LECTURA DE LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

# Virtud, retórica y filosofía política.

ARISTIDE TESSITORE

Traducción: Katherine Cano

READING ARISTOTLE'S ETHICS: VIRTUE, RHETORIC, AND POLITICAL PHILOSOPHY.

ARISTIDE TESSITORE

PUBLICADO POR

STATE UNIVERSITY OF NEW YORK PRESS, ALBANY

© 1996 STATE UNIVERSITY OF NEW YORK

TRADUCCIÓN

KATHERINE CANO GONZÁLEZ

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA POLÍTICA

UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA

2019

**Contenido**

LECTURA DE LA ÉTICA DE ARISTÓTELES ..... 1
NOTA DE LA TRADUCTORA ..... 5
AGRADECIMIENTOS DEL AUTOR ..... 6
ABREVIACIONES ..... 7
INTRODUCCIÓN ..... 8
VIRTUD CÍVICA Y FILOSOFÍA ..... 9
LA DIMENSIÓN RETÓRICA DEL DISCURSO ÉTICO ..... 11
ENFOQUE INTERPRETATIVO ..... 13
CAPÍTULO UNO ..... 15
La audiencia de la *Ética,* libro I ..... 15
LA *ÉTICA* EN CONTEXTO ..... 15
LECTURAS FILOSÓFICAS DE LA *ÉTICA* ..... 16
LECTURAS POLÍTICAS DE LA *ÉTICA* ..... 19
LA AUDIENCIA DUAL DE ARISTÓTELES ..... 22
LA ÚTIL IMPRECISIÓN DEL LIBRO I ..... 28
CAPÍTULO DOS ..... 32
Las Virtudes, Libros II- IV ..... 32
LA DOCTRINA DE LA VIRTUD ÉTICA ..... 32
ASCENSO A LA MAGNANIMIDAD ..... 36
LA IDENTIDAD DE LA PERSONA MAGNÁNIMA ..... 39
JUSTICIA: VIRTUD COMPRENSIVA E IGUALDAD PROPORCIONAL ..... 42
EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA POLÍTICA ..... 46
LA NECESIDAD DE LA VIRTUD INTELECTUAL ..... 50
LOS RECLAMOS EN TENSIÓN DE LA PRUDENCIA Y LA SABIDURÍA ..... 56
CAPÍTULO TRES ..... 60
Un nuevo comienzo: Incontinencia y placer, Libro VII ..... 60
INCONTINENCIA: ACLARANDO LA PARADOJA ÉTICA DE SÓCRATES ..... 64
INCONTINENCIA: PRESERVANDO LA OPINIÓN DECENTE ..... 67

PLACER Y FILOSOFÍA POLÍTICA ..... 72
EL PLACER COMO FIN ..... 75
EL PLACER COMO EL BIEN SUPREMO ..... 78
EL PLACER COMO ACTIVIDAD DIVINA ..... 80
CAPÍTULO CUATRO ..... 84
Virtud, Amistad, Y Filosofía ..... 84
Libros VIII- IX ..... 84
HACIA LA AMISTAD ..... 84
AMISTAD Y VIRTUD ..... 86
AMISTAD Y LA CIUDAD ..... 89
AMISTAD Y NATURALEZA ..... 93
AMISTAD CON UNO MISMO ..... 94
AMISTAD POLÍTICA ..... 96
DOS TIPOS DE AMOR PROPIO ..... 102
AMISTAD, FELICIDAD Y FILOSOFÍA ..... 104
CAPÍTULO CINCO ..... 107
Haciendo la ciudad segura para la filosofía ..... 107
Libro X ..... 107
PLACER Y EDUCACIÓN MORAL ..... 107
LA NUEVA DESCRIPCIÓN ARISTOTÉLICA DEL PLACER ..... 108
LA FELICIDAD Y LOS PLACERES DE LOS PODEROSOS ..... 112
LA FELICIDAD Y EL MEJOR MODO DE VIDA ..... 114
UNA ENSEÑANZA CONSISTENTE: MODOS DE VIDA SIMILARES Y COMPLEMENTARIOS ..... 117
DOS ENSEÑANZAS INCONSISTENTES: UNA TENSIÓN PERSISTENTE ..... 119
ARGUMENTOS FINALES: ..... 122
DIOSES, NOBLEZA MORAL Y LA CIUDAD ..... 122
INCONSISTENCIA CONSISTENTE ..... 124
CONCLUSIÓN ..... 127
ANEXOS ..... 129
CITAS DE LA INTRODUCCIÓN ..... 129

CITAS CAPÍTULO UNO ..... 151
CITAS CAPÍTULO DOS ..... 169
CITAS CAPÍTULO TRES ..... 214
CITAS CAPÍTULO CUATRO ..... 250
CITAS CAPÍTULO CINCO ..... 278
BIBLIOGRAFÍA DE LAS NOTAS DEL AUTOR ..... 309
BIBLIOGRAFÍA DE LAS CITAS ..... 315

## NOTA DE LA TRADUCTORA

La edición original de este artículo fue publicada en Nueva York en 1996. Las notas con que el autor amplía y complementa su discusión temática relacionan tesis, artículos, disertaciones y ponencias publicadas en su mayoría en la segunda mitad del siglo XX, y abordan temas como ética, política, amistad, ciudad, felicidad, amor propio, virtud ética, virtud intelectual, virtud práctica, virtud teórica, contemplación, justicia, placer, bien supremo, educación, cultura y retórica en la doctrina aristotélica. Esta traducción contiene todas las notas hechas por el autor y las citas hechas a los trabajos de Aristóteles como *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia, Magna Moralia, Metafísica, Política, Analítica Posterior, Retórica* y *Tópicos* , a obras de Platón como *La república, Apología, Gorgias, Menón y Protágoras* y a *Las Nubes* de Aristófanes. Para efectos prácticos las notas del autor están al pie de página y las citas a los textos clásicos se encuentran en los anexos en la parte final. Las citas están en orden de aparición y separadas según los capítulos de los cuales se extraen; las citas de las notas también están incluidas. Cuando la cita refiere un capítulo entero, se escribe el primer párrafo, se indica qué capítulos abarca y se finaliza con puntos suspensivos. Las ediciones de los textos de donde se extraen las citas son en su mayoría Gredos y Alianza editorial. Cada cita de la Ética Nicomáquea aparece en inglés y en español, de las ediciones de Maria Araujo y Julian Marias (1970) y Horace Rackham (1956) respectivamente. Del resto de las obras se añade la cita solamente en español.

## AGRADECIMIENTOS DEL AUTOR

Este libro se desarrolló en un largo tiempo con la ayuda de mucha personas. Primero, me gustaría agradecer a mis profesores, y de modo especial, a Christopher Bruell, Robert Faulkner y Ernest Fortin, quienes paciente y solícitamente monitorearon esta disertación doctoral en su forma incipiente y cuyas excelentes enseñanzas sirvieron como base sustantiva de todo el proyecto. También me he beneficiado de los muchos intercambios con colegas y amigos que directa o indirectamente han contribuido al producto final. Particularmente, le agradezco a Larry Arnhart, Ronna Burger, Mary Nichols, Paul Rahe, Stephen Salkever y Arlene Saxonhouse por sus generosas y constructivas evaluaciones de diferentes aspectos del presente manuscrito, así como a Tony Preus y otros críticos del STATE UNIVERSITY OF NEW YORK PRESS por sus criticas instructivas. También he aprendido mucho de importancia acerca de Aristóteles de las conversaciones con Timothy Burns, Daniel Cullen, Michael Pakaluk y Catherine Zuckert. Colegas simpáticos e inspiradores tanto de ASSUMPTION COLLEGE como de FURMAN UNIVERSITY me han brindado las mejores condiciones para completar este proyecto. El entusiasmo y la dedicación de muchos estudiantes me han ayudado tanto con la clarificación de ideas como con el material para el montaje del libro. Estoy especialmente agradecido por la asistencia de Matthew Baughman, Andrew Matthews y Alexander Stubb. Muchos amigos me proveyeron apoyo indispensable todos estos años; entre ellos, agradezco a Edgar Bourque, Sharon y Devin Brown, Patrick Corrigan, John Franck, Mark Kilstofte, Daniel Mahoney, Leslie Rubin, Leonard Sorenson, Alexander Stubb y Pamela Werrbach. Mi familia también me ha ofrecido apoyo constante no sólo durante todo este proyecto sino más allá. La mayor fuente de inspiración ha venido de mi esposa, Jennifer, quien ha editado laboriosamente el manuscrito completo y me ha proveído de inspiración diaria en modos que exceden mi capacidad de agradecimiento. Como Aristóteles diría, incluso pensar requiere una cierta cantidad de equipo externo, o como en realidad dice: *dianoia d'au te outhen kinei*. Aportes generosos de la fundación Earhart durante los veranos de 1993-94 hicieron posible la impresión de este manuscrito. Agradecidamente reconozco su asistencia, sin la cual el proyecto existiría básicamente en el dominio del pensamiento. También agradezco a la fundación Duke y Knight por su generosa asistencia en la investigación de la universidad de Furman y las becas de crecimiento profesional durante 1993 y 1994. Versiones tempranas de diferentes partes de este libro han sido publicadas en otros lugares. Parte del capítulo 3 apareció como "Una lectura política del tratado del placer de Aristóteles en la Ética Nicomáquea", Teoría política 17, no. 2 (May 1989): 247-65; y diferentes secciones del capítulo 5 han aparecido como "Salvaguardando la ciudad para la filosofía, Ética Nicomáquea, Libro 10", American Political Science Review 84, no. 4 (December 1 990): 1251-62 y ""Aristotle's

Ambiguous Account of the Best Life," Polity 25, no. 2 (Winter 1 992): 1 97-2 1 5. Los permisos para reimprimir las porciones revisadas de estos artículos son reconocidamente agradecidos.

## ABREVIACIONES

Apología: Apo.
Ética Eudemia: EE
Étic Nicomáquea: EN
Gorgias: Grg.
Magna Moralia: MM
Metafísica: Meta.
Ética Nicomáquea: EN
Política: Pol.
Analítica Posterior: An. Pos
Protágoras: Protag.
República: Rep.
Retórica: Ret.
Tópicos: Top.

# INTRODUCCIÓN

*Aquel que piensa todo por sí mismo es el mejor de todos. También es bueno el que es persuadido por quien habla bien. Pero aquel que ni piensa por sí mismo ni toma en serio lo que escucha de otro es un hombre inútil.*

-Hesíodo, *Trabajos y* días 293-97

*Ética Nicomáquea* 1.4.1095b10-13

Durante la última década ha habido un notable resurgimiento de interés en la moral de Aristóteles y en su filosofía política. Lo más notable aún es que este renacimiento no está limitado a una sola escuela de pensamiento, sino que ha crecido simultáneamente dentro de un número de diferentes disciplinas y a su vez, dentro de diferentes perspectivas en esas disciplinas. A pesar de la cantidad y calidad de mucha de esta literatura, no se encuentra, sin embargo, enteramente libre de divisiones no aristotélicas que parten de las disciplinas características de la erudición moderna. Los estudios de la ética de Aristóteles, aunque frecuentemente resultan ser excelentes, típicamente carecen de una apreciación profunda de la dimensión política en la cual dicha doctrina es presentada. A la inversa, algunos de los mejores trabajos sobre la enseñanza política de Aristóteles se enfocan casi exclusivamente en la *Política,* rechazando sus tratados éticos. Si bien es cierto que hay una necesidad legítima de este tipo de especialización, también se necesitan estudios que iluminen el único modo en el cual Aristóteles integra estos dos aspectos de su pensamiento filosófico.

El problema es especialmente agudo en la *Ética Nicomáquea,* donde se comienza afirmando que la formación ética es parte del estudio general de la política. *LA LECTURA DE LA ÉTICA DE ARISTÓTELES* pretende contribuir a la apreciación del carácter sutil del pensamiento político del filósofo, presentando la *Ética Nicomáquea* tal como lo hace el autor, es decir, como un trabajo de filosofía política. Este trabajo se distingue por la atención que le da a la interacción entre las preocupaciones políticas que guían el propósito práctico de este libro y la perspectiva filosófica subyacente que está revelada a sus lectores más atentos.

# VIRTUD CÍVICA Y FILOSOFÍA

La conclusión de la *Ética Nicomáquea* es bien conocida no solo entre los estudiantes de filosofía, sino también y más ampliamente, por todos aquellos que se consideran a sí mismos estudiantes de la cultura occidental: La felicidad completa o perfecta es encontrada en la actividad filosófica de la contemplación, y la práctica de la virtud ética es felicidad en un grado secundario (*E.N* 10.7.1177a12-18, 10.8.1178a9-10)[1]. Puede ser que el éxito del argumento en la totalidad de la *Ética* haya oscurecido tanto la fuerza de esta conclusión disonante como la medida completa del logro de Aristóteles. En la medida en que la *Ética* se ha vuelto uno de los textos clásicos de la tradición occidental, ha tenido éxito en obtener por parte de los no filósofos el reconocimiento de la dignidad e importancia de la vida filosófica.

El que esto no haya sido una tarea fácil es sugerido si se recuerda la animosidad dirigida contra los filósofos (especialmente filósofos políticos) expresada en escritos anteriores a la *Ética*. El carácter sospechoso de la filosofía tal como fue percibido por los contemporáneos más enérgicos y ambiciosos de Sócrates es reflejado en las obras de Aristófanes y en los diálogos de Platón. En las *Nubes*, Aristófanes advierte a sus conciudadanos acerca de los efectos peligrosamente corrosivos de la filosofía en la vida política saludable. Sócrates es representado como un bufón inconscientemente malicioso que, desde su alta posición intelectual, refuta a los dioses que protegen la ciudad y mantienen sus leyes. El acto más tonto del desesperado Estrepsíades resulta ser la decisión de traer a su hijo Fidípides a estudiar el arte de la argumentación con Sócrates. Como resultado, Fidípides pierde respeto por su padre, y más generalmente, por las convenciones que rigen las relaciones entre padres e hijos. La representación cómica de Aristófanes de la filosofía socrática sugiere que Sócrates está involucrado en una empresa cuyos efectos hacen perder los lazos sagrados que unen a un individuo tanto a la familia como a la patria.

La toma de conciencia de los efectos políticamente peligrosos del estudio filosófico está preservada también en los diálogos de Platón. Sólo se necesita recordar la descripción punzante de Calicles sobre la incapacidad política como consecuencia de la seria preocupación por la filosofía, o la vehemencia de la respuesta de Anito a la crítica implícita de Sócrates a los grandes gobernadores atenienses. A la vez que Calicles admite que algo de instrucción y práctica filosófica es útil para los jóvenes, expresa también su desdén por la inocencia afeminada y la vulnerabilidad política que resulta del contacto prolongado con dicho estudio. La preocupación por las sutilezas del

[1] Las citaciones numéricas son tomadas de la edición Oxford y se refieren a la *Ética Nicomáquea*, a menos que sean indicadas de otra manera. Las referencias sin modificar a la *Ética* aluden a la *Ética Nicomáquea*. Las traducciones, a pesar de deberlas a Rackham (1926) y a Irwin (1985), son mías.

discurso anula la especie de acción noble y de alta reputación característica de los que toman un papel activo en los asuntos políticos. (*Grg.* 484c-486d)[2]. Hablando con Anito, Sócrates observa que muchos de los más célebres gobernadores atenienses eran incapaces de enseñar virtudes políticas a sus hijos. Anito se indigna por lo que él percibe ser una calumnia dirigida contra los más responsables de la grandeza ateniense (*Menón* 92c-95a). Su amenaza ligeramente velada presagia el rol que jugará en traer a Sócrates ante el tribunal de la ciudad por socavar los valores sagrados y cívicos de los jóvenes atenienses más prometedores.

Es, por supuesto, en el juicio y ejecución de Sócrates que la hostilidad entre la ciudad y el filósofo alcanza su punto más dramático. Además, la representación platónica del juicio de Sócrates sugiere que esta animosidad es en cierto sentido recíproca. La crítica socrática de la justicia ateniense es evidente en el rechazo transparente y arrogante de pedir misericordia (*Apo.* 34b-35d), así como en el argumento posterior de que la única respuesta apropiada por haber vivido como un filósofo sería que la ciudad le concediera los honores reservados a los héroes Olímpicos *(Apo.* 36b-37a). Aún más revelador por su aparente universalidad, Sócrates afirma que es imposible para él o para cualquier persona seriamente preocupada por la justicia sobrevivir en la arena política; una preocupación seria por la justicia hace necesaria una vida privada en lugar de una pública. (*Apo*. 31d-32e).[3]

Rememoro estos hechos bien conocidos con respecto a la problemática relación entre la filosofía política y la ciudad porque es con este telón de fondo con que una característica -a menudo despreciada o menospreciada- de la escritura política de Aristóteles se vuelve más visible. Aunque Aristóteles, tal como su maestro anterior, mantiene la superioridad de la vida filosófica, sus tratados políticos no contienen nada parecido a esta guerra abierta entre la filosofía y la ciudad o, más precisamente, entre los filósofos y ciudadanos. Aristóteles elige más bien silenciar el conflicto entre filósofos y aquellos que se sienten responsables y están principalmente preocupados por el bien de la ciudad. Esto no significa, sin embargo, que él niegue la existencia de una tensión fundamental entre los requisitos de la investigación filosófica y las necesidades que gobiernan la ciudadanía, sino que, como intentaré demostrar, combina la presentación de este problema con la solicitud persistente de las preocupaciones políticas de sus lectores no filósofos. Al adoptar este enfoque, Aristóteles logra hacer la vida filosófica más apetecible para los no filósofos instruidos, especialmente para aquellos que están interesados primariamente en la virtud cívica.

---

[2] Esta misma tensión entre palabras y hechos está presente en Laques. Ver Michael O'Brien, " The unity of the Laches", *Yale Classical studies* 18 (1963): 133-47; y Aristide Tessitore, "Courage and comedy in Plato's Laches", *The journal of politics* 56 (February 1994): 115-33

[3] Este sentimiento agudamente crítico se repite en otros lugares en los diálogos platónicos. Ver *Gorgias* 521a-22e; *República* 496a-e; *Menón* 92a-95a; *Alcibíades* I 118b-19b, 124c-d.

# LA DIMENSIÓN RETÓRICA DEL DISCURSO ÉTICO

Las lecturas tradicionales de la *Ética* han asumido, aunque problemáticamente, que el texto en su forma actual es un tratado relativamente sencillo o una compilación de notas de conferencias, una que evita el uso retórico. Tomo en cuenta este punto de vista al sugerir que el estudio de Aristóteles se construye sobre un marco retórico que se hace visible cuando la cuestión de la audiencia prevista se plantea con suficiente cuidado. Algunos de los problemas duraderos que generalmente se cree que afligen al texto son inteligibles a la luz del *diseño retórico* del libro en su conjunto. Al usar esta expresión, me refiero a una comprensión específicamente aristotélica de la retórica, una que requiere más aclaración.

La práctica de la retórica fue criticada por Aristófanes como políticamente peligrosa (esp. *Nubes* 112-15; 1071-82) y por Platón como una especie de "Don" que contribuye a la corrupción del alma a través de la adulación (*Grg*. 462b-65e).[4] Como Aristófanes y Platón, Aristóteles es también crítico del uso sofista de la retórica; pero, a diferencia de ellos, enfatiza la respetabilidad de la retórica misma al distinguirla y subordinarla al estudio de la política (*EN* 10.9.1181 a 13-18 y *Ret*. 1.2.1356a25-30). Aristóteles sostiene que la retórica es un "arte" que busca entender los diversos medios de persuasión *(Ret.* 1.2.1355b27-35). Visto que la coherencia fundamental y el objetivo práctico del estudio aristotélico de la retórica han recibido recientemente una excelente consideración en la obra de Arnhart, Lord, y Nichols[5], estos autores enfatizan el carácter oral de la práctica retórica ante el jurista y la Asamblea pública. El discurso público entre los ciudadanos es sin duda la esfera primaria, aunque no necesariamente exclusiva, de influencia retórica. La misma ambigüedad de la palabra griega para el discurso *(logos)* apunta a otro posible uso de la retórica no sólo en la palabra hablada sino también en la escrita y, más profundamente, en la manera misma de concebir y presentar un punto particular o enseñanza. De hecho, Aristóteles sugiere este uso más general cuando afirma que todo el mundo practica la retórica (y la dialéctica) hasta cierto punto al menos, ya que todo el mundo encuentra necesario criticar o defender un argumento *(logos)* (*Ret.* 1.1.1354a3-6).

[4] No quiero sugerir que porque Aristófanes y Platón señalen esos peligros, se encontraban enteramente opuestos al uso de la retórica. Una evaluación más matizada del estado de la retórica es sugerida por el uso del mismo Aristófanes de la poesía cómica y por la demostración socrática del discurso retórico hecho en la última parte del Gorgias.

[5] Ver Larry Arnhart, *Aristotle on Political Reasoning* ( DeKalb: Northern Illinois University Press, 1981); Carnes Lord, "The Intention of Aristotle's Rhetoric," *Hermes: Zeitschrift fur classische Philologie* 109 (1981): 326-39; y Mary Nichols, " Aristotle's Defense of Rhetoric," *Journal of Politics* 49 (1987): 657-77

Aristóteles distingue tres especies de "pruebas" o medios de persuasión utilizados en el arte de la retórica. El primero depende del carácter *(ethos)*: un argumento gana o pierde credibilidad dependiendo del carácter del que lo hace. Aristóteles explica, sin embargo, que la fuerza persuasiva del carácter no deriva de ninguna noción preconcebida del valor de un individuo, sino que se revela especialmente a través del *logos*, es decir, a través de las palabras específicas, ideas y concepciones utilizadas para avanzar un argumento particular (*Ret*. 1.2.1356a4-11). Aristóteles se aparta de otros escritores en lo tocante a la retórica alegando que la revelación del carácter a través del discurso es casi el elemento "más autoritario" en la persuasión. En segundo lugar, la persuasión se logra en una audiencia cuando el argumento agita sus emociones *(pathos)* (*Ret*.1.2.1356a13-14). Aunque Aristóteles reconoce la importancia de situar a la audiencia en cierto estado de ánimo, critica a los escritores contemporáneos por dedicar una atención casi exclusiva a este aspecto de la retórica. Al hacerlo, descuidan tratar el tercer y principal ingrediente de una persuasión efectiva, a saber, la calidad del argumento mismo. Aristóteles identifica un tipo distintivo de silogismo propio de la retórica, algo que él llama el *"Enthymeme*" (*Ret*.1.1.1355a5-14). Mientras que algunos comentaristas asumen que la retórica emplea silogismos defectuosos, Arnhart argumenta convincentemente que el e*nthymeme* no es silogísticamente defectuoso, sino más bien una especie particular de silogismo[6]. El carácter único del *enthymeme* se encuentra en su dependencia de la opinión común, especialmente aquellas opiniones dignas de consideración seria para las que Aristóteles utiliza el término *endoxa*. *Endoxa* son "opiniones acreditadas" tenidas por todos, por la mayoría, o por los sabios (*Top*. 100b22-23; ver *Ret*. 1.5.1361 A25-27). Debido a su preponderancia o a la sabiduría de los que se adhieren a ellas, estas opiniones permiten a aquellos que las emplean el poder abreviar o comprimir un argumento, ya que establecen credibilidad inmediata con un público en particular. Además, esas opiniones merecen una atención seria por derecho propio ya que es probable que contengan al menos un núcleo de verdad.[7]

Incluso las obras más estrictamente teóricas de Aristóteles comienzan con un examen de las opiniones de sus predecesores. Es, sin embargo, cuando se vuelve sobre asuntos morales y políticos que la opinión de buena reputación ocupa un lugar central en la investigación. En un célebre pasaje de la *Ética Nicomáquea,* Aristóteles escribe:

> Como en los demás casos, deberemos establecer los hechos observados y resolver primeramente las dificultades que ofrezcan, para probar después, si es posible, todas las opiniones generalmente admitidas sobre estas afecciones, y si no, la mayoría de ellas y las principales, pues si se resuelven las dificultades y

[6] Arnhart, *Political reasoning*, esp. pp. 24-32: cf. Nichols, "Defense of Rhetoric," esp. pp. 667-69.

[7] Los escritos morales y políticos de Aristóteles proveen amplia evidencia del tipo de verdades extraídas de la opinión común. Ver, por ejemplo, *EN* 1.8.1098b9; 9.8.1168a28-69b2; *Pol.* 3.13.1283a29-42; 7.2-3.1324a5- 25b31.

> quedan en pie las opiniones generalmente admitidas, la demostración será suficiente. (*E.N* 7.1.1145b1-7; cf. 1.4.1095a31-95b8; *EE*1.6.1216 b28-35)

Una consideración más completa de este pasaje y su contexto se ofrece en el capítulo 3. El punto que deseo enfatizar al comienzo de este estudio es que el modo de argumentación que caracteriza el tratamiento de la ética de Aristóteles es retórico en un sentido fundamental y preciso. Aristóteles toma las opiniones reconocidas de su audiencia como puntos de partida, las examina de tal manera que hace a menudo puntos de vista heterogéneos más consistentes con los otros, y los trae al grado de claridad que puedan admitir. En la medida en que el arte de la retórica comienza con una opinión de buena reputación, atiende el carácter y los límites de la audiencia que se trata, e intenta mover a su audiencia en la dirección de la verdad, parece razonable sospechar que Aristóteles emplea este arte en su propia presentación de la política y la ética. Como veremos, la necesidad de la retórica surge del intento de Aristóteles de hacerle justicia a las demandas en tensión tanto de la virtud como de la filosofía. En el lenguaje de Hesíodo y de una manera que se especificará en lo que sigue, Aristóteles dirige su estudio tanto a aquellos capaces de pensar a través de las cosas para sí mismos como a aquellos capaces de aprender de los argumentos de los sabios. Él tendrá más que decir sobre el tercer grupo (los que ni piensan por sí mismos ni toman en serio lo que se podría aprender de los que sí lo hacen) cuando se vuelque sobre la consideración de la práctica política real en el capítulo final del estudio.

## ENFOQUE INTERPRETATIVO

El siguiente libro se encuadra entre los dos géneros de literatura más habitualmente asociados a la erudición aristotélica. No es ni un comentario línea por línea ni un ensayo sobre uno o más temas en filosofía moral. Como tal, no intento proporcionar una especie de análisis detallado de controversias particulares características de estudios temáticos más estrechos o amplios y comprensivos. En lugar de ello, ofrezco un resumen de la *Ética* que, aunque no entra en cada disputa académica importante, tiene la intención de proporcionar un valioso incentivo para ello, poniendo al descubierto el marco retórico del texto en su forma actual. *La Lectura de la Ética de Aristóteles* dilucida una continuidad del argumento, o una dimensión de tal continuidad, que ha sido largamente eludida por las lecturas de los eruditos debido a una típica preocupación por consideraciones específicas bien sea textuales o temáticas, o porque la continuidad queda sepultada en el intento de proporcionar un balance general de las múltiples discusiones del trabajo. Me he fijado en los aspectos de la investigación de Aristóteles que plantean los más escarpados obstáculos a cualquier pretensión de unidad conceptual y han buscado mostrar que la atención al propósito práctico y al diseño retórico del libro

revela que muchas de las discontinuidades aparentes se entienden convirtiendo estos puntos en un todo comprensivo y comprensible. Aunque la decisión de esbozar un marco interpretativo para todo el tratado necesariamente impide el análisis exhaustivo de varios enigmas eruditos y textuales, espero generar mayor aprecio e interés en la dimensión retórica del estudio de Aristóteles sin pretender que haya resuelto las consecuencias de este enfoque para cada desacuerdo interpretativo importante. Lo hago con la expectativa de que una conciencia de este componente injustamente descuidado de la ética resulte útil en los intentos posteriores de clarificar y desenredar sus temas particulares y problemas notorios.

Un resultado del enfoque interpretativo aquí adoptado es que el argumento del libro no toma su rumbo de las discusiones del "desarrollo" de Aristóteles o de varias teorías acerca del orden cronológico de su prolífica producción. Sin negar la validez de estas preocupaciones, creo que se invocan mejor como último recurso, ya que su adopción prematura se adelanta al descubrimiento de cualquier unidad estructural subyacente que puede no ser inmediatamente aparente. Para tomar un ejemplo bien conocido, las diferencias en el doble tratamiento de Aristóteles del placer en los libros VII y X se atribuyen típicamente a la creencia de que el libro VII es parte de la más temprana *Ética Eudemia* mientras que el libro X pertenece a la posterior *Ética Nicomáquea*. Aunque de hecho este puede ser el caso, la adopción de esta explicación desalienta la investigación adicional sobre posibles razones para la inclusión de ambos tratamientos en el texto como ahora se encuentra. Por supuesto, la edición descuidada o incompleta es siempre una posibilidad, pero sugiero una razón intrínseca y positiva para la retención de este doble tratamiento, una que derive de las diferentes audiencias a las que Aristóteles dirige su estudio.

*La Lectura de la Ética de Aristóteles* está pensada para añadirse a un pequeño pero creciente corpus de literatura académica que mantiene la consistencia lógica esencial del texto como lo tenemos, a pesar de los problemas muy reales que han dado lugar a una fragmentación más generalizada y debilitante del tratado por parte de algunos de sus eruditos más serios. A pesar de la magnitud de estas discrepancias, la posición privilegiada de que este libro goza dentro de la tradición occidental sugiere la evidencia *prima-facie* de su atractivo para las generaciones sucesivas de estudiantes. Esta es una observación que he tenido la suerte de corroborar sobre el curso de varios años de enseñanza de la *Ética* a los inicialmente perplejos, a veces resistentes, pero a menudo sensibles estudiantes. De mis estudiantes sigo aprendiendo sobre la capacidad de Aristóteles para persuadir, provocar y, en ocasiones, inspirar. He intentado navegar por las disputas académicas más importantes de tal manera que se preserve el sentido de la dificultad y la belleza duradera del estudio de Aristóteles. Al hacerlo, ofrezco una lectura de la *Ética* que pone de relieve la extraordinaria habilidad de Aristóteles para combinar la sensibilidad de las demandas saludables de la decencia común con la aguda y a veces disonante característica de la investigación radical.

## CAPÍTULO UNO

### La audiencia de la *Ética,* libro I

#### LA *ÉTICA* EN CONTEXTO

Parece razonable esperar que un estudio comprensivo de ética, a pesar de cualquier otra cosa que pueda dejar en duda, ofrezca una enseñanza clara sobre la mejor manera de vivir como ser humano. Es precisamente por esta cuestión -que sigue en entredicho- por lo que posiblemente este es el libro más influyente sobre ética jamás escrito. A pesar del lugar privilegiado que el texto de Aristóteles ocupa dentro de la tradición occidental, una considerable polémica todavía rodea el significado de su enseñanza central sobre la mejor vida. El problema no es que Aristóteles no aborde esta pregunta crucial, sino que parece darle dos respuestas diferentes y quizá incluso mutuamente incoherentes.

En vista de que la prioridad que Aristóteles asigna a la contemplación filosófica sobre la virtud moral es obvia para todos los estudiantes de la *Ética*, la naturaleza precisa de esta relación ha generado muchos debates. A pesar de la importancia obvia de este asunto, los eruditos permanecen claramente divididos. Una de las grietas más profundas está entre los que sostienen que Aristóteles apela a cierta combinación entre moral y excelencia intelectual y entre quienes sostienen que su argumento de la excelencia contemplativa es separable de - y tal vez incluso incompatible con- su enseñanza sobre la virtud moral. Con ciertos grados de diferencia, la primera posición anterior es argumentada por Richard Bodéüs, Stephen Clark, W.F.R Hardie, Richard Kraut, Carnes Lord, y Amelie Rorty. El último problema es planteado por J.L. Ackrill y Georges Rodier, y encuentra su más aguda expresión con John Cooper, Thomas Nagel, y Kathleen Wilkes.

De todos modos, la continua polémica acerca de la relación exacta entre la moral y la virtud intelectual en la *Ética* sugiere cierta ambigüedad en el tratado de Aristóteles. Deseo argumentar que se trata de una ambigüedad deliberada, formada por preocupaciones *apologéticas* que, al menos en parte, son responsables de la extraordinaria influencia de los escritos políticos de Aristóteles entre aquellos que no se consideran primaria o esencialmente a sí mismos como filósofos. Antes de elaborar este argumento, será útil esbozar los contornos del debate sobre la enseñanza de Aristóteles acerca de la mejor vida. Esta disputa enmarca la pregunta central de la *Ética* y señala la necesidad de considerar con mayor atención la cuestión de la audiencia prevista de Aristóteles en este libro.

Con el riesgo de simplificar excesivamente, es posible distinguir dos líneas principales de interpretación en lo concerniente a la enseñanza de Aristóteles sobre la mejor vida en la *Ética*. Mientras que algunos detectan la presencia de dos puntos de vista incoherentes[8], otros argumentan que Aristóteles ofrece una enseñanza esencialmente consistente[9]. Sin intentar agotar todos los matices en este debate, es posible establecer los principales contornos del problema resumiendo las posiciones de J.L. Ackrill y John Cooper, por un lado, y de W.F.R. Hardie y Richard Boch por el otro.[10]

Ackrill argumenta que Aristóteles ofrece una enseñanza "inclusiva" sobre la felicidad *(eudaimonia*) en el libro I. Los ingredientes primarios de la felicidad son aquellas actividades emprendidas por su propio bien. Cuando Aristóteles concluye que la felicidad es una actividad acorde con la mejor o más completa virtud, Ackrill observa que nada en el argumento anterior requiere o incluso sugiere que restrinjamos esta actividad a la virtud contemplativa de la sabiduría *(Sophia).* Él explica que la referencia de Aristóteles a la mejor y más completa virtud en el libro I apunta a una comprensión inclusiva de la felicidad en la que la felicidad resulta de la actividad de la "virtud total",

[8] Los más influyentes son: J. L. Ackrill, "Aristotle on *Eudaimonia*," en *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A. Rorty (Berkeley: University of Califonia Press, 1980), pp. 15-33; y John Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle* (Cambridge: Harvard University Press, 1 975; rpt. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1986). Cf. Thomas Nagel, "Aristotle on *Eudaimonia*," Phronesis 1 7 (1972): 252-259; Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), esp. pp. 373-377; Georges Rodier, Etudes de *Philosophie Grecque* ( Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1957); y Kathleen Wilkes, "The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics," *Mind 87* (1978): 553-571

[9] Esto incluye, entre otros, Stephen Clark, *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology* (Oxford: Clarendon Press, 1975); W. F. R Hardie, "The Final Good in Aristotle's Ethics," *Philosophy 40* (1965): 277-95; idem, *Aristotle's Ethical Theory* ( Oxford: Clarendon Press, 1968), esp. pp. 1 2- 27; idem, "Aristotle on the Best Life for a Man," *Philosophy 54* (1979) : 35-50; David Keyt, "Intellectualism in Aristotle," en *Essays in Ancient Greek Philosophy*, eds. Anton y Preus, vol. 2 (Albany: State University of New York Press, 1984), pp. 364-387; Richard Kraut, *Aristotle on the Human Good* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989) ; Carnes Lord, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle* (Ithaca, N.Y.: Cornell University, 1982); y Amelie Oksenberg Rorty, "The Place of Contemplation in Aristotle's *Nicomachean Ethics*," in Essays on Aristotle's Ethics, ed. A. Rorty ( Berkeley: University of California Press, 1980), pp. 377-394. Apoyándose en la Metafísica, Gerald Mara argumenta una compatibilidad matizada entre la filosofía y la política (y, por extensión, la ética) en Aristóteles. Ver su "The Role of Philosophy in Aristotle's Political Science," *Polity 19* (Spring 1987): 375-401.

[10] La delineación de dos líneas principales de interpretación no significa que todos los que abogan por un enfoque convengan entre sí acerca de todas las cuestiones particulares o incluso en las conclusiones generales derivadas de esa línea de interpretación.

un compuesto que incluye tanto a la moral como a la excelencia intelectual.

La dificultad con esta interpretación inclusiva se hace aparente en el libro final de la *Ética* donde Aristóteles argumenta que no es la práctica de varias virtudes morales sino la actividad de la inteligencia *(nous)* la que constituye lo mejor y la virtud más perfecta. Ackrill observa que, aunque Aristóteles califica a la contemplación por encima de la vida de acción, su argumento en el libro X no asegura que lo que hace una acción virtuosa es su tendencia a promover la contemplación. Tal argumento justificaría incluso las actividades más "monstruosas", en tanto que promovieran la vida filosófica. El problema es que Aristóteles no ofrece ninguna explicación alternativa de lo que hace moralmente virtuosas a las acciones virtuosas; él parece asumir que esto es autoevidente apelando al carácter resuelto o al juicio confiable de seres humanos decentes. Esta especie de argumento, sin embargo, no ofrece una manera correcta de combinar el énfasis de Aristóteles en el valor intrínseco de la virtud moral -a lo largo de la primera mitad de la *Ética*- con la descripción de la contemplación como una "actividad inconmensurablemente más valiosa" -en el libro X-. La raíz del problema, como lo ve Ackrill, es una fundamental falta de claridad en el entendimiento aristotélico de la naturaleza humana. La incapacidad de Aristóteles de presentar una visión consistente de la naturaleza humana significa que su enseñanza sobre la mejor vida para los seres humanos está inevitablemente "quebrantada", es decir, "incapaz de clara especificación incluso en principio".[11]

John Cooper detecta esta misma tensión en la enseñanza de Aristóteles sobre la mejor vida y la pone de relieve. Apoyando su interpretación con referencias al "trabajo maduro" de Aristóteles en *De Anima*, Cooper sostiene que Aristóteles adopta un "ideal intelectualista" en el libro X, "uno en que los más altos poderes intelectuales se derivan de los otros y son hechos, de alguna oscura manera, para constituir un alma por ellos mismos". La identificación Aristotélica de la felicidad con la contemplación en el libro X es tan completa que excluye cualquier preocupación por la vida familiar, social o política, excepto en la medida en que estas proporcionan las condiciones para una vida de actividad teórica. Cooper concluye que la considerada visión Aristotélica sobre la felicidad humana en el libro X no se basa en su análisis de la virtud moral en los libros precedentes, sino que en realidad es incoherente con ella.[12]

---

[11] Para esta Sinopsis de la posición de Ackrill, ver "Aristotle on *Eudaimonia,"*esp. pp. 28-33.

[12] Este resumen se extrae del libro de Cooper *Reason and Human Good*, esp. pp. 151 , 167, y 176. El diagnóstico influyente de Cooper del problema es esclarecedor a pesar de la posterior modificación de su posición en "Contemplation and Happiness: A Reconsideration," en *Moral Philosophy: Historical and Contemporary Essays*, eds. William Starr and Richard Taylor (Milwaukee: Marquette University Press, 1989). Cooper eventualmente revisa su conclusión porque se muestra reacio a aceptar la aparente incoherencia que cree debe ser atribuida a Aristóteles como consecuencia de su adopción de un "ideal intelectualista" en el libro X.

Por otro lado, Hardie y -más recientemente- Kraut sostienen que la *Ética* contiene una única enseñanza consistente en la mejor vida.[13] Hardie sugiere que los argumentos de Aristóteles en el libro I son mejores al compararlos con los bocetos preliminares hechos por un artista antes de que determinadamente cree la obra de arte. Si Aristóteles está "dudando" entre una formulación "inclusiva" y otra "exclusiva" de la felicidad en el libro I, esto no es el resultado de ninguna confusión intelectual por su parte, sino que es enteramente apropiado dado el estatus del libro I de "boceto" o "Esbozo" *(perigraphe).* Mientras que Ackrill ve una inconsistencia en la propuesta Aristotélica de la sabiduría como el ingrediente dominante de la felicidad en el libro X y en su anterior receta inclusiva para la felicidad en el libro I, Hardie reconcilia estas diferencias enfatizando el carácter tentativo de Libro I.

Con respecto a la elevación Aristotélica de la vida teórica en el libro X, Hardie sostiene que la prioridad dada a la vida contemplativa "no es tan absoluta como para hacer imposibles la comparación y el compromiso". En tanto que Aristóteles da un lugar "primordial" a la contemplación en la buena vida, también conserva un lugar para la familia, los amigos, y la vida activa del ciudadano; la afirmación de Aristóteles de que la práctica de la virtud moral sitúa la felicidad en un sentido secundario es tomada por Hardie para confirmar esta idea. Él concluye que la *Ética* enseña a los sabios a cultivar una variedad de bienes mientras le da la máxima prioridad a la actividad más satisfactoria de la teoría o de la ciencia.

Kraut también sostiene que la *Ética* está libre de conflictos internos, pero al hacerlo, se ocupa de temas que abarcan tanto la posición "intelectualista" como la "inclusiva". Por un lado, argumenta en contra de la opinión de que la felicidad *simplemente* consiste en una actividad contemplativa y por lo tanto, no tiene una conexión intrínseca o necesaria con la práctica de la virtud moral; por otro lado, es crítico de las interpretaciones que afirman que la felicidad es un compuesto de diferentes bienes, sólo uno de los cuales es la contemplación. Kraut explica que Aristóteles ofrece dos buenas maneras de responder a la pregunta sobre la felicidad: La mejor respuesta es que la felicidad consiste en la actividad virtuosa de la razón teórica *(theoria*); La segunda mejor respuesta es que la felicidad es encontrada en la actividad práctica virtuosa, es decir en el ejercicio de virtudes como el coraje, la moderación y la justicia. El conflicto entre estas dos respuestas es solo aparente: Por un lado, la vida filosófica presupone el desarrollo y práctica de virtudes éticas y, por otro lado, Aristóteles “intelectualiza” las virtudes prácticas, considerándolas “aproximaciones de las virtudes teóricas”. En ambos casos, la función propia de los seres humanos es usar bien su razón. El núcleo común que une la doble enseñanza de Aristóteles es que la felicidad humana reside *únicamente* en una excelente actividad de razonamiento. Esto

[13] El siguiente Resumen de la posición de Hardie se toma de "Aristotle on the Best Life," esp. pp. 35, 42, 46 y *Ethical Theory*, esp. pp. 22-23.

provee el único estándar con el cual toda la gama de acciones humanas debe ser evaluada. El resto de los bienes son o deben ser deseados sólo como medios para este fin; ellos "no poseen ningún peso en absoluto en determinar qué tan cerca se encuentra una persona de la felicidad o de la miseria".[14]

Aunque las dos interpretaciones principales que emergen de este debate parecen irreconciliables, deseo argumentar que ambas señalan una tensión deliberada y, en última instancia, consistente con la enseñanza ética de Aristóteles. Para avanzar en esta tesis, es necesario sacar a la luz y poner en entredicho una premisa común compartida por muchos estudiosos de Aristóteles; a saber, que la *Ética* es mejor entendida como una exposición filosófica en el sentido específico en que pretende presentar a los filósofos una reseña sistemática del mejor modo de vida, una que puede y debe ser analizada a la luz de las actuales discusiones filosóficas sobre este tema. Esto apunta a una segunda y más profunda grieta en la erudición aristotélica, una que surge de la cuestión de la audiencia prevista de Aristóteles. El problema no es en esencia histórico acerca del público original de las conferencias de Aristóteles, sino sobre la profunda presunción de la importancia y consecuencias de esa audiencia para el entendimiento y evaluación de la naturaleza del estudio Aristotélico como un todo.

## LECTURAS POLÍTICAS DE LA *ÉTICA*

Una segunda tradición de interpretación académica da especial peso al hecho de que la *Ética* cabe en un grupo de textos que constituyen el estudio Aristotélico de "las cosas humanas". Estos intelectuales, a pesar de varias diferencias interpretativas, concuerdan en cuestionar la hipótesis de que cada tratado aristotélico intenta rebasar las fronteras del conocimiento teórico. Independientemente de lo que sea cierto acerca de los estudios de Aristóteles en física, biología o metafísica, su estudio de "las cosas humanas" es enfáticamente práctico en el sentido de buscar contribuir no sólo, o incluso principalmente, al conocimiento teórico, sino también a beneficiar la vida humana y la acción. Los tratados éticos de Aristóteles no deben ser abordados como parte de un sistema autónomo, sino como parte de un estudio más exhaustivo y abierto de la política a la cual él los asigna (*E.N* 1.2.1094a26-94b11). Como consecuencia, una interpretación adecuada requiere atender tanto las dimensiones retóricas como pedagógicas de la *Ética*, un asunto que presupone un cuidadoso examen de la audiencia prevista de Aristóteles.

[14] Este párrafo ofrece un breve resumen de *Aristotle on the Human Good*. Para una apreciación crítica de todo el libro de Kraut, ver la revisión de Aristide Tessitore en *Interpretation* 19 (Spring 1992): 315- 18

En los Estados Unidos, este acercamiento a los escritos políticos de Aristóteles fue iniciado por Leo Strauss y aplicado a la *Ética* por Harry Jaffa.[15] Strauss argumenta que Aristóteles fundó la ciencia política como una disciplina independiente entre otras disciplinas, aclarando los fenómenos de la política desde la perspectiva del ciudadano involucrado, en lugar de la del desinteresado y el observador científico. Desde este punto de vista, Aristóteles presenta las virtudes morales tal como son experimentadas por aquellos que mejor las encarnan; no hace ningún intento de deducir la virtud de alguna ciencia teórica superior, ni se siente obligado a ofrecer una justificación para la creencia generalizada de las personas decentes en la bondad intrínseca de la virtud moral.[16]

Trabajando en este marco, Jaffa intenta desenredar la *Ética* de la influencia de Aquino en dicho tratado, influencia que posteriormente llegó a ser identificada con la propia visión de Aristóteles. Jaffa recupera con éxito gran parte de la sutileza y profundidad del tratado de Aristóteles, preservando en lugar de eliminar varias de las ambigüedades y aparentes inconsistencias que caracterizan la presentación Aristotélica del horizonte moral. Mientras que Strauss sostiene que dicho tratamiento sobre la política no es, estrictamente hablando, escrito desde un punto de vista filosófico, Jaffa consigue arrebatar la primera parte de tal estudio Aristotélico sobre la política de las invasiones de una perspectiva fundamentalmente teológica. Strauss insiste, y Jaffa demuestra la utilidad de leer la *Ética* con una conciencia de la perspectiva ciudadana dentro de la cual fue concebida. [17]

Más recientemente, Carnes Lord y Richard Bodéüs han argumentado, desde diferentes puntos de vista, que las obras políticas de Aristóteles no están destinadas principalmente a los filósofos. Lord, escribiendo sobre la *Política*, sostiene que el Tratado de Aristóteles no es ni una investigación estrictamente política ni estrictamente filosófica. La forma original de ciencia política articulada por Aristóteles ocupa un terreno intermedio; es una ciencia práctica que se forma más por una preocupación por la acción que por el pensamiento. Como tal, se dirige especialmente a los que son legisladores potenciales o reales y tiene como objetivo clarificar y enmendar su

[15] Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: Chicago University Press, 1953); idem, *The City and Man* (Chicago: Chicago University Press, 1964; rpt. Midway, 1977) ; y Harry Jaffa, *Aristotelianism and Thomism: A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics* (Chicago: Chicago University Press, 1 952; rpt. Greenwood Press, 1979).

[16] Strauss, *City and Man*, esp. pp. 21 -28.

[17] Sobre el libro de Jaffa, Alasdair Macintyre escribe que “se trata de un indebidamente descuidado clásico menor” *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, * 1981 + 1984), p. 278. Cf. Hardie, "Magnanimity in Aristotle's *Ethics," Phronesis* 23 (1978): 63-79, p. 77, n. 7. Cabe señalar que los comentarios de Strauss se dirigen más en general a las obras políticas de Aristóteles en su conjunto y que el estudio de Jaffa de Aristóteles y Aquino no incluye ninguna consideración explícita o temática de la audiencia prevista de la *Ética*.

comprensión de la política con vistas a una mayor efectividad.[18]

Bodéüs aplica esta visión al estudio de Aristóteles tanto de los asuntos políticos como de los asuntos éticos, es decir, a lo que él considera "la totalidad de las reflexiones Aristotélicas sobre las cosas humanas".[19] Bodéüs arguye que la mayoría de las conferencias orales compiladas en la *Ética* no estaban meramente -o incluso principalmente- destinadas a los filósofos más maduros del Liceo; Sin embargo, tampoco tenían la intención de persuadir a los aún no virtuosos de adquirir la virtud. Aunque la *Ética* contiene un elemento de exhortación, es esencialmente una colección de análisis orientados a la clarificación intelectual. Tomando sus orientaciones especialmente del capítulo final de la *Ética*, Bodéüs sostiene que los discursos preservados en este libro, como los contenidos en la *Política*, "están dirigidos a la persona encargada de definir las leyes, a saber, al político". Además, cada tratado queda incompleto sin el otro. Como argumenta Aristóteles en el capítulo final de la *Ética*, el discurso moral es incapaz de establecer una práctica virtuosa entre aquellos que no han sido ya habituados a la virtud. Por otra parte, la *Política* no proporciona la especie de instrucción moral necesaria para los legisladores que, en tanto son responsables de la educación, son, al menos en ese grado, arquitectos de la felicidad humana. Teniendo en cuenta la visión más generalizada de que la *Ética* es dirigida a aquellos que desean llegar a ser virtuosos y la *Política* a los que aspiran al oficio político, Bodéüs sostiene que ambos están destinados a quienes presidirán el destino de la ciudad. Cuando Aristóteles se vuelve sobre asuntos morales y políticos, ya no se dirige a un público limitado constituido por estudiantes de filosofía, sino a un público más amplio compuesto por aquellos que están especialmente interesados en los problemas y cuestiones de la vida política.

El enfoque en los escritos políticos de Aristóteles que toma en cuenta el horizonte ciudadano dentro del cual fueron concebidos tiene todavía cosas por ganar, como el consenso de los eruditos. La continua distancia entre lo que he llamado lecturas filosóficas y lecturas políticas de la *Ética* es especialmente desafortunada dado el carácter convincente de los argumentos a ambos lados de la brecha. El libro que sigue pretende salvar este abismo ofreciendo una lectura de la *Ética* que resuelva con mayor especificidad las implicaciones y consecuencias de una lectura política, aportando a nuestra comprensión del tratado en la forma en que ha llegado a nosotros. Estoy especialmente ansioso de traer a la luz lo que podría llamarse la complejidad

[18] Ver la introducción de Lord de *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, eds. Carnes Lord y David K. O'Connor (Berkeley: University of California Press, 1991) , pp. 1-10 y *Education and Culture*, pp. 30—33 de Lord.

[19] El siguiente párrafo resume el argumento de Bodéüs en *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics* traducido por Jan Edward Garrett (Albany: State University of New York Press, 1 993 ). Ver esp. pp.60--61 Y Cap. 4.

arquitectónica de la *Ética*. Con esto, me refiero a la estructura del argumento en su conjunto y a la forma pedagógicamente informada en la que Aristóteles concibe y desarrolla argumentos particulares que llevan a su audiencia a una mayor apreciación de las complejidades y tensiones inherentes a una vida moralmente seria.[20] Esto, a su vez, presupone la atención al diseño retórico del libro en su conjunto.

## LA AUDIENCIA DUAL DE ARISTÓTELES

Varias veces al principio de su consideración, Aristóteles llama la atención sobre el carácter peculiar de la investigación ética (Ver esp. *E.N* 1.3.1094b11-95a13 y 2.2.1103b26-04a11). En una formulación sorprendente, Aristóteles afirma que el objetivo del estudio ético no es el conocimiento *(gnosis),* sino la acción *(praxis) (E.N* 1.3.1095a4-6). Como él explica más adelante, la investigación ética, a diferencia de otros tipos de estudio, no se emprende en pro del conocimiento teórico *(Theoria)* sino "para que podamos llegar a ser buenos" *(hin' agathoi genometha)* (*E.N* 2.2. 1103b26-30). Estas palabras de apertura en los libros I y II hacen eco en el capítulo final de la *Ética,* donde Aristóteles recuerda a sus lectores que, en una investigación práctica, el fin no es el conocimiento teórico sino la acción. Saber lo que es la virtud es insuficiente, porque el objetivo es poseerla y practicarla, es decir, "de alguna manera llegar a ser bueno" (*E.N* 10.9.1179a33-79b4). Las observaciones de Aristóteles al principio y al final de su libro efectivamente enmarcan su estudio con declaraciones sobre el carácter peculiar de esta especie de investigación. A diferencia de otras ramas de la investigación filosófica, la *Ética* se subordina explícitamente a un fin más práctico que teórico.

Es especialmente a la luz de este objetivo práctico que los comentarios de Aristóteles sobre las cualidades presupuestadas en sus estudiantes son completamente inteligibles. El estudio ético es particularmente problemático para los jóvenes, ya que carecen de experiencia y, por lo tanto, de la materia sobre la cual y desde la cual se dibuja este estudio (*E.N* 1.3.1095a2-6). Además, en tanto que los jóvenes están bajo el dominio de la emoción, son malos estudiantes de ética, incluso si son capaces de entender diversas definiciones y principios teóricos expuestos por Aristóteles. Puesto que el propósito de la *Ética* es ayudar a sus lectores a vivir mejores vidas, aquellos que guían sus acciones por los sentimientos *(pathos)* no obtienen ningún beneficio real de

[20] Existe, por supuesto, una tradición erudita que niega toda unidad estructural de la ética en su conjunto, viéndola más como una compilación algo aleatoria de notas de conferencias. En contra de esta visión, A. Rorty proporciona un punto de partida útil y sensato. Ella escribe: "Even if the book is a thing composed of threads and patches,the organization of those threads and patches composes a perfectly coherent pattern." Essays on Aristotle's Ethics, ed. A. Rorty ( Berkeley: University of California Press, 1980), p.3

su conocimiento meramente teórico.[21]

Aristóteles indica además que asumirá, como base para la discusión que sigue, la creencia común *(Koinon)* de que uno debe actuar según la razón correcta *(katatonorthon logon prattein)* (*E.N* 2.2.1103b31-34). Es importante observar que tal creencia es "común" sólo entre aquellos con una crianza decente. Aunque Aristóteles promete hablar sobre el significado exacto de esta expresión más tarde, deja claro al principio que su investigación está dirigida a aquellos que ya aceptan un cierto, aunque no especificado, estándar de decencia (*E.N* 1.4.1095b2-8; 2.1.1103b23-25)[22]. La importancia de esta condición es mejor vista a modo de contraste. Platón comienza su famoso diálogo sobre la justicia con un poderoso asalto a la bondad de esta virtud. No sólo es este ataque hecho por el cínico y mundano Trasímaco, sino que es repetido y ampliado por Glaucón y Adimanto, dos hermanos que quisieran creer que la justicia es buena para quien la practica, pero que temen que tal creencia pueda ser una ingenua ilusión. Es precisamente este desafío a la bondad de la justicia en los primeros libros de *La República* lo que proporciona la fuerza motriz para la defensa imaginativa que sigue. Mientras que el diálogo de Platón se dirige explícitamente a aquellos lectores que están preocupados por la condición más fundamental para una vida moralmente decente -a saber, la creencia en la bondad de la virtud moral-no hay un principio comparable en la *Ética.* A pesar de esto, y como espero dejar claro, Aristóteles es muy consciente de este problema y encontrará una manera de abordarlo más adelante en su estudio, donde comienza desde un punto de partida muy diferente. Aristóteles asume que sus lectores ya aceptan el estándar "ortodoxo" de bondad proporcionado por *orthos logos.* Incluso sin especificar todo lo que se incluye en este estándar, la comparación con Platón revela el punto más esencial. La audiencia primaria de la *Ética* consiste en aquellos que aceptan, en lugar de cuestionar, la bondad de la virtud misma. Es especialmente para esta audiencia que el estudio de Aristóteles aclara, y en cierta medida modifica, un código de decencia que él presupone parte de sus lectores.

Las observaciones preliminares de Aristóteles también incluyen una advertencia a los estudiantes de ética, que no deberían esperar precisión matemática en un tema que se ocupa de acciones humanas, de lo justo y de lo noble (*E.N* 1.3.1094b19-27). Si un cierto tipo de imprecisión es apropiado dado el tema de este estudio, la precisión filosófica requeriría que Aristóteles desafiara la premisa guía o al menos la premisa inicial proporcionada por *orthos logos.* De hecho, la ascensión de la opinión autoritaria

[21] Como sugiere este argumento, la crítica de Aristóteles a los jóvenes estudiantes de ética no se refiere necesariamente a los jóvenes cronológicamente, sino más bien a los inmaduros (1095a6-11).

[22] Aristóteles califica sus declaraciones iniciales sobre *orthos logos* en el libro VI, donde la expresión se identifica con prudencia. Sin embargo, como tendremos ocasión de ver en el capítulo 2, incluso el relato más completo de Aristóteles sobre *orthos logos* en el libro VI presupone una visión de lo bueno como le parece a los seres humanos decentes.

al conocimiento genuino describe el movimiento esencial de la vida filosófica. Sin embargo, Aristóteles elige comenzar su estudio reflexionando y, en algún sentido, preservando el tipo de noble imprecisión característico de los estudiantes decentes, pero no necesariamente filosóficos.

Estos puntos iniciales podrían resumirse de la siguiente manera: La audiencia primaria de la *Ética* es caracterizada más por una atracción a la bondad que por un deseo de conocimiento teórico. Por lo tanto, los beneficiarios de una educación decente, que tienen alguna experiencia de vida y han alcanzado un cierto nivel de madurez, están en condiciones de obtener el mayor beneficio del libro de Aristóteles y, como tal, son sus principales, aunque no necesariamente exclusivos, destinatarios. El libro de Aristóteles no se dirige principalmente a los "filósofos", sino al mejor tipo de personas referidas en la literatura clásica como "caballeros". Aunque estos dos términos -Filósofo y Caballero- son generalmente conocidos, se utilizan aquí de una manera exacta que requiere aclaraciones adicionales.

En su principal y mejor sentido, "caballero" es una traducción de *kalos k'agathos,* una expresión griega que significa "bello/noble y bueno".[23] El término connota tanto el estatus político- social como un cierto nivel de excelencia moral (*EE* 8.3.1249a 10- 17). El *kalos k'agathos* es un ciudadano en el pleno y mejor sentido de la palabra, uno que encarna los más altos propósitos de la *polis*. Actúa con miras a lo noble; es decir, que no solo posee las virtudes sino que actúa de acuerdo con ellas, que generalmente son reconocidas por hombres decentes como loables para su propio bien (*EE* 8.3.1248b34-38; 1249a 1-4) También se encuentra atado a cierta clase política y social debido a que su modo de vida requiere tanto el bienestar económico como la presencia de otros que le permitan practicar las virtudes constitutivas de su carácter.[24] En la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles típicamente apela al "estándar" *(Kanon)* o "medida" *(metron)* acotado por quienes son "moralmente serios" *(ho spoudaios)* o decentes *(ho epieikes)* (considerar, entre numerosas referencias, *E.N* 3.4.1113a25-33; 9.9. 1170a8-11; 10.5.1176a15-19; y

[23] Dadas las connotaciones torpes y anticuadas del término inglés gentleman, he conservado el griego original donde ha sido posible. La discusión más temática de Aristóteles sobre *kalos k'agathos* se encuentra en Ética Eudemia 1248b8-1249a 18. Para análisis del significado del término en la literatura clásica, ver G. E. M. Ste.De Croix, *The Origins of the Peloponnesian War* ( London: Duckworth, 1972), pp. 371-76; K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Berkeley: University of California Press, 1974; rpt. Hackett Inc., 1994), pp. 41-45; Leo Strauss, *Natural Right and History*, pp. 142-43; and idem, *City and Man*, pp. 21, 25-28. Cf. Lord, *Education and Culture*, p. 32; Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989), pp. 251-261; and J.0. Urmson, *Aristotle's Ethics* (Oxford: Basil Blackwell, 1988), p. 3.

[24] Con respecto a la necesidad del bienestar económico, véase *Pol*. 1293b34-42, 4.8. 1294a17-19; cf. *EN* 10.8. 1178a23-78b3

5.10.1137a34-b2)[25]. Aunque hay una clara coincidencia entre *spoudaios* y *epieikes* por un lado y el *kalos k'agathos* por el otro, el segundo término lleva consigo una connotación -de cierto modo más íntima- que la ata directamente a una clase social particular. Como espero clarificar, Aristóteles acude al sentido inclusivo y en cierto modo más ambiguo de *spoudaios* y *epieikes* en la *Ética Nicomáquea*, señalando la audiencia dual más amplia a la cual este estudio se dirige.

Hay, sin embargo, un lado oscuro en esta descripción idealizada de la audiencia primaria de la *Ética*, uno que se refleja en otro término griego usado para describir la clase social y política, donde el *kalos k'agathos* es el más cercanamente asociado. Aristóteles periódicamente se refiere a los "Notables" *(gnorimoi).* Este grupo se distingue de la población general por su salud, buena cuna, virtud y educación (*Pol.* 4.4.1291b28-30). Dada la dificultad envuelta en reconocer la virtud genuina, las ventajas más visibles como la salud, la buena cuna, la educación superior y la posición política proveen criterios menos ambiguos y más persuasivos para distinguir a los nobles como una clase social.[26] Aristóteles observa que las ventajas más fortuitas de la riqueza y el buen nacimiento son a menudo acompañadas de orgullo, arrogancia o desdén (*Ret*. 2.15-16.1390b14-91a 19), y que el amor *polémico* del honor, característico de los poderosos, a menudo se expresa a sí mismo en la dominación (*kratein)* (cf. *Ret*. 2.17.1391a20-29 y *Pol.*7.2.1324b2-7).

Como tendremos ocasión de ver, la apelación de Aristóteles al estándar provisto por las personas decentes o moralmente serias no debe ser simplemente identificada con los *gnorimoi* más visibles y sociológicos. A pesar de que es cierto que la visión del *kalos k'agathos* es derivada de este grupo social, también es el caso de que muchos, quizá la mayoría, de esos propiamente descritos como notables, se quedan cortos con el ideal de *kalokagathia*.[27] La distancia entre estos dos términos y las diferentes formas

[25] Aunque cada expresión lleva su propio matiz de significado, Aristóteles a menudo utiliza *spoudaios, epieikes*, y sus afines indistintamente. (Ver, por ejemplo 10.6.1176b23-27; 10.5. 1175b24-28; 9.8.1169a16- 20). Una referencia inicial a la persona moralmente seria en *Ética Nicomáquea* explica que dicha persona se caracteriza por un juicio fino acerca del "bien y las cosas nobles" *(agathai to kai kalai),* que son, los atributos específicos del *kalos k'agathos* (1.8.1099a22-23).

[26] Josiah Ober proporciona un excelente análisis sociopolítico de este fenómeno en *Mass and Elite in Democratic Athens*. Ver esp. pp. 11-17; 208-212. Stephen Salkever argumenta convincentemente que Aristóteles es agudamente crítico con el código del caballero, así como en realidad se vivió en la antigua polis. Ver su "*Women, Soldiers, Citizens: Plato and Aristotle on the Politics of Virility"*, en *Essays on the foundations of Aristotelian political science*, eds. Lord y O'Connor. (Berkeley: University of California Press, 1991), pp. 165-190.

[27] En la *Retórica* (2.15-16.1390b14-91 a 19) Aristóteles es un duro crítico de muchos que pertenecen a la clase social-política de los nobles. Aquellos que disfrutan de las ventajas del buen nacimiento y de la salud son caracterizados como "inútiles" *(euteles)* o "tontos" (*aonoetos).* Se dice que son más "amantes del honor" (*philotimoteori)* y "varoniles" *(androdesteroi)* que ricos, (1391 a20-b4), pero ambos de estos

en que son evaluados por Aristóteles, señalan tanto la dimensión retórica como pedagógica de su estudio en conjunto. En este punto es necesario establecer qué es lo que espero clarificar a lo largo del análisis posterior. La apelación de Aristóteles a las mejores sensibilidades de las personas moralmente serias no es simplemente una reflexión o codificación de las actuales prácticas sociales de los notables[28]. A pesar de que la investigación de Aristóteles se encuentra incuestionablemente anclada a la sociedad griega, por su propio cálculo, el valor de su estudio depende de la pertinencia del análisis acerca de los aspectos más duraderos de la experiencia humana incluyendo el carácter, la felicidad y lo noble (*Pol* 7.13.1332 a7- 25; cf. 3.4.1276 b16-77b32).[29]

La definición nominal del filósofo es la de aquel que ama la sabiduría. En el uso clásico, la filosofía también designa un modo de vida, uno que se preocupa por descubrir o "contemplar" (*theoria)* la verdad. A diferencia del *Kalos k'agathos,* el filósofo no está anclado a ningún estatus social particular, ni a algún modo de vida definido en relación con la excelencia moral. De hecho, como el juicio de Sócrates reveló, los dos modos de vida están en serio conflicto.[30] Mientras que la vida de las personas decentes está circunscrita a convenciones sociales, políticas y morales, la vida filosófica se caracteriza por un cuestionamiento radical de todas las opiniones y creencias convencionales, incluso las más loables, con la intención de descubrir la verdad.

Sobre la base de estas observaciones preliminares es posible afirmar con mayor

---

atributos tienen, a lo mejor, un lugar ambiguo en el análisis político de Aristóteles. Ver Salkever, "*Politics of virility".*

[28] Marilyn B. Arthur da expresión a lo que puede ser una visión más generalizada cuando escribe que "La filosofía de Aristóteles, a diferencia de la de Platón, es una codificación de la práctica social general, una sistematización de los valores sociales" "*Review Essay: Classics," Signs 2* ( 1 976): 382-404, p. 394; cf. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: Chicago University Press, 1 958) , p. 27; y A, MacIntyre *A Short History of Ethics* ( New York: Macmillan Inc., 1966) , pp. 67-68. Contra esta perspectiva, Jonathan Barnes sostiene que el método de Aristóteles de estudiar la ética no lo compromete con el "parroquialismo conservador" de la práctica común. Ver su "Aristotle and the Methods of Ethics," *Revue Internationale de Philosophie* 34 ( 1980): 490-511

[29] El grado en que Aristóteles logra trascender su propia matriz cultural es en cierta medida sugerido por lo que sólo puede describirse como un renacimiento contemporáneo de estudios aristotélicos en ética y política. *After Virtue* de Maclntyre y *The moral sense* de James Q. Wilson, (New York: Macmillan Inc., 1993) son indicadores del alcance de la continuada influencia aristotélica en filosofía moral y ciencia social. Aunque no sólo apoyo sus categorías, John Wallach da fe de la rica variedad de perspectivas aristotélicas que continúan ganando impulso en una serie de debates contemporáneos morales-políticos. Ver "Contemporary Aristotelianism" de Wallach, *Political Theory* 20 (November 1992): 613-64.

[30] Calicles, de una manera ruda pero reveladora, da la expresión de precisamente este antagonismo entre la vida del filósofo y la de los *Kalos k 'agathos* (*Gorgias* 484c-e; CF. *Menón* 92E-95A)

precisión lo que considero el rasgo distintivo de los escritos políticos de Aristóteles en general, y de la *Ética* en particular. A diferencia de trabajos más explícitamente filosóficos de Aristóteles (por ejemplo, *Metafísica* o *Categorías)*, la *Ética* toma sus bases de las personas moralmente serias, a quienes se dirige. Es más, está dirigida a dos tipos diferentes de personas moralmente serias: aquellos que no son y que nunca serán filósofos *y* aquellos que son filósofos potenciales.

Es necesario añadir una nueva calificación a esta caracterización de la audiencia de la *Ética* a la luz de la subordinación inicial de Aristóteles de la ética a la política (*E.N* 1.2.1094a26-b11). Aristóteles escribe que, aunque podría ser valioso asegurar el bien para un solo individuo, es mucho más noble y divino hacerlo por la gente y por la ciudad (*E.N* 1.2.1094b9-10). Este, luego explica Aristóteles, es el deseo y propósito de cualquier legislador decente, es decir, hacer ciudadanos buenos al habituarlos a la virtud, a través de leyes propiamente delimitadas (*E.N* 2.1.1103b3-6). El objetivo de los legisladores y el objetivo del estudio de Aristóteles se solapan en este importante aspecto[31]. Visto en este sentido, el énfasis aristotélico en la necesidad de experiencia para los estudiantes parece referirse especialmente a experiencia política (cf. 1.3.1095a2-4). El estudio de Aristóteles está dirigido no sólo a aquellos que son atraídos por la bondad moral, sino también y tal vez especialmente a aquellos legisladores, o al menos potenciales legisladores, con alguna experiencia política.

A pesar de que concuerdo con Bodéüs en este aspecto, no estoy convencido de que Aristóteles pretenda descartar tanto las posibilidades más bajas como las más altas. No podemos asumir que la escritura Aristotélica es unidimensional en el sentido en que se *restringe* a lo impuesto por la ley. Por el contrario, Aristóteles apela simultáneamente a los jóvenes bien dispuestos que son atraídos por la excelencia moral-política que todavía no poseen plenamente (Ver esp. *E.N* 2.2.1103b26-30; 10.9.1179b2-4) y, en coyunturas cruciales de su argumento, a aquellos que son capaces de un tipo de excelencia que en algún modo trasciende el horizonte político en su conjunto. El propósito problemático de la *Ética* podría ser enunciado de la siguiente manera: Aristóteles intenta ofrecer una guía para aquellos que están dispuestos a una vida activa de participación política más que a los rigores y placeres de la investigación filosófica y que incluso pueden ver a esta última con sospecha. Al mismo tiempo, sin embargo, tratará de conducir a sus estudiantes más talentosos a una forma de vida que no cae enteramente dentro del horizonte del *orthos logos*, al invitarlos a contemplar algo del carácter radical y más plenamente satisfactorio de la vida filosófica. Espero mostrar que una atención más aguda a la audiencia dual de Aristóteles -no filósofos y filósofos potenciales- revela una consistencia subyacente a pesar de la aparente incoherencia que

[31] Mary Nichols sostiene que la filosofía política de Aristóteles debería ser vista como un acta del arte de gobernar. Ver Nichols, *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics* (Savage, Maryland: Rowman & Littlefield, 1 992) pp. 7-9.

se le ha atribuido en cuanto a su enseñanza sobre el mejor modo de vida.

## LA ÚTIL IMPRECISIÓN DEL LIBRO I

La opinión de que Aristóteles está defendiendo una comprensión "inclusiva" o "exclusiva" de la felicidad en el libro de apertura de su estudio es, creo, equivocada. Una descripción más precisa del argumento tal como se presenta, podría decir que Aristóteles mueve a sus lectores hacia una visión inclusiva de la felicidad como un compuesto de actividades virtuosas, pero él mejora esta conclusión en el último momento, asegurando que la felicidad consiste en la actividad de la mejor virtud o la más completa. Como Ackrill acertadamente señala, el lector no está preparado para este giro en el argumento de Aristóteles, pero, contrariamente a la interpretación de Ackrill, nada impide que la calificación inexplicada de Aristóteles en el contexto actual sea una anticipación o presagio de un punto de vista que, por razones pedagógicas, sólo divulga en un momento posterior de su estudio. Ackrill falla en darle peso suficiente al hecho de que el pasaje en cuestión (esp. *E.N* 1.7.1098a16-20) está calificado por el comentario inmediatamente siguiente. Aristóteles sostiene que debemos permitirle al argumento servir de esquema y que provee no más que un bosquejo que puede ser completado luego (*E.N* 1.7.1098 a20.22). En consistencia con esta calificación, la siguiente descripción del libro I refleja un grado de precisión (o imprecisión) sobre este tema, que Aristóteles considera apropiado al comienzo de su estudio.

La Felicidad o “florecimiento humano” (*eudaimonia)* es tomada por Aristóteles como el bien hacia el cual todas las acciones humanas se encaminan (Caps. 1-4). Su estudio de la ética busca alejar a los estudiantes de entendimientos reducidos sobre la felicidad y dirigirlos a los más humanamente satisfactorios. De acuerdo con ello, Aristóteles toma tres de las más evidentes perspectivas de la felicidad, a saber: el placer, el honor y el estudio (Cap.5). En esta consideración inicial, la vida de búsqueda de placer es sumariamente deshecha con una especie de noble desdén, y la consideración de la vida teorética es pospuesta. Por el contrario, a la vida de acción, particularmente a la de acción política, se le da mayor alcance. A pesar de que Aristóteles inicialmente trae a sus lectores la visión saludable de que es la virtud en lugar del honor la que parece constituir el fin apropiado de la acción política, concluye enfatizando el carácter incompleto de las tres perspectivas de felicidad y la necesidad de investigación adicional.

Para avanzar en el argumento, Aristóteles sugiere que una mayor especificidad sobre la naturaleza de la felicidad humana, aunque no su claridad completa, resultaría de la reflexión sobre una actividad o "trabajo" (*ergon)* (Cap.7) distintivamente humano.

"Trabajo" junto con "fin" (*telos)* y "actividad" *(energeia)* son términos usados por Aristóteles para indicar la actividad característica de un ser animado, uno que revela su totalidad específica e irreducible (cf. *Meta.* 9.8.1050 a21-23). Aristóteles observa que la "actividad" distintiva o "trabajo" de los animales humanos es aquella que está de acuerdo con su razón (*Logos)*, o al menos que no lo está (*E.N* 1.7.1098a7-8). Además, la mejor actividad humana no solo requiere una expresión de la razón, sino una razón excelente o fina. Por lo tanto, el bien para los seres humanos, el centro de la felicidad humana consiste en aquellas actividades que envuelven la razón que expresa excelencia o posiblemente muchos tipos de excelencia (*E.N* 1.7.1098a16-18)[32]

Al reconocer que las fuerzas imprevistas o incontrolables afectan la posibilidad de la felicidad (por ejemplo, la fortuna, la muerte y los dioses), el argumento primordial del libro I invita a los lectores a centrarse en la parte de la felicidad que cae dentro de la brújula humana (Caps. 8-12).[33] El aspecto de la felicidad que depende preeminentemente del esfuerzo humano es el desarrollo y ejercicio de la capacidad individual para la excelencia. Esto, enseña Aristóteles, constituye un núcleo sin el cual la felicidad no es alcanzable para un ser humano. Los libros que siguen diferencian y clarifican las excelencias particulares, tanto morales como intelectuales, que perfeccionan el alma humana, y que, por tanto, constituyen su felicidad.

El boceto anterior del libro I preserva la calidad pre figurativa del argumento tal como es presentado por Aristóteles. El argumento es impreciso, sin embargo, de un modo especialmente apropiado, dada la preocupación didáctica que guía el estudio en su conjunto. Al sugerir el carácter problemático de las opiniones más comunes concernientes a la felicidad, Aristóteles invita a sus lectores a pensar seriamente en una pregunta que muchos toman como resuelta. Además, en lugar de lanzar una doctrina propia, Aristóteles ha sugerido dos puntos de orientación que conducen a serias reflexiones: La felicidad para los seres humanos envuelve tanto la razón (*logos)*, como la excelencia (*arete)*. Para expresar esto negativamente, el fracaso en desarrollar tanto la capacidad para la razón como para la excelencia, impide la posibilidad de una felicidad duradera a pesar de las muchas ventajas en que se convierten la riqueza, el buen nacimiento, el estatus y el poder.

El argumento de Aristóteles en el libro I es convincente hasta donde llega. Es difícil ver cómo las actividades que no siguen la razón o son mal llevadas podrían dar lugar a

[32] Este es el punto de mi desacuerdo con Ackrill, quien sostiene que Aristóteles está abogando por una teoría inclusiva de la felicidad en este momento del argumento.

[33] La susceptibilidad de la felicidad humana a los caprichos de la "suerte" es un importante tema aristotélico desarrollado hábilmente por Martha Nussbaum en *The Fragility of Goodness*, esp. Caps. 11-12. Cf. Bernard Yack, *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought* (Los Angeles: University of California Press, 1993), esp. Cap.8.

felicidad humana duradera. Cualquiera que sea la dificultad filosófica causada por la imprecisión de Aristóteles, particularmente por su fracaso en clarificar las premisas metafísicas o psicológicas del argumento del *Ergon*, o para especificar si la *Eudaimonia* es un compuesto de virtudes o una sola virtud dominante, el argumento no sólo es inteligible para las personas decentes y los lectores reflexivos, sino que también los invita a preguntarse sobre la relación entre la razón y la excelencia y el rumbo exacto de cada una en su felicidad. Además, dado que la felicidad resulta del desarrollo o perfección del alma humana, y cada una de las virtudes –morales e intelectuales- contribuye a tal perfección, el carácter abierto del tratamiento de la felicidad de Aristóteles en el libro I lleva al lector a asumir, inicialmente al menos, que todas las virtudes descritas en los siguientes libros de la *Ética* son ingredientes esenciales de la felicidad humana.[34] Antes de su argumento final en el libro X, Aristóteles ejerce un prudente silencio sobre la relación exacta entre la virtud moral e intelectual. Esta restricción no se da sin una importante consecuencia pedagógica, ya que permite a Aristóteles dilucidar la naturaleza de la virtud moral desde la perspectiva de aquellos que más la encarnan, aquellos que, he sugerido, constituyen la audiencia primaria de la *Ética.*

Al sentar sus bases en las mejores sensibilidades de los lectores decentes, Aristóteles fomenta una mayor reflexividad, no por socavar la opinión decente, sino por presentarla con una claridad sin precedentes. Como debemos ver, este enfoque caracteriza el tratamiento de Aristóteles de las virtudes morales particulares y da lugar a algunos de los aspectos más memorables y mejores conocidos de esa enseñanza. La doctrina aristotélica del "término medio" es un ejemplo de ello. Un ejemplo incluso más pertinente es su repetida insistencia de que la virtud moral es un fin en sí mismo, deseado por su propio bien. No sólo es probable que este enfoque atraiga y eleve la perspectiva de los lectores de Aristóteles, sino que también proporcione una verdadera representación del fenómeno de la virtud moral misma. Presentar la virtud moral como un medio para algún otro fin, o como derivado de los principios metafísicos o psicológicos, distorsionaría ese fenómeno tal como aparece en las vidas de aquellos que lo encarnan.

La forma en que Aristóteles presenta la virtud moral no necesariamente implica

---

[34] A pesar de estar de acuerdo con Hardie en el carácter del final abierto del argumento en el libro I, estoy de acuerdo con Ackrill en que el impulso del argumento de Aristóteles en este libro apoya una comprensión "inclusiva" del bien humano. Difiero de Ackrill en que yo atribuyo esta comprensión del argumento al lector, y no lo identifico con la propia posición de Aristóteles. El argumento de Aristóteles en el libro I es caracterizado por una irreductible ambigüedad; el intento de disipar esa ambigüedad, por muy atractiva que sea, introduce necesariamente una mayor precisión de la que Aristóteles considera apropiada en este momento de su estudio.

que su enseñanza ética carezca de fundamento teórico[35]. Más bien, el punto es que la preocupación Aristotélica de que la mayoría de sus lectores decentes requiera esta derivación, en caso de existir, ocupa un lugar menos que prominente dado el objetivo práctico que ha asignado a su estudio. El resultado es una concepción de la virtud y la felicidad que es asequible tanto para los lectores decentes y, por la misma razón, susceptible de acusaciones de inconsistencia por parte de los más filosóficos entre ellos. Ante cualquier inconsistencia aparente provocada por este enfoque, es importante reconocer que la manera de proceder de Aristóteles es de hecho perfectamente consistente con el objetivo que él se ha planteado para su estudio: La *Ética* pretende menos impartir conocimiento teórico sobre la bondad humana, y más reforzarla y clarificarla, especialmente a aquellos más interesados en vigorizar la práctica de la virtud entre los ciudadanos.

[35] Esta es, de hecho, una pregunta debatida. En *Aristotle's First Principles* (Oxford: Oxford University, 1988), Terence Irwin sostiene que las enseñanzas morales y políticas de Aristóteles se basan en principios metafísicos y psicológicos. Salkever hace un argumento similar con respecto a la biología de Aristóteles, que considera esencial para una correcta comprensión de su pensamiento político. Ver, Salkever, *"Politics of Virility*," p. 172. Strauss sostiene que Aristóteles, a diferencia de Platón, logró fundar la ciencia política como una disciplina práctica en una manera en que no la hace dependiente de la ciencia teórica. Ver, Strauss, City and Man, pp. 21-28.

## CAPÍTULO DOS

### Las Virtudes, Libros II- IV

LA DOCTRINA DE LA VIRTUD ÉTICA

Con todo, la mayor parte de la discusión Aristotélica sobre la virtud se centra en la consideración de lo que él llama virtud ética *(ethike arete)* (Libros II-V). Las virtudes éticas, o como son típicamente llamadas, las virtudes morales, pertenecen especialmente al carácter. Usando una analogía con las artes que luego describe, Aristóteles explica que la excelencia del carácter, como la excelencia en la actuación musical, se desarrolla a través de la práctica. Así como uno se vuelve un pianista tocando el piano, se vuelve justo haciendo actos justos. Cuando dicha práctica se vuelve habitual, constituye la disposición fija del carácter *(hexis)* que, más que todo lo demás, determina la identidad del individuo. El desarrollo de la excelencia en el carácter es el propósito más elevado del arte del legislador ya que, como Aristóteles afirma, el fin de toda buena legislación es hacer buenos ciudadanos al entrenarlos en buenos hábitos (*E.N* 2.1.1103b3-6). Los padres, los legisladores y el estudio de la ética de Aristóteles comparten el objetivo común de alentar hábitos propicios a la bondad (*E.N* 2.1.1103b23-25; 2.2.1103b26-31).

Después de que Aristóteles descarta la vida dedicada al placer en el libro I (*E.N* 1.5.1095b19-22), indica que la virtud ética está especialmente relacionada con el placer y el dolor (*E.N* 2.3.1104b8-9). El placer y el dolor son los estándares a través de los cuales todos, en un mayor o menor grado, regulan su acciones y, como tal, una seria consideración de ambos es esencial en el estudio tanto de la virtud como de la política (*E.N* 2.3.1105a3-13). Esta es la segunda especie de consideración del placer que Aristóteles provee en la *Ética*, una que le da más alcance que la primera[36]. El placer y el dolor son tomados como temas de seria consideración en tanto que ellos son parte del desarrollo del carácter. Para anticipar parte de la enseñanza aristotélica, este segundo tipo de consideración se erige como un "medio" entre el desdeñoso descarte inicial de la vida dedicada al placer en el libro I y un riguroso tratamiento del placer como fin en sí mismo en el libro VII. La preocupación por el placer reingresa en la consideración de Aristóteles, pero como parte de un interés primordial por dilucidar y

[36] Aristóteles había introducido realmente esta segunda especie de consideración hacia el final del libro I, donde ofreció un argumento inicial para la idea de que una vida caracterizada por la práctica de la virtud es también una vida agradable (1.8.1099a7-21).

fomentar la virtud ética.[37]

Aristóteles comienza a confrontar la paradoja implícita en su análisis hasta el momento. Si uno se vuelve virtuoso haciendo actos virtuosos, entonces el proceso de convertirse en virtuoso parece presuponer la posesión de la virtud (*E.N* 2.4.1105a17-21).[38] Aristóteles se explica detallando su comparación anterior entre la virtud y el arte: Mientras que el éxito de una habilidad o un arte reside exclusivamente en su resultado (una obra musical bien ejecutada o un hogar propiamente construido), la virtud ética no se mide simplemente por la acción final, sino que también se encuentra determinada por el estado mental desde el cual la acción emerge. Un acto virtuoso es hecho a sabiendas, se escoge deliberadamente por su propio bien, y surge de una disposición estable (*E.N* 2.4.1105a31-33). Por lo tanto, si bien no es ni necesario ni posible *poseer* la virtud para hacerse virtuoso, uno puede y debe cultivar las acciones externas apropiadas a ella como parte del proceso de hacerse genuinamente virtuoso. El énfasis inicial de Aristóteles en la centralidad de la opinión correcta y la educación apropiada se vuelve, con esta explicación, mucho más inteligible; Ellas ejercen una poderosa influencia sobre el tipo de acciones que se vuelven habituales y, como tales, proporcionan el terreno indispensable para el desarrollo de la plena virtud. Aristóteles critica la extendida tendencia humana a argumentar sobre la virtud en lugar de actuar acorde con ella, una tendencia arraigada en la creencia de que el conocimiento ético es suficiente para asegurar la seriedad moral (*E.N* 2.4.1105b12-18). No es suficiente con reconocer los principios que emergen del debate filosófico. A pesar de lo verdaderos que puedan ser, son útiles sólo en la medida en que puedan ser expresados en actos. La adquisición de la virtud ética no puede ser identificada ya sea con arte o filosofía; la práctica separada de la deliberación racional o la deliberación racional apartada de la práctica falla en alcanzar el estado deseado. Al mismo tiempo, sin embargo, la virtud ética se presenta como participación, hasta cierto punto al menos, tanto en arte como en filosofía, ya que tanto la conducta habitual como la deliberación racional son necesarias para su desarrollo.

La virtud ética entonces es una disposición deliberadamente cultivada, caracterizada por alcanzar cierta especie de "medio" *(mesotes tis)*, que se encuentra entre el exceso y la deficiencia, en tanto estos pertenecen a la emoción y a la acción. El "medio" es descubierto a través del uso de la razón, en tanto esta es ejercitada por la persona prudente (*phronimos)* (*E.N* 2.6.1106b36-07a2). La definición de Aristóteles

[37] Este segundo o intermedio tratamiento del placer es, de hecho, el dominante en la *Ética*. Como veremos, le es dada su mayor expresión en el libro X, cuando Aristóteles retorna en un modo temático al problema de la felicidad que le proveyó una ocasión para su inicial tratamiento superficial del placer en el libro I.

[38] Este problema recibirá un tratamiento más completo en la discusión de Aristóteles sobre la virtud intelectual en el libro VII.

presta el concepto de “medio” de las matemáticas. Aplicado a ética, sin embargo, el “medio” no es caracterizado por una estricta proporción aritmética, sino que es “relativo a nosotros” *(pros hemas),* en el sentido en que es determinado con referencia a las capacidades y limitaciones particulares de la persona que emprende cualquier acción dada. Considerando que deberíamos esperar que las acciones específicas que constituyen ese “medio” varíen de un individuo y su situación a otro, Aristóteles mantiene que la virtud ética posee consistentemente el carácter de un medio, al menos con respecto a su sustancia *(ousia).* Con respecto al mayor bien *(To ariston)* y a actuar bien *(To eu),* la virtud ética es un extremo *(akrotes)* (*E.N* 2.6.1107a6-8). Finalmente, Aristóteles nota que no todas las acciones o emociones admiten un término medio. No hay, por ejemplo, cosa tal como cometer adulterio con la persona correcta, en el tiempo correcto, de la manera correcta, ya que el mismo acto de adulterio es en sí mismo inmoral.

Aristóteles concluye su consideración general de la virtud ética con un balance de "lo voluntario" que culmina en varias afirmaciones, sorprendentemente directas. En general, las virtudes éticas y sus correspondientes vicios son parte de lo voluntario y, como tal, pertenecen a la variedad de cosas que caen dentro de nuestro poder (*E.N* 3.5.1113b3-21). Más específicamente, es en últimas un asunto de nuestro propio quehacer si nos volvemos decentes o inmorales, una idea implícita en la noción de recompensa y castigo (*E.N* 3.5.1113b21-30). Usando una analogía médica, Aristóteles compara los "vicios del alma” con las enfermedades del cuerpo (*E.N* 3.5.1114a11-31). Aunque nuestra capacidad para la salud está severamente restringida una vez que una enfermedad ha alcanzado un estado avanzado, seguimos siendo responsables de las prácticas que nos llevaron a contraer la enfermedad en primer lugar. Aristóteles concluye que somos responsables de lo que percibimos como el bien que debe perseguirse en la acción, ya que esta también es una función del carácter que hemos desarrollado (*E.N* 3.5.1114a31-b25).

La afirmación aristotélica sobre la responsabilidad humana es, sin embargo, más matizada de lo que en principio puede parecer.[39] La reflexión central sobre la analogía médica comienza a sugerir por qué. Aunque algunas enfermedades podrían resultar de acciones de nuestra propia elección, otras son congénitas o resultan de cuidados inapropiados en la infancia. Dada la importancia de la educación inicial para el

[39] Robert Faulkner observa que este balance es "el más optimista en cuanto a poder humano en toda la *Ética*". Continúa notando que el énfasis en el poder humano y la responsabilidad es "ciertamente extremo" y eventualmente calificado."Spontaneity, Justice, and Coercion*: On Nicomachean Ethics Books* III and V," en *Nomos*, volumen 14, *Coercion*, editores J. Roland Pennock y John W.Chapman (Chicago: Aldine / Atherton Press, 1972), pp. 81 - 106, ver esp. páginas.101--02.

desarrollo de la virtud ética, el argumento explícito de Aristóteles no debe interpretarse de manera rígida o absoluta. No obstante, Aristóteles presenta un estándar políticamente útil en el cual los individuos y los legisladores pueden sentar sus bases. En aquellos casos donde uno no es nacido con una naturaleza defectuosa y ha recibido algún tipo de crianza decente, la configuración del carácter se encuentra, de manera significativa, en las propias manos.[40]

La discusión general de Aristóteles sobre la virtud ética es seguida por una consideración temática de cada virtud particular. Las emociones, los bienes externos y las relaciones sociales proporcionan materia prima para la virtud ética ya que es posible tratar con estos ingredientes universales de la experiencia humana de una mejor o peor manera. Sin embargo, el catálogo inicial de Aristóteles y su posterior división de cada virtud no es exactamente lo que el lector ha sido llevado a esperar. Las consideraciones particulares resultan contener varias irregularidades que no encajan del todo en el marco general que ha proporcionado. Entre las más notables está el que ninguna de las dos cumbres de la virtud ética - magnanimidad y justicia-puedan ser entendidas como estados medios en un sentido absoluto. A la vergüenza *(aidos)* se le niega el estado de una virtud y se le describe como un medio. La indignación justa *(Nemesis)* es incluida en el catálogo pero misteriosamente se deja de lado en la consideración Aristotélica de los siguientes capítulos.[41] Aunque las consideraciones de Aristóteles introducen una claridad sin precedentes en la esfera de la virtud ética, no es claridad matemática. De hecho, tanto el marco inicial como las consideraciones particulares que siguen, debe ser leído a la luz de la doble repetición aristotélica de no imponer una mayor precisión que la apropiada al asunto en cuestión (*E.N* 1.3.1094b11-27; 2.2.1103b34-04a11). Un tratamiento adecuado de la virtud ética debería, en opinión de Aristóteles, preservar en lugar de eliminar las tensiones inherentes a los fenómenos éticos en sí.

---

[40] La conciencia de Aristóteles del carácter problemático de este argumento es sugerida de la siguiente manera. Él señala que el carácter no es voluntario de la misma manera que la acción lo es (3.5.1114b30- 15a3). Mientras que tenemos el control de la acción de principio a fin (cuando conocemos los detalles), sólo estamos en control del carácter al principio, ya que cada opción por separado tiene un efecto imperceptible en la configuración del carácter de una manera que reduce su susceptibilidad a la agencia humana. Sin embargo, Aristóteles ya ha indicado que son importantes todos los tipos de hábitos en los que estamos entrenados desde la infancia (2.1.103b23-25). Poner estas afirmaciones en conjunto sugiere que puede que no seamos responsables en el caso crucial de aquellos hábitos de los cuales se origina nuestro carácter, pero que esto resulta de un cierto tipo de educación o crianza.

[41] Para una explicación esclarecedora del papel fundamental, aunque subterráneo, de *Nemesis* en la *Ética*, ver Ronna Burger, "Ethical Reflection and Righteous Indignation *: Nemesis* in the *Nicomachean Ethics*," en *Essays in Ancient Greek Philosophy*, eds. John P. Anton y Anthony Preus, vol. 4, *Aristotle's Ethics* (Albany: State University of New York Press, 1991), pp. 127-39.

## ASCENSO A LA MAGNANIMIDAD

Aristóteles comienza su discusión sobre las virtudes éticas particulares de modo que sigue el esquema establecido; tanto el valor como la moderación tienen que ver con emociones o sentimientos. Considera entonces las acciones relacionadas con el uso apropiado de los bienes externos en sus discusiones sobre generosidad y generosidad a gran escala, en una virtud que llama Magnificencia. Sin embargo, cuando se vuelve sobre una consideración sobre la "Grandeza del alma" o "Magnanimidad" (*megalopsuchia),* se aparta de su diseño original. Aristóteles no presenta esta virtud desde un solo punto de vista. En lugar de ello, escoge proporcionar a sus lectores un retrato multifacético de la persona magnánima. Si es posible comparar el tratamiento Aristotélico de la virtud ética con pinturas esquemáticas, la discusión de la magnanimidad es mejor al compararla con la escultura. Del mismo modo en que uno reconoce una estatua al caminar cerca de ella, Aristóteles invita a los lectores a reflexionar sobre la persona magnánima desde múltiples y diferentes, e incluso conflictivos puntos de vista.

El relato de la magnanimidad está plagado de ambigüedades y, como es lógico, ha dado lugar a interpretaciones muy diversas. Las evaluaciones académicas de lo que hace Aristóteles en este debate van desde lo solemne a lo cómico, desde un retrato de la excelencia rara encarnada en el filósofo (Gauthier y quizás Aspasius) a una representación irónica de los puntos de vista de los griegos ordinarios (Burnet, Dirlmeier).[42] Espero mostrar que parte de la dificultad interpretativa que rodea este controvertido tema se deriva de un intento bien intencionado, pero equivocado, de nivelar la discusión de Aristóteles de tal manera que la haga inmediatamente consistente consigo misma y con la manera más típica de proceder de Aristóteles en esta parte de su tratado.

Mientras que el catálogo inicial de las virtudes éticas describe la magnanimidad como un término medio con respecto al honor y al deshonor (*E.N* 2.7.1107b21-23), la discusión temática no lo hace. La grandeza, no el honor, es la medida de la persona magnánima.[43] Las personas magnánimas se creen dignas de grandes cosas, y realmente lo son (*E.N* 4.3.1123b1-2). No solo poseen todas las virtudes, sino que poseen lo mejor de cada una de ellas (*E.N* 4.3.1123b30). Sólo con dificultad es que la grandeza logra encajar en el esquema de los términos medios, y no en la especie de medios que hemos

[42] Hardie informa la desconcertante variedad de interpretaciones eruditas en "Magnanimity in Aristotle's Ethics,", *Phronesis* 23 (1978): 63-79. Varias observaciones en la siguiente discusión están en deuda con la excelente discusión de Hardie.

[43] Hardie lo señala en las primeras treinta líneas, "grandeza" *(megethos)* y "valor" *(axia)* con sus variantes, ocurren en casi todas las líneas. Ibid., P. 73

sido llevados a esperar, aquellos que tratan con sentimientos, acciones o bienes externos. La magnanimidad es un medio entre la vanidad y la pequeñez mental, es decir, caracteriza a aquellos que tienen una apreciación adecuada de su verdadero valor, en tanto su valor sea grande. Dado que la magnanimidad debería ser considerada como un extremo con respecto a la grandeza, es un medio entre el amor propio excesivo y defectuoso o, en el lenguaje moderno, autoestima.

Aristóteles descarta la oportunidad de insertar a la magnanimidad de forma más ordenada en su diseño general, distinguiéndola de una virtud separada y sin nombre que es definida como un medio con respecto a los honores, ausente del elemento de grandeza (*E.N* 4.4.1125b1-25). A pesar de que las personas magnánimas también exhiben la actitud propia hacia los honores, esto prueba ser el resultado de su adhesión primaria a la nobleza y la bondad *(kalokagathia)* (*E.N* 4.3.1124a3-4). Las personas magnánimas aceptan grandes honores conferidos por el deber, e incluso menos que el deber, de personas excepcionales, ya que no hay honor digno de virtud completa *(panteles arete)* (*E.N* 4.3.1124a6-9). Tal como se piensa que los honores otorgados a los dioses les agradan no porque sean acordes con su excelencia divina, sino porque son lo mejor que los seres humanos pueden ofrecer, los grandes honores otorgados a las personas magnánimas provocan un placer moderado. Dos enunciados que aseguran que los magnánimos están interesados principalmente en el honor (*E.N* 4.3.1123b19- 24 y 1124a5-12) necesitan ser entendidos en contexto. Con respecto a los "bienes externos", las personas magnánimas aspiran más al honor, debido a que este es el bien más grande de esta especie. Este asunto del bien externo del honor es, sin embargo, subordinado a una preocupación más interior de la virtud misma, lo cual es indicado por el hecho de que un individuo obtiene solo placer moderado de honores más grandes, y en ese caso sólo si están conferidos por personas moralmente serias (*E.N* 4.3.1124a5-7). A pesar de que las personas magnánimas no están caracterizadas por la indiferencia Socrática hacia el honor, tampoco lo consideran el mayor bien (*E.N* 4.3.1125a16-17); de hecho, Aristóteles mantiene que el honor parece ser para ellos algo pequeño *(mikron)* (*E.N* 4.3.1125a29). Las personas magnánimas son sensibles al lugar y la importancia de los honores sin que, sin embargo, le hagan la preocupación central de sus vidas.

La actitud de las personas magnánimas hacia los bienes externos es presentada de modo similar. No están ni excesivamente complacidos ni excesivamente dolidos por la buena y la mala fortuna (*E.N* 4.3.1124a13-16). El buen nacimiento, la riqueza y el poder son típicamente valorados por los honores que procuran, pero desde que el honor es una cosa pequeña para las personas magnánimas, los bienes que provocan honor son removidos de su preocupación principal. Este elevado desprendimiento tanto de los bienes de la fortuna como de los del honor hace que las personas magnánimas parezcan arrogantes *(huperoptes)* (*E.N* 4.3.1124a19-20). Aristóteles responde de dos modos: Primero, él no niega que los resultados de la buena fortuna contribuyan a la

magnanimidad (*E.N* 4.3.1124a20-21), pero dichos bienes sólo proveen una base para la grandeza humana. Segundo, muchos se consideran magnánimos sin serlo. Incapaces de imitar la extraordinaria virtud de los grandes, solo imitan su elevado desprendimiento, afectando una grandeza que no poseen porque su pretensión reposa nada más que en la gran cantidad de bienes externos en su posesión. La distinción de Aristóteles puede ser expresada de la siguiente manera: La superioridad de la persona magnánima es el resultado de *indagar* en la nobleza y la bondad *(kalokagathia)*, frente a lo cual una preocupación por los honores y los bienes de la fortuna parece inferior e indigna. El elevado desprendimiento de la persona magnánima se deriva de un apego más fundamental.[44] A modo de contraste, aquellos que pretenden la magnanimidad intentan convencerse a sí mismos de una superioridad que legítimamente no pueden reclamar *mirando hacia abajo* a los otros, desde la base de su mayor buena suerte. La sustitución de la grandeza en la virtud por la grandeza en bienes externos no produce magnanimidad, sino arrogancia y orgullo.

Esta interpretación de la persona magnánima tiene mucho en común con la belleza idealizada de la escultura clásica. Esta última sección de la discusión de Aristóteles sugiere, sin embargo, que incluso esta cumbre de la nobleza está cimentada en arcilla. Aristóteles concluye describiendo varias características de atractivo ambiguo (*E.N* 4.3.1124b5-25a 17): Las personas magnánimas disfrutan de beneficiar a otros pero tienden a olvidar los favores recibidos; si bien están dispuestos a asumir riesgos por una gran causa, en general son inactivos y tardan en actuar; tienen problemas ajustando sus vidas a otros, con la posible excepción de los amigos; no son propensos a maravillarse ya que no encuentran nada genial y no les es dado alabar a otros; prefieren poseer cosas hermosas e inútiles en lugar de útiles, ya que ellas se ajustan mejor con la autosuficiencia. Finalmente, se caracterizan por movimientos suaves, una voz profunda y un discurso firme. Los últimos toques solemnes de Aristóteles parecen cómicamente aplicados. Incluso si es posible defender cada uno de estos atributos externos, conectándolos al estado interior más sustancial desde el cual se derivan[45], es difícil escapar a la impresión de que la observación final de Aristóteles pretende engendrar distancia irónica por parte del lector.

---

[44] Esto no es para negar que las personas magnánimas (*kataphroneo*) "tengan en menos consideración" a quienes no toman sus bases de *kalokagathia* (4.3.1124b5-6), aunque su uso de la ironía cuando hablan con quienes les son inferiores podría, en alguna medida, conceder este hecho.

[45] Aquino trabaja poderosamente para proporcionar explicaciones plausibles a estos detalles aparentemente insignificantes. Se esfuerza aún más en buscar hacer a la magnanimidad compatible con la humildad bíblica. Ver *Summa Theologiae* II-II, qu.129 y qu. 161. Para una discusión de la interpretación perspicaz pero problemática de Aquino sobre la magnanimidad, ver Jaffa, *Thomism and Aristotelianism*, esp. pp. 134-41.

Simultáneamente, Aristóteles invita a y retira la admiración por esta cima de la virtud ética. En la medida en que las personas magnánimas admiran la nobleza y bondad, se mantienen como modelos para quienes se encuentran debajo de ellos. Pero en la medida en que Aristóteles enfatiza los atributos más externos asociados con aquellos que se piensa encarnan la grandeza política, invita a sus lectores a analizar dichas características con algo menos que reverencia.

## LA IDENTIDAD DE LA PERSONA MAGNÁNIMA

La ambivalencia del retrato aristotélico se acentúa al plantear una pregunta aparentemente inocente sobre la identidad de la persona magnánima: ¿Se refiere la descripción de Aristóteles a la grandeza política, o a la excelencia filosófica? La pregunta prueba ser más difícil de responder de lo que uno inicialmente podría esperar, una dificultad compuesta por la referencia aristotélica a la magnanimidad en *Analítica Posterior.*

En el pasaje relevante (*An.Pos.*2.13.97b16-24), Aristóteles está preocupado por dilucidar el problema planteado usando palabras que poseen dos o más significados; el problema es ilustrado con el ejemplo de la magnanimidad. Por un lado, tomando los propios preceptos de Alcibíades, Aquiles y Áyax, la persona magnánima se caracteriza por su falta de voluntad para soportar la deshonra. Por otro lado, en tanto esta virtud es exhibida por Lisandro y Sócrates, se refiere a la ecuanimidad en la buena y mala fortuna. Aristóteles pasa a explicar que, si no hay nada que sea lo mismo en estas dos definiciones, habrá dos "especies" o "tipos" *(eide)* de magnanimidad.

La primera especie de magnanimidad representada por Alcibíades, Aquiles y Áyax es explícitamente política. Los tres ejemplares encarnan una concepción de grandeza que se expresa en acción y batalla. Cada uno se caracteriza por un deseo de gloria que se exhibe en la conquista y en su implacable resistencia al deshonor. La segunda especie de magnanimidad es más ambigua, ya que comprende tanto a un general espartano como a un filósofo ateniense. Lisandro ciertamente soportó los reveses de la fortuna (del apogeo de su renombre militar después de la victoria sobre Atenas en la guerra del Peloponeso, a la eventual humillación, abandono y derrota en manos de los reyes espartanos), pero hay una pregunta considerable sobre el alcance de su ecuanimidad. Podría ser que Lisandro sea incluido como una introducción más asequible pero menos perfecta al menos asequible pero más perfecto atributo de la magnanimidad, ejemplificado por Sócrates. A pesar de que Platón no se refiere a la magnanimidad, sí tiene a Sócrates que habla de la magnificencia filosófica. Como parte de su consideración de la virtud filosófica, Sócrates explica que nada humano parece tan

grande, y que incluso la muerte misma no es terrible para quienes contemplan a todos los seres, todo el tiempo (*Rep*. 486a-b). En la medida en que Sócrates soporta las vicisitudes de la fortuna más perfectamente que Lisandro, Aristóteles parece sugerir que el segundo tipo de magnanimidad es, en su raíz, filosófico.[46]

No debe pasar inadvertido que todos los ejemplares elegidos por Aristóteles para ilustrar cualquier tipo de magnanimidad se encuentran en conflicto con sus conciudadanos. Tanto Alcibíades como Lisandro subordinan la lealtad política a la ambición personal al volverse contra la democracia de Atenas y la monarquía espartana, respectivamente. El deshonor que causó que Aquiles se retirara de la batalla resultó en la muerte de muchos compañeros griegos, y de manera similar, el deshonor en la raíz de la locura y el suicidio de Áyax privó a los griegos de un gran guerrero. Aunque la situación de Sócrates pertenece a un orden diferente, su alejamiento de las sensibilidades de la Atenas democrática resultó en condena y muerte. A pesar de la existencia de diferentes especies de magnanimidad, la aspiración a la grandeza humana se encuentra en sí misma, al menos en cierto nivel, en tensión con la virtud ciudadana y con la preocupación por el bien común. Considerado desde el punto de vista de lo que es necesario para mantener una vida política sana, la afirmación de que cualquiera de estas figuras representa la cumbre de la excelencia humana no está exenta de duda.

Sugeriría que son precisamente estas dos fuentes de ambigüedad, a saber, la identidad incierta de la persona magnánima y la tensión entre la grandeza humana y la vida política sana, las que mejor explican el carácter desconcertante de la consideración de Aristóteles sobre esta virtud en La *Ética.*

Con respecto a la identidad de la persona magnánima, el estudio erudito de Gauthier afirma ver un desarrollo en el pensamiento de Aristóteles sobre este asunto, desde su tratamiento más temprano en *Analítica Posterior* hasta su reflexión más madura en *Ética Nicomáquea.* Gauthier sostiene que la equivocación inicial de Aristóteles ha dado paso a una sola concepción de la magnanimidad, una que es consistentemente modelada por Sócrates como su ejemplar más perfecto[47]. Por el otro lado del problema, Hardie argumenta convincentemente que el balance de Aristóteles en la *Ética* describe una magnanimidad que se revela a sí misma en acciones políticas y militares, de las cuales luego se dice son "distinguidas por su nobleza y grandeza" (*E.N* 10.7.1177b16-17).[48] Creo que hay mérito, aunque desigual, en ambos puntos de vista, y que la consideración de Aristóteles tiene un final deliberadamente abierto.

---

[46] Esta discusión de la referencia de Aristóteles a la magnanimidad en la Analítica Posterior se le debe a Rene Gauthier, *Magnanimite: L 'Ideal de la Grandeur dans la Philosophie Pai"enne et dans la Theologie Chretienne* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951), esp. pp. 17-40.

[47] Ibid., P.116.

[48] Hardie, "Magnanimity," esp. pp. 70-73

Varios aspectos de la discusión de Aristóteles apuntan a la especie de virtud extraordinaria requerida para la grandeza política. Además de ubicar esta discusión dentro de su consideración de las virtudes éticas, Aristóteles incluye varios rasgos específicos que pertenecen directamente a la vida política. La persona magnánima emprende grandes y notables hechos, está dispuesta a enfrentar grandes peligros, otorga grandes beneficios y está ansiosa por proporcionar ayuda a los demás. Creo que Hardie está en lo correcto al mantener que la preponderancia de peso en el retrato de Aristóteles se inclina a favor de la grandeza política; aun así, su revisión incluye detalles que parecen más característicos de los filósofos que de los hombres de estado. Además de la lejanía persistente y problemática que impregna el retrato de Aristóteles en su conjunto, la persona magnánima se caracteriza por la ociosidad deliberada, una preferencia por la verdad sobre la opinión, una inclinación a la ironía y una aspiración casi divina a la autosuficiencia. Aristóteles guarda silencio sobre la acción dedicada tanto al bien común como a la actividad filosófica de la contemplación. La inclusión de cualquiera de estos atributos habría hecho mucho para disipar el enigma de un retrato que no encaja completamente en un solo campo, sino que, en cierto sentido, es un compuesto de ambos. Aristóteles se refiere a los modos de vida político y filosófico como los dos modos de vida elegidos por los más ambiciosos de virtud *(hoi philotimotatoi pros areten) (Pol.* 7.2.1324a29-32). Arnhart expresa bien la situación cuando observa que "La magnanimidad Aristotélica tiene dos caras, una política y una filosófica".[49]

El final abierto del retrato Aristotélico acerca de la grandeza humana en la *Ética* es consistente con el final abierto de su enseñanza sobre la felicidad humana en el libro I. La grandeza, como la felicidad, es una actividad que envuelve la virtud. Si hay varias virtudes, se ajusta a la mejor y más perfecta. El retrato aristotélico, aunque se inclina por la concepción política más visible y popular de la grandeza humana, no excluye otras posibilidades. El efecto pedagógico de este primer nivel de ambigüedad en lo tocante a la identidad de la persona magnánima es lo que le permite a Aristóteles dirigir a sus lectores a una concepción de la grandeza humana que, en algún grado al menos, incorpora características de dos modos de vida que serán claramente distinguidos y clasificados sólo en un punto posterior de su estudio.

A pesar de los elementos más filosóficos que Aristóteles ha agregado a su discusión, y no obstante los valientes esfuerzos de Gauthier, por lo contrario, la consideración Aristotélica apunta con menor incertidumbre a la vida de héroes políticos. Creo que es este hecho el que explica la segunda capa de ambigüedad en su presentación, a saber, la luz inicialmente sublime pero finalmente irónica que irradia sobre su tema. Con respecto a esto, resulta de mucha ayuda pensar en los ejemplos

[49] Larry Arnhart, "Statesmanship as Magnanimity: Classical, Christian and Modern," *Polity* 16 (Winter 1983): 263-83, p. 267

particulares de esta virtud en *Analítica Posterior*. La ambivalencia del retrato de Aristóteles refleja la más profunda ambivalencia con respecto al código del caballero, tal como es revelado en las vidas de Alcibíades, Aquiles, Áyax, e incluso Lisandro.[50] Su apenas escondida ironía por la reverencia típicamente otorgada a los políticamente poderosos, tanto por otros como por ellos mismos, parece calculada para alterar la preocupación de los "notables" *(gnorimoi)* por el honor, la victoria y la conquista. Al presentar las limitaciones de la versión más popular de este ideal bajo una luz poco atractiva, Aristóteles ridiculiza suavemente las debilidades de una especie de ambición que, en últimas, prueba ser destructiva tanto para la grandeza humana como para la sana vida política, tal como los ejemplares políticos en la *Analítica Posterior* aclaran. Es cuando la magnanimidad se separa de su núcleo sustancial que Aristóteles representa irónicamente la cubierta exterior vacía, de sólo comportamiento aparentemente magnánimo. Al hacer de la nobleza la preocupación central de la persona magnánima, Aristóteles apela a las mejores sensibilidades tanto de lectores moralmente serios como de aquellos políticamente ambiciosos. La dignidad que él atribuye al héroe político no proviene de un buen nacimiento, riqueza o poder, -aunque sí son necesarios para la ejecución de grandes hechos- ni tampoco deriva de una preocupación primaria por los honores que vienen de la victoria y la conquista. La verdadera grandeza del alma puede probar ser menos dependiente de los bienes de la fortuna de lo que comúnmente se piensa. De hecho, puede tener menos que ver con conquistas victoriosas y con poder político de lo que la audiencia principal de Aristóteles está aún a disposición de creer.[51]

## JUSTICIA: VIRTUD COMPRENSIVA E IGUALDAD PROPORCIONAL

El lector desciende gradualmente de la elevada cumbre de la magnanimidad a través de la consideración de dos virtudes, una relacionada con los pequeños honores y la segunda, con la ira. La discusión pasa por el valle de las interacciones sociales diarias (amistad, veracidad, ingenio, y la no virtud de la vergüenza) antes de ascender al segundo y último pico en el tratamiento de la virtud ética. La consideración aristotélica de la virtud ética culmina en una discusión sobre la justicia, a quien le dedica un libro entero.

Este tratamiento comienza notando una sutil equivocación en los discursos sobre la justicia, lo cual oscurece el hecho de que posea dos significados distintos. El primer

[50] El caso de Sócrates obviamente es diferente; sería difícil construirlo como un *kalos k'agathos* por algún estándar. Aun así, incluso en este caso, Aristóteles intenta suavizar el conflicto entre filosofía y política por el cual la vida y la muerte de Sócrates se volvieron emblemáticas. Para una discusión de este punto, ver Aristide Tessitore, "Aristotle's Political Presentation of Socrates in the *Nicomachean Ethics*," *Interpretation* 16 (Fall 1988): 3-22.

[51] Considerar las declaraciones posteriores de Aristóteles en 10.8.1178b3-5 y 1179a3-9

significado de Justicia se refiere a una virtud "completa" o "perfecta". Esta interpretación se evidencia cuando nos referimos a alguien como a una persona justa, queriendo decir que el individuo en cuestión posee los diferentes atributos asociados con la bondad. La justicia en este sentido es una virtud comprensiva ya que incluye todas las virtudes éticas (*E.N* 5.1.1129b25- 30). El segundo significado de Justicia se refiere a una especie de virtud dentro del género proporcionado por la justicia entendida como virtud comprensiva. En este sentido, la justicia es una virtud ética particular entre otras, a la par con el coraje, la templanza o la liberalidad. Me saldré ligeramente de la convención escolar refiriéndome a la justicia en el primer sentido como "Justicia Comprensiva", al tiempo que conservo el estándar de "Justicia Particular" para denotar su segundo significado.[52]

Aristóteles distingue la justicia comprensiva de la Justicia particular volviendo a los casos más visibles de injusticia. La injusticia se pone más en evidencia cuando alguien rompe las reglas o cuando individuos "avaros" toman más de la parte justa. Por el contrario, los dos sentidos primarios de la justicia son "El legal" (*to nomimon)* y el "igual" o "justo" *(to ison)* (*E.N* 5.1. 1129a 32-b1).

La justicia comprensiva, es decir, la virtud completa o perfecta es inicialmente identificada con el cumplimiento de la ley (*E.N* 5.1.1129b19-25; 5.2.1130b18-24)[53]. Aunque este llamado aparentemente exagerado en nombre de la ley le es extraño a las sensibilidades modernas, es necesario recordar que la concepción Aristotélica sobre el propósito de la ley difiere significativamente de la que prevalece hoy. Mientras que los ciudadanos de las democracias liberales tienden a considerar la ley como una autoridad neutral que protege la vida, la seguridad y las libertades individuales de los que caen bajo su escudo protector, Aristóteles insiste en el poder formativo de la ley para moldear las almas de los ciudadanos. Si la asociación cívica nace por el bien de la vida, existe por el bien de vivir bien (*Pol.*1.2.1252b29-30). Desde que alguna noción compartida de

[52] La terminología más convencional -aunque torpe- para la justicia en el primer sentido es "Justicia Universal". Esta traducción es engañosa en la medida en que connota más características cuantitativas que cualitativas, siendo ambas globales y absolutas. Aristóteles en realidad describe el primer significado de Justicia con referencia a la virtud perfecta o completa (*teleia arete)* (*EN* 5.1.1129b26) y la identifica con la totalidad de la virtud *(hole arete)* porque incluye todas las otras virtudes (*EN* 5.1.1130a8-9). Es este el significado de justicia que he traducido como "Justicia Comprensiva".

[53] Los diversos significados de la justicia distinguidos por Aristóteles en el Libro V (comprensiva o universal, particular, política, convencional, natural, distributiva, correctiva, recíproca y equitativa) como él, en cierta medida, reconoce (*EN* 5.1.1129a26-29), son notoriamente difíciles de sistematizar y han dado lugar a una variedad de diferentes clasificaciones. Las justificaciones de las distinciones particulares y las relaciones que enmarcan la siguiente discusión se ofrecen en el cuerpo del texto. En particular, no encuentro suficiente apoyo textual en la *Ética Nicomáquea* para la concepción influyente pero esencialmente escolástica de una ley divina o no escrita (universal e inmutable) capaz de proporcionar un estándar independiente y saludable para las leyes particulares y variadas encontradas en la práctica política actual

la buena vida es el fin de la polis, las leyes hacen más que mantenerla unida. También tienen como objetivo hacer que los ciudadanos sean buenos y justos (*Pol.* 3.9.1280b7-12; cf.3.9.1280b39-81a4). En el presente contexto, Aristóteles explica que la ley prescribe una determinada conducta. Por ejemplo, la ley gobierna las acciones valientes, moderadas y amables mientras que, al mismo tiempo, prohíbe sus correspondientes vicios como la cobardía, el adulterio y las represalias violentas. Por lo tanto, la ley correctamente promulgada ordena todas las virtudes y prohíbe todos los vicios (*E.N* 5.1.1129b19-25; 5.2.1130b22-25). Es en este sentido que la virtud de la justicia comprensiva es identificada con el cumplimiento de la ley.

Aristóteles califica esta conclusión de un modo que resulta crucial para la comprensión de la perspectiva que informa su tratamiento de la justicia como un todo. La justicia es virtud perfecta, no simplemente, sino en la medida en que es dirigida hacia otros *(all' o uch haplos alla pros heteron)* (*E.N* 5.1.1129b25-30a14)[54]. Es la otra naturaleza orientada de la justicia lo que hace que sea considerada como la virtud "jefe" *(kratiste),* "más maravillosa que la estrella de la mañana o la tarde". La ley promulgada correctamente no solo rige a todas las virtudes, sino que también lo hace con miras al bien común. La ley proporciona una educación hacia la vida en común que fomenta el desarrollo de la virtud comprensiva hacia las otras (*E.N* 5.2.1130b25-26). La justicia en este sentido no es una parte de, sino la virtud completa *(hole arete)* (*E.N* 5.2.1130a8-9), y de alguna manera rivaliza con el estado anterior otorgado a la magnanimidad[55]. Ambas cumbres en el tratamiento aristotélico de la virtud ética tienen que ver con la virtud comprensiva, pero lo hacen desde diferentes puntos de vista como el de la grandeza individual o el de la relación de uno con los demás, especialmente con sus conciudadanos. La interpretación inicial de Aristóteles de la justicia como virtud comprensiva revela el segundo eje alrededor del cual gira su consideración de la excelencia humana, a saber, las relaciones de uno con los demás como parte de una comunidad política. El carácter esencialmente político del ser humano determina

[54] David K. O'Connor proporciona una excelente descripción de la distinción de Aristóteles entre la virtud simple y la relacional. La antigua perspectiva "etiológica" se enfoca en el estado psíquico de una persona; la última perspectiva "sintomatológica" se refiere a las manifestaciones políticas de la virtud y el vicio. Ver O'Connor, "The Aetiology of Justice," en *Essays on the Foundations of Political Science*, eds. Lord and O'Connor (Berkeley: University of California Press, 1 99 1 ) , pp. 136-164

[55] O'Connor sostiene que la explicación de Aristóteles sobre la virtud relacional es diferente de la virtud simple pero no entra conflicto con ella. Pienso que esto sólo es parcialmente correcto. La aclaración de O'Connor disipa exitosamente las aparentes inconsistencias en el tratamiento de Aristóteles que surgen de una falta de reconocimiento de las diferentes perspectivas que distinguen su interpretación de justicia de su interpretación de las demás virtudes éticas. Sin embargo, Aristóteles no disuelve el conflicto intrínseco a la propia virtud ética. Esto se hace más evidente considerando la virtud ética en su apogeo. O'Connor pasa por alto este problema, al menos en parte, porque él define la magnanimidad en relación con el honor, un bien externo que es también uno de los objetos de la justicia, más que por su relación con lo Noble, una preocupación que prácticamente desaparece en la consideración de la justicia. Este problema se trata con más detalle a continuación.

profundamente, aunque no en exclusiva, tanto la naturaleza como la posibilidad de la excelencia humana, e incluso de su felicidad (*E.N* 5.1.1129b17-19; cf. 1.2.1094a26-94b11; *Pol*. 1.1-2. 1252a 1-53a39).

Si la exaltada discusión inicial de la justicia como virtud comprensiva recuerda su tratamiento anterior de la magnanimidad, la mayor parte del texto de Aristóteles se dedica a la consideración de justicia particular, es decir, la segunda y más reducida interpretación de la justicia como lo igual o lo justo *(to ison).* La justicia particular también se refiere a la relación de uno con los otros y está dividida en dos clases. La primera, la justicia distributiva *(to dianemetikon dikaion),* distribuye los bienes divisibles de la comunidad política, especialmente dinero y honor, sobre la base de algún estándar predeterminado de mérito (nacimiento libre, riqueza, buen nacimiento, virtud). Es definida por Aristóteles como igualdad proporcional *(analogia isotes),* involucrando al menos cuatro términos, donde los bienes distribuidos son proporcionales al mérito de quienes los reciben. La segunda clase de justicia particular es llamada justicia correctiva *(to diorthotikon dikaion)* y se refiere especialmente a las transacciones privadas. La Justicia en este sentido considera a todas las partes como iguales y busca rectificar la injusticia mediante la restauración de una igualdad que se calcula en términos de pérdida y ganancia. Con la aplicación de la justicia correctiva, el que sufre la pérdida recupera una cantidad igual a la poseída antes de la transgresión.

Ambas formas de justicia particular presuponen cierto grado de reciprocidad *(to antipeponthos).* La reciprocidad es el pegamento que mantiene junta a la comunidad política (*E.N* 5.5.1131b32-33a2). El intercambio de diferentes bienes es la condición obvia y necesaria para la existencia de la polis, y la incapacidad de cambiar el castigo por los males sufridos causa que los individuos se piensen a sí mismos más como esclavos que como ciudadanos (*E.N* 5.5.1132b34-33a1) . La justicia recíproca prueba ser el fundamento indispensable de la asociación política. Se basa en la igualdad proporcional y usa el dinero como una medida convencional para establecer la conmensurabilidad entre los diferentes bienes, servicios y transgresiones.

La Justicia, ya sea en su sentido comprensivo o particular, no encaja fácilmente en el esquema del término medio. Mientras que cada una de las otras virtudes éticas es un medio entre dos vicios, esto no es cierto para la justicia, que es descrita como un medio entre hacer y sufrir injusticia (*E.N* 5.5.1133b30-32). Mientras que hacer injusticia se deriva típicamente de la "avaricia" (*pleonexia)* de alguien demasiado preocupado por la ganancia, no se puede decir lo mismo sobre sufrir la injusticia, ya que esto no implica necesariamente vicio por parte de quien la sufre (*E.N* 5.11.1138a31-35). La descripción Aristotélica del término medio es, sin embargo, apropiada, dado su carácter distintivo de la justicia como un todo. La justicia es una virtud "hacia los otros" y está especialmente preocupada por el bien público de la comunidad política. El análisis

Aristotélico de la justicia asume apropiadamente el punto de vista de la ciudad o, al menos, el del legislador, ya que esta es la esfera propia de la justicia. Visto desde esta perspectiva, la justicia es precisamente la especie de medio que Aristóteles ha descrito. La justicia está presente en la ciudad en la medida en que las relaciones entre los ciudadanos están reguladas por la igualdad proporcional, así como el hacer y sufrir injusticias están ausentes.

La naturaleza abstracta e incluso matemática del análisis de Aristóteles sobre la justicia distributiva, correctiva y recíproca aclara los principios de la justicia particular de una manera que sugiere su universalidad. Al mismo tiempo, sin embargo, oscurece o al menos suaviza un cambio importante en la consideración Aristotélica. La exaltación inicial de la justicia como virtud comprensiva hacia las demás ha dado paso a una preocupación sobria por al menos las necesidades nobles que limitan la vida pública. Las disputas sobre justicia típicamente se centran en la asignación pública de recursos divisibles, tales como la riqueza y el honor, o en los conflictos privados que involucran propiedad, lesiones personales y violencia (*E.N* 5.2.1130b30-31a9). Rara vez las disputas legales provocan deliberaciones sobre nociones opuestas de la excelencia humana. En lugar de una discusión prolongada sobre el contenido sórdido del litigio al cual sólo él alude, Aristóteles provee un análisis matemático de las proporciones subyacentes por las cuales las contiendas legales pueden ser justamente mediadas, una estrategia que no centra su atención en el horizonte necesariamente inferior dentro del cual se da la interpretación de la justicia particular. La preocupación por los otros, que es el sello distintivo de la justicia, requiere un nivel de virtud no superior al alcance de los ciudadanos comunes. En agudo contraste con su retrato anterior de la persona magnánima, el esclarecimiento de la justicia particular de Aristóteles revela el mínimo común denominador de justicia en la ciudad. La elevación inicial de la justicia es reemplazada gradualmente por una consideración de los principios no heroicos que proporcionan los vínculos rudimentarios de la asociación política.

## EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA POLÍTICA

El grado en que Aristóteles ha reflejado una exagerada perspectiva inicial de la justicia comprensiva se hace evidente en cada una de sus consideraciones posteriores sobre justicia política (Caps. 6-7), lo voluntario (caps. 8-9), y equidad y justicia psíquica (caps. 10-l l). Para ilustrarlo en una famosa metáfora platónica, la discusión de Aristóteles en estos capítulos puede, como las reformas políticas de Sócrates en *La República V,* ser comparada con tres olas que desgastan efectivamente el estatus privilegiado del que goza la justicia desde el principio de la consideración.

La primera ola que rompe la virtud comprensiva de la obediencia a la ley emerge de la distinción entre "Justicia política" *(to politikon dikaion)* y "Lo simplemente justo" (*to haplos dikaion)* (*E.N* 5.6.1134a24-26). La justicia política existe entre personas libres e iguales viviendo una vida común por el propósito de satisfacer sus necesidades (*E.N* 5.6.1134a26-30). Las relaciones mutuas de los ciudadanos están reguladas por la ley, que garantiza el tipo de igualdad simple o proporcional requerida para la vida en la polis (*E.N* 5.6.1134a30-b2; 1134b8- 15). Aristóteles, sin embargo, afirma también la existencia de la justicia natural y, correspondiente a ella, una mejor forma de gobierno (*E.N* 5.7.1135a3-5). Si es verdad que la justicia natural es inmutable entre los dioses y entre los seres humanos, Aristóteles asegura, toda la justicia es variable (*E.N* 5.7.1134b28-30). Por consiguiente, la justicia natural no puede identificarse con las leyes humanas, e incluso en el mejor de los casos, la variabilidad de la justicia entre los seres humanos refleja deficiencia. Incluso las mejores leyes del mejor régimen se quedan cortas para dominar toda virtud y prohibir todo vicio. El argumento de Aristóteles no niega que dicha ley pueda proporcionar una educación para la virtud, pero sugiere la capacidad necesariamente limitada de la ley para lograr un fin tan elevado.

El problema se deriva del hecho de que la ley no mira hacia la virtud desde el punto de vista de la virtud misma (es decir, lo noble o lo que beneficia lo noble), sino desde el punto de vista de la justicia política. Son las diferentes especies de justicia particular (distributiva, correctiva y recíproca) las que realmente prevalecen en la ciudad, y cada una de estas está animada por una preocupación por "Lo igual" *(to ison)* en lugar de la "Excelencia" *(arete)*.[56]La justicia, como de hecho existe en las ciudades, es descrita como un tipo de proporción que busca establecer o restaurar algún tipo de Igualdad. En tanto la ley educa a los ciudadanos en la virtud comprensiva, la educación toma sus fundamentos de las necesidades de la ciudad. El que tal educación fomente una apreciación adecuada de la más alta excelencia humana, está abierto a pregunta. En los regímenes más decentes, el conflicto potencial entre el bien del régimen -tal como lo entienden quienes gobiernan- y el bien del individuo, se minimiza pero no se elimina. El problema se hace explícito en la *Política* donde Aristóteles considera el caso planteado por un Individuo (o grupo de individuos) tan sobresaliente en virtud como para destruir el tipo de igualdad necesaria para la vida en la polis (*Pol.*3.13.1284a3-15; cf. 3.17.1288a15-29). Tales individuos no pueden ser considerados apropiadamente como una parte de la ciudad ya que hacen una injusticia si se consideran dignos de un estado que de alguna manera es igual a aquellos que caen muy por debajo de ellos en

[56] Aunque el caso de la justicia distributiva es ciertamente más ambiguo, Aristóteles destaca claramente su relación con la igualdad en la *Ética*. Cf 5.3.1131a10-24 y 1131 a24-32. El énfasis en la igualdad que subyace en la discusión de Aristóteles sobre las diversas especies de justicia particular también parece constituir el carácter específico de la justicia política en contraposición a "lo simplemente justo" Ver 5.6.1134a24-30.

mérito. Aristóteles describe una excelencia humana divina que incluso destruye la igualdad proporcional y posee una autoridad más alta que la ley misma. El caso planteado por el individuo de la "Excelencia incomparable" revela una tensión duradera entre los requisitos de la Justicia política y la grandeza humana. Una interpretación de la virtud comprensiva que se apoya en las necesidades que rigen la vida política no llama necesariamente a la más excelencia humana; de hecho, puede en algunos casos frustrar su desarrollo.[57] En el presente contexto Aristóteles se restringe a la sugerencia de que, incluso en las mejores circunstancias, la variabilidad de la justicia natural significa que ninguna ley existente podría prever, y mucho menos conciliar, la gama completa de reclamos en tensión que resultan relevantes para la determinación de la justicia en aquellos asuntos que caen dentro de su jurisdicción.

La segunda ola que se estrella en la orilla de la justicia comprensiva es generada por la consideración de Aristóteles sobre lo voluntario (Caps.8-9). Para este punto, el análisis aristotélico de la justicia se ha enfocado más en las acciones que en el carácter, lo cual no es ni sorprendente ni inapropiado dado el carácter relacional de la justicia misma. Sin embargo, ahora Aristóteles enfatiza que la ley es un estándar externo que es, por sí mismo, insuficiente para determinar si un individuo es justo o no. Incluso más al punto, de las acciones prescritas por la ley se dice que son sólo accidentalmente justas (*E.N* 5.9.1137a11-12; cf.5.7.1135a8-11; 5.9.1136b32-34). Aristóteles explica que los actos genuinamente justos presuponen una cierta disposición o estado del ser por parte de quien los ejecuta (*E.N* 5.9.1137a8-9; 23-26).[58]Ser justo no es tan simple como obedecer la ley, es más, conocer lo que la justicia requiere en cualquier situación determinada prueba ser más difícil de lo que generalmente se cree. No es suficiente saber lo que dicta la ley, sino que uno también debe poseer cierto tipo de sabiduría *(sophos)* (*E.N* 5.9.1137a9-14). Al girar nuestra atención sobre la necesidad tanto de un estado interior apropiado como de un tipo de sabiduría que no es fácilmente adquirida, Aristóteles enfatiza la dificultad, o tal vez incluso la imposibilidad (*E.N* 5.9.1137a4-9) de justicia genuina. Al hacerlo, sigue erosionando la identificación simplista de la justicia comprensiva con el respeto de la ley que proporcionó el punto de partida para toda su consideración.

La tercera ola viene con las discusiones finales sobre la equidad y la posibilidad de justicia psíquica (Caps.10-11). Aristóteles elimina cualquier duda persistente sobre la pertinencia de equiparar la justicia con la ley. Para ello invoca un estándar más alto de justicia encontrado en la persona equitativa. La justicia legal es intrínsecamente defectuosa. Aunque las buenas leyes imponen justicia en la mayoría de los casos, es

[57] Considerar el respaldo calificado de Aristóteles de la justicia del ostracismo en la *Política* 3.13.1284b15-20.

[58] Lo que se presupone es la especie de carácter que lleva a otro a preferir hacer justicia que injusticia. La ausencia de cualquier referencia a *hexis* en el cuerpo de la discusión es consistente con la preocupación por las acciones externas características de una perspectiva cívica.

imposible anticipar cada situación debido a la irreductible irregularidad de los asuntos humanos. La equidad corrige a la ley cuando la ley es deficiente debido a su universalidad *(dia to katholou)* (*E.N* 5.10.1137b26-27). La discusión de la equidad llama la atención sobre la existencia de algo más primario que la ley. Las leyes tienen un origen humano y en consecuencia reflejan la mayor o menor virtud de un legislador. La necesidad de individuos de gran sabiduría y virtud no desaparece incluso después de que un régimen ha sido fundado porque siempre hay una necesidad de rectificar la ley alterándola, suspendiéndola o aplicándola como lo harían los fundadores si todavía estuvieran presentes (*E.N* 5.10.1137b19-24).

La consideración de la justicia ha dado un giro completo. El Libro V comienza con un recuento de la ley como justicia comprensiva y termina con la conciencia de los límites de la ley y la necesidad de un estándar más alto de justicia, los cuales se revelan en las acciones, disposición y sabiduría de la persona equitativa. A diferencia de Platón, Aristóteles no llega a identificar la justicia con el alma bien ordenada de tal individuo (cf. *Rep*. 443c-d y esp. *EN* 5.11.1138b5-14). Por el contrario, se adhiere constantemente a la perspectiva que ha dado forma a su discusión de la justicia como un todo. Como hemos visto, la justicia está esencialmente preocupada por el bien público de la comunidad política. Esta perspectiva es, creo, la que da cuenta de la elevación de la retórica Aristotélica sobre la justicia como virtud comprensiva, así como de su sobria apreciación del contexto necesariamente defectuoso dentro del cual la aspiración a la virtud comprensiva debe cimentarse. La exageración inicial del poder y alcance de la ley destaca la importancia crucial de esta última para moldear las almas de los ciudadanos. Al poner en primer plano esta conexión profunda pero menos que conspicua entre ley y carácter, Aristóteles dirige a sus lectores hacia el objetivo más alto y a la dignidad del arte legislativo.[59] Por otro lado, su discusión sobre la naturaleza de la justicia política y la necesidad de un tipo de virtud y sabiduría más allá de lo que la ley puede proporcionar, imparte una conciencia de los límites de la justicia como en realidad se encuentra en las ciudades existentes. La tensión entre las más altas posibilidades de la ley y sus deficiencias existenciales abastecen el crisol donde se forja la sabiduría política.

Dada la perspectiva explícitamente social que fundamenta la discusión de Aristóteles sobre la justicia, es comprensiblemente parsimonioso en sus comentarios sobre el individuo equitativo. Sin embargo, incluye un comentario particularmente revelador. Las personas equitativas típicamente toman menos de los bienes prescritos por la ley de lo que es debido, aunque en el proceso pueden ganar una mayor porción de gloria o nobleza (*E.N* 5.9.1136b20- 22; cf.5.10.1137b34-38a2). Esta es la única

[59] Al reflexionar sobre el objetivo práctico del estudio de ética de Aristóteles, Robert Faulkner escribe: "Alguna exageración de los poderes humanos es saludable. Decir que el esfuerzo no importa disuade del esfuerzo que podría importar, y cierta exageración del poder del esfuerzo fomenta el esfuerzo". "Spontaneity, Justice and Coercion”", pág. 87.

referencia de Aristóteles a lo noble *(kalos)* a lo largo de todo el curso de su consideración de la justicia en el Libro V. La preocupación por la característica noble de la persona magnánima y la preocupación por el bien común que anima la justicia no se reconcilian fácilmente. Sin embargo, Aristóteles sugiere que quien persigue lo noble es más capaz de evitar la aplicación injusta de la ley. La conciencia de Aristóteles de las limitaciones de la justicia de ninguna manera erosiona su preocupación saludablemente humana por el bien común. Antes bien, él ofrece una base más firme para la justicia al subordinarla a algo más elevado: la preocupación por la justicia que anima al menos a algunos humanos equitativos se basa en una preocupación por lo noble. Cumbres elevadas como magnanimidad y justicia revelan los dos polos en la consideración de Aristóteles sobre la virtud ética. El intento de equilibrar estas dos virtudes y las varias dificultades incrustadas en ellas presupone una comprensión de la naturaleza y los límites tanto de lo noble como de lo justo. Esto, a su vez, requiere una apreciación de un contexto más amplio que incluye bienes que no son virtudes éticas, a la luz de los cuales las demandas competitivas de la virtud ética asumen su lugar apropiado. Aristóteles ha preparado a sus lectores para una consideración de la virtud intelectual.

## LA NECESIDAD DE LA VIRTUD INTELECTUAL

El libro VI puede ser descrito como el libro fundamental de la *Ética*. Por un lado, completa la presentación inicial de Aristóteles sobre la virtud ética al introducir su consideración sobre la relación entre ética y excelencia intelectual. La prudencia, como veremos, demuestra ser la tercera virtud comprensiva y una aclaración sobre su conexión esencial con la virtud ética domina el libro VI en su conjunto. Por otro lado, el libro VI introduce múltiples excelencias de pensamiento que mueven el alcance de la indagación más allá del horizonte de la virtud ética. Las afirmaciones moderadas pero agudas de Aristóteles sobre la relación entre prudencia y sabiduría comienzan a exponer la perspectiva limitada del primer y más grande horizonte de investigación abierto por este último.

Aristóteles comienza el Libro VI volviendo, según lo prometido, a la premisa fundamental establecida al inicio de su consideración sobre la virtud ética. La virtud se distingue del vicio por la acción deliberada de acuerdo con la "razón correcta" *(orthos logos).* Aristóteles había presumido la aceptación inicial de este estándar por parte de sus lectores y prometió que un tratamiento más completo tendría lugar (*E.N* 2.2.1103b31-34). Está ahora llegando al por qué es necesaria una mayor consideración. La apelación al *orthos logos,* a pesar de lo útil e incluso necesaria para la conducta virtuosa, no es muy esclarecedora *(saphes)* (*E.N* 6.1.1138b23-34). Es como decirle a una persona enferma que acude a ti por ayuda que siga las recetas de un médico experto.

Este consejo en sí mismo no es especialmente iluminador ya que el que sufre aflicción corporal todavía está en la oscuridad sin saber qué medicina o tratamiento tomar. Es necesaria especificación adicional sobre el curso de acción más apropiado. Uno debe ir al médico o, mejor, aprender el arte médico por uno mismo. Como revela la analogía de Aristóteles, la apelación al *orthos logos* simplemente reformula, en lugar de contestar, la pregunta original sobre el medio. Uno puede adherirse a las prescripciones más o menos sanas de padres, maestros y leyes, y aun así estar perdido en el descubrimiento del término medio para uno mismo. La necesidad de una mayor aclaración no es sólo esencial para un tratamiento comprensivo de la virtud ética, sino que también se hace urgente dadas las sentencias conflictivas de las autoridades ortodoxas y el carácter intratable de la propia experiencia humana.

Las cinco virtudes intelectuales destacadas por Aristóteles son la ciencia (*episteme)*, arte *(techne)*, prudencia *(Phronesis)*, inteligencia intuitiva *(nous)*, y sabiduría *(sophia)*. La virtud central, y por lo tanto la que recibe el tratamiento más completo, es la prudencia. La interpretación inicial de Aristóteles se orienta hacia quienes más encarnan esta virtud. Es característico de las personas prudentes el que deliberen bien, no meramente sobre lo que es bueno y ventajoso en un área particular, sino también sobre lo que conduzca a vivir bien en general (*poia pros to eu zen holos)* (*E.N* 6.5.1140a25-28). A diferencia de la ciencia, la prudencia es la virtud de la misma parte del alma que forma las opiniones, ya que tanto la prudencia como la opinión tienen que ver con asuntos que admiten ser de otra manera (*E.N* 6.5.1140b25-28; 1140a31-b2). A diferencia del arte, que se ocupa de la producción y resulta en un objeto distinto de su proceso de producción, la prudencia se refiere al ámbito de la acción *(praxis)* donde actuar bien *(eupraxia)* es fin en sí mismo (*E.N* 6.5.1140b6-7). Entonces, la prudencia es una virtud intelectual que nos permite captar la verdad sobre la acción humana. Pericles se erige como el mejor ejemplo de esta virtud, pues generalmente se creía que poseía la capacidad para discernir el bien tanto para él como para la humanidad, es decir, el bien en lo que se refiere tanto a las esferas del hogar y la política (*E.N* 6.5.1140b7-11).

La elección de un hombre de estado como el mejor ejemplo de la prudencia no es accidental. Cuando pasa a una explicación sobre la relación entre prudencia y capacidad política *(he politike[60])*, Aristóteles dice que son el mismo estado *(hexis)*, pero no son la misma cosa (*E.N* 6.8.1141b23-24)[61]. Se puede expresar la distinción de la siguiente

[60] Me resisto a traducir *politike* como ciencia política, ya que también se refiere al arte político o habilidad. Ciertamente es engañoso pensar en *politike* como una ciencia en sentido estricto ya que forma parte de la *phronesi*s no científica. He traducido *politike* como capacidad política, ya que conserva mejor las diversas connotaciones consistentes con el uso aristotélico.

[61] Esta distinción es paralela a la que existe entre justicia integral y particular Cf. 6.8.1141b23-24 y 5.1.1130a12-13.

manera: Tanto la prudencia como la capacidad política describen el mismo atributo intelectual, pero ese atributo puede ser visto desde diferentes puntos de vista. Considerado como una excelencia intelectual comprensiva que posee un individuo, se llama "prudencia". La misma disposición aplicada al bien común o compartido de la polis se conoce como "capacidad política".

La clarificación de Aristóteles es un tanto más comprimida y elíptica que de costumbre. Aunque comúnmente se cree que la prudencia pertenece la mayoría de las veces a las preocupaciones de un individuo, en realidad abarca una gama de actividades más amplia que comprende tanto la vida del hogar como la política (*E.N* 6.8.1141b29-42a11)[62]. Aunque el término *capacidad política (politike)* a menudo se restringe a aquellos encargados de las acciones y deliberaciones particulares en las asambleas y tribunales de justicia, también incluye una estructura más arquitectónica del aspecto legislativo *(nomothetike)* (*E.N* 6.8.1141b24-29). En el uso Aristotélico, la capacidad política involucra a ambos; es decir, se refiere a las diferentes formas en que una constitución o régimen puede ser dispuesto, así como a las decisiones específicas, decretos y acciones que caen dentro del marco de referencia de una constitucionalidad dada. Ambos aspectos de la capacidad política son parte de la prudencia. Cuando se ejerce la prudencia con miras al bien privado de un individuo, se revela como habilidad en la gestión del hogar; cuando se orienta hacia los aspectos legislativos, deliberativos o judiciales de la vida común, se manifiesta como capacidad política.

Este argumento califica, sin retractarse, una declaración anterior al efecto de que la política es la más autorizada y arquitectónica de las disciplinas (*E.N* 1.2.1094a26-28). La política es revelada ahora como una parte de la virtud más comprensiva de la prudencia.[63] La paradoja es, sin embargo, fácilmente inteligible. La política es, de hecho, la disciplina arquitectónica en la medida en que la ley regula de manera integral y profunda la calidad de la vida política y constituye su autoridad suprema. La ley, sin embargo, debe ser originada, y las leyes excelentes presuponen excelencia por parte de quienes las originan. Hemos estado preparados para este esquema de pensamiento. Aristóteles ya ha demostrado que la virtud comprensiva de la obediencia a la ley está subordinada a la equidad. La prudencia es la virtud que permite a los individuos equitativos corregir la ley en aquellos casos en que demuestra deficiencia[64]. El bien arquitectónico que pretende la política presupone una excelencia que no se produce por

[62] A pesar de los muchos méritos del estudio incisivo de C. D. C. Reeve, se equivoca al quitar la prudencia de la esfera política. Ver Reeve, *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 1992), esp. p. 76.

[63] En la *Política*, Aristóteles dice que la prudencia es la única virtud peculiar del que gobierna (3.4.1277b25-26).

[64] Aristóteles hace explícita la conexión entre prudencia y equidad en EN 6.11.1143a25-35.

completo. El conjunto autosuficiente, que todo lo abarca y que constituye una polis, está en cierto modo subordinado a una parte, a saber, a la persona prudente que, mediante el ejercicio de su habilidad legislativa puede tanto generar como mantener el funcionamiento saludable de una polis.[65] Aunque Pericles no fue un fundador, es, sin embargo, un ejemplo apropiado. Como ciudadano de una polis democrática, Pericles era parte de un todo; como su primer ciudadano, el éxito o el fracaso de las empresas de Atenas estaba de alguna significativa manera determinada por el grado de su prudencia.[66]

Aristóteles gradualmente regresa al estándar de *orthos logos* con el cual comenzó, ya que se centra más claramente en la relación entre la prudencia y la virtud ética. La persona prudente se caracteriza por la excelencia deliberada *(euboulia),* una capacidad descrita como una "especie de rectitud" (*ortotes tis*) en el pensamiento (*E.N* 6.9.1142b8-9, 16). El aspecto más revelador de esta rectitud es que restringe la deliberación a actividades que le permiten a alguien llegar al bien (*E.N* 6.9.1142b16-22). Esto es diferente de la deliberación exitosa de una persona mala que de este modo logra algo malvado. El último caso evidencia sólo la destreza *(deinotes),* algo que aunque no es idéntico a la prudencia, se presupone en ella (*E.N* 6.12.1144a27-29). La diferencia crucial es que la prudencia implica una visión del bien tal como se le presenta a una persona virtuosa (*E.N* 6.12.1144a29-37). Mientras que la destreza queda manifiesta en la elección correcta de los medios con vistas a cualquier fin, la "rectitud" de la persona prudente se manifiesta en la deliberación y especificación de aquellas actividades adecuadas para alcanzar el bien de la virtud moral en sí. Por lo tanto, la prudencia es esencialmente dependiente de la virtud ética, sin la cual colapsaría en la cualidad moralmente neutral de la destreza.[67]

---

[65] Hemos llegado a la penúltima etapa en el argumento de Aristóteles sobre el carácter arquitectónico de la política. La afirmación de que la política es la disciplina arquitectónica más originalmente avanzada en el Libro I alcanza su punto más alto en la discusión de Aristóteles sobre la justicia comprensiva (5.1) Esta idea fue cualificada por su discusión sobre la equidad (5. 10) y ahora más definitivamente por su declaración sobre la capacidad legislativa (6.8), las cuales caracterizan al individuo de sabiduría práctica. La etapa final del argumento no se alcanza hasta el Libro VII cuando Aristóteles revela que es el filósofo político quien es el arquitecto del fin, a lo que apunta la política (*EN* 7. 11.1152b1-3).

[66] Tucídides informa que bajo el liderazgo de Pericles, Atenas fue una democracia de nombre pero de hecho fue gobernada por su primer ciudadano. *Histories* 2.65.9-10. Cf. Plutarch's "Pericles," esp. 9,11,15.

[67] Esto no implica necesariamente que la prudencia delibere sobre los medios y no sobre los fines. Varios intelectuales han desafiado con éxito esta reducida concepción de la prudencia. Ver David Wiggins, "Deliberation and Practical Reason," en *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A. Rorty (Berkeley: University of California Press, 1 980) , pp. 221 -240; y Richard Sorabji, "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue," en *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A. Rorty ( Berkeley: University of California Press, 1980) , pp. 201-219. Sin embargo, queda la pregunta de si los primeros principios de prudencia se derivan del escrutinio filosófico o de la experiencia no instruida. Aristóteles destaca a esta última como un asunto práctico (*EN* 6.8.1142a11 -23; 6.11.11 43b6- 17) sin descartar del todo al primero (*EN* 7.11.1152b1-3).

Esta conclusión lleva a una reconsideración de la virtud ética desde el punto de vista de la prudencia (*E.N* 6.13.1144b1-45a6). Si bien es posible hablar de una disposición innata hacia la justicia, la templanza o el valor -lo cual Aristóteles llama "virtud natural" *(phusike arete)*- esto no es virtud en el sentido pleno *(kuria arete)*. Esta última requiere la visión interior prevista por la prudencia.[68] De hecho, sin tal visión interior, la virtud natural puede resultar perjudicial. Tal como un hombre con un cuerpo fuerte cae particularmente duro cuando se le priva de la vista, así también la virtud naciente resulta perjudicial a menos que sea guiada por la prudencia. Por ejemplo, las personas jóvenes con una inclinación innata a actuar valientemente corren mayor riesgo de perder sus vidas a causa de la imprudencia que aquellos que carecen de esta buena disposición natural. Por lo tanto, Aristóteles concluye que la virtud plena no es posible aparte de la prudencia (*E.N* 6.13.1144b14-17).

El carácter circular de la clarificación sobre la relación entre la virtud ética y la prudencia es ahora evidente. Aristóteles incluso llama la atención sobre el problema cuando explica que su argumento ha demostrado que no es posible ser bueno aparte de la prudencia, ni ser prudente aparte de la virtud ética (*E.N* 6.13.1144b30-32)[69]. Es precisamente esta relación simbiótica la que lleva a Aristóteles a asegurar que la sola posesión de la prudencia significa que se poseerá el resto de las virtudes éticas también (*E.N* 6.13.1145a1-2). La prudencia prueba ser la tercera y final virtud comprensiva en el esquema de Aristóteles y el verdadero original del *orthos logos* en sí (*E.N* 6.13.1144b21-24). La aclaración prometida sobre el *orthos logos* con la que Aristóteles comenzó el Libro VI lleva al lector de vuelta a las sensibilidades de las personas éticamente virtuosas. Esta conclusión no debería llegar como una completa sorpresa debido a que ha sido anticipada desde el principio. La definición Aristotélica original de la virtud ética sostiene que el medio se define a razón de la forma en que una persona prudente le define (*E.N* 2.6.1106b36-07a2). El estudio de Aristóteles se mantiene fiel a esta perspectiva: comienza y termina con una apelación al tipo de excelencia rara y comprensiva que se encuentra en el individuo caracterizado por la sabiduría práctica.

---

[68] El argumento de Aristóteles se refiere específicamente a *nous* (*EN* 6.13.1144b9, 12), un término que utiliza de diferentes maneras. *Nous* a veces se refiere a la parte racional del alma en su conjunto (*EN* 6.2.1139a17- 18,33-34), un uso que abarca tanto la inteligencia teórica como la práctica. Posee además un sentido restringido y particular como parte de la inteligencia teórica que comprende primeros principios no demostrables (*EN* 1140b31-41a8). En el presente contexto, *nous* se utiliza para describir algo que cae dentro de la esfera más amplia de la *phronesis.*

[69] Georges Rodier expresa el carácter problemático de la exposición de Aristóteles cuando escribe, "II faut, en un sens, etre deja vertueux pour le devenir".*Études de Philosophie Grecque* (Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1957), pág. 184. La explicación críptica de Aristóteles del papel de *nous* en el razonamiento práctico (*EN* 6.11.1143a35-43b5) redistribuye en lugar de resolver el carácter circular de este argumento. La percepción de los primeros principios de la ética demuestra ser el resultado de un proceso de habituación entre los afortunados que disfrutan de una educación decente. Para una excelente discusión de este punto, ver Reeve, *Practices of Reason*, esp. pp. 56-66; 84-87.

Si el carácter circular de este argumento no es del todo satisfactorio, no es por eso ininteligible. Aristóteles logra capturar algo de la experiencia de todas las personas decentes y por lo tanto aclara, al menos hasta cierto punto, la perspectiva de su audiencia primaria. ¿Exactamente cómo llega a ser la virtud ética? En el mejor de los casos, uno comienza con una proclividad natural a las virtudes. Pero esta disposición natural al bien requiere el entrenamiento adicional de la acción habitual para armonizar los deseos con los objetivos presentados por *orthos logos*. Dicha orientación es proporcionada inicialmente por los padres, maestros y, en un régimen decente, por las leyes. Sin embargo, la virtud plena requiere más. Solo cuando el *orthos logos* se convierte en una fuente de visión moral que emana desde dentro de un individuo, es cuando es verdadera o plenamente virtuosa. La virtud no es simplemente actuar de acuerdo con las prescripciones de la razón correcta; es actuar con o desde *orthos logos*. Es la posesión interior de *orthos logos* lo que Aristóteles identifica con la virtud comprensiva de la prudencia (*E.N* 6.13.1144b26-28).

El valor de este enfoque se hace evidente incluso desde la más breve consideración de aquellas alternativas que Aristóteles rechaza. Él no responde la pregunta sobre qué guía o qué debe guiar las elecciones de los seres humanos decentes al prescribir reglas generales que inevitablemente se quedan cortas en ciertas circunstancias. Tampoco subordina estas elecciones al bien "compartido" o "común" de la ciudad tal como se percibe por aquellos que gobiernan. En su lugar, el principal deseo de la persona prudente conserva la forma de una pregunta: ¿Cómo seré bueno en esta situación? ¿Cuál sería el mejor curso de acción?

Evitando fuentes de orientaciones peligrosamente simplistas, y sin salir del horizonte de la misma virtud moral, Aristóteles alienta a las personas decentes a exigirse a sí mismas la máxima excelencia de la que son capaces.

Por otro lado, el carácter circular de la interpretación de Aristóteles señala los límites del horizonte dentro del cual los virtuosos se entienden a sí mismos y, como consecuencia, su necesidad de algo más.[70] En la medida en que la prudencia se identifica con *orthos logos*, presupone, más que evalúa críticamente, las percepciones intuitivas de personas moralmente decentes. Este problema podría subyacer a la afirmación de Aristóteles de que la prudencia pertenece a la parte del alma que forma opiniones (*E.N* 6.5.1140b25-30; 6.13.1144b14-17). Las personas virtuosas actúan necesariamente sobre la base de cosas que no saben, pero de las cuales solo opinan. Sin importar lo necesario que esto pueda ser para el desarrollo de la virtud ética, no es, en la estimación

[70] Un sentido de la magnitud de la moderación de Aristóteles al traer estas limitaciones a la luz se hace evidente cuando se compara con la más áspera articulación del mismo problema por parte de Nietzsche. Sobre Sócrates, Nietzsche escribe:"¿Qué hizo durante toda su vida, sino reírse ante la torpe incapacidad de los nobles atenienses, quienes, como todos los hombres nobles, eran hombres de instinto y nunca pudieron dar suficiente información sobre los motivos de su acción?" *Beyong Good and Evil,* 191.

de Aristóteles, especialmente iluminador (recordar E.N 6.1.1138b25-34). La búsqueda seria y sostenida de conocimiento que culmina en sabiduría requiere un terreno más firme y amplio que el suelo cultivado en el cual la virtud ética echa sus raíces más profundas.

## LOS RECLAMOS EN TENSIÓN DE LA PRUDENCIA Y LA SABIDURÍA

La explicación de Aristóteles sobre la relación entre la virtud ética y la prudencia está atravesada por consideraciones breves pero reveladoras de la relación entre la prudencia y la sabiduría. En el curso de su discusión sobre la jerarquía de las virtudes intelectuales, afirma inequívocamente que en la cima de esa jerarquía se encuentra la sabiduría *(sophia).* La sabiduría es la forma más exacta *(akribestate)* del conocimiento científico. Se refiere a la excelencia no solo en un área o esfuerzo, sino más bien a la excelencia intelectual "general" o "completa" *(holes, ou kata meros).* La persona sabia no solo conoce lo que se deriva de los primeros principios de la ciencia, sino que también capta la verdad sobre los principios mismos. Por lo tanto, la sabiduría es inteligencia *(nous)* más conocimiento científico *(episteme),* una "ciencia de las cosas más honradas con, por así decirlo, la inteligencia como su cabeza o punto culminante" (*E.N* 6.7. 1141a 9-20). Basado en esta descripción, sería extraño suponer que la prudencia o la política es la forma más seria *(spoudaiotate)* de conocimiento, en cuanto lo mejor del universo no es un ser humano (*E.N* 6.7.1141 a20-22)[71]

Aristóteles agudiza esta conclusión sobre la situación relativa de la prudencia, la política y la sabiduría combinando su ejemplo anterior de la Prudencia con los correspondientes ejemplares de sabiduría. Se pensaba generalmente que Anaxágoras y Tales poseían un conocimiento extraordinario, maravilloso, difícil, e incluso divino, pero no fueron considerados prudentes porque ignoraban las cosas que son buenas para los seres humanos (*E.N* 6.7.1141b3-9). Están en un fuerte contraste con Pericles, cuya afirmación de sabiduría práctica derivaba precisamente de su capacidad para discernir lo que era bueno para él y para sus conciudadanos (*E.N* 6.5.1140b7-11). La sabiduría

---

[71] Reeve arguye que la sabiduría en cuestión es la "primera filosofía" o "Teología" en *sus*

*Practices of Reason*, esp. cap. 4, pp. 139-45. Cf. Pierre Defourny, "Contemplation in Aristotle's Ethics," en *Articles on Aristotle*, eds.Barnes, Schofield y Sorabji, vol. 2, *Ethics and Politics* (New York: St. Martin's Press, 1978), pp. 104- 113. Aunque creo que esto es correcto, es sin embargo una fuente de desconcierto el que Aristóteles debiera elegir tales ejemplos insulsos (blanco, recto, y los seres de los que se compone el cosmos) para introducir su distinción entre la actividad más exaltada de la sabiduría y las más inferiores actividades de la prudencia y la política (*EN* 6.7.1141 a20-41b3).

teórica y práctica son las únicas dos virtudes intelectuales que hay personificadas en el libro VI. El uso Aristotélico de los modelos de compensación para las dos cumbres de la virtud intelectual introduce sutil pero efectivamente a los lectores en una rivalidad entre las demandas en conflicto, las demandas morales y políticas y la excelencia filosófica.

Aristóteles limita esta disputa de una manera extrema eligiendo dos filósofos que, de acuerdo con la interpretación provista aquí, parecen ser absolutamente indiferentes a las preocupaciones más urgentes y dominantes de los asuntos humanos.[72] Un efecto inicial de esta caracterización es sugerir la desemejanza entre la sabiduría teórica y práctica, una desemejanza que de alguna manera desactiva el potencial de conflicto al sugerir que cada una tiene poco que ver con la otra. Otra consecuencia de la aparente lejanía entre la sabiduría teórica y el mundo más inmediato de la experiencia humana es que reconoce, al menos hasta cierto punto, la respetabilidad de la opinión más generalizada de que la prudencia debería ser considerada como el pináculo de la sabiduría humana. ¿No es cierto que, como seres humanos y como ciudadanos, debemos necesariamente y en primer lugar preocuparnos por asuntos específicamente humanos? Es este punto de vista eminentemente práctico el que explica por qué destacados hombres de estado como Pericles son tenidos en mayor estima que los filósofos naturales como Anaxágoras y Tales.

Aristóteles lo concede, pero resiste la fuerza de esta opinión apuntando a una aparente paradoja. Sería extraño, escribe, si la prudencia, que es inferior a la sabiduría, debiera poseer mayor autoridad *(kuriotera)* que la sabiduría (*E.N* 6.12.1143b33-34) . Las respuestas concisas pero incisivas a esta paradoja vienen en tres partes. Él defiende la utilidad de la sabiduría al mantener que, de hecho, produce un efecto de interés inmediato y apremiante para los seres humanos.

> De igual modo produce la sabiduría felicidad; en efecto, como es una parte de la virtud total, hace feliz al hombre con su posesión y su ejercicio. (*E.N* 6.12.1144 a3-6)

Esta primera parte de la respuesta de Aristóteles es sorprendente. El tema de la

[72] La caracterización de Aristóteles de Tales y Anaxágoras no parece muy justa. Entre otras cosas, Tales era bien conocido por monopolizar con éxito el mercado de la prensa de oliva, así como por intentar organizar una confederación helénica para contrarrestar la amenaza persa. Anaxágoras fue el asesor personal de Pericles y profundamente, si no indirectamente, involucrado en la política ateniense. Como sugiero en la secuela, la caracterización extrema de Aristóteles sobre Tales y Anaxágoras puede ser parte de un comentario irónico sobre la ausencia de cualquier filosofía política en sus investigaciones teóricas de la naturaleza. Vista en esta luz, la real y notoria participación de Tales y Anaxágoras en asuntos prácticos puede apuntar a una cierta inadecuación o incompletitud en sus enseñanzas filosóficas; Ambos fallaron en dar suficiente peso teórico a los caracteres distintivos y fundamentales de la naturaleza humana en el intento de proporcionar una inteligible cuenta de la naturaleza en su conjunto.

felicidad que dominó el Libro I como el primer principio y el último fin de la actividad humana vuelve a entrar en la discusión sólo en este punto. Viene muy al final de la discusión de Aristóteles sobre la virtud ética y se presenta como el resultado, no de la virtud ética o de la prudencia, sino de la sabiduría. Aunque se dice que la sabiduría es parte de la virtud en su conjunto, la analogía de Aristóteles enfatiza la conexión intrínseca entre la actividad de la sabiduría y la felicidad.

¿Cuál es entonces la relación entre la prudencia y la felicidad? Aunque el tratamiento temático de Aristóteles sobre la felicidad debe esperar su discusión hasta el Libro X, su regreso a la analogía médica al final del libro VI proporciona la segunda parte de su respuesta a la paradoja original.[73] Aristóteles explica:

> Pero no tiene supremacía sobre la sabiduría ni sobre la parte mejor, como tampoco la tiene la medicina sobre la salud; en efecto, no se sirve de ella, sino que ve el modo de producirla. Da órdenes, por tanto, por causa de aquella, pero no a aquella. (*E.N* 6.13.1145a6-9)

Aristóteles compara la sabiduría con la salud y la prudencia con la habilidad médica. Tal como el arte de la medicina intenta asegurar la salud de los seres sometidos a las contingencias de la existencia corporal, la prudencia intenta organizar las variadas circunstancias de la vida política para asegurar tanto una óptima salud psíquica como física para los ciudadanos. Dada la comparación de Aristóteles entre la salud y la felicidad en la primera parte de la analogía, la extensión de la metáfora en este pasaje implica la existencia de una relación instrumental entre prudencia y felicidad. Aunque la prudencia es incapaz de controlar la felicidad, es útil, de hecho, indispensable, para proporcionar las condiciones para que el sabio la disfrute.[74]

La tercera y última respuesta de Aristóteles a la paradoja regresa de manera explícita a la importancia política de la prudencia que había dado lugar a su pretensión inicial de poseer mayor autoridad que la sabiduría teórica. Suponer que la prudencia es más autoritaria que la sabiduría "es como decir que la política gobierna a los dioses porque da órdenes sobre todo en la polis" (*E.N* 6.13.1145a10-11). Aunque los asuntos

---

[73] El libro VI comienza y termina con imágenes extraídas de la medicina; De hecho, tales imágenes se repiten como un leitmotiv a lo largo de este libro (*EN* 6.1.1138b30-32; 6.5.1140a27; 6.7.1141a31-33; 6.7.1141 b 18-21; 6.10.1143a3; 6.12.1143b25-28; 6.12.1144a3-6; 6.13.1145a6-9). Werner Jaeger sostiene que, lejos de ser una analogía casual, las referencias de Aristóteles a la medicina pertenecen al fundamento mismo de su ciencia ética en general, y a su distinción entre prudencia y sabiduría en particular. Ver Jaeger "Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in his Ethics," *Journal of Hellenic Studies* 77-78 (1957-58): pp. 54-61. Ver esp. pp. 57, 59.

[74] Este argumento es, como veremos, cualificado más no retractado en la consideración temática de Aristóteles sobre la felicidad en el libro X

políticos decretan sobre los sacrificios religiosos y festivales, es ridículo pensar que la ciudad es capaz de gobernar a los mismos dioses a los que se dirige para asegurar su bienestar. Del mismo modo, aunque la política necesariamente regula las actividades políticas del sabio, sería un error pensar que supervisa su sabiduría divina o incluso que tal sabiduría está circunscrita por las necesidades que rigen la vida política. La política da órdenes sobre todas las cosas en la ciudad, pero su autoridad no puede abarcar adecuadamente a aquellos cuya sabiduría de alguna manera trasciende el horizonte de las preocupaciones propias a la política misma.

La reverencia otorgada a Pericles por la opinión popular proviene de la importancia de la prudencia para la vida política. Desde el punto de vista de la ciudad, la sabiduría política de Pericles parece mucho más importante que la sabiduría filosófica de Anaxágoras o Tales. A pesar del maravilloso carácter de tal conocimiento, el abandono filosófico de los asuntos del ser humano hace que Anaxágoras y Tales sean imprudentes y esa imprudencia disminuye su estatus de seres humanos sabios. La plausibilidad del argumento de Aristóteles a favor de la sabiduría no se basa, sin embargo, en la autoridad de Anaxágoras o Tales. Entre los dos extremos de filósofos sin prudencia y hombres de estado sin filosofía, se alza un término medio no articulado ocupado por el mismo Aristóteles. La filosofía *política* es una actividad que no es ni indiferente ni amurallada por las vicisitudes de la vida política. Esta posición intermedia no es aun explícitamente mencionada por Aristóteles, pero su simpática aclaración de la virtud ética en los libros II-V y el tratamiento juicioso de la prudencia en el libro VI lo ha demostrado ampliamente. La pretensión Aristotélica de una mayor autoridad para la sabiduría teórica gana en credibilidad por la preocupación prudencial que él ejerce en nombre de las virtudes más propicias para el bienestar de la ciudad.

Ahora nos encontramos en una mejor posición para apreciar el sentido en que el libro VI es el libro fundamental de la *Ética*. A la vez completa el tratamiento de Aristóteles sobre las virtudes éticas como deseables en sí mismas y, por lo tanto, constituyendo el fin propio de la acción humana, revela la existencia de un horizonte más amplio dentro del cual la virtud ética puede considerarse como un medio para otro fin. La virtud comprensiva de la prudencia contribuye a la aparición de la única actividad explícitamente identificada con la felicidad. La sugerencia de que la virtud ética es un medio para algún otro fin requiere necesariamente cuestionar la enseñanza de que ella es un fin en sí mismo. Si las virtudes son en sí mismas medios, o al menos pueden ser entendidas por el sabio, ¿en qué sentido es posible mantener que lo noble proporciona un estándar suficiente para la mejor vida humana? Al plantear esta pregunta de manera discreta en el libro VI, Aristóteles prepara el camino para su mayor presentación explícita de la alternativa radical a la vida del *kalos k'agathos* en el libro VII.

## CAPÍTULO TRES

### Un nuevo comienzo: Incontinencia y placer, Libro VII

El nuevo horizonte: Enigma y descubrimiento

El libro VII abre con el anuncio de un nuevo comienzo. Los seis libros anteriores han dotado de una claridad sin precedentes el fenómeno de la virtud ética, han dado especial atención a su principio guía, y han regresado al problema de la felicidad con el cual comienza el estudio. A pesar de que la consideración sobre la virtud ética queda completa en el libro VI, los comentarios sugerentes y sin desarrollar acerca de la sabiduría, con los cuales este libro concluye, señalan la necesidad de investigación adicional.

Aristóteles introduce su nuevo comienzo con la afirmación de que las cosas pertenecientes al carácter (*ta ethe*) pueden ser consideradas desde tres puntos de vista diferentes, cada uno de los cuales es delimitado por un par de opuestos: (1) Virtud y vicio, (2) continencia e incontinencia[75], y (3) lo divino y lo bestial. Esta clasificación triple introduce dos perspectivas nuevas, cada una de las cuales necesita distinguirse de las categorías primarias de virtud y vicio que provee el marco inicial del tratado.

La primera de las nuevas categorías, continencia e incontinencia suministra el tema para la primera parte del libro VII (Cap. 1-10). Esta nueva clasificación no es idéntica a la que provee la virtud y el vicio, ni es de género distinto. (*E.N* 7.1.1145 a36-45b2). Se hace necesaria por la sublimidad de la consideración de la excelencia ética. El tono elevado de este tratado fue especialmente evidente en la presentación de Aristóteles de las tres virtudes principales consideradas en el capítulo anterior. En su mejor punto, las personas virtuosas encarnan lo que es grande de cada virtud, poseen virtudes perfectas hacia los demás y actúan desde un principio interior de recta razón que abarca a todas las virtudes éticas. A pesar de que Aristóteles ha matizado su análisis con cierta indicación de los problemas envueltos en la noción de virtud comprensiva, ahora ve

---

[75] No hay traducción apropiada en inglés para *akrasia* y *enkrateia.* Me quedo con los términos tradicionales de *Continencia* e *incontinencia* simplemente porque ninguna de las otras alternativas parece mejor. Sobre la inconveniencia de las traducciones inglesas de *akrasia* y *enkrateia,* ver: A. Rorty "Akrasia and Pleasure," en *Essays on Aristotle's Ethics*,ed. A. Rorty ( Berkeley: University of California Press, 1 980), pp. 267-84, p.283, n.1. Para una discusión del significado preciso y del antecedente filosófico contra el cual estos términos son usados por Aristóteles, ver: *L 'Ethique a Nicomaque*, eds. Rene Gauthier and Jean Jolif, vol. 2 (Louvain: Publications Universitaires, 1970), pp. 579-581.

como un asunto de necesidad práctica la consideración temática de la experiencia de aquellos que fallan en alcanzar esta cumbre elevada. Desde el punto de vista de la virtud ética, el tratado de la continencia y la incontinencia parece ser una concesión menor pero necesaria a aquellos que son incapaces de sostener sus demandas rigurosas e inclusivas.

El segundo nuevo modo de clasificación expande el horizonte de investigación al señalar las condiciones inferiores al vicio y superiores a la virtud. En tanto el estado anterior de bestialidad se hunde bajo el estándar del comportamiento ético, la última condición de héroe o de divinidad lo excede.[76] La elaboración de esta nueva clasificación es, sin embargo, misteriosa. Mientras la consideración posterior señala explícitamente el problema de la bestialidad, no hay consideración que se le compare sobre la excelencia humana sin par[77]. O Aristóteles no proporciona la consideración que anticipa aquí o la ofrece de una manera no anticipada. Intentaré demostrar que la preocupación por una excelencia que supera la virtud ética, lejos de abandonar su consideración, proporciona el tema unificador para el resto de la *Ética* (Libros VII-X). Cada una de las discusiones temáticas que siguen el tratamiento de Aristóteles de la incontinencia-placer, amistad y felicidad- apuntan a una especie de excelencia que de alguna manera trasciende el horizonte de la virtud moral. Sin embargo, debemos señalar que estos temas reciben tratamientos muy diferentes en los libros que siguen, diferencias que se derivan de la estructura pedagógica y retórica que informa el tratado en su conjunto.

Es importante enfatizar que el nuevo balance de "asuntos relacionados con el carácter" no reemplaza ni obvia el primero. Más bien, Aristóteles superpone las categorías principales de virtud y vicio con dos nuevos puntos de vista: considera un estándar de seriedad moral que es más bajo y accesible que el objetivo elevado en el cual inicialmente fija la vista de sus lectores, mientras que, al mismo tiempo, amplía el alcance de la investigación para incluir las condiciones raras pero reveladoras de los

---

[76] Aristóteles se refiere a una excelencia divina más honorable que la virtud (*he timioteron aretes)* (*EN* 7.1.1145a26), una frase que rememora su definición inicial de la sabiduría como una ciencia de las cosas más honorables (*episteme ton timiotaton)* (*EN* 6.7.1141a18-20). Como vimos en el capítulo anterior, el alcance más amplio de la sabiduría revela el enfoque relativamente estrecho de la política y la prudencia, y al menos consideraciones parciales de la mayor seriedad (*spoudaiotate) (EN* 6.7.1141a20-41b3) y autoridad (*kuria)* de la última (*EN* 6.13.1145a611).

[77] Esto lleva a Gauthier y Jolif a descartar la referencia de Aristóteles a la virtud heroica como meramente dialéctica, al tiempo que expresan su pesar de que no figure más prominentemente en su tratado. Ver *L'Ethique*, vol. 2, pp. 583-585. Hardie, por otro lado, sostiene que una explicación de la doctrina de la virtud de Aristóteles que no incluya la "virtud heroica" es incompleta. Sin embargo, el breve apéndice de Hardie es más útil para llamar la atención sobre la necesidad de una explicación positiva de la virtud heroica que para proporcionar una. Ver Hardie, "Aristotle's Doctrine that Virtue is a Mean", en *Articles on Aristotle*, eds. Barnes, Schofield y Sorabji, vol. 2, Ethics and Politics (Nueva York: St. Martin's Press, 1 978), esp. pp. 42-46.

seres humanos que bordean lo bestial y lo divino.

El segundo comienzo de Aristóteles en el Libro VII está acompañado apropiadamente por una afirmación sobre el método (*E.N* 7.1.1145b2-7). Primero es necesario establecer las apariencias *(phainomena)* y luego pasar por los diversos enigmas o dificultades *(aporiai)* incrustados en ellas[78]. Después de intentar eliminar tantas discrepancias y contradicciones como sea posible, el residuo que queda de la opinión decente *(endoxa)* se habrá dejado suficientemente claro. Aristóteles registra una variedad de opiniones sobre continencia e incontinencia (*E.N* 7.1.1145b8-20), saca a la luz seis problemas enredados en esas opiniones (*E.N* 7.2.1145b21-46b8), y luego intenta desenredarlos (*E.N* 7.3.1146b8-52a36). La solución de esta dificultad es, explica, un descubrimiento (*E.N* 7.2.1146b7-8). Aunque Aristóteles especifica seis dificultades que necesitan ser aclaradas, su propia consideración de estas no sigue el orden esperado. Los problemas, en cambio, son divididos en dos grupos (*E.N* 7.3.1146b8-14). Primero, es necesario considerar la paradoja socrática: ¿las personas con incontinencia tienen conocimiento o no, y en qué sentido podrían tenerlo (cap. 3)? En segundo lugar, Aristóteles retoma los problemas restantes de tal manera que delimita la naturaleza y el alcance de la continencia y la incontinencia, así como la relación de estos estados con la virtud y el vicio (capítulos 4-10). La consideración que sigue se basa en esta doble división[79].

Los comentaristas a menudo asimilan sin crítica alguna la afirmación de Aristóteles sobre su método -en el Libro VII- para todo el tratado en su conjunto. Esta asimilación embota el borde afilado de su intención declarada de comenzar de nuevo. A diferencia del primer comienzo, el Libro VII ni subraya el carácter necesariamente impreciso de la investigación ética, ni habla de la necesidad de establecer los primeros principios de la ética a partir de la experiencia aportada por una educación digna. Como pronto se aclarará, el nuevo comienzo de Aristóteles sienta sus bases en un problema filosófico específicamente: Un conflicto entre la perspectiva generalizada de que los seres humanos a veces actúan de maneras que reconocen como malas y una enseñanza socrática que niega esta posibilidad. Al formular las dificultades y buscar el modo de obtener soluciones y descubrimientos, los estudiantes son introducidos a un modo de

[78] Sigo a Irwin en la traducción de *aporia* como "enigma", aunque también uso las traducciones alternativas de "problema" y "dificultad". *Aporia* también puede traducirse como "dilema" o "antinomia" y Aristóteles lo compara con un nudo o una maraña (*desmos)* que une la inteligencia (*Meta*. 3.1.995A24-95b5; cf. *EN* 7.2.1146a21 -27). Para una discusión del significado de *aporia*, ver: H. H. Joachim, *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, ed. D. A. Raes (Londres: Clarendon Press, 1951), p. 219 y *The Ethics of Aristotle*, ed. John Burnet (Londres: Methuen, 1900), pp. XI-XII.

[79] Burnet señala incisivamente que es como si Aristóteles dijera: "Primero tenemos que enfrentar la gran *aporia, poteron eidotes e ou*, y luego podemos tomar todo el resto juntos" *Ética,* P.298. Sobre la importancia central de esta primera *aporia,* ver Hardie, *Ethical Theory*, P.259.

investigación más explícitamente filosófico, incluso socrático, que caracteriza este libro en su conjunto.

La explicación académica más generalizada para este cambio de perspectiva se deriva del hecho de que el Libro VII es uno de los libros comunes tanto para la *Ética Nicomáquea* como para la *Ética Eudemia*. La perspectiva que prevalece es que la versión *Eudemia*, a diferencia de la *Nicomáquea*, fue dirigida a quienes estaban filosóficamente inclinados, algo que se conserva en el compartido libro VII. No estoy tan en desacuerdo con este punto de vista, sino que lo encuentro inadecuado como explicación. Mi propia interpretación intenta dilucidar la coherencia subyacente a la Ética Nicomáquea como ahora se presenta. Estoy menos interesado en la relación entre las dos versiones de la *Ética* (una pregunta importante por derecho propio), y mucho más interesado en las formas en que las diversas partes de la Ética Nicomáquea encajan entre sí. Este enfoque me lleva a enfrentarme con, o al menos calificar, una diferenciación académica de audiencias que actualmente está ganando terreno; a saber, que la Ética Eudemia está dirigida principalmente a los filósofos, y la Ética Nicomáquea a futuros políticos. Independientemente de lo que pueda ser verdad de la Ética Eudemia, cuestiono la restricción de la audiencia prevista de la Ética a Nicómaco a políticos potenciales, en gran medida porque esa opinión desecha o al menos minimiza el impacto del Libro VII en esta pregunta. En lugar de descartar a priori las pruebas proporcionadas por esta parte del tratado porque se considera como un vestigio de un informe temprano de la Ética Eudemia (como creen la mayoría de los eruditos), la investigación sobre la posible unidad de la Ética Nicomáquea requiere que al Libro VII le sea dado el peso adecuado en la determinación de la audiencia prevista de toda la obra en su conjunto. Esto, a su vez, conduce a la tesis aquí discutida; es decir, que los cambios de perspectiva dentro de los diez libros de la Ética Nicomáquea se explican mejor al postular la existencia de una audiencia dual compuesta de filósofos y no filósofos. De acuerdo con esta hipótesis, el siguiente análisis es especialmente atento a las implicaciones pedagógicas y retóricas de un cambio en el punto de vista, el cual recibe su desarrollo más agudo y sostenido solo en esta coyuntura del estudio Aristotélico.

## INCONTINENCIA: ACLARANDO LA PARADOJA ÉTICA DE SÓCRATES

El primero de los enigmas identificados por Aristóteles plantea una pregunta sobre el tipo de "concepción correcta" *(pos hupolambanon orthos)* característico de aquellos que creen que actúan de manera incontinente (*E.N* 7.2.1145b21-46a9)[80]. El problema es enfocado de modo más agudo por Sócrates, quien pensó que sería extraño que, mientras el conocimiento esté presente, otra cosa pudiese dominarlo y arrastrarlo como un esclavo (*E.N* 7.2.1145b23-24). De hecho, él solía combatir esta idea en su totalidad. Sócrates sostuvo que nadie actúa en contra de lo que es mejor sabiendo que lo que uno está haciendo es malo; las acciones que no alcanzan la bondad se deben en cambio a la ignorancia. El aspecto más disonante de esta enseñanza socrática es que niega la existencia de la incontinencia (*E.N* 7.2.1145b25-27), y al hacerlo plantea una pregunta sobre la naturaleza y alcance de la culpabilidad moral[81]. La formulación Aristotélica de este enigma expresa simpatía por aquellos que experimentan la posición extravagante de Sócrates con algo parecido a la indignación frustrada sobre un asunto tan importante. La visión socrática, afirma Aristóteles, está claramente en desacuerdo con las cosas que más se manifiestan *(tois phain omenois enargos)* (*E.N* 7.2.1145b27-28).[82]

El intento de Aristóteles de desentrañar el primer enigma sobre el grado de conocimiento se divide en un prefacio y cuatro difíciles y abreviados argumentos que conducen a una evaluación final (*E.N* 7.3.1146b24-47b19).[83] Los comentaristas generalmente coinciden en que los tres primeros argumentos son "dialécticos" o

---

[80] Para esta representación de la línea de apertura de la primera *aporia* y su significado interpretativo ver Hardie,Ethical Theory, esp. pp. 262-268.

[81] El carácter radical de la negación de Sócrates de la incontinencia se vuelve más evidente cuando uno considera su explicación de lo que realmente ocurre. El análisis de Sócrates de la incontinencia lo lleva a afirmar que no hay nada bueno aparte del placer, y esa virtud consiste en saber elegir el mayor placer. Ver *Protag*. 351c-61c, esp. 375a y 358b. Aunque es importante tomar en consideración el contexto retórico dentro del cual Sócrates hace estas afirmaciones, también es cierto que el carácter duro de su investigación es antagónico a las sensibilidades de las personas más decentes. Aunque lamentable, no sorprende que el modo de investigación de Sócrates finalmente provoque la condena de sus conciudadanos.

[82] El término griego *phainomena* abarca los hechos empíricos como las opiniones aceptadas. G. E. L. Owen señala que, en el presente contexto, la afirmación de Sócrates no entra en conflicto con los hechos sino con lo que comúnmente se dice acerca de ellos. Ver: Owen, "Tithenai ta Phainomena," en *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, ed. J. M. E. Moravcsik (Garden City: Doubleday & Company,Inc, 1967) pp. 167-190, p. 168.

[83] Para una buena explicación de la gama y complejidad de los temas involucrados en esta sección, ver: Hardie, *Ethical Theory*, cap. 13, esp. pp. 262-292.

"lógicos" *(logikos)* y que el cuarto es "natural" o "físico" *(phusikos).*[84] Aunque Aristóteles no siempre aplica la distinción de manera aguda, en su mayor parte los argumentos *logikos* emplean principios o distinciones que pertenecen a muchos temas diferentes, mientras que una explicación *phusikos* trata un tema en términos de sus propios principios distintivos, al menos cuando el asunto cae dentro de la esfera de las ciencias naturales.[85] Para nuestros propósitos resulta suficiente el resumir las conclusiones de cada uno de estos argumentos, destacando especialmente su relación con el problema planteado por Sócrates.

El primer argumento diferencia dos tipos de conocimiento al hacer uso de la distinción de gran alcance de Aristóteles entre potencia (*dunamis*) y acto (*energeia*). Asegura que no resulta sorprendente el que la gente actúe en contra del conocimiento que posee pero que no usa, mientras que sí es extraño que la gente actúe en contra del conocimiento que contempla activamente *(theorounta).* El segundo argumento de Aristóteles añade mayor precisión técnica al primero al desplegar la doctrina del silogismo práctico. Dos tipos de premisas, universales y particulares, están implicadas en saber cómo actuar. Aristóteles observa que no sería extraño actuar contra el conocimiento de premisas tanto universales como particulares si, en un caso específico, uno ha considerado sólo lo universal y no lo particular. Por ejemplo, uno podría saber que los alimentos secos son saludables para un ser humano, que uno es un ser humano, y que incluso el alimento de cierto tipo es seco, y aun así fallar en percatarse de que la comida anterior era de ese tipo. Aristóteles añade, sin embargo, que sería sorprendente (*thaumastos*) si el individuo en cuestión actúa en contra del conocimiento en el cual tanto las proposiciones universales como particulares fueron aprehendidas como particulares concretos.

---

[84] A pesar del acuerdo generalizado sobre el uso de Aristóteles de estos dos tipos de argumentos en el contexto presente, hay un notable grado de diferencia en la forma en que se evalúan estos argumentos. Robert Robinson sostiene que, aunque Aristóteles a menudo utiliza la explicación de *phusikos* para presentar un tema desde un punto de vista distinto y "mejor", en este caso no tiene relación real con lo que Aristóteles considera un acertijo lógico. Ver Robinson, ""Aristotle on Akrasia," en *Articles on Aristotle,* eds. Barnes, Schofield y Sorabji, vol. 2, *Ethics and Politics* (Nueva York: St. Martin's Press, 1978), pp. 84-87. Burnet afirma que los tres primeros argumentos son esencialmente dialécticos, mientras que la explicación de *phusikos* revela la respuesta real de Aristóteles al problema en su Ética, pág. 299. James Walsh declara que agrupar estos cuatro argumentos indica la ausencia de cualquier diferencia fundamental entre los dos enfoques. Ver,Walsh: *Aristotle's Conception of Moral Weakness* (Nueva York: Universidad de Columbia Press, 1 963), pp. 99- 100. John Randall hace la sugerencia general de que Aristóteles normalmente sigue un patrón de investigación que se mueve desde *logikos* a *phusikos* a medida que la investigación se introduce en el contexto más amplio de la naturaleza. Ver Randall: *Aristotle* (Nueva York: Columbia University Press, 1960), pp. 59-61. He encontrado que la observación general de Randall se confirma en el presente caso.

[85] Owen demuestra la fluidez de estas distinciones, especialmente en tanto pertenecen a la *física.* Ver: "Tithenai to Phainomena," esp. pp. 188-1 90.

Ambos argumentos hacen uso de la distinción entre potencia y acto para explicar cómo o en qué sentido las personas que emprenden malas acciones podrían actuar contra un conocimiento que, sin embargo, poseen. En este sentido, es posible que un individuo tenga una concepción correcta o incluso un verdadero silogismo, pero en cada caso un aspecto importante de esa concepción o silogismo está inactivo, así como la persona incontinente es ignorante en el momento de la acción. El hecho puede ser lamentado y uno incluso puede ser responsable de la ignorancia de uno, pero en el momento de la acción, el conocimiento de que lo que está haciendo es incorrecto solo está potencialmente, no activamente, presente. Los siguientes dos argumentos de Aristóteles comienzan a explicar cómo el conocimiento en cuestión puede llegar a estar ausente. Cabe señalar, sin embargo, que el intento de Aristóteles de preservar la idea común de la incontinencia (actuar contra lo que uno correctamente concibe como equivocado) no refuta la posición socrática. De acuerdo con los argumentos proporcionados hasta ahora, las personas incontinentes no actúan contra lo que realmente saben que está mal, sino que actúan en ignorancia del conocimiento que es poseído sólo en potencia.

En su tercer argumento, Aristóteles introduce otra forma en la que uno puede tener y no tener conocimiento al señalar la condición de aquellos que están dormidos, locos o borrachos. Aristóteles explica que las personas bajo la influencia de "sentimientos" o "emociones" (*pathos*) están en el mismo estado. Las pasiones fuertes, como la ira y el deseo sexual, pueden alterar ambos estados corporales y mentales y, en casos extremos, incluso causar locura. Las personas incontinentes poseen conocimiento de la misma manera que aquellos que están dormidos, borrachos o locos; su reacción a los sentimientos y, más concretamente, a los placeres asociados a ellos, impiden que el conocimiento relevante se actualice en el momento en que un hecho se está llevando a cabo.[86]

Además, utilizar el lenguaje del conocimiento, incluso en el momento crucial, no es prueba de que esté realmente presente. Aristóteles compara la situación con la de los jóvenes estudiantes que recitan correctamente lo que han aprendido sin entender el significado de lo que están diciendo porque el conocimiento en cuestión aún no ha "crecido en ellos" *(sumphuenai)* (*E.N* 7.3.1147a22). Las personas incontinentes fallan de la misma manera. Incluso si ellos fueran a expresar correctamente el principio que están violando en ese momento, ello no cuenta como conocimiento genuino ya que el conocimiento en cuestión aún no se ha convertido en parte de su naturaleza.

El último argumento de Aristóteles elabora esta explicación desde la perspectiva

[86] A. Rorty señala que el *pathos* puede, pero no necesita ser apasionado. Ser movido por *pathos* es "ser movido por algo principalmente fuera de uno mismo, reaccionar en lugar de actuar". "Akrasia and Pleasure" p. 275. Como veremos, el comportamiento de las personas incontinentes está determinado por la naturaleza de sus reacciones al placer.

de la filosofía natural *(phusikos)*. El argumento comienza con una recapitulación y desarrollo de la doctrina del silogismo práctico y concluye con una descripción del estado fisiológico en el cual el control racional es temporalmente superado por la emoción o el placer, un estado comparable al producido por la embriaguez o el sueño. A pesar de las dificultades textuales involucradas en este argumento comprimido, no hay dificultad en reconocer la conclusión de Aristóteles. El que reacciona a la influencia de la emoción o el placer no posee conocimiento o lo posee de manera defectuosa, como un hombre borracho que repite las sólidas máximas morales de Empédocles sin permitirles afectar su comportamiento en lo más mínimo (*E.N* 7.3.1147b9-12). La sorprendente conclusión de Aristóteles hace explícita la identidad del interlocutor principal en su tratamiento de la incontinencia: "Parece ocurrir lo que Sócrates pretendía; en efecto, no se produce la afección de la incontinencia en presencia de lo que consideramos conocimiento en sentido estricto, ni es este conocimiento el que es arrastrado de acá para allá por la pasión, sino el sensible" (*E.N* 7.3.1147b14-17).

Para toda la dificultad de los argumentos particulares de Aristóteles en esta sección, su efecto general es claro. Aristóteles argumenta que de hecho es posible actuar contra alguna concepción del bien. En oposición a la paradoja socrática, Aristóteles sostiene que la incontinencia existe y es inteligible, y continuará en los capítulos posteriores para delinear con mayor precisión su naturaleza y alcance. Sin embargo, la consideración inicial de Aristóteles también y especialmente apunta a un tipo de conocimiento que no puede ser superado por la emoción. Mientras discrepa con Sócrates de tal manera que arroja luz sobre un aspecto demasiado familiar de la experiencia humana, Aristóteles comienza a sugerir la manera correcta de entender una máxima socrática mucho menos familiar al señalar la existencia de un tipo de conocimiento raro y autoritario que fue el objeto de la investigación socrática. Los argumentos particulares que Aristóteles presenta en esta sección abordan la cuestión de la bondad moral desde la perspectiva de la filosofía tanto dialéctica como natural. Dentro de este horizonte más amplio de investigación, Aristóteles intenta mover a sus lectores desde su frustración inicial con el carácter patentemente extravagante de la investigación socrática hacia cierta apreciación por la menos que obvia verdad a la que se dedicó esa investigación. En efecto, la justificación de Aristóteles de la paradoja socrática proporciona a sus lectores una mayor apreciación de los requisitos del conocimiento en un sentido estricto, es decir, el tipo de conocimiento autoritario buscado por los sabios. Ver (*E.N* 6.7.1141a16-20 y 6.13.1145a6-11).

## INCONTINENCIA: PRESERVANDO LA OPINIÓN DECENTE

Aunque Aristóteles reivindica la afirmación de Sócrates acerca del carácter incuestionable de un cierto tipo de conocimiento, no está de acuerdo con la conclusión

radical de la posición socrática. La negación de la incontinencia por Sócrates puede seguirse con fuerza teórica de sus investigaciones, pero para Aristóteles, su conclusión dialéctica es refutada por la misma omnipresencia del fenómeno que trata de negar. El resto de la discusión de Aristóteles sobre la incontinencia trata de aclarar su naturaleza y alcance, prestando especial atención a los tipos de ignorancia involucrados en la maldad voluntaria. La primera parte (Caps. 4-10) diferencia la continencia y la incontinencia de estados de virtud y vicio similares pero distintos, al proporcionar una taxonomía de diferentes estados de carácter desde el punto de vista de la incontinencia. La segunda parte del tratado de Aristóteles (caps. 11- 14) es una consideración temática inicial del placer anunciada por la centralidad de este en el análisis de la incontinencia.[87]

El balance aristotélico de la incontinencia se vuelca sobre el papel y la importancia del placer en la toma de decisiones. Él comienza con una distinción inicial entre los placeres necesarios asociados con las actividades del cuerpo (comida, bebida, sexo) y los placeres que no son necesarios, en el sentido de que las actividades físicas de mantenimiento de las especies son, sin embargo, apetecibles por sí mismas (*E.N* 7.4.1147b23-31; 1148a22-27). Dentro de esta segunda categoría, algunos placeres son intrínsecamente deseables (p. ej., contemplación y virtud), otros se vuelven así por accidente o perversión (p. ej., convalecencia y canibalismo), y otros son "intermedios" (*metaxu*), que no son intrínsecamente buenos ni intrínsecamente malos (por ejemplo, bienes materiales, riqueza, victoria y honor). Estrictamente hablando, la incontinencia se refiere a la primera categoría de placeres corporales necesarios, aunque también es posible hablar de incontinencia en un sentido específico con respecto a los placeres intermedios. Tanto el caso inferior de los placeres que disfrutan las disposiciones bestiales o enfermas como el de los placeres intrínsecamente deseables, sobre los cuales Aristóteles tendrá más que decir en discusiones posteriores, queda fuera de la esfera de continencia e incontinencia en su significado principal.

¿Cuál es entonces la relación entre incontinencia y desenfreno (*akolasia*) dado que ambos pertenecen a placeres corporales, específicamente aquellos relacionados con el tacto y el gusto? Aunque es imposible distinguirlos sobre la base de su apariencia externa, Aristóteles explica que la diferencia esencial radica en la presencia o ausencia de conflicto interno en el proceso de toma y evaluación de decisiones. Las personas incontinentes experimentan un conflicto entre la recta razón (*orthos logos*) y el sentimiento (*pathos)* o el apetito (*epithumia*) (*E.N* 7.8. 1151a20-24). Su reacción al placer o a la posibilidad de placer es tal que no actúan sobre la base de la recta razón sin, sin embargo, estar persuadidos de deber perseguir tales placeres de una manera

[87] Esta idea (o perspectiva) va en contra de una tradición académica que niega cualquier conexión esencial entre el tratado de Aristóteles de la incontinencia y del placer en el Libro VII. Ver: Gauthier y Jolif, *L'Ethique*, vol. 2, p. 782.

desenfrenada. Los licenciosos, por otro lado, no experimentan ningún conflicto interno. No solo buscan los placeres corporales disponibles, sino que también están convencidos de deber hacerlo (*E.N* 7.8.1151a11-14). Por lo tanto, la incontinencia forma una especie de compromiso entre ambos estados. Las personas incontinentes no son malas simplemente porque los primeros principios de la acción decente no han sido borrados por sus reacciones al placer. Sin embargo, tampoco pueden ser consideradas buenas, ya que el atractivo del placer ha erosionado su carácter hasta el punto en que no pueden determinar sus acciones sobre la base de esos principios decentes a los que dan su consentimiento intelectual. Aristóteles compara a la persona incontinente con una ciudad con buenas leyes, pero cuyos ciudadanos no las cumplen. El licencioso, por el contrario, es como una ciudad cuyos ciudadanos respetan las leyes, pero cuyas leyes son malas (*E.N* 7.10.1152a19-24).

Las personas continentes y morigeradas son igualmente indistinguibles si se juzgan desde el punto de vista de los hechos, ya que ni el continente ni el morigerado actúan en contra de la recta razón a causa del placer corporal. Sin embargo, las personas templadas están constituidas de tal forma que no se complacen en nada contrario a *orthos logos*, mientras que las personas morigeradas son atraídas por deseos básicos (*phaulas epithumias)*, y por lo tanto sienten el tirón de esos placeres a los que resisten con éxito (*E.N* 7.9.1151b35-52a3). La mayoría de las personas se encuentran en algún lugar entre la persona continente e incontinente (*E.N* 7.10.1152a25-27).La recta razón no derrota con éxito el poder seductor de todos los placeres corporales inapropiados, pero tampoco está obligada a aceptar la rendición incondicional. De hecho, dada la dificultad de volverse completamente morigerado, es decir, de encontrar placer en nada que le sea contrario a la recta razón, la esfera de continencia e incontinencia describe no solo a los que están en el proceso de desarrollar la virtud de la templanza, sino también a la condición de la mayoría de los seres humanos. La guerra entre la recta razón y el placer continúa sin cesar, con victorias en ambos lados del campo.

Aristóteles también presta considerable atención a la incontinencia en un sentido calificado, el caso en el que, por ejemplo, se dice que alguien es incontinente con respecto al espíritu, honor o ganancia (*E.N* 7.4.1148b11-14). Aunque estas actividades y los placeres intermedios que las acompañan son buenos en sí mismos, el disfrute de ellos puede ser excesivo o deficiente. Dichas actividades pueden ser disfrutadas de la manera incorrecta o con un sentido inadecuado de las prioridades. El análisis de Aristóteles de la incontinencia en un sentido cualificado extiende la esfera del continente y el comportamiento del incontinente de tal manera que abarca estados éticos además de la templanza y el desenfreno. Los ejemplos particulares que se dan aquí -la incontinencia con respecto al espíritu, el honor y la victoria- sugieren un balance paralelo del tratamiento del valor, la amabilidad, la ambición adecuada, la magnanimidad, la justicia, la generosidad y la magnificencia.

Sin embargo, el análisis que Aristóteles hace de la incontinencia hace que esta sea el caso paradigmático en el sentido estricto. Quizás esto se deba a que es en el caso de las actividades corporales necesarias que la influencia del placer en la determinación de la acción humana es más evidente, mientras que uno no puede pensar inicialmente de esta manera en una situación que involucre espíritu, honor o ganancia.[88] Como Aristóteles ha dejado claro en la primera parte de su tratado, es tanto sensible como inteligible el entender a un individuo avaro en términos de preocupación excesiva por la ganancia y al individuo ambicioso como el que sufre por un apego excesivo al honor. El nuevo pensamiento, más socrático, con el que Aristóteles ahora está luchando, es que todos esos apegos pueden entenderse a la luz de la categoría más amplia, más simple e inequívocamente natural de placer. En cada caso, es el poderoso atractivo del placer, aunque de diferentes tipos, lo que eclipsa la recta razón en la acción que se emprende. Aristóteles todavía está tratando con las consecuencias de la tesis socrática engañosamente penetrante de que la ignorancia del verdadero placer explica gran parte del comportamiento humano (*Protag*.351c-61c).

Aristóteles contrarresta este punto de vista insistiendo en que el fracaso de las personas incontinentes no es meramente un fracaso del conocimiento; también implica el carácter. La tendencia de dar más peso al placer del que debería poseer puede deberse a un desconocimiento real del conocimiento potencial, pero con el tiempo la tendencia habitual hacia el placer da forma al carácter y, por lo tanto, crea una condición en la que es menos probable que resista sus encantos sobre la base de principios que uno sabe o cree que son correctos. Para Aristóteles, esto es una falla culpable en el conocimiento o, al menos, en una opinión correcta. Tal persona no es simplemente mala porque su deliberación es decente (*E.N* 7.10.1152 a16-18), algo que se refleja en el pesar que siente por lo que ha hecho. Sin embargo, son culpables porque han desarrollado un carácter en el cual su reacción al placer tiene demasiada influencia en la determinación de sus acciones. Aristóteles tendrá mucho más que decir sobre el lugar y la importancia del placer en los tratados temáticos que le siguen. En el contexto actual, se limita a una referencia delicada a Neoptólemo, un personaje del *Filoctetes* de Sófocles (*E.N* 7.9.1151b17-22). Neoptólemo fue guiado por el placer para abandonar una resolución que había hecho con Odiseo. Sin embargo, la acción de Neoptólemo no era culpable porque el placer que le hizo retirarse del plan de Odiseo fue el placer noble que tuvo al decir la verdad. Aristóteles educe una moraleja sugerente y aún no desarrollada: el elogioso acto de Neoptólemo revela que no todas las personas cuya conducta se guía por el placer son perversas, insensibles o incontinentes.

Aristóteles distingue los diversos estados de maldad voluntaria (incontinencia, despilfarro, bajeza) de una condición bestial inferior que solo podría ser descrita como

[88] Esta sugerencia es hecha por A. Rorty en "Akrasia and Pleasure," p. 278.

incontinencia en el sentido más atenuado. De hecho, sin embargo, esta condición no es ni incontinente ni desenfrenada ya que en este caso la capacidad deliberativa no está corrupta; está completamente ausente (*E.N* 7.7.1151a1-3).Las personas bestiales no son agentes responsables porque carecen de la capacidad de saber lo que están haciendo. Si bien los casos extremos de incontinencia o desenfreno pueden parecerse a las acciones de personas bestiales, los casos son tan diferentes entre sí como lo son las acciones de animales inferiores en comparación con el comportamiento específicamente humano. La conducta bestial en los seres humanos es más horrible que el vicio, aunque es menos mala; puede ser repulsiva e incluso peligrosa, pero no es culpable. Como Sócrates, Aristóteles reconoce un estado en el que uno no puede hacer el bien debido a la ignorancia involuntaria. Sin embargo, a diferencia de Sócrates, Aristóteles restringe este fenómeno a casos raros que se encuentran en los límites de la naturaleza humana.

Es importante notar que Aristóteles reconoce diferentes tipos de incontinencia (*E.N* 7.7.1150b19-28). En tanto la incontinencia de debilidad (*astheneia*) se caracteriza por el rompimiento de una resolución deliberada, la incontinencia de impetuosidad *(propeteia)* caracteriza a quienes renuncian a la deliberación por completo. Los dos temperamentos más susceptibles a esta segunda forma de incontinencia son el temperamento apresurado y el "ardiente" o "intenso" (*melancholikos).*[89]Es esta última disposición la que es de gran interés, dado lo que Aristóteles dice al respecto en otros lugares. Los *melancholikos* pueden ser especialmente susceptibles a la incontinencia, aunque esta misma disposición también caracteriza a aquellos que de alguna manera se vuelven extraordinarios, particularmente con respecto a la virtud intelectual. La disposición se analiza en los *Problemas* donde Empédocles, Platón y Sócrates, entre otros, se dan como ejemplos.[90]

Aristóteles precede su consideración del placer con una regresión enigmática al caso de los *melancholikos* (*E.N* 7.10.1152a27-33). Parece mantener dos posiciones diferentes y conflictivas. Afirma que la incontinencia de los *melancholikos* se cura más fácilmente que el tipo de incontinencia que caracteriza a quienes deliberan (es decir, una incontinencia de debilidad según la clasificación anterior de Aristóteles), pero luego

[89] Es difícil encontrar una traducción adecuada para *melancholikos* porque el rango de significado asociado con el uso de Aristóteles de la palabra está limitado por el significado contemporáneo de melancolía. En el *Problema XXX*, el autor indica que el *melancholikos* posee un temperamento variable que puede adoptar diversas formas en diferentes personas. Estos incluyen, entre otros: (1) los que son lentos y estúpidos, (2) los que son inteligentes, eróticos, fácilmente movidos por el espíritu y el deseo, y algunos que se vuelven habladores, y (3) aquellos tocados por la locura. Todas estas personas son "extraordinarias" *(perissos)*, no por enfermedad, sino por naturaleza.

[90] A pesar de que los *Problemas* son considerados generalmente como una compilación gradual de diferentes autores dentro de la tradición peripatética, se cree, sin embargo, que contienen pasajes aristotélicos auténticos. La discusión particular referida aquí (Libro XXX) es citada por Cicerón y Plutarco como genuinamente aristotélica.

continúa diciendo que la incontinencia que se basa en el hábito o la crianza es más fácil de curar que la incontinencia basada en la naturaleza. La perplejidad se deriva del hecho de que la disposición de los *melancholikos* es enfáticamente el resultado de la naturaleza, no del hábito o de la educación.[91]

Cada una de las dos afirmaciones finales de Aristóteles parece refutar la otra. ¿Hay alguna manera de entender esta aparente contradicción? Desde un punto de vista, una incontinencia de debilidad basada en malos hábitos es más fácil de curar porque, como Aristóteles ya ha indicado, el arrepentimiento puede llevar a cambiar esos hábitos. La preservación de la recta razón junto con el descontento con respecto a la propia falta de resolución, proporciona una base para el cambio deseado. Por otro lado, ¿qué vamos a hacer con la afirmación desconcertante de Aristóteles de que la propensión natural a la incontinencia característica de los *melancholikos* podría ser más fácil de curar que una incontinencia basada en el hábito? La respuesta, creo, radica en el tratamiento del placer que sigue. Por el momento, solo ofrezco la siguiente sugerencia provocativa: la "cura" para quienes se mueven por los deseos intensos de los *melancholikos* no requiere su eliminación o cambio; más bien, presupone su cumplimiento. Aristóteles ya ha preparado suficientemente a sus lectores, particularmente a los más reflexivos entre ellos, para una discusión temática del placer.

## PLACER Y FILOSOFÍA POLÍTICA

Una de las características más desconcertantes de la *Ética* es que incluye dos tratamientos distintos del placer: Libro VII, 11-14 y Libro X, 1-5. Ninguna de las discusiones menciona la otra y, aunque las cuestiones y los argumentos presentados en cada una se superponen, las diferencias entre los textos son lo suficientemente serias como para plantear preguntas sobre su compatibilidad.

Una gran cantidad de investigación académica ha sido generada en el esfuerzo de abordar los problemas planteados por esta parte del tratado. A riesgo de simplificar demasiado, es posible extraer dos autores que mejor encuadran el debate. A. J. Festugiere sostiene que el doble tratamiento del placer en la *Ética* se repite demasiado como para pertenecer al mismo trabajo y, por el mismo argumento, debe considerarse como el trabajo del mismo autor. Sostiene que el segundo balance en el libro X es el tratamiento del placer más maduro y definitivo de Aristóteles, mientras que el primero en el Libro VII fue originalmente parte de la temprana versión *Eudemia* y solo se

[91] En *Problemas XXX* el autor proporciona explicaciones naturales, principalmente fisiológicas, para el balance de la disposición de los *melancholikos* (esp. 955a39-40). En ningún momento de esta discusión se evalúan los *melancholikos* desde un punto de vista ético.

transfirió posteriormente a la *Ética Nicomáquea.*[92] Desde la aparición del estudio de Festugiere, la tendencia entre los académicos ha sido minimizar las diferencias entre los dos relatos de placer, viéndolos más bien como etapas diferentes en el esfuerzo de Aristóteles por desarrollar una enseñanza única y unificada sobre este tema.[93]

Este punto de vista ha sido cuestionado por G. E. L. Owen, quien sostiene que el tratamiento de Aristóteles del placer en el Libro VII no puede ser entendido adecuadamente como una versión aproximada de su balance más fino en el Libro X.[94] Sostiene que cada indagación posee una enseñanza propia y el intento de armonizar, o al menos minimizar, las diferencias que las distinguen no le hace justicia al texto. Owen observa que la discusión de Aristóteles en el Libro VII plantea una pregunta sobre la naturaleza del placer en sí misma, un problema que no es su principal preocupación en el Libro X.[95] Sostiene que las discrepancias en estos dos balances se deben al intento de abordar diferentes aspectos del problema del placer. Si los dos estudios han sido tradicionalmente considerados demasiado divergentes para ser compatibles, Owen argumenta que son demasiado divergentes para ser incompatibles.[96]

Aunque los estudios de Festugiere y Owen son indispensables para entender los problemas involucrados en el tratamiento dual del placer de Aristóteles, espero mostrar que la atención a los contextos inmediatos y a los propósitos particulares de estas

---

[92] A. J. Festugiere, *Aristotle: Le Plaisir* (Paris: Librairie Philosophique,1936; rpt. 1960), pp. XXIV, XV-XLIV. La interpretación de Festugiere del balance doble de Aristóteles del placer como un reflejo de diferentes etapas en su desarrollo intelectual es una aplicación particular de la tesis general iniciada por Werner Jaeger en *Aristotle: Fundamentals of His Development,* trad. por Richard Robinson (Oxford: Clarendon Press, 1948). El carácter problemático de la tesis de Jaeger es señalado de manera incisiva por Ernest Barker en *The Politics of Aristotle* (London: Oxford University Press, 1946, rpt. 1973), p. XIII.

[93] Ver, por ejemplo, Godo Lieberg, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles* (München: C.H. Beck'she, 1958), pp. 2-15; Gauthier y Jolif, *L'Ethique,* vol. 2, p. 783; y F. Dirlmeier, *Aristoteles: Nikomachische Ethik* (Berlin: Akademie Verlag, 1956; rpt. 1979), pp. 567, 580-581.Hardie es más prudente acerca de la relación exacta entre los dos relatos del placer de Aristóteles en *Ethical Theory*, p. 295.

[94] G. E. L. Owen, "Aristotelian Pleasures," en *Articles on Aristotle*, eds. Barnes, Schofield, y Sorabji, vol. 2, *Ethics and Politics* (New York: St. Martin's Press, 1978), pp. 92-103.

[95] Sobre el Libro X, Owen escribe que Aristóteles "se ofrece a decirnos cual es la naturaleza de disfrutar, revisando las características lógicas de los verbos del placer". "Pleasures", pág. 103. La interpretación de Owen se abstrae tanto del contexto inmediato como del objetivo general de los dos tratados del placer de Aristóteles. Como tal, proporciona un útil, pero, por este motivo, limitado análisis lógico-lingüístico del texto.

[96] Owen, "Pleasures," p. 93. Aunque la tesis de Owen ha tenido un éxito limitado en el desplazamiento de la comprensión del problema avanzado por Festugiere, tiene el mérito de señalar el hecho de que el análisis de Aristóteles en el Libro VII contiene una enseñanza consistente y positiva por sí misma. Además, lleva a Owen e invita a sus lectores a lidiar con las diferencias fundamentales que distinguen este balance del que aparece en el Libro X.

discusiones, lo que generalmente puede llamarse el carácter político del tratado de Aristóteles, permite comprender mejor el texto tal como ahora se presenta.

Aristóteles comienza su discusión sobre el placer en el Libro VII afirmando que tal indagación es propia de la filosofía política. Esta es, de hecho, su única referencia explícita a la filosofía política en la *Ética* y vale la pena citarla en su totalidad.

> El estudio *(theoresai)* del placer y del dolor corresponde al filósofo político. Él es, en efecto, el arquitecto *(architekton)* del fin, mirando al cual decimos de cada cosa que es buena o mala en sentido absoluto (*E.N* 7.11.1152.b1-3)

Al menos dos puntos deben tenerse en cuenta en esta introducción. El primero se refiere a la decisión de Aristóteles de ofrecer un tratado temático del placer. El placer no es, por supuesto, un tema nuevo en la *Ética*. Como ya hemos observado, después de un despido inicial de la vida dedicada al placer en el Libro I, el tema se reintrodujo debido a su importancia para el desarrollo del carácter. Lo nuevo, sin embargo, es que Aristóteles ahora recomienda el placer como algo digno de estudio filosófico serio por derecho propio. Esta recomendación proporciona un punto de partida para la tesis aquí argumentada: el análisis del placer en el Libro VII se dirige especialmente a los filósofos o al menos a los filósofos potenciales, en contraste con consideraciones anteriores y posteriores en las que el tratamiento del placer está subordinado al horizonte moral y político que domina la *Ética* en su conjunto.

En segundo lugar, la introducción del tema del placer en el Libro VII completa un argumento que se ha ido desarrollando gradualmente desde el Libro I. Aristóteles comenzó la *Ética* enfatizando la dignidad de la política (*Politiké*), y afirmando que es la más autoritaria y arquitectónica de las disciplinas (*E.N* 1.2.1094a26-28). En el Libro VI, especificó además que el elemento arquitectónico dentro de la política es el arte o la ciencia de la legislación *(nomothetiké),* y que la opinión popular identifica este y todos los aspectos de la capacidad política con aquellos más directamente involucrados en la arena política (*E.N* 6.8.1141b23-29). Como hemos visto, esto es particularmente cierto en el caso de un hombre de estado prudente como Pericles, quien, debido a su comprensión de los asuntos humanos, era más apreciado que Anaxágoras o Tales a pesar del elevado carácter de su sabiduría. Es solo en este punto de su estudio que Aristóteles, hablando en su propio nombre, revela que el maestro arquitecto de la política no es el hombre de estado, sino el filósofo político. Esto completa su contraste inicial entre hombres de estado sin sabiduría y filósofos sin prudencia. El hasta ahora terreno inarticulado de la filosofía política, ocupado por Aristóteles mismo, se incorpora por primera vez explícitamente al estudio. Contrariamente a una visión más generalizada, no es el hombre de estado sino el filósofo político quien, de alguna manera, aún no especificada, determina el estándar de la excelencia humana en sí

mismo.[97]

El tratado del placer en el Libro VII se puede dividir en tres partes principales. Después de listar tres opiniones conspicuas sobre el placer y los argumentos que las sustentan, Aristóteles comienza su respuesta considerando la opinión de que ningún placer es un bien (*E.N* 7.12-13.1152b25-53b7). La segunda sección -y la central- aborda la idea general de que el placer no puede ser el bien supremo (*E.N* 7.13.1153b7-54a7). Concluye con una consideración del placer corporal dirigida principalmente contra la opinión de que la mayoría de los placeres son bajos (*E.N* 7.14.1154a8-54b34).

## EL PLACER COMO FIN

La primera sección consta de tres argumentos generales que abordan los diferentes significados de lo bueno, los placeres accidentales opuestos a los placeres esenciales, y el placer como actividad y como fin. El primer argumento distingue dos significados diferentes de la palabra *bueno*: lo que es bueno sin calificación y lo que es bueno para alguien (*E.N* 7.12.1152b25-33). Aristóteles observa que, incluso si alguien estuviese en lo correcto al afirmar que ningún placer es simplemente bueno, de ello no sigue que el placer no sea bueno para un individuo en particular. Además, incluso los placeres que se consideran malos para un individuo en particular pueden ser buenos en ciertos momentos. Para ilustrar con un ejemplo de la *Política*, no es suficiente para un buen entrenador el saber la cantidad adecuada de ejercicio y dieta para un atleta olímpico, ya que la misma prescripción dañaría a alguien con menos capacidades físicas, o incluso al mismo atleta olímpico si se estaba recuperando de una lesión (*Pol*. 4.1.1288b10-21). Así también, en una investigación dedicada al bien humano, cualquier enseñanza general sobre la felicidad humana debe tener en cuenta las capacidades específicas e inevitablemente diferentes de sus destinatarios. La consideración de Aristóteles en el Libro VII ofrece a los lectores la oportunidad de probar sus capacidades invitándolos a estudiar la cuestión del placer como filósofos políticos.

El núcleo del segundo argumento (*E.N* 7.12.1152b33-53a7) se basa en la distinción entre "placeres restauradores", que solo son accidentalmente agradables, y aquellos placeres que pueden experimentarse sin dolor o deseo porque son agradables en un sentido absoluto. Los placeres accidentales o restauradores están "en proceso" *(génesis*)

[97] El malestar provocado por esta afirmación aristotélica se refleja en los esfuerzos de algunos intelectuales por reinterpretar su significado. Ver, por ejemplo, H. H. Joachim, *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, ed. D. A. Raes (London: Clarendon Press, 1951), p.234. Hardie habla de "ciencia política" en lugar de filósofos políticos, algo que le permite armonizar el prólogo del Libro VII con el prólogo más explícitamente político del Libro X. Ver, Hardie, *Ethical Theory*, p. 299.

o, más precisamente, están asociados con un proceso de devenir, ya que conducen a la perfección de nuestro estado natural. El placer de comer, por ejemplo, cae en esta categoría. El proceso se experimenta como placentero porque produce una condición natural saludable. Esta distinción se utiliza para oponerse a la idea de que los placeres no son buenos porque están motivados por el dolor o el deseo, lo que implica una deficiencia (en este ejemplo, hambre). Aristóteles concluye que a pesar de que los placeres restauradores son sólo accidentalmente agradables, algunos placeres no entran en esta categoría y, por lo tanto, no deben excluirse del bien.

En el presente contexto, el único ejemplo de placer que no pertenece a esta primera categoría es la contemplación (*E.N* 7.12.1152b36-53a2). Este tipo de placer no puede entenderse como un "proceso" o un “devenir" porque no nace de una deficiencia ni nos "restaura" a nuestra condición normal; más bien, es la actividad de una naturaleza sana o plenamente desarrollada. El ejemplo de Aristóteles comienza a aclarar su afirmación inicial de que el filósofo en cierto sentido proporciona el estándar fundamental para la vida humana al anticipar una enseñanza que hará explícita sólo en el libro final de su estudio. La actividad verdaderamente placentera de la contemplación proporciona la medida contra la cual se deben evaluar otros bienes.

El tercer argumento general en esta sección (*E.N* 7.12.1153a7-17) aborda la opinión de que el placer, dada su condición de “devenir”, no puede ser un bien que posee el estado de un "fin". Sin embargo, no todos los placeres son procesos o incidentales a ellos. Por el contrario, algunos placeres pueden entenderse correctamente solo como actividades (*energeiai*) y, en consecuencia, como fines. Mientras que los placeres que llevan a la realización de nuestra naturaleza tienen un fin distinto al de ellos mismos, esto no se aplica a todos los placeres (*E.N* 7.12.1153a11-12). Aristóteles niega rotundamente la necesidad de creer que hay algo mejor que el placer (*E.N* 7.12.1153a7-8). En este argumento, reúne dos afirmaciones que sugieren una perspectiva bastante extraña al horizonte moral-político que domina la ética en su conjunto: (1) No es necesario que alguna otra cosa sea mejor que el placer, y (2) algunos placeres son deseables por su propio bien, es decir, no simplemente debido a su influencia formativa en el carácter.

Aristóteles concluye esta parte de su argumento con una definición de Placer. Disputa la opinión de que el placer sea un "proceso percibido", definiéndolo en cambio como la "actividad sin impedimentos de nuestro estado natural" (*E.N* 7.12.1153a14-15). Se da luz sobre esta definición lacónica trayendo el argumento inmediatamente precedente para relacionarlo. Aristóteles acaba de distinguir dos categorías de placeres: aquellos que conducen a la perfección de un estado natural y aquellos que son actividades de ese estado una vez que está completamente desarrollado. Para recordar nuestros ejemplos anteriores, el proceso de comer es placentero solo hasta el punto de

la saciedad, en cuyo momento deja de ser placentero e incluso puede llegar a ser doloroso. Este es un ejemplo de un placer accidental, que nace de la deficiencia (hambre) y nos restaura a una condición normal o saludable. Por otro lado, el ejemplo de Aristóteles de un placer que no nace de la deficiencia y, en consecuencia, no comparte esta misma limitación, es la actividad de la contemplación. La contemplación es una actividad sin impedimentos en el sentido más completo, ya que no contiene dentro de sí la misma clase de límite o "impedimento" que los placeres corporales, como comer y beber.

También es cierto que la práctica de la virtud moral no está sujeta al mismo tipo de limitaciones internas que las actividades corporales. Uno podría mantener, al igual que Gauthier y Jolif, que la definición de placer describe la forma de vida de *kalos k 'agathos*, así como la del filósofo.[98] Sin embargo, esta aplicación de la definición de Aristóteles debe ser calificada en dos aspectos importantes. Primero, el bienestar económico y el estatus sociopolítico presupuestos para la práctica de la virtud moral constituyen un impedimento para quienes carezcan de estas ventajas.

El placer de la contemplación se ve menos obstaculizado por la falta de bienes externos que el placer de la virtud ética. En segundo lugar, los *kalos k 'agathos* ciertamente rechazarían la sugerencia de que su vida pueda ser descrita como una búsqueda de placer, incluso de cierta especie. En el mejor de los casos, el *kalos k 'agathos* es capaz de entenderse a sí mismo a la luz del noble. Aquellos "notables" que se quedan cortos en el ideal de *kalokagathia* tienen más probabilidades de ver las ventajas del buen nacimiento, la riqueza y la educación -que los diferencian de la población general- como medios para fines como el poder, el honor o el prestigio. Si la audiencia de Aristóteles está inclinada a fijarse en lo noble, el honor o el poder político, la sugerencia de que el placer, incluso de cierta especie, es el fin por el cual actúan los seres humanos continúa por revelar una perspectiva que está en tensión con el horizonte dominante de la *Ética.*

A pesar de estas aclaraciones, la sugerente definición de Aristóteles del placer como actividad sin impedimentos, queda incompleta. Es este hecho el que ha llevado a muchos intelectuales a suponer que el análisis en el Libro VII es un borrador preliminar para el tratamiento más completo de Aristóteles del problema en el Libro X. Owen plantea la mayor dificultad con esta conjetura tan desgastada. El tratamiento del placer en el Libro X no considera la naturaleza del placer en sí mismo. Mientras que el Libro VII intenta una *definición* de placer, incluso si es incompleta y tentativa, el Libro X, como veremos, prescinde de esta cuestión por completo. A pesar de su *descripción* más sistemática del placer, el Libro X no nos acerca a decirnos qué es.

[98] Gauthier and Jolif, *L'Ethique,* vol. 2, pp. 797-798.

Lo incompleto de la definición de Aristóteles en el contexto presente es consistente con el énfasis en el enigma y el descubrimiento que se pronuncia especialmente en el Libro VII en su conjunto. En la *Metafísica*, Aristóteles escribe: "Es a través de la indagación que los hombres ahora comienzan y originalmente comenzaron a filosofar, cuestionándose en primer lugar ante los enigmas que más están a la mano" (*Meta* 1.2.982b12-14). Más concretamente, la combinación enigmática de placer y actividad en el Libro VII reaparece como parte de la enseñanza sobre el motor principal de la *Metafísica*. La actividad divina del primer principio del cual depende todo el cielo y la naturaleza se identifica con la actividad del placer (*Meta*. 12.7.1072b16-17). Puede ser que la finalización de Aristóteles de su análisis incompleto del placer en el Libro VII no se encuentre en absoluto en la *Ética*, sino que se ofrezca a aquellos estudiantes que estén dispuestos a estudiar las obras explícitamente filosóficas de Aristóteles -quizás en gran medida, debido a la forma en que ha presentado la vida filosófica en los tratados políticos.

## EL PLACER COMO EL BIEN SUPREMO

Aristóteles comienza la segunda y central parte de su investigación del placer (*E.N* 7.13.1153b7-54a7) con la afirmación de que "nada impide que cierto tipo de placer sea el bien supremo *(t 'ariston)*". Él sustenta esta idea con dos breves argumentos, cada uno de los cuales reúne placer y felicidad. Si es cierto que cada estado tiene su actividad sin impedimentos, la actividad de todos ellos o la actividad del que constituye la felicidad sería lo más deseable que hay.[99] Pero como la actividad sin impedimentos es placer, la felicidad debe ser alguna forma de placer (*E.N* 7.13.11 53b9-14) El segundo argumento (*E.N* 7.13.1153b14-19) se basa en el análisis temprano de Aristóteles de la felicidad como actividad "perfecta" o "completa" (*E.N* 1.7.1097 a 25-97b21). Dado que la actividad perfecta está libre de trabas, la felicidad también debe entenderse de esta manera. Basándose en su definición de placer como actividad sin impedimentos, Aristóteles llega a la misma conclusión; a saber, la felicidad debe ser un placer de cierta especie.

Es importante que el carácter disonante de estos argumentos no se nos escape.[100]

[99] El carácter abierto de este argumento (la actividad de todos ellos [*hexeis*] o el que constituye felicidad) anticipa los dos puntos de vista diferentes sobre la felicidad que Aristóteles jerarquiza en el Libro X: felicidad secundaria, entendida como la actividad sin impedimentos de la virtud ética, y felicidad completa o perfecta, entendida como la actividad más perfectamente libre de la contemplación.

[100] El desconcertante carácter de los argumentos de Aristóteles en el Libro VII no escapó de sus primeros comentaristas. Como señalan Gauthier y Jolif, fue precisamente para evitar la "consecuencia desastrosa" de una enseñanza que identifica el placer con la felicidad que Aspasio, Alejandro de Afrodisias y

El propósito práctico de la *Ética* en su conjunto es ayudar a individuos decentes a orientar sus vidas con una verdadera en vez de ilusoria noción de felicidad. En el libro I, Aristóteles había indicado que la felicidad, como el bien práctico supremo para los seres humanos, proporciona ambos, el punto de partida y el final del estudio de la ética. Desde entonces, sus comentarios sobre la felicidad han tendido a ser moderados. El tema volvió a entrar en su estudio de manera explícita en los pasajes finales del Libro VI, donde no estaba asociado con la virtud ética ni con la prudencia, sino con la sabiduría. De hecho, Aristóteles nunca ha unido explícitamente la felicidad a la práctica de la virtud ética y, para agregar insulto al daño, ahora lo identifica no con actividades nobles, sino placenteras.[101] Además, no es el tipo de placer del que todos son capaces. Parecería, más bien, que la felicidad le está dada a una pequeña banda, a aquellos cuyas vidas están dedicadas a la actividad de la contemplación.

Incluso si la felicidad debe probarse accesible a muy pocos, todos la buscan. Aristóteles vuelve a este tema de una manera sorprendente en su próximo argumento (*E.N* 7.13 .1153b25-54a1). Dado que todos los animales, incluidos los humanos, buscan placer, esto parece indicar que es el bien supremo. Aristóteles advierte que no debemos dejarnos engañar por el hecho de que no todos buscamos el mismo placer, ya que los seres vivos no necesariamente buscan los placeres que piensan y dicen que hacen. Es posible que, sin que ellos lo sepan, en realidad persigan lo mismo, ya que todas las cosas, escribe Aristóteles, poseen algo divino por naturaleza (*E.N* 7.13.1153b31-32).

¿Cómo vamos a entender este pensamiento inesperado? Como mínimo, el argumento de Aristóteles invita a una especie de duda sobre las cosas que uno persigue sobre la base de que son agradables. Más sorprendente es la sugerencia platónica sobre una unidad subyacente detrás de la variedad de placeres particulares. Más sorprendente aún es la implicación de que el placer, o al menos cierta especie de placer, es algo divino o al menos conectado con lo divino. Esta sugerencia puede tener la intención de reflejar una disparidad que se ha hecho cada vez más evidente entre un anhelo universal por la felicidad y la posibilidad muy restringida de su cumplimiento. Aunque el deseo de

---

Nemesio insistieron en la importancia de la "corrección" de Aristóteles de esta enseñanza en el Libro X. Ver: *L'Ethique*, vol. 2, pp. 780-78 1. La seriedad de la defensa de Aristóteles del hedonismo ha sido argumentada por H. A. Prichard en *"The Meaning of Agathon in the Ethics of Aristotle,"*, en Aristotle: A Collection of Critical Essays, ed. Moravsik (Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1967), pp. 241-260.

[101] Como vimos en el capítulo 1, la conclusión inicial y abierta de Aristóteles en el Libro I, identificó la felicidad con la actividad de "virtud completa" *o*, en este caso, debe demostrarse que es la "mejor y más completa" ( *EN* 1.7.1098a 16-18). La misma ambigüedad se mantiene en sus aclaraciones iniciales de la relación entre la virtud y el placer (*EN* 1.8.1099a29-31) y la virtud y la fortuna (*EN* 1.10.1101a14-15). Aristóteles no especifica el contenido sustantivo de la "virtud completa" ni hace explícita la relación exacta de la virtud teórica y ética con la felicidad en este punto de su estudio.

felicidad proporciona el punto de partida y el principio rector de la ética, la cruda verdad que Aristóteles continúa desvelando es que algunos placeres, particularmente aquellos que constituyen el cumplimiento de este deseo universal, no están al alcance de todos.

## EL PLACER COMO ACTIVIDAD DIVINA

La tercera y última parte de la investigación del placer en el Libro VII (*E.N* 7.14.1154a8-54b34) aborda (en su mayor parte) la creencia de que algunos placeres son buenos, mientras que la mayoría son malos. Aristóteles comienza con una refutación de este punto de vista. Luego continúa explicando por qué los placeres corporales parecen ser más deseables que otros y concluye con una enseñanza sobria sobre la limitada capacidad humana para el placer.

Aristóteles sostiene que los placeres corporales son buenos con moderación, aunque no son el único bien (*E.N* 7.14.1154a8-21). La razón por la que algunos pueden pensar que son malos es que admiten el exceso. Las personas consideradas adictas no son tenidas como tal porque disfrutan y buscan los placeres corporales, sino más bien porque los persiguen de manera inmoderada o de manera incorrecta. Este problema, sin embargo, no se aplica a aquellos placeres que no admiten excesos, porque no pueden ser un exceso de lo bueno (*E.N* 7.14.1154a13-14). Aunque Aristóteles no da ningún ejemplo aquí, sí deja claro que estos no pueden ser placeres corporales. Dados los argumentos de la sección anterior, el placer de la contemplación parece el candidato más probable. Este placer, que es deseable por sí mismo y constituye felicidad en la medida en que es accesible a los seres humanos, no puede ser un exceso del bien.

Es suficiente para nuestros propósitos observar que Aristóteles ofrece dos explicaciones relacionadas para explicar la creencia errónea de que los placeres corporales son más deseables que otros (*E.N* 7.14.1154a26-b20).[102] Primero, tales placeres expulsan el dolor. Segundo, los placeres corporales son buscados debido a su intensidad por aquellos que son incapaces de disfrutar de otros placeres. En el curso de este argumento, Aristóteles alude a los hallazgos de los "científicos naturales" *(hoi phusiologoi)* que sostienen que un estado de tensión o fatiga es la condición natural de los organismos vivos (*E.N* 7.14.1154b7-8). Sobre la base de sus hallazgos, Aristóteles explica que la mayoría de las personas buscan intensos placeres corporales para aliviar la fatiga o el dolor que forma parte de la vida misma.

[102] Como veremos, Aristóteles ofrece diferentes tipos de argumentos cuando regresa a este tema en el libro X.

Aristóteles observa que hay dos tipos de personas aptas para buscar placeres corporales intensos (*E.N* 7.14.1154b9-15). El primero de ellos son los jóvenes que buscan el placer como una liberación de los dolores involucrados en el crecimiento. El segundo grupo, que conocemos de su referencia anterior en la primera parte del Libro VII, está compuesto por aquellos que poseen una naturaleza ardiente o intensa *(hoi melancholikoi ten phusin).* En contraste con la juventud, que es un estado transitorio, los cuerpos de los *melancholikoi* están en un estado de irritación constante en el que los deseos intensos y los anhelos están continuamente activos. Aristóteles explica que algunos de los que poseen este temperamento se vuelven despilfarradores o adictos porque buscan placeres restaurativos intensos para expulsar el dolor.

Esta interpretación es sorprendente. En un libro que apunta a fomentar la virtud ética, Aristóteles ha tenido éxito en ofrecer una explicación de por qué alguien podría volverse despilfarrador o adicto, estando completamente desprovisto de culpabilidad moral. El despilfarro, al menos en algunos casos, resulta de una disposición natural que mantiene al cuerpo en un estado de irritación constante. Este análisis sigue una línea de investigación que es, por decir lo menos, poco característica de la comprensión de la mayoría de las personas decentes.

El argumento de Aristóteles explica por qué los *melancholikoi* pueden convertirse en despilfarradores mientras, al mismo tiempo, aclara lo inadecuado de tal respuesta. Lo que necesitan es un "restaurador perpetuo", y, como sus anteriores argumentos han dejado claro, ninguna cantidad de placer *corporal* puede suplir esa necesidad. El antídoto adecuado, en la medida en que esté disponible para los seres humanos, debe buscarse en otro lugar. De hecho, esto no será en absoluto un "restaurador", sino un placer en un sentido estricto o absoluto. El que necesita tal placer resulta no ser más defectuoso, pero, al menos potencialmente, más saludable que la mayoría, ya que esa persona está por naturaleza orientada hacia -y puede satisfacerse con- nada menos que la actividad de aquellos placeres que no admiten exceso. Parecería que alguien así constituido está dirigido por la naturaleza hacia el tipo de actividad sin impedimentos que Aristóteles ha identificado con la felicidad. Si el *melancholikos* es susceptible al despilfarro, el argumento de *Problemas XXX*, como hemos visto, sostiene que esta misma disposición también da lugar a diferentes especies de grandeza, incluida la grandeza filosófica (Ver: *Pol*.2.7.1267a2-12).

Aristóteles concluye su consideración del placer en el libro VII con una enseñanza sobria sobre los límites de la felicidad humana (*E.N* 7.14.1154b20-34) Debido a la naturaleza compuesta del ser humano, nada puede darnos placer siempre; Solo Dios disfruta perpetuamente de un solo placer simple. Aristóteles explica que la actividad se encuentra tanto en el movimiento como en la inmovilidad, pero que la actividad del

placer es mayor en un estado de quietud *(heremia)* que en un estado de movimiento *(kinesis)* (*E.N* 7.14.1154a26-28). La unidad imperfecta de una naturaleza compuesta impide el disfrute continuo de este estado de tranquilidad de los seres humanos. Aristóteles concluye citando a Eurípides: "El cambio en todas las cosas es dulce", pero, él agrega, debido a algo malo o a una deficiencia en los seres humanos. Varios aspectos de este argumento requieren comentarios adicionales.

La descripción final de la actividad divina proporciona una explicación de la afirmación de Aristóteles al comienzo del Libro VII de que las categorías de virtud y vicio son tan inapropiadas para los dioses como lo son para las bestias (*E.N* 7.1.1145a25-27). Había introducido el tema de la excelencia humana divina en este libro con una cita de la *Ilíada (EN* 7.1.1145a20-22); él termina el Libro VII reemplazando el mito poético de Homero con una especulación filosófica sobre la naturaleza divina (*cf. Meta.* 12.7.1072b13-31; 12.9.1074b15-45). La reflexión de Aristóteles sobre la naturaleza y la actividad de Dios sale a la luz, no durante su discusión de la virtud ética, sino solo después de dejar de lado esa discusión y comenzar de nuevo; como tal, proporciona la pieza final y culminante para su nuevo comienzo.

Difícilmente podría pasar desapercibido el que la actividad de Dios esté totalmente entregada al placer. La última reflexión de Aristóteles en el Libro VII refuerza los argumentos de la sección central de su análisis del placer; a saber, que nada impide que el placer sea el bien supremo. Describe a un dios que está alejado de las preocupaciones que ocupan las vidas de las personas más decentes, un ser que es completamente autosuficiente e indiferente a las cosas que cambian, es decir, aquellas cosas que surgen y desaparecen. No hay nada en este balance que sugiera que Dios esté preocupado por los asuntos éticos o los asuntos de la humanidad; tal deidad no recompensa a los justos ni castiga a los malvados. Cualquier intento de encontrar en la actividad divina un estándar por el cual guiar la propia vida plantearía un problema especial para los *kaloi k'agathoi*, ya que ellos, a diferencia de Dios, ejercitan y manifiestan su virtud precisamente en el ámbito de las cosas que surgen y desaparecen. El intento de realizar una excelencia humana semejante a un dios, sin que ello requiera que se desechen los estándares de la virtud moral, parece hacer esos estándares irrelevantes o, a lo mejor, secundarios. De hecho, el individuo más divino estaría totalmente dedicado al disfrute del placer, aunque este sea de un tipo raro y simple.

¿Cómo afectaría entonces la conjetura concluyente de Aristóteles a ese grupo de lectores hacia quienes, he argumentado, ha sido especialmente atento a lo largo del libro VII? A primera vista, parece que les va mejor. La única actividad humana que incluso se aproxima a la felicidad divina es la actividad de la contemplación. Si esta sugerencia no es tan perturbadora para el filósofo potencial como lo sería para el no filósofo, de todos modos trae consigo una enseñanza aristotélica sobria e importante sobre la

naturaleza y los límites de la felicidad humana. Debido a nuestra naturaleza compuesta, incluso aquellos capaces de participar en los placeres más sublimes no pueden hacerlo todo el tiempo; otros placeres son tanto atractivos como necesarios. Por lo tanto, incluso los filósofos deben practicar la continencia o la virtud ética con respecto a aquellas cosas que los alejan de la mejor actividad[103]. Si los filósofos no toman su orientación fundamental de la virtud ética, tampoco pueden descartar esas virtudes como irrelevantes para su propia forma de vida.

Más que cualquier otro libro en la *Ética*, el Libro VII parte del estándar de *orthos logos* que proporciona el horizonte dominante para el tratado en su conjunto. El uso más extenso de argumentos extraídos de la filosofía dialéctica y natural y, en general, el mayor énfasis en el enigma y el descubrimiento revela que el horizonte dominante no es el único o incluso fundamental. La diferencia radical entre la vida del filósofo y la del *kalos k'agathos* emerge más claramente para aquellos que están dispuestos a realizar una lectura reflexiva del Libro VII, en lugar de minimizar su importancia sobre la base de juicios prematuros sobre el carácter ostensiblemente inferior e inacabado de sus argumentos. He sido particularmente atento a las implicaciones provocativas del nuevo comienzo de Aristóteles porque es de este modo que invita a sus lectores más cuidadosos a contemplar una verdad sobre la diferencia entre las dos audiencias a las que ha dirigido su estudio.

No hace falta decir que la *Ética* no termina en este punto. Como ya veremos, las consideraciones de amistad, placer y felicidad que siguen intentan abarcar el abismo abierto por el Libro VII, poniendo de relieve la medida en que las formas de vida filosófica y ética son similares e incluso complementarias. Sin embargo, sigue existiendo una disonancia inextinguible entre el estándar natural del placer contemplativo y la vida activa de excelencia moral y política, una disonancia que Aristóteles silenciará, pero no disipará en los libros que siguen.

[103] Thomas Nagel captura el carácter duro de esta enseñanza cuando escribe, "[Esta] es sencialmente una función cuidadora de la razón, en la cual está ocupada con asuntos ... muy por debajo de los que podría estar considerando si tuviera más tiempo y fuera menos necesaria simplemente para administrar" "Aristotle on Eudaimonia," en *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A. Rorty (Berkeley: University of California Press, 1980), p.12. Es importante agregar, sin embargo, que esta visión de la virtud ética está, generalmente, implícita en los Libros I-VI. Se revela más claramente en el Libro VII, y está calificada pero no retirada en el Libro X.

## CAPÍTULO CUATRO

## Virtud, Amistad, Y Filosofía

## Libros VIII- IX

### HACIA LA AMISTAD

Entre los dos balances del placer en los Libros VII y X, y en cierta medida salvando las diferencias importantes que los separan, hay un tratamiento injustamente descuidado de la amistad. Aunque esta parte del estudio de Aristóteles a veces se considera un tratado distinto, su posición en la *Ética* es importante e inteligible. El análisis provocativo y quizás desconcertante de Aristóteles sobre el placer en el Libro VII es seguido por una indagación que devuelve el placer a la órbita de la virtud moral: toda amistad se basa en la bondad o el placer y, en el mejor de los casos, se basa en ambos (*E.N* 8.3.1156b19-24). El placer que las personas decentes disfrutan en compañía de sus amigos ofrece una manera inobjetable de reflexionar sobre el lugar y la importancia del placer en la vida humana. El examen de la amistad en los Libros VIII y IX abre el camino para una reconsideración temática del placer al comienzo del Libro X.

Debe señalarse desde el principio que la concepción aristotélica y, en general, la concepción griega de la amistad *(philia)* es más amplia que la designada por el uso del inglés estándar. *Philia* no se refiere principalmente a las relaciones íntimas fuera de la familia, sino que abarca toda la gama de relaciones familiares (padres a hijos, hijos a padres, relaciones entre hermanos y la relación principal entre marido y mujer). *Philia* también se utiliza para describir los vínculos de la ciudadanía; la amistad política es una categoría significativa de análisis para Aristóteles. Además, la palabra se aplica a una variedad de relaciones que se encuentran entre la familia y la polis, tales como las relaciones entre los miembros de las organizaciones religiosas y sociales, así como los diferentes tipos de asociaciones políticas o militares. El hilo conductor que une la amplia gama de relaciones subsumidas en la categoría de *philia* se deriva de la tendencia natural de animales políticos a desarrollar un sentido de preocupación por los diversos individuos y grupos con los que están unidos en el tejido y trama de la vida humana.

Aristóteles afirma que la amistad es necesaria para los seres humanos y, como tal, constituye un tema apropiado de consideración. Entre las varias razones específicas para la investigación que sigue, tres se destacan y de alguna manera abarcan el resto: la amistad se relaciona directamente con la virtud y la política; ello también parece ser natural. Cada una de estas razones iniciales para estudiar la amistad necesita un comentario adicional.

Aristóteles comienza con la afirmación de que la amistad es una virtud de cierta especie o está "con*"* *(meta)* la virtud (*E.N* 8.1.1155a3-4). Aunque la explicación necesaria es aplazada hasta más tarde, sus comentarios introductorios enfatizan la necesidad de la amistad en cualquier vida digna de elección. Tanto los exitosos como los no exitosos necesitan amigos, al igual que los jóvenes, los viejos y los que están en su mejor momento. Si la amistad es una virtud o de alguna manera implica virtud, y es indispensable para una vida humana digna de elección, entonces es un tema esencial de investigación en una búsqueda que intenta aclarar la naturaleza del florecimiento humano.

Una segunda razón para volcarse sobre un examen de la amistad es su relación con la política (*E.N* 8.1.1155a22-28). La amistad parece mantener unida a la ciudad (*sunechein).* En consecuencia, una consideración de la amistad es especialmente útil para los legisladores, ya que deben preocuparse por la "concordia" *(homonoia)* o, como se denomina más adelante, la "amistad política". Aristóteles afirma que los legisladores son aún más serios con respecto a la amistad cívica que con la justicia (*E.N* 8.1.1155a22-24). No es que ellos sean o deban ser despreocupados por la justicia, sino que la amistad o al menos la amistad política de alguna manera incorpora esas preocupaciones. Mientras que los amigos no necesitan justicia, la gente justa de todos modos necesita amigos. La justicia en su mejor estado parece ser parte de la amistad (*E.N* 8.1.1155a26-28; cf. *EE* 7.10.1243a10-14)

Aristóteles une y expande estas razones iniciales para estudiar la amistad con la afirmación de que no solo es necesaria sino también noble (*E.N* 8.1.1155a28-31). Su referencia a lo noble reinserta un estándar que, aunque nunca ausente por completo, ha perdido la posición prominente que ocupaba en la discusión de la virtud ética. La apelación a lo noble recuerda partes anteriores de la *Ética* y anticipan discusiones posteriores en la *Política*, donde Aristóteles explica que los legisladores tienen como objetivo satisfacer tanto los requisitos de vivir como vivir bien. En el contexto actual, él indica que la amistad de alguna manera tiene que ver con ambas dimensiones de la vida en la ciudad y, como tal, es o debería ser de importancia crucial para los legisladores. Es importante tener en cuenta que estas declaraciones iniciales sobre la amistad son provisionales. Al relacionar la amistad con los temas de la virtud y la política, Aristóteles brinda a sus lectores dos buenas razones para incluir el tema en su tratado, aunque aún no ha aclarado su propia enseñanza sobre estos puntos.

Además, Aristóteles inserta brevemente una tercera razón para esta investigación (*E.N* 8.1.1155a16-22). La amistad parece ser natural *(phusei).* Los miembros de la misma especie, y especialmente la especie humana, tienen una amistad natural entre ellos, algo que es perceptible incluso entre los extraños que se juntan cuando viajan. El

hecho de que el fenómeno de la amistad, especialmente en lo que se refiere a la relación entre padres y descendientes, se repite en diferentes culturas extranjeras, e incluso en diferentes especies animales, se presenta como una indicación de su naturalidad. Estas tres razones para iniciar el estudio de la amistad proporcionan dos marcos distintos o estándares para la investigación que sigue. La amistad es necesaria para la vida humana tanto porque es algo natural como por su importancia para la vida cívica. El caso de la virtud moral queda en medio. Como ya hemos visto, la capacidad de virtud moral proviene de la naturaleza, aunque su realización se produce como resultado de hábitos desarrollados en relación con los demás, es decir, a través del ejercicio y las oportunidades que brindan las diversas asociaciones que se encuentran en la ciudad (*E.N* 2.1.1103a14-03b25). Es importante observar cómo Aristóteles cambia de un estándar a otro. Como veremos, una plena apreciación del lugar y la importancia de la amistad en la *Ética* se deben, en su máxima expresión, a la tensión entre el deseo de vivir la vida de acuerdo con la naturaleza y la necesidad de hacerlo dentro de los límites de la ciudad.

## AMISTAD Y VIRTUD

Una discusión de la naturaleza y especies de amistad aclara el significado de la afirmación inicial de Aristóteles de que la amistad es una virtud o está “con" la virtud. La consideración comienza con la observación de que lo amable (*to phileton)* cae en una de tres categorías: lo bueno, lo agradable o lo útil (*E.N* 8.2.1155b17-19). Esto, a su vez, conduce a tres especies de amistad: amistad basada en la utilidad, amistad por placer y amistad "perfecta" o "completa" (*teleios*)[104]. Este último tipo de amistad existe entre los buenos que se parecen en virtud. En este caso, los amigos son amados por su propio bien ya que, a diferencia de las amistades de utilidad o de placer, los amigos son amados por lo que son y no por una cualidad accidental o temporal *(kata sumbebekos*). Mientras que el placer o la utilidad particular que da lugar a la amistad basada en el placer o la utilidad es a menudo temporal, la virtud que ancla la amistad perfecta es firme *(monimos*) porque está arraigada en el carácter. Además, la amistad entre los buenos de alguna manera incorpora los otros dos tipos de amistad, ya que los buenos también son útiles y agradables entre sí. Aristóteles concluye que es entre los virtuosos que la amistad existe en su mejor (*ariste)* y más completa (*malista)* forma (*E.N* 8.3.1156b22-24). Esto es amistad en su sentido primario o pleno y me referiré a ella de esta manera en el tratamiento que sigue. A la luz de estas explicaciones, parecería que las amistades basadas en la utilidad o el placer no califican, estrictamente hablando, como amistad, excepto en un sentido análogo (*E.N* 8.4.1157a30-32)[105]

[104] Aristóteles posteriormente reduce el terreno de la amistad a la bondad o al placer, ya que es posible entender la utilidad en estos términos (8.2.1155b19-21).

[105] Michael Pakaluk sostiene que no existe un género comprensivo para las tres especies de amistad. La amistad entre los buenos "se refiere a las otras especies de amistad como un bien en la categoría de

Esta definición y clasificación inicial de la amistad se basa en y es consistente con la enseñanza de Aristóteles sobre la virtud ética, a pesar de que su relación exacta todavía no está completamente clara. Si es verdad que la amistad primaria presupone virtud moral, no está claro si la virtud moral, por sí misma, asegura la amistad. Para plantear la pregunta con mayor precisión, si la virtud moral es una condición necesaria para la amistad, ¿es suficiente?

La respuesta surge claramente de la especificación posterior de Aristóteles de los diferentes atributos adicionales de la amistad implícitos en su definición inicial. Explica que es necesario que los amigos estén al tanto de la buena voluntad que cada uno tiene para el otro. En el mejor de los casos, esto significa que los amigos deben conocer la virtud del otro. Tal conocimiento resulta de tratar y probar (*dokimazo*) al amigo de uno durante un largo período de tiempo (*E.N* 8.4.1157a21 -22). Llegar a conocer y confiar en la realidad de la virtud de otro presupone una variedad de experiencias compartidas, de modo que el buen carácter de un individuo pueda ser visible para un amigo.

Una segunda característica de los amigos es que quieren estar en compañía del otro. En tanto dos personas virtuosas conservan su virtud cuando están separadas, y por lo tanto es probable que también retengan cierto grado de amistad, la ausencia prolongada hace que la amistad disminuya (*E.N* 8.5.1157b11-12). Por eso, Aristóteles insiste en que nada es más característico de los amigos que el deseo de vivir juntos (*suzen*) (*E.N* 8.5.1157b19).

Este aspecto de la amistad apunta delicadamente a un tercero, a saber, la importancia clave del placer. Los seres humanos no desean pasar sus días en compañía de aquellos cuya presencia no les complace, ya que es natural evitar lo que es doloroso y buscar lo que es agradable (*E.N* 8.5.1157b13-17). De hecho, es imposible que los amigos pasen tiempos juntos a menos que se den placer o se deleiten de alguna manera. (*E.N* 8.5.1157b22-23). El deseo natural de placer juega un papel central no solo en las amistades de placer, sino también en aquellas que están basadas en la bondad moral. Esto se debe a que, como Aristóteles observa repetidamente, la persona moralmente seria proporciona el estándar humano apropiado tanto para la bondad como para el placer. En el contexto presente, él explica que los buenos seres humanos aman lo que

---

sustancia se refiere a un bien en la categoría de accidente". "Friendship and the Comparison of Goods," *Phronesis* 37 (1992): 111-130, p. 129. Cf. W. W. Fortenbaugh, "Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance, and Focal Meaning," *Phronesis* 20 (1975): 51-62. John Cooper es el principal defensor de la idea de que hay una continuidad más sustancial entre los tres tipos de amistad. Argumenta que Aristóteles incluye un lugar para el desinterés incluso en los tipos inferiores. Ver Cooper, "Forms of Friendship," Review of Metaphysics 30 (1977): 619-48. Para una evaluación crítica de la posición de Cooper, ver Kenneth Alpern, "Aristotle on the Friendships of Utility and Pleasure," Journal of the History of Philosophy 21 (1983): 303-315.

es bueno y placentero simplemente en tanto eso es bueno y placentero para ellos mismos (*E.N* 8.5.1157b25-28). Las amistades por placer o utilidad se basan únicamente en esta última condición. El énfasis de Aristóteles en el papel del placer y el deleite en la amistad se aplica más directamente a la amistad primaria. En este caso, el placer no es accidental sino intrínseco a la relación, ya que surge de una verdadera percepción del buen carácter del amigo (cf. *EE* 7.2.1237a4037b6).

Aristóteles, a continuación, aborda el caso de aquellos a quienes la edad o quizás la enfermedad les ha erosionado el buen carácter y capacidad para disfrutar de la compañía de los demás. Dichas personas pueden aún estar caracterizadas por la buena voluntad entre ellas y, como evidencia de su virtud perdurable, estar dispuestas a ayudarse entre sí siempre que sea necesario. Sin embargo, no se les puede llamar amigos porque ya no buscan ni disfrutan de la compañía del otro (*E.N* 8.6.1158a1-10). Este caso revela la forma en la cual la fortuna afecta la amistad. Los efectos del envejecimiento o la enfermedad prolongada no pueden destruir el propio buen carácter, pero sí disminuir la amistad.[106] La influencia de la fortuna en la posibilidad de la amistad es paralela a su influencia en la felicidad. En el Libro I, Aristóteles había hecho todo lo posible para argumentar que la virtud y no la fortuna es la causa de la felicidad para un ser humano, aunque también reconoció que el grave infortunio obstruye necesariamente la felicidad suprema. (*E.N* 1.10.1101a 6-8). De manera similar, ahora argumenta que la virtud proporciona la condición central para la amistad. Sin embargo, el caso de los ancianos sugiere que tales amistades no se libran de condiciones adversas que no están del todo bajo el control humano.

Una quinta característica de la amistad es, de alguna manera, el resultado de aquellas que la han precedido. Aristóteles explica que la amistad propiamente dicha es algo raro. Ofrece varias razones, algunas de las cuales recapitulan lo que se ha dicho antes. No solo es probable que la cantidad de personas buenas sea una minoría, sino que también es necesario poner a prueba la amistad y la necesidad de vivir juntos de una manera que permita la intimidad (*sunetheia*). Ambas requieren tiempo y son difíciles de hacer (*E.N* 8.6.1158a14-15). Hay, sin embargo, una razón adicional para la falta de frecuencia de la amistad. Así como el amor erótico tiende hacia la exclusividad por naturaleza (*phusei*), no es fácil complacer con intensidad (*areskein sphodra*) a muchas personas al mismo tiempo (*E.N* 8.6.1158a13-14). Si hay varias razones por las cuales la amistad en el pleno sentido es rara, al menos una está basada en una incapacidad natural para sostener amistad con muchas personas a la vez. Aunque no es problemático tener diferentes relaciones con personas caracterizadas por la bondad

[106] Kant proporciona una clara ilustración de esta situación. Describe a un individuo fuerte y moralmente recto que a través del sufrimiento o la disposición natural no se caracteriza por un afecto genuino hacia los demás. Uno puede imaginar fácilmente que tales personas tendrían el respeto de los demás, pero no necesariamente su amistad. Ver Grounding for a Metaphysics of Morals, 398-99.

moral, no se puede decir lo mismo de la amistad genuina.

Al sacar a la luz las diversas características implícitas en su clasificación inicial, Aristóteles deja en claro que la virtud es una condición necesaria pero no suficiente para la amistad. Aunque el argumento no implica que exista una tensión entre la virtud moral y la amistad, introduce suavemente la idea de que la amistad es más rara y, en cierto sentido al menos, más completa o perfecta que la virtud moral. Dado que la ausencia de amistad empobrece gravemente la felicidad humana incluso entre los virtuosos, la amistad puede resultar más deseable que la virtud moral en la medida en que contribuye a la felicidad de una manera que la virtud por sí misma no hace.

## AMISTAD Y LA CIUDAD

Los lectores se mueven gradualmente hacia una segunda razón para considerar la amistad - a saber, su relación con la ciudad- por medio de una comparación entre justicia y amistad. Esta comparación es especialmente adecuada por dos razones. Como hemos visto, la lectura inicial de Aristóteles sobre la justicia comprensiva abarcaba toda la virtud hacia los demás (*E.N* 5.1.1130a3-13). La justicia integral es semejante a la amistad y, como la virtud social o política por excelencia, también está directamente vinculada a la comunidad política. De hecho, como explica Aristóteles en la *Política*, la justicia es el principio de ordenación u organización de la polis (*Pol*.1.3.1253a37-39). La segunda razón para esta comparación se deriva de la consideración anterior de Aristóteles sobre la justicia política. Dicha lectura reveló los límites de la justicia tal como se encuentra realmente en las ciudades existentes, y señaló la necesidad de un estándar más alto exhibido en las acciones, la disposición y la sabiduría de la persona equitativa. En la medida en que la justicia política se reduce a un canon cuasi matemático de obligaciones mutuas, el tratamiento de la amistad, en particular la amistad política, proporciona un complemento necesario al tener en cuenta una capacidad humana más generosa de interés mutuo que profundiza y humaniza los diversos vínculos que unen a los ciudadanos en una sociedad política.

El parentesco más evidente entre la justicia y la amistad se deriva del hecho de que ambos se preocupan por los demás. Aristóteles explica y contrasta este parentesco con referencia a la igualdad. Tanto la justicia como la amistad implican igualdad, aunque la naturaleza precisa de la igualdad es diferente en cada caso (*E.N* 8.7.1158b29-33). La justicia es principalmente igualdad proporcional (*kat'axian*) y, en segundo lugar, igualdad según su cantidad o extensión (*kata poson*), mientras que la amistad invierte

estas prioridades.[107] Por lo tanto, una gran brecha en virtud, riqueza, poder político, bondad o sabiduría impide la amistad (*E.N* 8.7.1158b33-59a3) pero no la justicia, ya que la igualdad proporcional alberga un mayor grado de disimilitud. Aunque no hay un punto fijo en el que la desigualdad destruya la amistad, los dioses proporcionan un caso límite. Si uno fuera a ser tan superior a otro que la proporción fuera comparable a lo que separa a un dios de un ser humano, la amistad no sería ya posible (*E.N* 8.7.1159a3-5), aunque Aristóteles implica que las exigencias de la justicia seguirían siendo válidas.[108]

En el curso de este argumento, Aristóteles introduce un enigma que no se aborda completamente sino hasta el libro IX. ¿Es cierto, pregunta, que deseamos a nuestros amigos los mejores bienes por su propio bien (*E.N* 8 .7.1159a5-12)? Por ejemplo, ¿queremos que se conviertan en dioses o al menos como dioses? En ese caso, la disparidad sería tan grande que los perderíamos como amigos. Aristóteles ofrece una solución parcial diciendo que deseamos a nuestros amigos los mayores bienes a condición de que sigan siendo hombres. Aunque esto parece solucionar el caso límite, no se resuelve por completo el problema. Incluso si la discrepancia no fuera tan grande como la que hay entre lo divino y los seres humanos, Aristóteles acaba de indicar que las desigualdades menores en virtud, riqueza, poder, bondad y sabiduría son suficientes para destruir la amistad. La pregunta sigue siendo: ¿Es posible desear incluso los mayores bienes compatibles con un ser humano a los amigos, si eso significa perderlos? En el contexto actual, Aristóteles se restringe a una sugerencia tentativa que anticipa el importante tema del amor propio al que regresará en el Libro IX. Quizá uno no le desee a un amigo todos estos bienes, ya que por sobre todo, los seres humanos desean cosas buenas para sí mismos (*E.N* 8.7.1159a11-12)

El contraste inicial entre amistad y justicia es seguido por un examen del grado en que la amistad y la justicia son coextensivas. En cada asociación parece haber algún tipo de justicia y amistad. Marineros, soldados, miembros de gremios religiosos y compañeros de comedor comparten una especie de amistad que es proporcional al bien distintivo que persigue su asociación particular. Todas estas asociaciones son aceptadas por la asociación más amplia de la polis, que no apunta a ventajas parciales o temporales sino a todos los bienes necesarios para la vida (*E.N* 8.9.1160a21-23). En la medida en que las asociaciones menos integrales forman parte de un todo más grande, cada una de estas amistades está subordinada a la asociación más inclusiva proporcionada por la

[107] La igualdad simple podría considerarse una sexta característica de la amistad. Aunque es posible que los desiguales sean amigos, la amistad en el mejor y más pleno sentido existe entre iguales.

[108] Como se señaló en el capítulo 2, este mismo caso también plantea un problema especial para la justicia política. Lo mejor que se puede hacer en estas circunstancias es entregar la autoridad política a la persona que supere la virtud. Si bien esto no proporciona una solución totalmente adecuada al problema político, es lo que, Aristóteles afirma, exige la justicia (*Pol.* 3.17.1288a15-29).

propia ciudad. En tanto las asociaciones menos comprensivas formen parte de un todo más grande, cada una de estas amistades está subordinada a la asociación más inclusiva proporcionada por la propia ciudad (*E.N* 8.9.1160a28-30).

Aristóteles procede a describir la variedad de regímenes y, en cada caso, un tipo de amistad correspondiente. Los tres regímenes decentes son la realeza, la aristocracia y uno basado en la calificación de la propiedad que se describe mejor como "timocracia", aunque a menudo se lo denomina República. Aristóteles simplemente afirma que la realeza es el mejor entre los regímenes decentes y que el peor es la timocracia. Entre los regímenes desviados o perversos, la tiranía es el peor, mientras que la democracia es la menos mala y solo una ligera desviación del régimen decente de la república o la timocracia. En cada caso, se pueden encontrar patrones similares de amistad en las asociaciones menos inclusivas de las que se compone la polis. Esto es más aparente en el hogar. La relación entre padre e hijo se parece a la realeza pero se vuelve más una tiranía si los niños son reducidos al estatus de esclavos. La amistad entre esposo y esposa refleja la aristocracia en la medida en que se basa en la virtud relativa de cada uno y asigna a cada uno lo que es apropiado. Esto degenera en algo como la oligarquía si el marido controla todo sin tener en cuenta el valor adecuado de su cónyuge. La amistad entre hermanos corresponde a la timocracia, donde los ciudadanos iguales y decentes gobiernan a su vez y en igualdad de condiciones. Esto se asemeja más a la democracia cuando la igualdad supera toda preocupación por el mérito o el valor. Aristóteles concluye que la amistad aparece en cada régimen en la medida en que lo hace la justicia (*E.N* 8.11.11 61a10--11). En los regímenes desviados, la justicia se encuentra solo en un ligero grado, algo que también es cierto de la amistad (*E.N* 8.11.1161a30-32).

Varios puntos se derivan de esta clasificación de regímenes y de los tipos de amistad que más los reflejan. Aunque Aristóteles no explica por qué la realeza es el mejor régimen, indica en otra parte que la justicia parecería requerir este arreglo en las comunidades políticas que contienen individuos de extraordinaria virtud (*Pol*.3.13.1284b25-34; 3.17.1288a15-29). La elevación de la realeza en el presente contexto es consistente con su descripción anterior de la justicia como igualdad proporcional. Esa misma discusión, sin embargo, nos recuerda que entre los regímenes decentes la realeza es el menos compatible con el florecimiento pleno de la amistad, ya que la amistad se basa en simple igualdad. De hecho, la posibilidad de amistad es mayor en una timocracia donde ciudadanos decentes gobiernan por turnos y en partes iguales (*E.N* 8.11.1161a25-30). Si la timocracia es el peor de los regímenes decentes desde el punto de vista de la justicia, es el mejor régimen desde el punto de vista de la amistad. Los dos bienes de la sabiduría política y la amplia participación cívica no se reconcilian fácilmente. Sin embargo, esta tensión no invalida el argumento dominante de estos capítulos, ya que, en la mayoría de los casos, existe una superposición significativa

entre la justicia y la amistad. A pesar de ello, la simetría entre ellos no es tan perfecta como podríamos haber pensado inicialmente. De hecho, en el mejor de los casos, una preocupación seria por la justicia o por la amistad podría llevar a los legisladores a adoptar diferentes tipos de regímenes.

El balance paralelo que hace Aristóteles sobre los tipos particulares de regímenes y las diferentes especies de amistad que surgen dentro de ellos es un indicador del hecho de que cualquier régimen dado matiza sutilmente la comprensión que un ciudadano tenga de amistad. El problema más profundo es que la amistad, como se experimenta típicamente, no es simplemente natural; siempre está mediada por el régimen en el que se vive. La amistad totalmente natural requeriría que uno trascendiera la óptica cívica generalizada establecida por el régimen o, para aprovechar la imagen de Platón, sería necesario que uno abandonara la cueva. Sin embargo, es importante observar que incluso mientras Aristóteles explica la prioridad de la asociación política sobre las asociaciones parciales que engendra, nunca contempla por completo la amistad desde este horizonte. La evidencia más clara de esto radica en el hecho de que nunca llega a la conclusión relevante con respecto a la amistad. Aunque la polis es la asociación más autorizada, en ninguna parte afirma que la amistad cívica o política sea la forma más autorizada de amistad. En cambio, Aristóteles sugiere la existencia de una tensión o falta de simetría entre los requisitos de la justicia y los de la amistad.

Entonces, ¿cómo debemos entender las evaluaciones aparentemente conflictivas de Aristóteles sobre la prioridad relativa de la amistad y la justicia? Por orden de necesidad, la polis, que está unida por algún entendimiento de la justicia, se considera como prioritaria. Es la asociación con más autoridad porque incluye y hace posible todas las demás asociaciones, incluida la amistad. Como parte de este todo más grande, la amistad está necesariamente determinada, aunque no siempre conscientemente, por el tipo de régimen en el que se encuentra. La amistad está, en este sentido, subordinada a la ciudad y al entendimiento particular de la justicia por el cual se ordena la ciudad. Sin embargo, también hemos notado la sugerencia anterior de Aristóteles de que la amistad es algo mejor que la justicia (*E.N* 8.1.1155a22-28; cf. *EE* 7.10.1243a10-14). Sin retirar de ninguna manera la prioridad que Aristóteles asigna a la ciudad por orden de necesidad o a su autoridad como la asociación más comprensiva, la discusión sobre la amistad apunta a un tipo de excelencia que, aunque menos exhaustiva y autorizada, es, sin embargo, más deseable que la justicia o la ciudadanía. El estatus más elevado de la amistad y su relación con la ciudad se hará cada vez más evidente a medida que se desarrolla el análisis. Un primer paso en esta dirección se toma en los capítulos finales del Libro VIII, cuando Aristóteles recurre a los mayores reclamos que se pueden hacer en nombre de la amistad en el orden de la naturaleza.

## AMISTAD Y NATURALEZA

El libro VIII concluye con consejos prácticos sobre varios problemas con respecto a la amistad. Lo más pertinente para nuestros propósitos es la distinción entre las amistades que existen entre parientes y compañeros, y las que surgen debido a un cierto acuerdo *(kath'homologiantina*), como la amistad entre ciudadanos, miembros de las tribus, compañeros de barco y todas las semejantes (*E.N* 8.12.1161b11-15). Aristóteles divide la amistad entre aquellas especies que surgen naturalmente y aquellas que surgen a través de la convención.[109] Luego pasa a discutir los diversos tipos de parentesco que pertenecen a la primera categoría a pesar de que él los haya discutido desde el punto de vista de la ciudad, es decir, sobre la base de su similitud con los diferentes tipos de regímenes.

A diferencia de su análisis anterior, la reconsideración de Aristóteles de las amistades del hogar las trata en sus propios términos. Dichas amistades derivan de la relación parental (*E.N* 8.12.1161b16-62a16). Los padres aman a sus hijos como a otro yo porque son parte de ellos mismos y, sin embargo, existen como seres separados. Los niños aman a sus padres como la fuente de su ser y en la medida en que provienen de ellos por naturaleza (*ap 'ekeinon pephukota).* Los hermanos también se aman el uno al otro porque por naturaleza provienen de los mismos padres (*ekton auton pephukenai*). En consecuencia, son de alguna manera iguales, tienen una identidad compartida que se fortalece con una educación común y una edad similar. La amistad entre el esposo y la esposa también parece ser natural (*kata phusin*), ya que los seres humanos, por naturaleza, tienden antes a vivir en parejas que en comunidades políticas, en la medida en que el hogar es anterior y más necesario que la ciudad y en que la actividad de procreación es característica de los animales en general (*E.N* 8.12.1162a16-19).[110] La reconsideración de Aristóteles de la amistad dentro de la familia se centra en la fuente natural de estas relaciones cuando surgen del acto de generación, algo que no depende de una especie particular de régimen ni está restringido a una sola especie.

Si todas las formas de amistad existen dentro de la asociación más inclusiva proporcionada por la polis y, por lo tanto, son necesariamente afectadas por el carácter particular de dicha asociación, la afirmación de que la amistad, en cierto sentido,

[109] Aunque el caso de "compañeros" o "camaradas" *(hetairoi)* es ambiguo, en el contexto actual, estas relaciones se cuentan entre las amistades fraternales (8.12.1162a9-16).

[110] La afirmación de Aristóteles sobre la naturalidad de la polis en el Libro I de la Política es bien conocida. Menos conocidas, pero igualmente importantes, son las diversas formas en que califica sin retractar esa afirmación a lo largo del resto de su estudio. Para una discusión penetrante del problema, ver: Wayne Ambler, "Aristotle's Understanding of the Naturalness of the City," *Review of Politics* 47 (1985): 163-185.

trasciende el régimen, se deriva del hecho de que es más natural. Desde el punto de vista del régimen, el hogar es una comunidad subordinada, pero desde el punto de vista de la naturaleza debe dársele precedencia. Aristóteles había propuesto originalmente el tema de la amistad por su relación con la virtud moral y la política; ahora sugiere que es más natural que la virtud moral o la polis. El análisis de Aristóteles invita a los lectores a reflexionar sobre una dimensión de su experiencia que existe dentro de la ciudad pero que está más inmediatamente enraizada en la naturaleza.

Las dos piezas más importantes de las empresas sin terminar al cierre del Libro VIII son las preguntas sin respuesta sobre el estado del amor propio y el tratamiento prometido de la amistad política. Ambos temas están incluidos en el Libro IX. A estos temas, es necesario agregar un tercero: el lugar y la importancia de la vida teórica. La consideración que sigue se centra especialmente en estos tres temas, así como en la forma en que la discusión en el Libro IX prepara a los lectores para una clasificación final y explícita de la excelencia ética y teórica en el Libro X.[111]

## AMISTAD CON UNO MISMO

Como hemos notado, el problema del amor propio hizo su primera aparición como parte de una respuesta a un enigma no resuelto, a saber, si es posible desear los mayores bienes a nuestros amigos, dada la tendencia humana generalizada a desear cosas buenas para sí mismo, por encima de todo (*E.N* 8.7.1159a5-12). Nos acercamos un paso más a la consideración temática del amor a sí mismo por medio de una segunda reflexión aporética, que en esta ocasión se trata de la posibilidad misma de amistad con uno mismo. Aristóteles sugiere tentativamente que la amistad con los demás parece derivar de una amistad previa que las personas decentes tienen con ellos mismos (*E.N* 9.4.1166a1-2). La evidencia de esta sugerencia se proporciona mediante un contraste entre los estados interiores de personas moralmente serias y bajas (*phauloi*).

Las personas decentes están de acuerdo consigo mismas y desean las mismas cosas con cada parte de su alma. Desean el bien para sí y lo que se les muestra como tal, y lo buscan a través de la acción. Desean su propia vida y preservación. Esto se refiere especialmente a la parte racional del alma, ya que parece que la parte de pensamiento es lo que cada uno es, o al menos es más el yo que cualquier otra cosa (*E.N* 9.4.1166a22-

[111] Las referencias de Aristóteles a la filosofía en los capítulos con que abre y cierra el libro IX probablemente no sean accidentales. Hacia el comienzo de este libro, afirma alegremente la inconmensurable deuda de gratitud que debemos a quienes han compartido con nosotros la actividad de la filosofía (*EN* 9.1.1164b3-6). El libro IX concluye con una referencia discreta a la posibilidad de una amistad filosófica (*EN* 9.12.1172a5).

23).[112] Los buenos desean su propia compañía ya que tienen recuerdos agradables del pasado y buenas esperanzas para el futuro. Su mente está, como dice Aristóteles, bien almacenada con temas para la contemplación. Finalmente, los decentes son muy conscientes de sus propias alegrías y tristezas, ya que, debido a su buen carácter, le son penosas o gratas las mismas cosas (en lugar de diferentes cosas en diferentes momentos).

Aristóteles simplemente observa que estas mismas actitudes caracterizan la amistad, una observación que conduce a su famosa caracterización de un amigo como "otro yo" (*allos autos*) (*E.N* 9.4.1166a29-33)[113]. Aunque nunca dice si la noción de amistad con uno mismo es, en sentido estricto, significativa, sostiene que posee cierta plausibilidad dada la naturaleza dual o compuesta del ser humano (*E.N* 9.4.1166a34-66b1). El mismo argumento había sido atendido pero rechazado con respecto a la justicia. Aristóteles había descartado la posibilidad de justicia con uno mismo, excepto en un sentido atenuado y metafórico, debido a la relación esencial entre la justicia y la polis (*E.N* 5.11.1138b5-13). Su argumento más abierto en el presente contexto es consistente con el hecho de que la amistad goza de un estatus que es, de alguna manera, distinto del bien común o público de la ciudad.

La representación del estado interior del decente es contrastada con la descripción correspondiente del moralmente bajo. El segundo se caracteriza por una o más de las siguientes deficiencias: A diferencia de los decentes, carecen de unidad de alma porque están en constante desacuerdo con ellos mismos. Desean una cosa y, sin embargo, eligen otra. Aunque podrían desear su propio bien, no logran hacer lo necesario para lograrlo por cobardía o por ociosidad. La vida no es deseable para los moralmente malos y en los casos más extremos buscan terminarla. No pueden estar solos porque recuerdan o anticipan muchas cosas desagradables. También son incapaces de entrar en sus propias alegrías y tristezas porque hay conflicto faccional (*stasiazo*) en sus almas. Las mismas cosas pueden dar lugar tanto a la alegría como al dolor, y éstas están en un estado constante de flujo. Los malos carecen de afecto para sí mismos por la sencilla

---

[112] En el presente contexto, Aristóteles usa *dianoia*, *phronesis*, y *nous* para indicar la parte racional del alma (*EN* 9.4.1166a13-23 ).Sin embargo, se refiere específicamente a *nous* cuando habla de lo que es, o es más que cualquier otra cosa, uno mismo. Como hemos tenido ocasión de notar, el significado que Aristóteles otorga a *nous* en *EN* es ambiguo. En IX.4 y 8, *nous* se refiere predominantemente a inteligencia práctica. En X.7, Aristóteles cambia de forma suave pero clara del uso general al específico del significado de *nous*, reconociendo pero luego eliminando cualquier referencia a la razón práctica, ya que se enfoca más exclusivamente en la excelencia contemplativa de la inteligencia teórica.

[113] Charles Kahn propone una lectura literal de la fórmula de *allos autos*, anticipando la posterior identificación de Aristóteles de *nous* con nuestro verdadero yo en X.7. Kahn sostiene que, dado que el *nous* de todos los seres humanos es fundamentalmente uno y el mismo, en una amistad perfecta, cada persona reconoce al menos implícitamente que el verdadero yo del otro es idéntico a su propio y verdadero yo. Ver Kahn, "Aristotle and Altruism," *Mind* 40 (1981): 20-40, pp. 34-40.

razón de que no hay nada verdaderamente amable en ellos.

Este contraste moralmente edificante entre lo decente y lo bajo concluye con una rara exhortación moral: dada la miseria a la que están sujetos los malos, los lectores deben hacer todo lo posible para huir de la iniquidad y buscar la decencia (*E.N* 9.4.1166b26-29).Atender dichos consejos conduce a la amistad tanto con uno mismo como con los demás. Al aclarar los estados interiores de los decentes y los malvados, Aristóteles ha puesto de manifiesto cuán deseable es la primera condición en comparación con la segunda. Al mismo tiempo, sin embargo, utiliza esta distinción moralmente edificante para avanzar en una afirmación más controvertida. En tanto comienza a poner al descubierto la raíz psicológica de la amistad, Aristóteles señala la importancia primordial del amor propio.[114]

## AMISTAD POLÍTICA

Antes de pasar de manera directa al problema del amor propio, Aristóteles inicia la consideración de tres cualidades que son similares, pero no iguales, a la amistad (buena voluntad, concordia y beneficencia). Es dentro de este contexto que ofrece su evaluación más completa de la amistad política, una discusión que ha sido esperada desde el comienzo del Libro VIII. Es sorprendentemente breve.

La amistad política o cívica (*politike philia*) se identifica con la "concordia" o, más literalmente, con la “unanimidad de la mente" (*homonoia*) (*E.N* 9.6.1167b2-3). La primera parte del balance que le hace Aristóteles es una descripción de la concordia, ya que existe dentro de una polis (*E.N* 9.6.1167a22-67b4). La concordia no resulta de la unanimidad sobre cualquier tema, sino que es el tipo particular de acuerdo característico de los ciudadanos sobre asuntos prácticos de importancia cívica directa. Por ejemplo, la concordia existe entre los ciudadanos cuando están de acuerdo con la estructura básica del régimen, una alianza extranjera particular o la selección de un gobernante. De manera más general, la polis se caracteriza por la *homonoia* cuando los ciudadanos están de acuerdo con lo que es ventajoso, adoptan la misma política y llevan a la práctica sus resoluciones comunes. Esta semejanza entre los ciudadanos se identifica típicamente con la amistad política.

La segunda parte de la aclaración de Aristóteles está basada en un contraste entre

[114] Kahn contrasta la relativa falta de interés en el concepto de amor propio en *EE* VII.6 con su balance en *EN* IX.4. Mientras que la versión *Eudemia* deriva la posibilidad de amistad con uno mismo del paradigma de amistad entre los virtuosos, la consideración Nicomáquea sostiene que es solo porque los buenos son amigos de sí mismos y, por lo tanto, pueden ser amigos entre sí. Ver: "Aristotle and Altruism," pp. 27-28.

el decente y el malo (*E.N* 9.6.1167b4-16). La *Homonoia* es característica de las personas decentes, ya que son unánimes consigo mismos como entre sí. Como resultado, sus deseos son más o menos constantes, especialmente con respecto al esfuerzo por asegurar en común lo que es justo y ventajoso para la ciudad. Los malos, por otro lado, solo son capaces de la concordia en un grado pequeño, si es que lo hacen, ya que están caracterizados por el deseo de obtener por sí mismos más ventajas y menos cargas de la vida política. Lejos de ser unánimes con sus conciudadanos, los examinan y los vigilan, tratando de obligar a los demás a hacer las cosas que intentan evitar por sí mismos. El resultado de esta sospecha mutua es la discordia (*stasis),* en la que se destruyen los intereses comunes de la comunidad política por una estrecha y desconfiada preocupación por el interés propio. Aunque no puede haber concordia entre los malos por sí mismos, Aristóteles permite que la amistad política a veces se extienda entre todos *(demos*). Esto es posible cuando están de acuerdo con el decente en que el mejor debería gobernar (*E.N* 9.6.1167a34-67b1). Una explicación más completa de esta declaración comprimida se proporciona en la *Política*. Mientras que los muchos que conforman una multitud carecen de excelencia individual, pueden ser mejores si se unen en un todo. La ausencia de virtud completa en cualquier miembro particular se mejora en un cuerpo colectivo en la medida en que las partes discretas de virtud incorporadas en cada individuo contribuyen a la excelencia integral de parte del conjunto (*Pol*.3.11.1281a42-81b15). Sin embargo, esto solo puede suceder si la multitud comparte la autoridad política con una minoría virtuosa. Aristóteles explica que los muchos tomados juntos poseen cualidades suficientes para deliberar y juzgar, pero que los cargos importantes deben reservarse para aquellos que más encarnan la virtud política. El resultado de esta "mezcla" es beneficioso para la ciudad, "así como una sustancia impura mezclada con pura hace que el conjunto sea más útil" (*Pol.* 3.11.1281b22-38). La mezcla en cuestión está basada en un acuerdo fundamental entre ciudadanos heterogéneos a los cuales debe gobernar el mejor. La sustancia "más útil" producida por esta mezcla es la *homonoia* dentro de la asociación cívica en su conjunto, algo que asegura la estabilidad interna de un régimen.

Con toda la brevedad de su discusión en la Ética Nicomáquea, Aristóteles ha logrado evaluar la amistad política desde dos puntos de vista distintos: la proporcionada por la ciudad y la proporcionada por el decente. En el primer caso, la concordia entre los ciudadanos es el resultado de un acuerdo práctico sobre lo que es ventajoso; en el segundo, describe un estado psíquico característico de personas decentes que les permite perseguir cosas justas y ventajosas en común. Como veremos, el cambio de un marco de referencia cívico a uno psíquico anticipa la discusión sobre el amor propio que está próxima a seguir. De importancia más inmediata, este cambio plantea una pregunta acerca de la naturaleza de la amistad política en sí misma: ¿es una forma de amistad de utilidad basada en las prácticas mutuamente ventajosas de los ciudadanos o es alguna variación de la amistad de la virtud tal como se practica entre los buenos? La

brevedad y ambigüedad del balance de Aristóteles en la Ética a Nicomáquea requiere una mayor aclaración.

En Ética Eudemia, nos encontramos con la afirmación ambigua de que la amistad política se basa en la utilidad; los ciudadanos ya no se recuerdan entre sí una vez que dejan de ser útiles el uno para el otro (*EE* 7.10.1242a7-9; 1242b22-27). De hecho, Aristóteles afirma que la justicia reside especialmente en la amistad de utilidad ya que la utilidad constituye justicia política (*EE*.7.10.1242a12-14). Esto parece arrojar luz sobre la afirmación de Aristóteles de que la naturaleza política de los seres humanos está indicada por su inclinación a formar asociaciones basadas en una percepción compartida de lo ventajoso y lo justo (*Pol*.1.2.1253a14-18). Si esto fuera todo lo que Aristóteles dijo sobre el tema, la ambigüedad de sus afirmaciones en la Ética Nicomáquea se disiparía: la amistad política parecería ser una especie de amistad de utilidad, y el contenido de la conocida y axiomática identificación de la justicia política de Aristóteles con el bien común no significaría nada más que una percepción común o compartida de lo útil.[115]

Aristóteles, sin embargo, continúa con una distinción entre las especies legales y éticas de la amistad de utilidad (*EE* 7.10.1242b32-43b39). Mientras que la amistad legal o política presupone un acuerdo explícito para devolver la compensación, la versión ética de la amistad de utilidad se basa en la confianza. Es especialmente el tipo ético el que está sujeto a recriminaciones, ya que los acuerdos implícitos basados en la confianza son más susceptibles de malentendidos que aquellos que se han hecho explícitos en algún tipo de contrato. La disensión frecuente también distingue la forma ética de la amistad de utilidad de la amistad entre los virtuosos, ya que el énfasis en obtener lo que uno merece o, al menos, lo que cree merecer es ajeno a la preocupación por la virtud característica de la amistad en su primer y mejor sentido. El problema radica en el hecho de que la confianza solo es totalmente apropiada entre personas decentes, mientras que la versión ética de la amistad de utilidad está motivada por una mezcla desigual y volátil de utilidad y confianza. Aristóteles explica que la amistad entre personas buenas no se apoya en las obligaciones útiles y necesarias impuestas por la ley (*dike*) ya que no se acercan entre sí como firmantes bajo contrato, sino como seres humanos buenos y dignos de confianza debido a la decencia de sus caracteres (*EE* 7.10.1243a10-14), De hecho, se dice que el significado primario y natural de *homonoia* es el de un acuerdo entre personas moralmente serias sobre asuntos relacionados con la vida en común *(EE* 7.7.1241a16-28).

La distinción de Aristóteles entre las formas legales y éticas de la amistad de

[115] Bernard Yack hace el caso más fuerte para la opinión de que la amistad política es una amistad de ventaja compartida en su provocativo y excelente libro *The Problems of a Political Animal*, esp. cap.4.

utilidad culmina con el contraste entre la amistad virtuosa de los decentes, por un lado, y las variedades legales y éticas de la amistad de utilidad por el otro. El contraste entre la amistad en su primer y mejor sentido y la amistad política no es, sin embargo, tan claro como uno podría suponer inicialmente. La complicación surge de la enseñanza de Aristóteles sobre la naturaleza de la propia asociación cívica. Si bien es cierto que la asociación política surge para satisfacer los requisitos de la vida (es decir, la ventaja compartida de sus miembros), existe para vivir bien (*Pol.*1.2.1252b29-30; 3.9.1280b29-35). Aristóteles insiste repetidamente en que vivir bien no puede reducirse al intercambio útil o a la seguridad mutua, pero abarca el objetivo más elevado de la acción noble (*Pol*.3.9.1280a31-81a4). La amistad política se desliza inevitablemente en la amistad ética; de hecho, aspira a ser una amistad ética en su sentido primario, la especie de amistad que fomenta la acción virtuosa entre los ciudadanos.[116]

Ahora estamos en condiciones de volver al balance de Aristóteles sobre la amistad política en la Ética Nicomáquea. Mientras que la amistad cívica se basa generalmente en la preocupación baja pero sólida de los ciudadanos por la utilidad, el deseo y la necesidad de promover una vida virtuosa entre los ciudadanos significa que la amistad política también tiene una dimensión ética ineludible. El cambio de Aristóteles del punto de vista de la utilidad al provisto por la virtud refleja una heterogeneidad irreductible en el propósito de la propia asociación cívica. Ahora es posible comprender la forma en que el estudio de la amistad política se relaciona con el balance anterior de Aristóteles sobre la justicia. Como hemos visto, una visión inicial y exaltada de la justicia comprensiva como virtud hacia los demás fue desplazada gradualmente por un tratamiento realista de los principios de la justicia política. La amistad política surge del deseo natural de los ciudadanos de compartir algo más que los problemas económicos y de seguridad que proporcionan el contenido necesario, aunque rudimentario, para la justicia política. Lo que también está en cuestión es la capacidad de un ciudadano para la excelencia humana. Este último objetivo solo se alcanza plenamente entre los seres humanos decentes que revelan el contenido de la mentalidad cívica en su nivel más alto. Si bien la asociación política nunca puede llegar a ser una comunidad de amigos en este sentido, una mezcla juiciosa de los pocos que son virtuosos con los muchos que no lo son apunta a un tipo de unanimidad que es más accesible y siempre necesita aliento. Aristóteles nunca resuelve la tensión entre la preocupación inferior y generalizada por la utilidad pública y la capacidad humana para los actos nobles.[117] Es, más bien, el sello

[116] A. W. Price también está impresionado por la necesidad de comprender la discusión sobre la amistad política a la luz de las enseñanzas de Aristóteles sobre el objetivo de la polis, algo que lo lleva a concluir que la amistad cívica es una variante extendida de la amistad de la virtud plena. Ver su *Love and Friendship in Plato and Aristotle* (Oxford: Clarendon Press, 1989), pp. 193-205.

[117] Discusiones exhaustivas e iluminadoras de Paul Rahe sobre *homonoia* también reflejan la tensión entre la utilidad y la virtud incorporada en la consideración de Aristóteles de la amistad política. Ver

distintivo de los hombres de estado prudentes para trabajar dentro de los límites de un régimen determinado y maximizar el grado de solidaridad o concordia posible para un cuerpo cívico particular. Fomentar la concordia entre los ciudadanos, en cualquier nivel en que sean capaces de sostenerla, es una cuestión de preocupación urgente para los legisladores, ya que su ausencia produce el tipo de conflicto entre facciones *(stasiazo*) que puede destruir una ciudad (*Pol.*2.4.1262b7- 10; cf. 5.1.1301a19-02a15).

Si la utilidad política de la concordia es clara para que todos la vean, no se puede decir lo mismo de su estatus como una especie de amistad. La concordia parece calificar como amistad solo en un sentido análogo. Aunque el significado primario y natural de la concordia se encuentra entre ciudadanos moralmente decentes, la virtud moral es, como hemos visto, una condición necesaria pero insuficiente para la amistad. Sería imposible que todos esos ciudadanos se conocieran entre sí, y mucho menos que se prueben entre sí durante un largo período de tiempo. Ciertamente es imposible para ellos vivir juntos, excepto en el sentido atenuado de vivir en la misma ciudad. Además, si solo es posible tener algunos amigos y la amistad es algo raro, esto no podría aplicarse a un cuerpo de ciudadanos cuyas relaciones entre ellos son numerosas y comunes. A la luz de estas aclaraciones anteriores, está claro que la amistad política no es propia de la amistad. Entonces, ¿cuál es la relación exacta entre concordia y amistad, y cómo está Aristóteles utilizando esa relación en la *Ética?*

La respuesta más clara a esta pregunta es que la amistad proporciona un estándar que se puede aplicar de forma diluida al cuerpo cívico en su conjunto.[118] Aristóteles se basa en la experiencia de la amistad entre los buenos para sugerir lo inapropiado de un pacto político limitado o determinado por los principios de justicia distributiva, conmutativa y recíproca. La existencia de cierta especie de amistad entre los ciudadanos es más deseable en tanto proporciona una mejor cohesión, más apropiada para la polis en su conjunto. La concordia convierte un agregado de individuos, buscando su propia ventaja y observando sospechosamente las acciones de otros, en una sola comunidad. Si, como dice Aristóteles, la amistad política solo existe entre los decentes (o, en el caso más amplio, depende de ellos), los legisladores deberían preocuparse por llevar a cabo políticas que fomenten la seriedad moral entre los ciudadanos. Promover este fin presupone una preocupación por la educación moral, así como una conciencia por parte de los legisladores de la influencia formativa del régimen en la configuración de las almas de los ciudadanos.

---

Rahe, *Republics Ancient and Modern*, vol. 1, *The Ancien Regime in Classical Greece* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994).

[118] En *Ética Eudemia*, Aristóteles distingue el significado primario y natural de la *homonoia* entre personas moralmente serias del consenso más débil y amplio sobre el gobernar y ser gobernado que constituye la amistad política (*EE* 7.7.1241a16-33).

La experiencia de la amistad entre los buenos resulta tener un caso análogo, limitado, aunque importante, en la ciudad. El cultivo de la amistad política es, o debería ser, un objetivo central del arte del legislador. Sin embargo, no agota la realidad de la amistad. El examen rico y complejo de Aristóteles de este tema indica claramente que el estándar más autorizado para la amistad no se extrae de los vínculos públicos que unen a los ciudadanos y aseguran la estabilidad de la ciudad, sino de las relaciones privadas entre los buenos. Su tratado sobre la amistad revela efectivamente una actividad privada que, al tiempo que presupone la asociación autoritaria de la ciudad y contribuye a su bienestar, la trasciende en rango y dignidad.

Es desde la perspectiva de las amistades privadas entre los ciudadanos que Aristóteles ahora aborda un enigma con respecto a las amistades desiguales: ¿Por qué es que el benefactor ama al beneficiario más de lo que el beneficiario ama al benefactor (*E.N* 9.7.1167b17-68a27)? La explicación más extendida proviene de la política y, más específicamente, de los principios de intercambio económico que dominan la vida cívica. El benefactor, como un acreedor, tiene un gran interés en la seguridad del beneficiario, mientras que el beneficiario, al igual que el deudor, con gusto tendría al benefactor fuera del camino. Aunque Aristóteles cree que esta dura analogía capta algo verdadero sobre los seres humanos, no explica la especie de amistad que surge en esta situación. Los límites de esta interpretación se hacen evidentes a la luz de una explicación más natural (*phusikoteron*) (*E.N* 9.7.1167b28-68a9).

El benefactor es más un artesano que un acreedor. Del mismo modo en que los poetas aman sus poemas y los padres aman a sus hijos, los benefactores también aman su obra. La razón de esto es que los seres humanos aman más lo que han traído a la existencia.[119] Además, el amor por lo que hemos creado se basa, en última instancia, en un amor más primario por el propio ser que se expresa en la actividad (*E.N* 9.7.1168a5-6). Es un principio general de la naturaleza el que la potencia (*dunamis*) de una cosa se hace real a través de su trabajo o actividad propia (*E.N* 9.7.1168a8-9). Para quienes realizan acciones benéficas, la actividad que mejor expresa su potencial es un acto benéfico. Los benefactores están naturalmente inclinados a amar sus actos y todo lo que les pertenece porque su actividad y su memoria actualizan el amor primario que tienen por su propia existencia. Para los beneficiarios, por otra parte, el mismo acto evoca la conciencia de algo incompleto en su vida. A pesar de estar agradecidos por la ayuda que han recibido, los beneficiarios son menos capaces de amar su propia

[119] Elijah Millgram sugiere, en gran medida debido al argumento de este capítulo, que, en opinión de Aristóteles, los individuos literalmente "hacen" a sus amigos. Uno se vuelve causalmente responsable de quién es el amigo en la medida en que contribuye al desarrollo o ejercicio de aquellas virtudes que se encuentran en el centro de su identidad. Ver: Millgram, "Aristotle on Making Other Selves," *Canadian Journal of Philosophy* 17 (June 1987): 361-376. Nancy Sherman también le da protagonismo a la forma en que los amigos se moldean o moldean entre sí. Ver: "Aristotle on Friendship and the Shared Life," *Philosophy and Phenomenological Research* 48 (June 1987): 589-613, pp. 605, 610.

existencia, precisamente debido a la deficiencia que ocasionó el hecho benéfico en primer lugar.

La explicación de Aristóteles revela más sobre la naturaleza humana que sobre la generalizada pero estrecha naturaleza política. Su vuelta a las percepciones de la filosofía natural es, al mismo tiempo, un retorno a la espinosa cuestión del amor propio. No es la justicia recíproca entre los ciudadanos, sino un amor primario y natural que los seres humanos sienten por su propia existencia lo que mejor dilucida un fenómeno que, aunque se acerca a la amistad, no llega a su máxima expresión. [120]

## DOS TIPOS DE AMOR PROPIO

Aristóteles está ahora listo para abordar la cuestión de si uno debe amarse a uno mismo o a alguien más (*E.N* 9.8.1168a28-69b2). Comienza bosquejando dos lados de un debate. Por un lado, el amor propio es usualmente considerado como un término de oprobio. Mientras que los malos hacen todo por su propio bien, los decentes están dispuestos a actuar por el bien de sus amigos, dejando de lado sus propias preocupaciones. Por lo tanto, el amor por los demás parece tener prioridad sobre el amor propio. Al otro lado de la cuestión, como ya argumentó Aristóteles (*E.N* 9.4.1166a1-66b29), todos los sentimientos de amistad hacia los demás parecen ser una extensión del amor propio, ya que las condiciones para la amistad también describen la relación más primaria que las personas tienen consigo mismas. En la medida en que un individuo es su propio mejor amigo, el argumento sugiere que uno debe amarse más a sí mismo.

Aristóteles reconoce que cada una de estas posiciones tiene sentido y propone descifrar el enigma resultante al considerar más cuidadosamente el significado preciso que cada lado le otorga al amor propio (*philautos*). La especie de amor propio que es señalada con razón es la especie que resulta más evidente. Aquellos que más aman la parte inferior de su alma asignan una mayor porción de dinero, honor o placer corporal a sí mismos. El amor propio en este sentido lleva a muchas personas a satisfacer sus apetitos y pasiones, es decir, la parte irracional del alma. Es precisamente porque este es el significado más difundido del amor propio, que el término se usa general y correctamente como un término de censura. Sin embargo, este no es su verdadero significado. La persona que siempre se esfuerza por asegurar lo noble, practica cada una de las virtudes de una manera ejemplar. Tales personas difícilmente son culpables

[120] La relación entre los benefactores y los beneficiarios no logra calificarse como amistad en su sentido primario debido a la ausencia de igualdad simple. El argumento de Aristóteles en este capítulo también enfatiza la incapacidad de los beneficiarios para "igualar" la relación al devolver una cantidad proporcionalmente mayor de afecto. Explica que el sentimiento de amistad le pertenece a la parte más activa que gasta un mayor esfuerzo, mientras que los beneficiarios son esencialmente pasivos (*EN* 9.7.1168a19-27).

y, sin embargo, parecen ser amantes de sí mismos en un grado excepcional. La razón de esto es que se orientan por la mejor y más autorizada parte de sí mismos, a saber, la inteligencia *(nous).* Al amar y agradecer la parte de su alma que es, o, es más, su verdadero yo, tales personas demuestran ser amantes del yo en el sentido más verdadero. Aristóteles concluye que los buenos deben ser amantes de sí mismos y que al realizar acciones nobles se benefician tanto a sí mismos como a los demás (*E.N* 9.8.1169a11-13).

La parte final del argumento en este capítulo detalla las consecuencias del amor propio correctamente entendido, tanto para los amigos como para el país (*E.N* 9.8.1169a18-34). Aquellos que buscan ganar lo noble para sí mismos están dispuestos a compartir dinero, honores y cargos para promover el bien de los amigos y de la patria. Incluso pueden estar dispuestos a hacer el sacrificio supremo de sus vidas si las circunstancias lo justifican. En cada caso, sin embargo, los individuos en cuestión están eligiendo la mejor parte porque eligen hacer suyo lo noble a través de la acción. Al tomar una mayor proporción de lo que es noble para sí mismos, es decir, al amarse a sí mismos, sobre todo, las personas moralmente serias también benefician a sus amigos y conciudadanos, a veces de maneras extraordinarias.

Este argumento enfatiza hasta qué punto el amor propio es compatible con la amistad y con el patriotismo sin llamar la atención sobre los límites de esa compatibilidad. Aristóteles es capaz de revelar una amplia y profunda confluencia entre el amor propio, la amistad y la ciudad apelando a lo noble, el elevado estándar al que a menudo ha dirigido a sus lectores a lo largo de la *Ética*. Sin embargo, no es difícil imaginar un caso límite. ¿Qué sucede cuando hay un conflicto entre el deseo propio de saber la verdad (la parte más alta del alma racional) y la oportunidad de hacer el sacrificio supremo de la propia vida en el campo de batalla? Este es, por supuesto, el problema clásico planteado por las demandas conflictivas de la filosofía y la ciudad. El único punto que deseo señalar en el presente contexto es que el argumento de Aristóteles sobre la compatibilidad del amor propio y el amor de los amigos y la patria o, como está más típicamente enmarcado, entre el egoísmo y el altruismo, no excluye en modo alguno las excepciones. La relación problemática entre el filósofo y la ciudad no se resuelve ni se niega con este argumento. Es, sin embargo, eclipsada. Aristóteles logra esto apelando a las sensibilidades más elevadas de las personas moralmente serias, su atracción y capacidad para lo noble.

Aunque Aristóteles no hace hincapié en las limitaciones inherentes al enfoque que ha adoptado, su análisis saca a la luz un orden de clasificación sorprendente entre los diversos bienes discutidos en este capítulo. Ni el amor por los amigos ni el amor por la ciudad es primario; el amor propio o verdadero lo es y, por derecho, debe ser la

característica central de la persona moralmente seria.[121] Aristóteles llega a este punto sin denigrar de ninguna manera la amistad o la ciudad. Por el contrario, es característicamente sensible a las demandas legítimas que cada uno hace sobre la atención de personas decentes y enfatiza en qué medida el amor propio lleva a una acción apropiada y generosa en nombre de amigos y conciudadanos. Paradójicamente, es amándose a uno mismo, sobre todo, como mejor se puede beneficiar a los amigos y al país.

El argumento de este capítulo pone de manifiesto un aspecto fundamental de la experiencia de las personas decentes. El buen amor propio es la base más apropiada para la amistad y el deber cívico. El amor por los amigos y la patria resulta ser derivado; depende de un amor más natural y primario para uno mismo, particularmente la mejor parte de uno mismo. Aristóteles sostiene que la inteligencia (*nous*) siempre elige lo mejor para sí misma y las personas decentes "obedecen a la inteligencia" (*peitharchei toi noi*) (*E.N* 9.8.1169a17-18).Si los que se aman a sí mismos en el sentido ordinario y reprensible mejoran al ajustarse a las demandas exigentes de la amistad y la ciudad, el verdadero amante del yo reconoce en la inteligencia un estándar más alto y más natural, que en cierto sentido gobierna las relaciones con los amigos y conciudadanos.

## AMISTAD, FELICIDAD Y FILOSOFÍA

Los asuntos del placer, la felicidad y la vida teórica que son abordados temáticamente en el Libro X, pasan cada vez más al primer plano en los capítulos finales sobre la amistad (cap. 9-12). La siguiente discusión aísla tres argumentos en los que Aristóteles presagia su elevación final de la vida teórica al sacar a la luz los aspectos de la amistad que más se asemejan a la actividad contemplativa del filósofo.

El tratamiento de la amistad gradualmente asciende a una consideración explícita del principio rector de la *Ética* en su conjunto. Varios argumentos están hechos para demostrar que la amistad es esencial para la felicidad humana (*E.N* 9.9.1169b2-70b19). Entre ellos se encuentra una tesis compleja que comienza con la observación de que los seres humanos son más capaces de contemplar (*theorein*) las acciones de su prójimo que las propias. Contemplar los hechos de los amigos proporciona un grado de felicidad

[121] Julia Annas intenta evitar esta conclusión introduciendo una distinción entre motivación consciente e inconsciente: el amor propio subyace, pero no motiva conscientemente los sacrificios de personas moralmente serias. Ver: Annas, "Self-Love in Aristotle," *The Southern Journal of Philosophy* 27 (1988): 1-18, esp. pp. 1 2-13. Cf. Kahn "Aristotle and Altruism," pp. 24-26. Incluso si Annas describe correctamente el estado mental de la mayoría de los lectores de Aristóteles (como creo que lo hace), no hay nada en el argumento de Aristóteles que excluya una mayor autoconciencia sobre la motivación propia, especialmente para aquellos que no están del todo satisfechos con la noble imprecisión en el conocimiento de sí mismos que implica la distinción de Annas.

más alto que la actividad de personas moralmente serias sin amigos. Aunque la actividad de las personas decentes es agradable en sí misma, los placeres de la contemplación son mejores. Mirar las acciones nobles de un amigo le permite a uno contemplar acciones que son tanto agradables en sí mismas (porque son buenas) y, en cierto sentido, propias, en tanto un amigo es "otro yo". Incluso para alguien que participa activamente en los asuntos de la ciudad, la experiencia de la amistad proporciona alguna base para comprender y reflexionar sobre la felicidad suprema que se adhiere a la actividad más contemplativa del filósofo.

A medida que Aristóteles desarrolla este argumento, vuelve una vez más a la perspectiva de la filosofía natural (*E.N* 9.9.1170a13-70b19). En todos los casos, tanto humanos como no humanos, el potencial se hace plenamente presente a través de la actividad. Mientras que la vida de los animales no humanos se determina con referencia a la actividad de la percepción, la vida humana implica las actividades tanto de percibir como de pensar (*noeseos*). Para los seres humanos, la actividad de vivir no solo es agradable en sí misma sino que se actualiza más plenamente cuando los amigos viven juntos y comparten la discusión y el pensamiento (*suzen kai koinonein logon kai dianoias*) (*E.N* 9.9.1170b10-12).Es precisamente esta actividad compartida de discusión y pensamiento la que distingue la forma humana de asociación de la actividad colectiva de los animales no humanos.

La consideración de Aristóteles de la importancia de la amistad para la felicidad humana asciende desde la contemplación de los actos nobles (*praxeis*) a las actividades más intrínsecamente contemplativas de la inteligencia. Aunque estas últimas actividades son especialmente prominentes en las amistades filosóficas, no hay nada en la discusión que requiera o incluso implique que son exclusivas de tales amistades. De hecho, el contraste final entre las formas humanas de asociación y la colectividad animal no humana sugiere que esta descripción culminante de la amistad se extiende más ampliamente a los seres humanos como tales. Aristóteles sostiene la vida compartida de discusión y pensamiento como un pináculo de la amistad humana y la felicidad que es accesible tanto para el filósofo como para el no filósofo.

Vale la pena hacer un balance de dos argumentos adicionales que Aristóteles aplica a la amistad, ya que cada uno se usa más adelante para avanzar en su tesis final sobre la superioridad de la vida filosófica. El primero de estos es parte de su análisis general de la amistad y de la felicidad humana (*E.N* 9.9.1170a4-13). Es más difícil mantener la actividad por sí mismo que con la ayuda y el estímulo de los demás. La amistad es necesaria para la experiencia más plena de felicidad porque la actividad intrínsecamente agradable de las buenas personas se hace más continua (*sunechestera*) si se comparte con amigos. La inevitable disminución de la actividad solitaria debido a la fatiga, la falta de atención o el desaliento se mejora y complementa al compartir esa actividad

con amigos. Aristóteles argumenta que la amistad aumenta la capacidad de las personas para la actividad en general y, más particularmente, la actividad o actividades que constituyen la felicidad. El segundo argumento de la nota se produce en respuesta a una pregunta (*E.N* 9.11.1171a21-71b28). ¿Son los amigos más necesarios en la prosperidad o la adversidad? Aristóteles aborda esta pregunta señalando el valor de los amigos en ambas circunstancias. Como parte de su respuesta, sostiene que, en tiempos de buena fortuna, la presencia de amigos aumenta el placer del ocio (*diagoge*) (*E.N* 9.11.1171b12-14).

Cada uno de estos dos argumentos en nombre de la amistad anticipa directamente un argumento que Aristóteles aplica a la vida contemplativa en el Libro X. Como veremos, cuando Aristóteles proporciona razones para su evaluación final de la felicidad, sostiene que la actividad contemplativa es más continua y expresiva del ocio que la actividad de la virtud moral (*E.N* 10.7.1177a21-22; 10.7.1177b4-26). Al utilizar estos argumentos en el presente contexto para arrojar luz sobre una actividad que está dentro del alcance de la audiencia principal de la *Ética*, es probable que Aristóteles obtenga una audiencia más comprensiva cuando los emplee nuevamente para avanzar en una tesis sobre una forma de vida que, en su punto más elevado, queda por fuera de la experiencia de la mayor parte de sus lectores.

El tratamiento de Aristóteles de la amistad en los libros VIII y IX revela un aspecto de la experiencia decente que supera tanto la virtud moral como la ciudad en rango y dignidad. Al reflexionar sobre los aspectos naturales, agradables, privados y contemplativos de la amistad, Aristóteles, en la medida de lo posible, ha preparado a los lectores para su aprobación final de la rara, pero simplemente, mejor forma de vida disponible para los seres humanos. Su subsiguiente degradación de la vida de la virtud moral a la luz de la felicidad superior proporcionada por los placeres contemplativos de la filosofía es tal vez menos extraña y menos disonante porque está precedida por una consideración de la amistad.

.

## CAPÍTULO CINCO

### Haciendo la ciudad segura para la filosofía

### Libro X

Es solo en el libro final de su tratado que Aristóteles presenta explícitamente una enseñanza que ha insinuado de diferentes maneras en varios puntos de su estudio: La felicidad completa o perfecta se encuentra en la actividad filosófica de la contemplación; la práctica de la virtud ética es feliz en un grado secundario. (*E.N* 10.7.1177a12-18; 10.8.1178a9-10). La discusión que sigue rastrea la dimensión retórica de esta evaluación final de la posición relativa de la excelencia filosófica y ética al centrarse en el ingenio del argumento en el libro final de la *Ética*. Intentaré demostrar que la hosquedad de esta conclusión se ve mitigada por el marco retórico en el que se ubica. La investigación en el Libro X se desarrolla a través de cuatro temas: placer, felicidad, la mejor forma de vida y el giro a la política, cada uno de los cuales se considera en secuencia.

#### PLACER Y EDUCACIÓN MORAL

Los intelectuales han reconocido por mucho tiempo las discrepancias en el doble tratamiento del placer (*E.N* 7.11-14; 10.1-5) pero, en su mayor parte, no han observado los horizontes tan diferentes dentro de los cuales se ofrecen estas dos interpretaciones. Como ya hemos observado, el tratamiento inicial del placer en el Libro VII comenzó por recomendarlo como un tema digno de estudio para los filósofos políticos (*E.N* 7.11.1152b1-3). Esto contrasta fuertemente con la preocupación didáctica que guía la segunda consideración en el Libro X (*E.N* 10.1.1172a19-25). El tema del placer se reintroduce debido a su influencia crítica en la educación moral de los jóvenes. El placer y el dolor se extienden a lo largo de toda la vida y son de particular importancia para el desarrollo de la virtud y el logro de la felicidad.

El enfoque del placer en el Libro X es consistente con el enfoque de Aristóteles del estudio de la virtud ética en su conjunto. Él media un debate entre dos posiciones extremas e influyentes con miras a dirigir a sus lectores hacia un medio saludable. Por un lado, Eudoxo enseñó que el placer era el bien, una postura filosófica que ganó aceptación porque se combinó con una reputación personal de moderación excepcional. Eudoxo no parecía defender este punto de vista porque deseaba disfrutar del placer y, como resultado, la gente asumía que debía estar diciendo la verdad. Aristóteles comenta

que la influencia de la posición de Eudoxo era, sin embargo, más un reflejo de su buen carácter que de la calidad de sus argumentos (*E.N* 10.2.1172b16-17). Por otro lado, Espeusipo y miembros de la Academia sostuvieron que el placer era totalmente malo. Entre los que adoptaron esta segunda posición, algunos realmente creyeron que era verdad, mientras que otros mantuvieron esta opinión porque querían fomentar la práctica de la virtud. Argumentaron que la inclinación natural hacia el placer entre los seres humanos hace aconsejable apuntar a la mayoría de las personas en la dirección opuesta, con la esperanza de que esto los acerque más a un término medio.

Aristóteles confronta el enfoque, no su objetivo (*E.N* 10.1.1172a33-b7). Explica que en asuntos que involucran sentimiento y acción, una teoría o posición particular es despreciada o desestimada cuando parece ser inconsistente con los hechos más fácilmente percibidos. Si se considera que aquellos que condenan el placer, incluso en ocasiones, los disfrutan, sus argumentos se vuelven inverosímiles porque se supone que, contrariamente a su posición declarada, realmente creen que el placer es el bien. Los argumentos están desacreditados, no necesariamente porque son falsos, sino porque la mayoría (*hoi polloi)* no tiene la capacidad de discriminar *(diorizein*). Para la mayoría de los seres humanos, las acciones hablan más que las palabras. Otra consecuencia es que la verdad misma se ve socavada debido a la pérdida de credibilidad ocasionada por los hechos de quienes, de hecho, pueden estar hablando de ella. Por lo tanto, en la medida en que sea posible armonizar la teoría con la práctica, las teorías en cuestión serán más útiles para la conducta de la vida. Este objetivo práctico caracteriza la reconsideración del placer de Aristóteles en el Libro X y lo distingue de su tratamiento más teórico en el Libro VII. Su intento de armonizar la teoría y la práctica está destinado a "alentar" (*protrepo*) a aquellos capaces de entender los argumentos éticos para vivir una vida mejor (10.1.1172b3-7). Una reconsideración del placer se hace necesaria dada la preocupación por la educación de los lectores decentes, aunque no necesariamente filosóficos.

## LA NUEVA DESCRIPCIÓN ARISTOTÉLICA DEL PLACER

Aristóteles enumera los argumentos particulares utilizados por Eudoxo y los miembros de la Academia para respaldar sus respectivas posiciones, y en la mayoría de los casos proporciona una réplica inmediata (capítulos 2-3)[122]. Luego continúa

[122] Las excepciones se refieren a dos de los argumentos de Eudoxo que apoyan la idea de que el placer es el bien. Eudoxo observa que todas las cosas buscan placer y evitan el dolor y que el placer se busca como un fin en sí mismo. Aunque la posterior aclaración de Aristóteles proporciona una alternativa implícita a estos argumentos, también se debe recordar que Aristóteles había empleado evidencia comparable en defensa de la opinión que ahora se atribuye a Eudoxo. El hecho de que todos los seres buscan placer fue citado por Aristóteles para apoyar la opinión de que el placer es el bien supremo (*EN*

ofreciendo su propio balance (capítulos 4-5). El siguiente resumen se centra en aquellos aspectos del tratamiento del placer en el Libro X que lo distinguen más claramente de la interpretación anterior en el Libro VII.

En el libro VII, Aristóteles define el placer como "actividad sin impedimentos" y deja abierta la posibilidad de que el placer sea tanto el bien supremo como algo divino. El libro X no ofrece tanto una redefinición, sino más bien una nueva descripción del placer. El placer "perfecciona" o "completa" (*teleio*) la actividad (*E.N* 10.4.1174b23). Las actividades tanto de la percepción sensorial como del pensamiento tienen placeres correspondientes que se agudizan cuando la actividad es ejecutada de la mejor manera posible. Estos placeres no son inherentes a las actividades en sí, sino que se "suman" (*epigignomenon*) (*E.N* 10.4.1174b31-33). El placer es una especie de bono inesperado que mejora la actividad, perfeccionando y aumentando la capacidad de acción. En esta nueva visión, el placer pertenece o depende de la actividad. En el Libro VII, el placer es definido como una actividad de cierta especie. En el Libro X, mientras mantiene que el placer y la actividad están inextricablemente unidos, Aristóteles indica que, sin embargo, son distintos. Las consecuencias de esta diferencia clave en los dos tratamientos del placer se harán cada vez más aparentes.

El primer y más inmediato corolario para seguir de la nueva distinción es que hace posible un estándar independiente mediante el cual los placeres pueden clasificarse y juzgarse. La actividad, no el placer, es lo fundamental, ya que lo segundo depende de lo primero. Sobre esta base, Aristóteles puede reforzar una opinión generalizada entre los decentes de que el placer es bueno, pero no el único o el bien supremo. Si el placer proviene de o pertenece a la actividad, el bien supremo no puede ser el placer; más bien, pertenecería a la mejor actividad. Con la ayuda de esta distinción, los lectores ahora reciben explicaciones edificantes para algunos de los enigmas y sugerencias más estridentes planteados por la discusión en el Libro VII.

Aristóteles comienza volviendo a la cuestión con la que había concluido su estudio del placer en el Libro VII: ¿Por qué nadie es capaz de sentir placer continuamente (*E.N* 10.4.1175a3-10)? Ahora señala que ninguna facultad humana se caracteriza por una actividad ininterrumpida, una observación que ilustra con el ejemplo de la vista. El placer que se disfruta al ver algo depende de mirarlo con atención. A medida que la actividad de mirar se vuelve menos vigorosa y la atención se relaja, el placer también se desvanece. El libro VII había enfatizado un límite absoluto al placer impuesto por la naturaleza compuesta del ser humano, un límite que emergió mediante un contraste con un único placer simple disfrutado perpetuamente por Dios. Esta enseñanza no se retrae

7.13.1153b25-32). De modo similar, su argumento de que algunos placeres gozan del estado de fines pretendía demostrar que no hay nada mejor que el placer (*EN* 7.12.1153a7-11). La ausencia de una crítica explícita para estos dos argumentos eudoxianos podría hacer que los estudiantes atentos recuerden el apoyo anterior de Aristóteles a estas posiciones.

en el contexto presente, sino que el énfasis es diferente: el placer aumenta o disminuye en la medida en que uno aumenta o disminuye el esfuerzo con respecto a la actividad de la que surge el placer. En un libro destinado a alentar a los lectores a disfrutar de lo que deben, el ejemplo de Aristóteles implica que el esfuerzo necesario para la excelencia en cualquier actividad no se da sin cierto placer adicional.

Luego, vuelve su atención a la observación inicial del Libro X; a saber, que el placer y el dolor se extienden a lo largo de toda la vida del ser humano (*E.N* 10.4.1175a12-21). Resulta que los seres humanos tienen buenas razones para buscar placer, ya que esto perfecciona las actividades y, por lo tanto, la vida misma. El músico y el amante del aprendizaje se dan como ejemplos. La actividad de cada uno está agudizada, prolongada y mejorada por el placer que pertenece a esa actividad. Por lo tanto, el placer perfecciona la vida de cada uno al hacer que una persona sea un mejor músico o filósofo. El argumento concluye con la afirmación de que, por el momento, deberíamos descartar la cuestión de si la vida es por placer o por la vida (*E.N* 10.4.1175a18-19). Cualquiera que sea la respuesta, el placer y la vida parecen estar unidos inseparablemente (*suzeugnumi*)[123]; porque el placer no existe aparte de la actividad, ni hay actividad perfecta sin placer (*E.N* 10.4.1175a19-21).

Es especialmente en las siguientes etapas del argumento que las consecuencias prácticas de la nueva descripción del placer se hacen más evidentes. En contraste con una sugerencia desconcertante anterior de que todos en realidad podrían buscar un solo placer, la distinción entre placer y actividad en el Libro X se usa para explicar que los placeres difieren en especie (*E.N* 10.5.1175a21-76a29). Es porque las actividades difieren en especie que los placeres que les pertenecen y las aumentan también se ven diferentes. De hecho, los placeres derivados de una actividad pueden impedir otras actividades. Alguien puede distraerse de la filosofía al escuchar música si la última actividad es más placentera. Esto conduce a la reflexión sobre la vasta gama de placeres derivados de la multiplicidad de actividades emprendidas por diferentes especies de animales. Si algunos sostienen que cada especie tiene su propio placer correspondiente a su trabajo o actividad particular (*E.N* 10.5.1176a3-9), esta idea no se puede aplicar de modo absoluto a la especie humana (*E.N* 10.5.1176a10-29). Los seres humanos disfrutan de una variedad desconcertante de placeres. Alguna indicación del problema se evidencia en el hecho de que las mismas cosas deleitan a algunas personas y causan dolor a otras. Las personas febriles y sanas encuentran dulces diferentes cosas, y la misma temperatura es dolorosa y agradable para los débiles y robustos. La dificultad

[123] Más adelante, Aristóteles usa el mismo verbo (*suzeugnumi)* para describir la relación entre la prudencia y la virtud moral (*EN* 10.8.1178a16-17).La prudencia está íntimamente relacionada con la virtud moral, y esto con la prudencia, en la medida en que los primeros principios que emplea la prudencia están determinados por las virtudes morales, y el estándar correcto para las virtudes morales está determinado por la prudencia Cf. 6.12.1144a20-31 and 6.13.1144b21-24.

más seria, sin embargo, concierne a los diferentes tipos de placer buscados y cultivados por los seres humanos. Los tres más conspicuos se han anticipado desde el inicio de la *Ética*, a saber, los diferentes tipos de placeres relacionados con los sentidos, con honores y cargos políticos y, con menos frecuencia, pero no menos enfáticamente, con el estudio. ¿Cómo se puede encontrar un estándar apropiado para clasificar estos placeres? Dada la variación e irregularidad que caracteriza a los asuntos humanos, ¿es posible siquiera hablar de un placer distintivamente humano?

Es aquí donde la relación ética de la distinción entre placer y la actividad se vuelve explícita (*E.N* 10.5.1175b24-29). Dado que la actividad es lo fundamental, es posible no solo distinguir varios placeres, sino hacerlo determinando el valor moral de las actividades a las que corresponden. Sobre la base de esta distinción, los placeres que acompañan a las actividades moralmente serias (*spoudaiai)* se diferencian de los que son bajos (*phauloi*). En todos los casos, la cosa es como se le aparece a la persona moralmente seria (*ho spoudaios*) (*E.N* 10.5.1176a15-16). Más aún, si deseamos saber qué constituye el placer o los placeres distintivamente humanos, debemos buscar la mejor actividad o actividades del "hombre perfecto y bendito" (*tou teleiou kai makariou andros*). Todos los demás placeres buscados por los seres humanos son "humanos" en formas secundarias e incluso más tenues, dependiendo de las actividades de las que surgen (*E.N* 10.5.1176a24-29).

Más precisamente, Aristóteles escribe que la persona perfecta y bendecida revela el placer o placeres que son humanos en el sentido más autoritario (*kurios*), que otros placeres son humanos en un grado secundario (*deuteros*), y que incluso otros están aún más remotamente *(pollostos*) conectados con la actividad distintivamente humana (*E.N* 10.5.1176a26-29). Si bien *deuteros kai pollostos* a veces se toma como una sola expresión idiomática, es útil llamar la atención sobre los distintos significados de estos adverbios. Tomado literalmente, este pasaje articula la triple jerarquía que proporciona el marco retórico para el argumento del Libro X. Las distinciones de Aristóteles entre placeres primarios, secundarios y remotamente humanos corresponden a los tres puntos de vista de la felicidad que él había introducido en el Libro I y a los que está a punto de volver. La vida de estudio, la vida político-moral y la vida dedicada al placer sensual tienen cada una su propio peso cuando la *Ética* se acerca a su desenlace.

Antes de pasar al tratamiento temático final de la felicidad, no debemos permitir que pase una ambigüedad persistente sin comentarios: ¿Quién, precisamente, es el ser humano moralmente serio? ¿Está Aristóteles pensando en la persona magnánima o en el filósofo cuando habla de la persona perfecta y bendecida? A pesar de la importancia obvia de esta pregunta, Aristóteles no ha proporcionado en este punto una respuesta definitiva a sus lectores. Ni siquiera llama la atención a la pregunta; más bien, parece tener la intención de mantener cierta ambigüedad. De hecho, tal ambigüedad no carece

de efecto práctico, ya que se presta a obtener una mayor apertura por parte de lectores decentes que son capaces y tienen más probabilidades de encontrar en estas expresiones el reconocimiento del hecho de que proporcionan, o al menos deberían proporcionar, el estándar para todos los que quedan debajo de ellos. Dicha lectura no es incorrecta, pero, como quedará claro en la secuela, es incompleta.

## LA FELICIDAD Y LOS PLACERES DE LOS PODEROSOS

Mientras que el libro I proporcionó un esquema o bosquejo de la relación entre la felicidad y la virtud ética, el Libro X vuelve a este tema en una forma temática. Comienza recapitulando algunas de las conclusiones iniciales sobre la felicidad del Libro I (*E.N* 10.6.1176a30-76b9) .La felicidad no es una disposición, sino una forma de actividad que se elige por su propio bien y que carece de nada. También se cree que esta forma de describir la felicidad describe la naturaleza de las acciones virtuosas, ya que los actos nobles y virtuosos son deseables por su propio bien. La identificación implícita de la felicidad y la virtud ética se toma del Libro I y constituye la perspectiva que, con algunas excepciones notables, se ha adoptado y aclarado a lo largo del estudio. Sólo en el Libro X, Aristóteles aborda de manera seria un problema que desafía el estatus especial o autoritario que tal punto de vista confiere a personas moralmente serias. Los placeres del juego también parecen ser deseables por su propio bien (*E.N* 10.6.1176b9-17)[124]. Una afirmación tan simple no es tan simplemente descartada.
Tales entretenimientos constituyen la felicidad no sólo para muchos (*hoi polloi*), sino que también, y especialmente, aquellos en posiciones de poder absoluto *(turannoi*) parecen dedicarse a tales pasatiempos. Los estilos de vida de los ricos y famosos socavan la creencia meritoria de que la felicidad se encuentra en las actividades moralmente serias de los seres humanos decentes.[125]

Aristóteles responde con cinco argumentos, todos los cuales demuestran la capacidad única de la filosofía para defender y aclarar la dignidad de la virtud moral a pesar del peso de la práctica política actual. (*E.N* 10.6.1176b17-77a11): (1) Es una falta de experiencia en placeres maduros que lleva a muchos, como a los niños, a pensar que los placeres más accesibles, pero menos importantes son los mejores. (2) El trabajo serio que llena la vida humana no se da por los momentos fugaces de juego. Más bien,

[124] Como hemos tenido ocasión de observar, Aristóteles considera un problema similar en el Libro I; es decir, ese placer, especialmente el placer sensual, parece constituir felicidad para los seres humanos. En ese contexto, sin embargo, él simplemente desacredita este punto de vista, sosteniendo que dicha vida es igualmente adecuada para el ganado (*EN* 1.5.1095b14-22; ver 2.9.1109b7-12).

[125] El efecto moralmente debilitante del ejemplo de los poderosos aparece para motivar el ataque de Polo a Sócrates en el Gorgias. Polo sostiene que todos, incluso Sócrates, envidian consciente o inconscientemente a los poderosos (468e; 470e-71e).

su caso es el contrario; el juego es una forma de descanso que se da por el beneficio de la actividad adicional. (3) En la medida en que la felicidad requiera virtud, se encontrará en actividades serias en lugar de entretenimientos. (4) Las cosas que se toman en serio son mejores que las cosas divertidas o entretenidas, y la felicidad compromete la mejor parte del alma. (5) El hecho de que nadie considere felices a los esclavos a pesar de su capacidad para disfrutar de los placeres corporales indica que la felicidad implica actividades de un tipo diferente.

Cada uno de estos cinco argumentos avanza la afirmación de que el ejemplo del poderoso debe ser juzgado por un estándar más autoritario provisto por las actividades de las personas moralmente serias. Los argumentos particulares utilizados para reforzar esta afirmación están precedidos por una declaración general que revela algo de la estrategia empleada en esta sección en su totalidad. Dado que la virtud (*arete*) y la inteligencia (*nous*) dan lugar a los placeres más puros (*eilikrines*) y liberales (*eleutherios*), la felicidad no puede consistir en los placeres del juego, sino en actividades de acuerdo con la virtud y la inteligencia de las personas moralmente serias (*E.N* 10.6.1176b18-28).

Los argumentos en esta sección combinan el estándar natural del placer con un estándar proporcionado por una opinión decente. Aristóteles hace esto de dos maneras. Primero, se apoya en la temprana distinción entre placer y actividad para descartar a priori la posibilidad de que el placer pueda proporcionar un estándar independiente para la conducta humana. Sin embargo, debe notarse que la afirmación de que el placer proporciona tal estándar se refleja en las actividades de pasatiempo de los poderosos. Segundo, al incluir tanto la virtud como la inteligencia dentro de la categoría única de actividades que dan lugar a placeres puros y liberales, Aristóteles no llama la atención sobre el significado ambiguo de estas palabras. La virtud (*arete*) abarca explícitamente la excelencia ética y la intelectual, y aunque la inteligencia (*nous*), estrictamente hablando, designa una actividad teórica, también se ha utilizado, como hemos visto, para referirse a la actividad de la razón práctica. Aristóteles minimiza la medida en que las diferentes actividades dentro de las categorías de *arete* y *nous*, así como los placeres que surgen de ellas, pueden llevar a formas de vida radicalmente diferentes.[126] Hay, por supuesto, justificación para esta confusión, ya que, como la discusión de la excelencia intelectual en el Libro VI ha hecho evidente, la vida de la virtud ética

[126] Aristóteles está en otro lugar más próximo a la diferencia entre las formas de vida moral-políticas y contemplativas. Uno podría recordar, por ejemplo, su diferenciación de tres formas de vida al comienzo de la Ética (*EN* 1.5.1095b14-96a5) o la discusión de la prudencia y la sabiduría y los diferentes ejemplos suministrados para cada una (Ver *EN* 6.5.1140a24-b11; 6. 7.1141a20-b14). Su referencia en la Política a la disputa entre quienes están de acuerdo en que la vida más digna de elección va acompañada de una virtud, reconoce explícitamente la magnitud de la controversia que minimiza en el contexto actual. (Ver, esp. *Pol.*7.2.1324a25-35).

también implica la razón.[127] El argumento de Aristóteles en el presente contexto es consistente con su anterior falta de precisión en el asunto. En lugar de enfatizar que las actividades de la virtud y la inteligencia pueden llevar a dos formas diferentes de vida, usa ambos atributos para describir la actividad de la "persona moralmente seria", una expresión que por sí misma ya está cargada de ambigüedad.

El argumento efectivamente forja una alianza entre el filósofo y el no filósofo. Están unidos en oposición a la opinión de los muchos, e incluso la autoridad de los soberanos, quienes, por su ejemplo, enseñan que la felicidad consiste en los placeres del juego. Las personas moralmente decentes poseen mayor autoridad en este tema que aquellos que son ricos y famosos porque experimentan placeres más puros, más liberales, más serios y, en general, más específicamente humanos, que los que típicamente desean los muchos y que los poderosos complacen.

## LA FELICIDAD Y EL MEJOR MODO DE VIDA

Es solo después de obtener este sentido de solidaridad entre las personas moralmente serias, que Aristóteles aclara la relación exacta entre la excelencia ética y la excelencia intelectual, en tanto se relaciona con la importante cuestión de la felicidad. Como hemos anticipado, el libro final de la *Ética* enfrenta a sus lectores con un sorprendente descenso de la virtud moral a la luz de la felicidad superior de la vida contemplativa. Si la felicidad consiste en una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable que sea una actividad de acuerdo con la mejor virtud. A diferencia de la presentación inicial y abierta de este argumento en el Libro I (*E.N* 1.7.1098a16-18), Aristóteles ahora especifica que la mejor y más perfecta virtud consiste en la actividad divina de la contemplación. La felicidad es coextensiva en su rango con la excelencia contemplativa; El ejercicio de la virtud moral es feliz de manera secundaria (*E.N* 10.7.1177a12- 18; 10.8.1178b28-32; 10.8.1178a9-10).

Esta conclusión, en cierto modo la culminación de todo el libro, está extrañamente fuera de sintonía con el resto del estudio de Aristóteles. Es incompatible con la enseñanza anterior y dominante de la *Ética*, una que enfatizaba el valor intrínseco de la virtud moral y la amistad para una vida humana floreciente. Además, aparte de las disonancias de las que el lector de este libro es especialmente consciente, esta conclusión es en gran medida imprevista. La prominencia dada en el tratado de Aristóteles a ambas excelencias de carácter (Libros II-V) y a la amistad (Libros VIII-

[127] El parentesco entre la actividad práctica excelente y la contemplación es central en la interpretación de Kraut de la *Ética.* Ver esp. pp. 58-59, 325.

IX) lleva más fácilmente a la conclusión de que la felicidad humana es un conjunto de actividades que involucran carácter, amistad y reflexión. Esta esperada conclusión, sin embargo, se descarrila inesperadamente por la elevación de Aristóteles de la vida teórica y la subsiguiente deflación de la virtud moral.

El carácter incongruente de la conclusión de la *Ética* nos devuelve al punto de inicio del estudio actual. La aparente incompatibilidad de X.7-8 con el resto del tratado ha llevado a los académicos a las diversas evaluaciones críticas resumidas en el capítulo 1. Como ya debería estar claro, no creo que sea necesario concluir que la *Ética* se ve empañada por una incoherencia fundamental o que los argumentos de X. 7-8 han sido injertados descuidadamente en el tronco de la *Ética* por Aristóteles o por un editor posterior. Más bien, estos capítulos adoptan una posición que, de hecho, ha estado presente durante todo el estudio, con dos diferencias notables. Primero, mientras que este argumento se ha mantenido en segundo plano como una alternativa a la enseñanza dominante de la *Ética*, ahora se le da una posición de preeminencia. De hecho, se convierte en el clímax del libro en su conjunto. En segundo lugar, como veremos, este cambio va acompañado de otro. El respaldo más explícito de Aristóteles a la vida filosófica silencia -en lugar de enfatizar- la medida en que una vida dedicada a la investigación filosófica entra en conflicto radicalmente con las exigencias de la excelencia moral y política. Argumentaré que esto se logra presentando una imagen hermosa, aunque enrarecida, de la actividad filosófica que es en aspectos importantes tanto similar como complementaria a la excelencia moral y política de los *kalos k'agathos.*

La enseñanza final de Aristóteles sobre la felicidad superior de la vida filosófica se sustenta en seis argumentos (*E.N* 10.7.1177a18-b26): (1) La contemplación es la mejor actividad (*kratiste)* porque involucra lo mejor de nosotros. (2) Es la actividad más continua en la que los seres humanos pueden participar. (3) Se sostiene que contiene placeres de maravillosa pureza y permanencia. (4) Es la actividad más autosuficiente, ya que el sabio no necesita depender de otros para poder contemplar. (5) Es amada por sí misma y no produce ningún resultado más allá de sí misma. (6) Es una actividad de ocio por excelencia. Sobre la base de estos seis argumentos, Aristóteles concluye que la contemplación es la actividad más alta de acuerdo con la virtud y, en consecuencia, que la felicidad humana completa consiste en una vida de estudio. También anticipa la objeción de que tal vida excede la capacidad humana (*E.N* 10.7.1177b26-78a2). Si el intelecto (*nous*) es algo divino en comparación con la capacidad humana, entonces la vida del intelecto describiría una vida divina, no humana. Contra esta objeción, Aristóteles insta a que no debemos seguir a aquellos que ordenan que los mortales deban tener pensamientos de mortalidad. Más bien, en la medida de lo posible, debemos ser inmortales y hacer todo lo posible para vivir de acuerdo con lo mejor que hay en nosotros. En agudo contraste con la sobria enseñanza

del Libro VII sobre la naturaleza compuesta del ser humano, Aristóteles concluye su estudio con una exhortación aparentemente platónica para cultivar el aspecto más divino del alma humana. La felicidad humana no se identifica con un abanico de actividades que reflejan la naturaleza compuesta del ser humano sino con una actividad más divina de la que son capaces los seres humanos.

El argumento de estos capítulos invoca una concepción de la actividad filosófica que contrasta fuertemente con la comprensión de la filosofía política que Aristóteles ha exhibido discreta pero persistentemente a lo largo de su estudio. Basta recordar los aspectos más disonantes de su enseñanza para poner esta diferencia a la vista. En el curso de su investigación, Aristóteles ha sugerido la dependencia de la virtud ética del *orthos logos*, el carácter circular o sin fundamento de la prudencia de la que surge el *orthos logos*, las tensiones persistentes y no resueltas entre las diferentes cumbres de la excelencia ética (especialmente la magnanimidad y la justicia), el carácter instrumental de la prudencia para el logro de la sabiduría, la posibilidad de que el placer sea el bien supremo y la naturaleza y los límites de la amistad a la luz de una preocupación necesaria por el amor propio. He enfatizado hasta qué punto la consideración de Aristóteles de cada uno de estos temas se deja deliberadamente abierto. Sería impreciso conferir el estatus de "doctrina ética" a cualquiera de estos puntos. Por el contrario, es el carácter intratable de estos problemas lo que revela, de una manera que aún no se ha apreciado, el fundamento esencialmente dialéctico en el cual las doctrinas éticas y políticas más familiares de Aristóteles están integradas.

En contraste con la especie de filosofía política exhibida en el texto de Aristóteles, su último respaldo a la filosofía es insípido.[128] La imagen final de la actividad filosófica se idealiza en el sentido de que le son removidas las exigencias de la vida moral y política y, por lo tanto, aparentemente está en menos en conflicto con ellas. La filosofía se presenta como una cosa aparte, una actividad divina que no amenaza las sensibilidades decentes porque no está preocupada por las necesidades que limitan la vida cívica. La enseñanza final de Aristóteles sobre la dignidad de la vida filosófica refleja su preocupación por los lectores no filosóficos: su respaldo más explícito del valor superior de la contemplación ensalza una versión domesticada de la filosofía, una en la que la actividad filosófica se reduce a una empresa en gran parte privada o

[128] Estoy de acuerdo con la sugerencia de Germaine Paulo de que el estudio de Aristóteles sobre la actividad contemplativa en X.7-8 es, hasta cierto punto, una caricatura de la actividad filosófica, aunque ofrecemos diferentes evaluaciones tanto de la naturaleza como del propósito de esta caricatura. No estoy de acuerdo con su afirmación de que estos argumentos son esencialmente irónicos, aunque el análisis de Paulo abre la posibilidad interesante de que el uso de la retórica de Aristóteles en la *Ética* también se debe a una preocupación por su Audiencia filosófica, particularmente aquellos influenciados por las enseñanzas de Platón. "La relación problemática entre la virtud práctica y la virtud teórica en la *Ética a Nicómaco:* ¿integración o divergencia?" Presentado en la reunión anual de la Midwest Political Science Association, Chicago, 1994.

académica, despojada de las pesadas y disruptivas consecuencias políticas que inevitablemente se producen en una vida de investigación radical.

Los argumentos de Aristóteles sobre la superioridad de la vida filosófica confrontan a los lectores de una manera no ambigua con una verdad que muchos de ellos necesariamente encontrarían desconcertante. Sin embargo, a diferencia de las versiones platónicas de esta enseñanza, que casi siempre se encuentran con el enojo o el ridículo por parte de los interlocutores de Sócrates, Aristóteles tiene razones para esperar que su presentación de la dignidad de la vida filosófica no sea rechazada ni ridiculizada por la mayoría de sus lectores no filosóficos. No solo ha aclarado minuciosamente el horizonte de la virtud ética en sus propios términos en la primera mitad de la *Ética* y señaló una versión relativamente inocua de la excelencia teórica en los capítulos finales de su estudio, sino que, como veremos, incluso esta enseñanza más explícita sobre la superioridad de la vida filosófica se ofrece en un contexto más amplio que enfatiza el carácter similar e incluso complementario de la virtud ética e intelectual.

## UNA ENSEÑANZA CONSISTENTE: MODOS DE VIDA SIMILARES Y COMPLEMENTARIOS

La similitud entre excelencia filosófica y ética es sugerida por los argumentos particulares utilizados para establecer la felicidad superior de la vida contemplativa. Los seis de estos argumentos se aplican, al menos hasta cierto punto, también a la excelencia ética. Se puede argumentar que una vida caracterizada por la práctica de la virtud ética es superior y más feliz que una vida entregada al disfrute de los placeres corporales y diversiones, a pesar del ejemplo de los soberanos, precisamente por las razones usadas para demostrar la superioridad última de la vida filosófica.

Estos argumentos, o variantes de ellos, de hecho, son aplicados por Aristóteles a la virtud ética. Con respecto a las seis proposiciones enumeradas anteriormente, uno debería considerar las siguientes afirmaciones aristotélicas: (1) La justicia es considerada la mejor (*kratiste*) de las virtudes (*E.N* 5.1.1129b27-28). (2) La amistad, basada en la práctica de la virtud moral, facilita la actividad continua característica de la felicidad (*E.N* 9.9.1170a5-11). (3) Los placeres puros y liberales se encuentran en las actividades de la virtud y la inteligencia (*E.N* 10.6.1176b18-21). Menos ampliamente, la generosidad en particular y la acción virtuosa están acompañadas en general de placer (*E.N* 4.1.1120a24-31). (4) La autosuficiencia es característica de la persona magnánima (*E.N* 4.3.1125a11-12). (5) La reiterada insistencia de que las acciones nobles son deseables por su propio bien es uno de los leitmotiv de la *Ética* (Ej: *E.N* 3.7.1115b11-13; 4.1.1120a23-25; 4.2.1122b6-7; 10.6.1176b6-9). (6) la justicia y la moderación se citan como actividades propias del ocio (*Pol.*7.15.1334a11-34).

La razón para llamar la atención sobre estas afirmaciones no es cuestionar la evaluación final de Aristóteles de la vida teórica. Más bien, es para aclarar que los mismos argumentos utilizados para fundamentar su superioridad sugieren simultáneamente una similitud entre la excelencia filosófica y moral. La vida filosófica es más feliz que la vida moral, no porque sea radicalmente diferente de ella, sino porque ofrece en mayor y mejor grado las mismas cosas que las personas decentes buscan y disfrutan para sí mismas. Es en el marco más amplio de varias proposiciones relacionadas con la excelencia filosófica y moral que Aristóteles presenta su enseñanza más explícita sobre la superioridad de la vida filosófica.

Esta afirmación de la superioridad de la excelencia contemplativa necesita cierta consideración adicional de la virtud ética. El problema es confrontado en el capítulo 8, donde también se dice que la virtud ética da como resultado felicidad, pero de alguna manera menor que la actividad divina de la contemplación filosófica. Sin embargo, como veremos, el argumento de este capítulo en su conjunto también sugiere que las virtudes éticas e intelectuales no son mutuamente excluyentes sino formas complementarias de excelencia para los seres humanos.

La virtud moral se reduce a un rango secundario porque es una actividad limitada por la necesidad y la dependencia de otros (*E.N* 10.8.1178a9-b7). A modo de contraste, la felicidad de la contemplación requiere menos "equipo externo", una expresión que, en el uso de Aristóteles, incluye a otros seres humanos. De hecho, la especie de equipo necesario para hacer hechos virtuosos, especialmente de los grandes, en algunos casos puede resultar ser un obstáculo para la contemplación (*E.N* 10.8.1178b1-5). Si este argumento es más directo acerca de la disimilitud y la posible tensión entre las formas de vida moral y contemplativa, dicha franqueza se restringe de inmediato al afirmar que el filósofo, ya que vive en la sociedad, también elige participar en acciones virtuosas (*E.N* 10.8.1178b5-7).

Si, como ha argumentado Aristóteles en el capítulo anterior, las personas moralmente decentes deben admirar al filósofo como el ejemplo de la mejor forma de vida, ahora indica que el filósofo no es, o al menos no debería ser, indiferente a los asuntos político-morales que son la preocupación especial de la ciudad y los que son los principales responsables de su bienestar. El filósofo es humano (*anthropeuesthai*) y por eso necesita vivir entre otros seres humanos (*E.N* 10.8.1178b5-7; ver 7.14.1154b20-31). De este modo se nos lleva a considerar la posibilidad de una relación complementaria entre la virtud teórica y la moral. Mientras que la vida del filósofo revela la posibilidad más plena de felicidad para los seres humanos, las personas moralmente decentes encarnan el tipo de excelencia necesaria para vivir bien en la polis. Las dos especies de excelencia se complementan entre sí por el carácter esencialmente

político de los seres compuestos que son capaces de apreciar, pero no sostener la simplicidad divina.

Aunque la virtud ética se reduce a un estado secundario debido a su dependencia de los bienes externos, el argumento final de Aristóteles sobre este tema suaviza, sin negar, esta disminución (*E.N* 10.8.1178b33-79a9). Dado que la naturaleza humana no es autosuficiente con respecto a la contemplación, incluso los filósofos deben preocuparse por el bienestar externo. Sin embargo, como lo revela la vida de la filosofía, la felicidad no requiere una abundancia de bienes externos. En este sentido, es posible que el practicante de la virtud moral imite al filósofo, ya que uno también puede emprender acciones virtuosas con recursos modestos. Es posible, escribe Aristóteles, hacer obras nobles sin ser gobernante de la tierra y el mar (*E.N* 10.8.1179a4-5). De hecho, observa que es más probable que los ciudadanos privados actúen de acuerdo con los requisitos de la virtud que aquellos en posiciones de autoridad política. Esta conclusión se apoya en los dichos de Solón y Anaxágoras, un sabio estadista y un filósofo (*E.N* 10.8.1179a9-17). Ambas citas otorgan una autoridad adicional a la enseñanza final de la *Ética* sobre la felicidad: al contrario de lo que la mayoría cree, la felicidad no se encuentra en los excesos de los poderosos, sino que imita, en la medida de lo posible, la actividad materialmente libre de los filósofos.[129]

Este énfasis en el carácter similar y complementario de la excelencia ética y filosófica apunta a una sola enseñanza consistente sobre la mejor vida para un ser humano. El argumento sugiere que la excelencia ética y filosófica, aunque distintas, no son incompatibles. El carácter tentativo del argumento en el Libro I da paso a una especificidad mayor, aunque aún incompleta, en el Libro X. La felicidad de cada individuo, no filósofo y filósofo potencial por igual, depende del desarrollo completo del alma, un desarrollo que le da una primaria, aunque no exclusiva, prioridad a cualquiera que sea la capacidad teórica que uno pueda poseer. Se lleva al lector a la conclusión de que se debe dar una importancia primordial a la vida de estudio, dependiendo de la capacidad y las circunstancias, al mismo tiempo que se desarrollan las virtudes éticas más accesibles en general.

## DOS ENSEÑANZAS INCONSISTENTES: UNA TENSIÓN PERSISTENTE

Sin embargo, debemos tener cuidado de observar que aunque Aristóteles no

[129] Aunque las máximas virtudes morales de la magnificencia y la magnanimidad requieren abundancia de recursos, tanto materiales como políticos, Aristóteles incluye versiones menos espléndidas y políticas de estas disposiciones en su explicación de la virtud moral. La generosidad y una virtud sin nombre con respecto al honor requieren solo recursos modestos (ver esp., *EN* 4.4.1125b1-8). Si bien las dos primeras virtudes pueden ser un obstáculo para la contemplación, este no es claramente el caso con respecto a estas últimas.

enfatiza las diferencias o disonancias en la relación entre la virtud ética y teórica en el libro X, tampoco las niega.[130] De hecho, teje en el argumento de su libro final tres indicaciones sorprendentes de tensión persistente: (1) la pregunta sin respuesta de si la vida se apetece por causa del placer (*E.N* 10.4.1175a18-19), (2) la sugerencia de que la práctica de las virtudes morales más grandes y nobles impide la más alta excelencia humana (*E.N* 10.8.1178b1-5), y (3) el carácter aparentemente insignificante de la virtud moral a la luz de la actividad divina (*E.N* 10.8.1178b7-23). Cada uno de estos pasajes se discute brevemente a continuación.

(1) Como ya hemos señalado, en el curso de su reconsideración del placer, Aristóteles plantea una pregunta teórica crucial: ¿se apetece la vida por causa del placer o el placer por causa de la vida? Gauthier y Jolif señalan que la decisión de dejar de lado esta pregunta como inapropiada en el contexto actual ha ocasionado una gran cantidad de comentarios por parte de aquellos que se sienten incómodos con la disposición de Aristóteles de rechazar un tema tan crucial. Observan que la mayoría de los comentaristas principales (Alejandro de Afrodisias, Miguel de Éfeso, San Alberto, Santo Tomás y otros) no han podido resistir la tentación de tratar de resolver una pregunta que el texto deja en suspenso. Gauthier y Jolif, encontrando cierto apoyo en Burnet, argumentan que tales esfuerzos son erróneos, ya que, sea cual sea la respuesta a esta pregunta, Aristóteles argumenta aquí que la "actividad-placer" contemplativo (*le bloc operation -plaisir*) constituye el fin último para los seres humanos.[131] Aunque seguramente tienen razón al sostener que este constituye el argumento general en el Libro X, su explicación no da cuenta adecuadamente del pasaje en cuestión, que explícitamente plantea la cuestión de si la vida se apetece por el bien del placer o el placer por el bien de la vida. La incomodidad de comentaristas anteriores parece más justificada que el esfuerzo por minimizar una cuestión con un final deliberadamente abierto al subordinarla a la conclusión más obvia de la *Ética* en su conjunto.

El rechazo de una pregunta que, sin embargo, él mismo ha puesto en las mentes de sus lectores en cierto sentido, atrae la atención a la pregunta en sí misma y, al hacerlo, a la diferencia central entre los Libros VII y X. ¿Qué constituye el estándar fundamental para los seres humanos? ¿Es el placer o la especie de vida caracterizada por el noble desprecio de preguntas de este tipo? El carácter perturbador del fracaso de Aristóteles en resolver esta pregunta en el libro final de la *Ética* se ve aumentado por el hecho de que había citado anteriormente con aparente aprobación la creencia de que nada impide que el placer sea el bien supremo (7.13.1153b7-8), una perspectiva que implica que la vida se apetece por el bien del placer. Sin ir tan lejos como para sugerir que Aristóteles

[130] Si la sección anterior esboza el alcance de mi acuerdo con Hardie, Clark y Kraut, la discusión que sigue indica algo de mi apreciación de los problemas planteados por Ackrill y Cooper.

[131] Gauthier & Jolif, L'Ethique, vol. 2, pp. 843-44. Cf. Burnet, Ethics,pp. 437-38.

aboga por una especie de hedonismo filosófico, es suficiente observar que la pregunta sin respuesta sobre el placer en el Libro X, junto con los argumentos del Libro VII (11-14) que retoma, evidencia la presencia continua de una perspectiva que es ajena a la enseñanza sobre la virtud ética por la cual la *Ética* es justamente famosa.

(2) En su discusión final sobre la felicidad, Aristóteles sugiere que el equipo externo necesario para grandes y nobles acciones puede constituir un impedimento para la vida de estudio (*E.N* 10.8.1178b1-5). Aunque no explica el problema aquí, se aclara fácilmente a la luz de sus discusiones anteriores. Las máximas virtudes morales, como la magnificencia y la magnanimidad, presuponen una abundancia de bienes externos, algo que a su vez requiere atención a las circunstancias económicas y políticas que hacen que estas virtudes sean posibles y apropiadas. La preocupación por estos asuntos y por las circunstancias en constante cambio a partir de las cuales surgen, reduce tanto la idoneidad como la apreciación de una vida dedicada a la contemplación de los seres inmutables de la naturaleza.

Además, en tanto el placer asociado a cada actividad la mejora, tiene el efecto adicional de impedir otras actividades (*E.N* 10.5.1175a29-b24). Dado el horizonte moralmente edificante que prevalece en el Libro X, no es sorprendente que Aristóteles no aplique directamente este principio a las diferentes actividades de excelencia ética y filosófica. Se limita a la observación, considerablemente menos controvertida, de que los placeres que surgen de la armonía musical pueden ser un obstáculo para la actividad de la filosofía. Sin embargo, es difícil imaginar que alguien que haya experimentado los placeres casi divinos de la contemplación no encuentre que los placeres asociados con la virtud ética disminuyan en algún aspecto.[132]

(3) En el curso de su evaluación final de la virtud ética, Aristóteles vuelve una vez más a la cuestión de la actividad divina (*E.N* 10.8.1178b7-23). Es aquí donde la relación problemática entre la virtud ética y la intelectual se hace más evidente. ¿En qué consiste la felicidad de los dioses? Sería ridículo tratar de concebirlos como practicantes de virtud moral, ya que todas las formas de conducta virtuosa son "insignificantes e indignas" (*mikra kai anaxia*) de los dioses (*E.N* 10.8.1178b17-18). La única actividad posible apropiada para las deidades es alguna forma de contemplación. Esta descripción de los dioses, una que hace eco del relato anterior en el Libro VII (*E.N* 7.14.1154b26-31), es la crítica más severa y explícita de Aristóteles de la tendencia humana a proyectar una preocupación por la virtud ética en lo divino. En cambio, argumenta que la felicidad es coextensiva en su rango con la contemplación (*E.N* 10.8.1178b28-32).

[132] Algunos indicios de la moderación de Aristóteles en este punto emergen en contraste con la formulación más problemática de Platón sobre el asunto en la República. Sócrates asemeja la actividad filosófica con morar entre las islas de los bienaventurados, en comparación con la cual la preocupación por la vida en la polis parece ser una especie de locura (*Rep.* 496a-e).

Dado el carácter esencialmente político de los seres humanos, la imitación humana de la divina indiferencia hacia la virtud moral sería reprensible. Sin embargo, una aproximación humana apropiada al desapego divino se expresa en el cultivo de la virtud ética como un medio para la actividad divina de la contemplación, no como un fin en sí mismo.

A modo de contraste, la felicidad del kalos *k'agathos* es limitada, no solo por la necesidad de aquellos bienes externos requeridos para la práctica de la virtud moral, sino porque la felicidad más sublime resulta pertenecer a otra especie de actividad. La representación de Aristóteles del desinterés divino, junto con su identificación de la felicidad humana y la actividad divina de la contemplación, apunta a la existencia de una tensión aún no resuelta entre la excelencia ética y filosófica. Este problema se ve exacerbado por la sugerencia no desarrollada de Aristóteles de que la actividad de *nous*, más que cualquier otra cosa, constituye la identidad de un ser humano (*E.N* 10.7.1178a5-8), una sugerencia que socava su anterior insistencia en la naturaleza compuesta del ser humano como el aspecto más destacado de la identidad humana y, por lo tanto, de la felicidad.

Mientras que el argumento dominante del libro X establece la felicidad superior de la vida filosófica en un contexto que enfatiza el carácter similar y complementario de la excelencia ética e intelectual, estas tres breves pero puntuales observaciones sugieren que la relación exacta entre ellas sigue siendo problemática. Es probable que los más atentos a estas notas de discordia detecten en la *Ética* la presencia de dos enseñanzas inconsistentes sobre la mejor manera de vivir como un ser humano.

## ARGUMENTOS FINALES: DIOSES, NOBLEZA MORAL Y LA CIUDAD

La agudeza del conflicto entre los requisitos y las sensibilidades de la virtud moral y contemplativa no se refleja en ninguna parte más claramente que en el contraste de Aristóteles entre la actividad humana y la divina en los Libros VII y X (*E.N* 7.14.1154b20-31; 10.8.1178b7-23).Esta enseñanza, sin embargo, está en desacuerdo con el argumento final de la *Ética* sobre este tema (*E.N* 10.8.1179a22-29). Aristóteles sostiene que si, como se concibe generalmente, los dioses ejercen cierta preocupación por los asuntos humanos, es probable que beneficien a quienes más aman y honran la excelencia divina en sí mismos. Aquellos que cultivan la inteligencia (*nous*) y emprenden "acciones correctas y nobles" (*orthos tekai kalos prattontas*) son los más queridos por los dioses y recompensados con la felicidad divina. La premisa de este argumento contradice rotundamente la descripción anterior de Aristóteles de los dioses. La indiferencia divina a la virtud moral ha dado paso a una preocupación más

consoladora y un interés por las acciones humanas correctas y nobles. La contradicción, sin embargo, no radica en el pensamiento de Aristóteles, ya que este argumento final sobre los dioses se extrae explícitamente de una opinión generalizada y decente más que de Aristóteles. Así, sin retractar realmente sus especulaciones teóricas sobre la actividad divina, las superpone con un argumento final y moralmente edificante sobre los dioses. Los dioses recompensan a los que practican la virtud moral y honran la inteligencia. A pesar de las profundas diferencias teóricas que separan las dos representaciones de lo divino en este capítulo, es importante observar que, en conjunto, estos relatos dirigen a los lectores a una sola enseñanza práctica consistente: uno debe imitar a los dioses tanto como sea posible y, dependiendo de las habilidades y circunstancias de cada uno, esto significa darle un lugar privilegiado a la inteligencia, ya sea en sus manifestaciones teóricas o prácticas. Mientras que la actividad contemplativa de la inteligencia teórica permite experimentar una felicidad divina, el argumento final de Aristóteles sostiene la promesa de dicha felicidad para aquellos que honran la inteligencia al realizar acciones nobles. El cumplimiento de esta promesa depende de la veracidad de la opinión generalizada y decente sobre la preocupación divina por los asuntos humanos. Aunque los lectores atentos pueden sentirse más impresionados por la distancia entre las preocupaciones humanas y divinas y lo que eso implica sobre la mejor forma de vida para un ser humano, la referencia final a los dioses en la *Ética* alienta a todos los lectores a vivir de acuerdo con lo mejor en ellos y a reverenciar, en lugar de despreciar, a quienes más encarnan la excelencia peculiar de la contemplación filosófica.

El capítulo final de la *Ética* vuelve a un tema que ha informado implícitamente el estudio en su totalidad y ha guiado explícitamente la consideración en el Libro X, a saber, la educación moral de los jóvenes. Aunque el discurso puede ser suficiente para alentar a los jóvenes generosos a perseguir una vida de nobleza moral (*kalokagathia*), es poco probable que por sí mismo despierte un deseo similar en la mayoría de los seres humanos (*E.N* 10.9.1179b7-10). Dado que la mayoría están regidos por las pasiones, la compulsión y el castigo son más efectivos que el recurso a la razón y a lo noble (*E.N* 10.9.1180a3-5). Por lo tanto, surge la necesidad de leyes que se orienten por la nobleza moral, pero también que estén respaldadas por el brazo fuerte del cuerpo cívico. La aplicación de la fuerza es necesaria no solo para la ciudad en tanto establece los rudimentos del orden político, sino también y especialmente para los ciudadanos individuales, ya que los anima a vivir de acuerdo con lo mejor de ellos.

Si el argumento de los dos capítulos anteriores degrada la vida de la virtud moral a la luz de la vida más perfectamente feliz de la filosofía, el capítulo final de la *Ética* se basa en el contexto más amplio en el que se ha enmarcado ese argumento. El grado en que estas dos formas de vida son similares y complementarias es más evidente cuando son contrastadas con la alternativa inferior y más generalizada que domina la práctica

política actual. La sobria evaluación de Aristóteles de la naturaleza y los límites de la mayoría de los seres humanos dirige nuestra atención al tercer componente de la jerarquía triple que ha sido especialmente prominente en el libro X. Aquellos cuyas vidas son susceptibles a la influencia de la razón y de lo noble definen *orthos logos* para la mayoría de los seres humanos cuyas vidas están circunscritas por la pasión. Aristóteles concluye su estudio de ética e introduce el estudio de la política de una manera que permite que el carácter resplandeciente de la virtud moral permanezca junto a la contemplación filosófica como el estándar autoritario para las leyes de la ciudad. Al hacerlo, enfatiza la dignidad de una vida caracterizada por la práctica de la virtud moral, su importancia práctica para la política, y la necesidad de que todos los que tienen la responsabilidad primordial de la ciudad la tengan para el filósofo, quien -en la persona de Aristóteles- promete ayudar a sus lectores a obtener una mejor comprensión de la relación crucial entre la virtud y la práctica política actual en la segunda mitad de su "filosofía concerniente a las cosas humanas".

## INCONSISTENCIA CONSISTENTE

La continua controversia sobre la enseñanza de Aristóteles en cuanto a la relación precisa entre la excelencia moral y teórica está bien fundamentada en el texto. He intentado demostrar que la ambigüedad de este tratamiento se debe, al menos en parte, al hecho de que proporciona dos explicaciones diferentes de esta relación, un hecho que es atribuible a las diferentes audiencias a las que se dirige el libro.

Para la mayoría de los lectores de Aristóteles que son decentes y reflexivos, pero no esencialmente filosóficos, la virtud ética se presenta en sus propios términos y con un grado de claridad y precisión adecuado a su materia de estudio. Aunque argumenta la existencia de algo más elevado que la vida de la virtud ética, la enseñanza general del Libro X discrepa con la generalizada tendencia humana a identificar la felicidad con los placeres del juego, señalando las mayores satisfacciones que se derivan de la práctica de virtud moral. Además, el énfasis en una relación similar y complementaria entre la excelencia ética y filosófica aleja a los lectores de los extremos seductores del patriotismo irreflexivo y la dominación política. Al subordinar la pasión a la inteligencia y la inteligencia a la contemplación, Aristóteles apunta hacia ese aspecto de la actividad humana que ofrece la mayor posibilidad de felicidad. En la medida en que las personas decentes están más preocupadas por cultivar la vida de la mente en vez de acumular dinero, poder y prestigio, pueden experimentar algo de la felicidad divina del filósofo. Para aquellos que más se sienten atraídos por la vida teórica, el tratado de Aristóteles ofrece una segunda y más problemática base para la preocupación seria con la virtud ética. La *Ética* insta a prestar atención a la práctica de la virtud moral, no como

un fin en sí mismo o como algo que proporciona la mayor felicidad, sino como un medio para el fin de la contemplación. Este argumento es de doble filo. Si bien es tranquilizador saber que los filósofos están -o deberían estar- preocupados por la virtud moral, el argumento plantea simultáneamente una pregunta sobre si su motivación es compatible con los requisitos de la virtud moral en sí misma.

Una expresión áspera de este llamado argumento intelectualista es encontrada en Magna Moralia, donde la virtud ética se reduce al estado de un administrador del hogar que atiende las necesidades diarias para que el señor de la casa pueda disfrutar de la libertad y el ocio necesarios para participar en el pensamiento filosófico (*MM* 1.34.1198b9-20; ver *EE* 8.3.1249b4-25). La diferencia entre esta interpretación y la dada en la Ética Nicomáquea es instructiva. Aunque ambas discusiones afirman claramente la superioridad de la vida filosófica, en la *Ética* se dice que la virtud moral está subordinada a, pero nunca es servidora de, la contemplación filosófica. Mientras que el último punto de vista sugiere que la virtud ética carece, en última instancia, de una dignidad intrínseca, el argumento de la *Ética* es distintivo precisamente por su insistencia en un estado independiente para la virtud ética. De hecho, la afirmación a menudo repetida de Aristóteles de que los actos morales se llevan a cabo por su propio bien se acerca tanto como ninguna otra línea a constituir un estribillo para todo el libro. En la *Ética*, Aristóteles subordina la vida de la virtud ética al estilo de vida filosófico, al mismo tiempo que conserva el sentido de su importancia. La vida de la virtud ética, a diferencia de la vida de la esclavitud, resulta en una felicidad humana sustancial. Sin embargo, existe una posibilidad aún mayor para aquellos que pueden orientarse desde la actividad supremamente feliz de la contemplación filosófica.

Creo que es un error concluir que la enseñanza de Aristóteles sobre la mejor vida es inconsistente. La consistencia más profunda que he tratado de sacar a la luz se refleja en su negativa a simplificar la cuestión de la mejor forma de vida. Su descripción de la virtud ética es fiel al fenómeno de la virtud ética tal como aparece en la vida de sus mejores ejemplares. Al mismo tiempo, su explicación de la actividad filosófica conserva sin enfatizar el sentido de la inevitable controversia que acompaña a una vida de investigación radical. Los asuntos teóricos y prácticos compiten por la atención de la inteligencia humana y, dadas las capacidades muy diferentes y necesariamente limitadas de los seres humanos, el desarrollo pleno de uno puede disminuir la apreciación de la importancia del otro.[133] Aristóteles constantemente resiste la tentación de tratar de reconciliar completamente dos formas elevadas de vida que no pueden ser reconciliadas en todos los aspectos.

[133] He sido influenciado por la formulación de Nagel sobre la competencia entre la razón teórica y práctica, aunque resaltamos diferentes aspectos del concurso. "Aristotle on *Eudaimonia,"* pp. 257-58.

La conocida conclusión de la *Ética* sobre la superioridad de la vida filosófica está formada por una preocupación aristotélica considerablemente menos apreciada por el carácter y los límites de los lectores no filosóficos. Aunque sería erróneo concluir a partir de una conciencia de la dimensión retórica de sus argumentos que Aristóteles considera que esos argumentos son falsos, sería igualmente engañoso identificarlos de manera absoluta con su propia visión del tema. La presentación retórica de la filosofía en la *Ética* logra silenciar, sin negar realmente, una tensión fundamental entre la filosofía y la política. El estudio cuidadoso del libro final de la *Ética* proporciona al lector un ejemplo de la comprensión aristotélica del arte de la retórica, un arte que se utiliza no para oscurecer la naturaleza de la filosofía sino para revelar verdades sustanciales, aunque incompletas, sobre ella. Si, como sostiene Aristóteles, la afirmación retórica de Alcidama de que la filosofía debe considerarse "un baluarte de las leyes" es demasiado exagerada para ser creíble (*Ret*.3.3.1406b5-15), el arte retórico de Aristóteles calcula ganar al menos una aceptación parcial de la filosofía por parte de quienes son o serán los más responsables de dirigir los asuntos de la ciudad.

## CONCLUSIÓN

La mayoría de los estudiantes de filosofía occidental asumen que saben lo que Aristóteles dice acerca de la ética. Esta confianza se deriva, al menos en parte, del éxito mismo de la empresa de Aristóteles. Pero, para invocar una precaución con una resonancia aristotélica, el éxito no viene sin impedimentos. La presunción de familiaridad a menudo aleja a los estudiantes de un autor al alentar inadvertidamente la confianza en las antologías convencionales, en vez de invitar a nuevas evaluaciones de un texto clásico. Los resúmenes estándar del corpus Aristotélico, cualesquiera que sean sus méritos, necesariamente ocultan los aspectos más desconcertantes y aparentemente inconsistentes de su tratado. He intentado seguir el argumento de la *Ética* sin suponer que tales pasajes son, de hecho, una desviación de la enseñanza prevista del libro en su conjunto. También me he resistido a la tentación de basarme en las diversas hipótesis académicas desarrolladas para explicar o descartar las incongruencias obvias que plagan el texto en su forma actual. El resultado de estos esfuerzos ha sido el descubrimiento de un Aristóteles que es más consistente e ingobernable de lo que generalmente se reconoce.

La interpretación más tradicional de Aristóteles distingue acertadamente su enfoque en el estudio de la ética del de su maestro más famoso. La dependencia de la virtud política de las aspiraciones siempre imperfectamente justas del régimen llevó a Platón a criticar, a veces con dureza, el modo de vida del *kalos k'agathos*. A diferencia de Platón, Aristóteles otorga mayor alcance a la especie de excelencia moral y política limitada por las vicisitudes de la vida política. De hecho, sostiene que la virtud ética posee cierto tipo de autosuficiencia, calificada para estar segura, y caracterizada por el alto y admirable nivel de reflexión que se encuentra en el individuo que encarna la sabiduría práctica. Aristóteles invierte el estilo de vida no filosófico con la seriedad no platónica, aclarando, modificando e incluso embelleciendo su atractivo como el terreno necesario y fértil para la experiencia humana.

Sin embargo, como Platón, Aristóteles no se ocupa principalmente de la propagación de verdades saludables sobre la vida humana; la probidad filosófica requiere que él también tenga serias alternativas a los preceptos éticos que más se le atribuyen. Aunque la *Ética* apunta a una versión divina y aparentemente apolítica de la actividad filosófica en su conclusión, el estudio en su conjunto transmite una comprensión más sobria y problemática de la filosofía, una que se ocupa especialmente de los asuntos políticos. Aristóteles no solo considera la rara alternativa ofrecida por una vida de indagación radical, sino que cuidadosa y discretamente, reconoce que no puede armonizarse en todos los aspectos con las doctrinas por las cuales la *Ética* es justamente famosa. Aristóteles demuestra en lugar de recomendar un camino a través del impasse: la práctica de la filosofía *política* se caracteriza tanto por la preocupación por la política como por la conciencia de algo más allá de la política. En lugar de prescribir una fórmula o proponer

una solución, Aristóteles expone las demandas en tensión de dos formas de vida que merecen atención y efectivamente invita a sus espectadores -tanto filósofos como no filósofos- a encontrar un equilibrio o una combinación adecuada a sus circunstancias y habilidades.

A pesar de la conocida prescripción de Hegel de que la filosofía debe cuidarse de ser edificante, la *Ética* logra ser tanto saludable como filosófica. Los principios éticos consagrados en el tiempo se presentan en sus propios términos y con el grado de claridad que admiten. Aristóteles también indica que la consideración rigurosa de estos principios involucra a los lectores en una consideración reflexiva de alternativas que nunca se descartan o reconcilian por completo con las máximas más familiares del libro. El carácter no resuelto de estas tensiones, sin duda una fuente de frustración para muchos de los comentaristas de Aristóteles,también es un catalizador para una mayor reflexión. Si bien las discrepancias textuales han dado lugar a acusaciones de inconsistencia, también incitan a los lectores más preocupados por ellas a reflexionar sobre la mejor forma de vida. La enseñanza edificante moral-política de la *Ética* se basa en un fundamento teórico que es intrínsecamente aporético. El acuerdo profundo e insuficientemente apreciado de Aristóteles con Platón sobre cuestiones éticas reside en la base dialéctica irreductible en la que se basa su explicación de la investigación ética.

El arte retórico de la *Ética* es evidente tanto en la poderosa apelación a sus principios morales-políticos, como en la forma en que Aristóteles revela el carácter aporético de sus fundamentos teóricos. Platón afirmaba haber descrito al Sócrates de los diálogos como "joven y hermoso", algo que no se da sin una contraparte aristotélica. A lo largo de su estudio, Aristóteles proporciona a los lectores explicaciones de virtud ética, amistad y filosofía que son a la vez vigorosas y hermosas. Sin embargo, al igual que el estudio reflexivo de los diálogos platónicos confronta a los lectores con un Sócrates más complejo y radicalmente disruptivo, el estudio atento de la *Ética* revela el carácter provocativo y el final abierto de la filosofía política aristotélica. El horizonte ético que Aristóteles dilucida y busca fomentar no limita total o fundamentalmente su propia empresa. Más bien, muestra un entendimiento de la filosofía política que está marcado por una preocupación seria por la virtud y por el ingenioso empleo de la retórica. La filosofía política aristotélica demuestra una manera políticamente responsable de combinar la sensibilidad de las demandas saludables de la decencia común con la perspectiva aguda y necesariamente perturbadora característica de la investigación radical.

# ANEXOS

## CITAS DE LA INTRODUCCIÓN

1. *E.N* 1.4.1095b10-13: Un hombre tal, o tiene o ya adquirirá fácilmente los principios. Pero el que no dispone de ninguna de estas cosas, escuche las palabras de Hesíodo: Es el mejor de todos el que por sí solo comprende todas las cosas: es noble asimismo el que obedece al que aconseja bien; pero el que ni comprende por sí mismo ni lo que escucha a otro retiene en su mente, es un hombre inútil.

   As for the person who neither knows nor can learn, let him hear the words of Hesiod2: “Best is the man who can himself advise; He too is good who hearkens to the wise; But who, himself being witless, will not heed Another's wisdom, is a fool indeed.

## VIRTUD CÍVICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

2. *E.N* 10.7.1177a12-18: Si la felicidad es una actividad conforme a la virtud, es razonable que sea conforme a la virtud más excelente, y ésta será la virtud de lo mejor que hay en el hombre. Sea, pues, el entendimiento o sea alguna otra cosa lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer intelección de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud que le es propia será la felicidad perfecta. Que es una actividad contemplativa, ya lo hemos dicho.

   But if happiness consists in activity in accordance with virtue, it is reasonable that it should be activity in accordance with the highest virtue; and this will be the virtue of the best part of us. Whether then this be the intellect, or whatever else it be that is thought to rule and lead us by nature, and to have cognizance of what is noble and divine, either as being itself also actually divine, or as being relatively the divinest part of us, it is the activity of this part of us in accordance with the virtue proper to it that will constitute perfect happiness; and it has been stated already2 that this activity is the activity of contemplation.

3. *E.N* 10.8.1178a9-10: Después de ella, lo será la vida conforme a las demás virtudes, ya que las actividades que a estas corresponden son humanas, puesto que la justicia, la fortaleza y las demás virtudes las practicamos los unos respecto de los otros en contratos, servicios y acciones de todas las clases, y también con nuestros sentimientos, observando con cuidado lo que a cada uno conviene, y es evidente que todas estas cosas son humanas.

The life of moral virtue, on the other hand, is happy only in a secondary degree. For the moral activities are purely human: Justice, I mean, Courage and the other virtues we display in our intercourse with our fellows, when we observe what is due to each in contracts and services and in our various actions, and in our emotions also; and all of these things seem to be purely human affairs.

4. *Grg*. 484c-486d: en la idea de que esto es lo justo por naturaleza: que las vacas y todos los demás bienes de los inferiores y los débiles sean del superior y del más poderoso. Así pues, ésta es la verdad y lo reconocerás si te diriges a cosas de mayor importancia, dejando ya la filosofía. Ciertamente. Sócrates, la filosofía tiene su encanto si se toma moderadamente en la juventud; pero si se insiste en ella más de lo conveniente es la perdición de los hombres*'. Por bien dotada que esté una persona, si sigue filosofando después de la juventud, necesariamente se hace inexperta de todo lo que es preciso que conozca el que tiene el propósito de ser un hombre esclarecido y bien considerado. En efecto, llegan a desconocer las leyes que rigen la ciudad, las palabras que se deben usar para tratar con los hombres en las relaciones privadas y públicas y los placeres v pasiones humanos; en una palabra, ignoran totalmente las costumbres. Así pues, cuando se encuentran en un negocio privada o público, resultan ridículos, del mismo modo que son ridículos, a mi juicio, los políticos cuando, a su vez, van a vuestras conversaciones y discusiones. En efecto, sucede lo que dice Eurípides: brillante es cada uno en aquello y hacia aquello se apresura, dedicando la mayor parte del día a eso en lo que él se supera a sí mismo; pero donde se encuentra inhábil de allí huye y desprecia 485a aquello, mientras que alaba lo otro por amor de sí mismo, creyendo que así hace su propio elogio. En cambio, yo creo que lo más razonable es tomar parte en ambas cosas; está muy bien ocuparse de la filosofía en la medida en que sirve para la educación, y no es desdoro filosofar mientras se es joven; pero, si cuando uno es ya hombre de edad aún filosofa, el hecho resulta ridículo, Sócrates, y yo experimento la misma impresión ante los que filosofan que ante los que pronuncian mal y juguetean. En efecto, cuando veo jugar y balbucear a un niño que por su edad debe aún hablar así, me causa alegría y me parece gracioso, propio de un ser libre y adecuado a su edad. Al contrario* cuando oigo a un niño pronunciar con claridad me parece algo desagradable, me irrita el oído y lo juzgo propio de un esclavo. En cambio, cuando se oye a un hombre pronunciar mal o se le ve jugueteando, resulta ridículo, degradado y digno de azotes. Esta misma impresión experimento también respecto a los que filosofan. Ciertamente, viendo la filosofía en un joven me complazco, me parece adecuado y considero que este hombre es un ser libre; por el contrario, el que no filosofa me parece servil e incapaz de estimarse jamás digno de algo bello y generoso. Pero, en cambio* cuando veo a un hombre de edad que aún filosofa y que no renuncia a ello, creo, Sócrates, que este hombre debe ser azotado. Pues, como acabo de decir, le sucede a éste, por bien dotado que esté,

que pierde su condición de hombre al huir de los lugares frecuentados de la ciudad y de las asambleas donde, como dijo el poeta, *los hombres se hacen ilustres*, y al vivir el resto de su vida oculto en un rincón, susurrando con tres o cuatro jovenzuelos, sin decir jamás nada noble, grande y conveniente. Yo, Sócrates, siento bastante amistad por ti; así pues, estoy muy cerca de experimentar lo que Zeto respecto a Anfión, el personaje de Eurípides del que he hablado. También a mí se me ocurre decirte lo mismo que aquél a su hermano: «Te descuidas Sócrates de lo que debes ocuparte y disfrazas un alma tan noble con una apariencia 486a infantil, y no podrías expresar la frase adecuada en las deliberaciones de justicia, no dirías con firmeza algo conveniente y persuasivo ni tomarías una decisión audaz en favor de otro.» En verdad, querido Sócrates —y no te irrites conmigo, pues voy a hablar en interés tuyo—, ¿no te parece vergonzoso estar como creo que te encuentras tú y los que sin cesar llevan adelante la filosofía?» Pues si ahora alguien te toma a ti, o a cualquier otro como tú, y te lleva a la prisión diciendo que has cometido un delito, sin haberlo cometido, sabes que no podrías valerte tú mismo» sino que te quedarías aturdido y boquiabierto sin saber qué decir, y ya ante el tribunal, aunque tu acusador fuera un hombre incapaz y sin estimación, serías condenado a morir si quisiera proponer contra ti la pena de muerte. Y bien, ¿qué sabiduría es esta, Sócrates, si un arte toma a un hombre bien dotado y le hace inferior "sin que sea capaz de defenderse a sí mismo ni de salvarse de los más graves peligros o de salvar a ningún otro, antes bien, quedando expuesto a ser despojado por sus enemigos de todos sus bienes y a vivir, en fin, despreciado en la ciudad? A un hombre así, aunque sea un poco duro decirlo, es posible abofetearlo impunemente. Pero, amigo, hazme caso: cesa de argumentar, cultiva el buen concierto de los negocios y cultívalo en lo que te dé reputación de hombre sensato; deja a otros esas ingeniosidades, que, más bien, es preciso llamar insulseces o charlatanerías por las que habitarás en una casa vacía; imita, no a los que discuten esas pequeñeces, sino a los que tienen riqueza, estimación y otros muchos bienes.

5. *Menón* 92c-95a: Sóc. — ¿Pero hombre bendito!, ¿cómo vas a saber si en este asunto hay algo bueno o malo, si eres completamente inexperto?

An. — Muy fácil: con experiencia o sin ella, sé perfectamente bien quiénes son ésos.

Sóc. — Tal vez eres un adivino, Anito, porque me asombra, de acuerdo con lo que tú mismo has dicho, cómo podrías de alguna u otra manera saber algo acerca de ellos. Sin embargo, nosotros no estábamos buscando quiénes son los que echarían a perder a Menón, si él fuera con ellos — y admitamos, si quieres, que nos referimos a los sofistas—, sino a aquellos a los que él tendría que dirigirse, en una ciudad tan grande, para llegar a ser digno de consideración en esa virtud de la que hasta ahora he discurrido. Y tú tienes que decírnoslo, haciendo así un favor a este tu amigo paterno al indicárselos.

An. —¿Y tú, por qué no se los has indicado?

Sóc. — Porque ya lo dije: yo suponía que ellos eran los maestros de estas cosas. Pero encuentro, por lo que afirmas, que en realidad no he dicho nada. Y, tal vez, esté en lo cierto. De modo, entonces, que ahora te toca a ti indicar a qué atenienses habrá de dirigirse. Di también un nombre, el del que quieras.
An. — ¿Y por qué quieres oír el nombre de uno solo? Cualquiera de los atenienses bellos y buenos con que se encuentre, sin excepción, lo harán un hombre, mejor — siempre que les haga caso— que los sofistas.
Sóc. — ¿Y ésos han llegado a ser bellos y buenos por azar, sin aprender de nadie, y son, sin embargo, capaces de enseñar a los demás lo que ellos no han aprendido?
An, — Yo estimo que ellos han aprendido de sus predecesores, que eran también personas bellas y buenas. ¿O no crees que haya habido muchas en esta ciudad?
Sóc. — Lo creo, Anito, y me parece también que hay aquí figuras buenas en asuntos políticos, y que las ha habido, además, antes y en no menor cantidad que hoy. ¿Pero han sido también buenos maestros de la propia virtud? Esta es, precisamente, la cuestión que estamos debatiendo: no si hay hombres buenos en esta ciudad, ni si los ha habido anteriormente, sino que hace rato que estamos indagando si la virtud es enseñable. E indagando eso, indagamos asimismo si los hombres buenos, tanto los actuales como los del pasado, conocieron de qué manera transmitir también a otros esa virtud que a ellos los hacia buenos, o bien si se daba el caso de que para el hombre no es ella ni transmisible ni adquirible. Esto es, precisamente lo que hace rato estamos buscando yo y Menón.
Dime, según tu propio punto de vista: ¿no afirmarías c que Temístocles fue un hombre de bien?
Án. — Yo sí, y en alto grado.
Sóc. —¿Y también un buen maestro —pues si alguien lo fue de la propia virtud, nadie más que él—?
Án. — Pienso que sí» de haberlo querido.
Sóc. — Pero, ¿crees que no habría querido que otros fueran bellos y buenos, y en particular su hijo? ¿O supones que le tenía envidia y que deliberadamente no le transmitió esa virtud que a él le hacía bueno? ¿No has oído que Temístocles hizo educar a su hijo Cleofante como buen jinete? Y éste, en efecto, sabía mantenerse de pie, erguido, sobre el caballo y desde esa posición arrojaba jabalinas y realizaba muchas otras y asombrosas proezas que aquél le había hecho enseñar, conviniéndolo en un experto en todo aquello que dependía de los buenos maestros; ¿o no has oído esas cosas de los viejos?
Án. — Las he oído.
Sóc. — Luego, eso no era debido a que la naturaleza de su hijo fuese mala.
Án. — Tal vez no.
Sóc. — ¿Y qué entonces acerca de esto? ¿Has oído alguna vez, por parte de algún joven o anciano, que Cleofante, el hijo de Temístocles, haya logrado ser un hombre de bien y sabio como su padre?
Án. — No, por cierto.

Sóc. — ¿Tendremos, pues, que suponer que él quiso hacer educar a su hijo en esas cosas, y que, en cambio, en aquel saber del cual él mismo se hallaba dotado, no quiso hacerlo mejor a su hijo que a sus vecinos, si es que la virtud es enseñable?
Án. — ¡Por Zeus!, seguramente que no.
Sóc. — Y éste es, en efecto, un maestro tal de virtud que tú también admites que fue uno de los mejores del pasado. Pero examinemos otro: Aristides, el hijo de Lisímaco ¿o no admites que ha sido bueno?
Án. — Yo sí, sin duda alguna.
Sóc. — También ése educó a su hijo Lisimaco en lo que estuvo al alcance de los maestros, del modo más magnífico posible entre los atenienses, pero ¿te parece que ha lo grado hacer de él un hombre mejor que cualquier otro? Tú lo has frecuentado y sabes cómo es. Y si quieres otro, Pericles, un hombre tan espléndidamente lúcido, ¿sabe acaso que tuvo dos hijos, Páralo y Jántipo?
Án. — Sí.
Sóc. — Y a ambos, como sabes también tú, les enseñó a ser jinetes no inferiores a ninguno de los atenienses, y los hizo educar también en música, en gimnasia y en cuantas artes hay, de manera que tampoco fueran inferiores a ninguno: ¿no quería entonces hacerlos hombres de bien? Yo creo que lo quería, pero tal vez eso no fue enseñable.
Y para que no supongas que son pocos, y los más desdeñables de los atenienses los que son incapaces de lograr esto, ten en cuenta que también Tucídides tuvo dos hijos; Melesias y Estéfano, a los que dio una excelente educación en todo, y, especialmente en la lucha, fueron los mejores de Atenas —uno lo había confiado a Jantias y el otro a Eudoro, a los que se consideraba los más eminentes luchadores de entonces—, ¿o no lo recuerdas?
An. — Sí, lo he oído.
Sóc. —¿No es evidente que éste no habría hecho enseñar a sus hijos aquellas cosas cuya enseñanza exigía un gasto, descuidando, en cambio, de proporcionarles las que no necesitaba pagar para hacerlos hombres de bien, si ésas hubieran sido enseñables? ¿0 era, quizás, Tucídides un hombre limitado, que no tenía muchos amigos ni entre los atenienses ni entre sus aliados? Procedía de una familia influyente y gozaba de gran poder tanto en la ciudad como entre los demás griegos, de modo que si se hubiera tratado de algo enseñable, habría encontrado quien se encargara de hacer buenos a sus hijos, ya sea entre los ciudadanos, ya entre los extranjeros, en el caso de que él misino no hubiese tenido tiempo por sus ocupaciones públicas. Pero lo que sucede, amigo Anito, es que tal vez la virtud no sea enseñable.
An. — ¡Ah... Sócrates! Me parece que fácilmente hablas mal de los demás. Yo te aconsejaría, si me quieres hacer caso, que te cuidaras; porque, del mismo modo que en cualquier otra ciudad es fácil hacer mal o bien a los hombres, en ésta lo es en modo muy particular. Creo que también tú lo sabes. (Se va, o, haciéndose a un lado, deja de participar en la conversación)

6. *Apo.* 34b-35d: Los propios corrompidos tendrían quizá motivo para ayudarme, pero los no corrompidos, hombres ya mayores, los parientes de éstos no tienen otra razón para ayudarme que la recta y la justa, a saber, que tienen conciencia de que Meleto miente y de que yo digo la verdad. Sea, pues atenienses; poco más o menos, son éstas y, quizá, otras semejantes las cosas que podría alegar en mi defensa. Quizá alguno de vosotros se irrite, acordándose de sí mismo, si él, sometido a un juicio de menor importancia que éste, rogó y suplicó a los jueces con muchas lágrimas, trayendo a sus hijos para producir la mayor compasión posible y, también, a muchos de sus familiares y amigos 29, y, en cambio, yo no hago nada de eso, aunque corro el máximo peligro, según parece. Tal vez alguno, al pensar esto, se comporte más duramente conmigo e, irritado por estas mismas palabras, dé su voto con ira. Pues bien, si alguno de vosotros es así —ciertamente yo no lo creo, pero si, no obstante, es así—, me parece que le diría las palabras adecuadas, al decirle: «También yo, amigo, tengo parientes. Y, en efecto, me sucede lo mismo que dice Homero, tampoco yo he nacido de "una encina ni de una roca', sino de hombres, de manera que también yo tengo parientes y por cierto, atenienses, tres hijos, uno ya adolescente y dos niños.» Sin embargo, no voy a hacer subir aquí a ninguno de ellos y suplicaros que me absolváis. ¿Por qué no voy a hacer nada de esto? No por arrogancia, atenienses, ni por desprecio a vos otros. Si yo estoy confiado con respecto a la muerte o no lo estoy, eso es otra cuestión. Pero en lo que toca a la reputación, la mía, La vuestra y la de toda la ciudad, no me parece bien, tanto por mi edad como por el renombre que tengo, sea verdadero o falso, que yo haga nada de esto, pero es opinión general que Sócrates se distingue de la mayoría de los hombres. Si aquellos de vosotros que parecen distinguirse por su sabiduría, valor u otra virtud cualquiera se comportaran de este modo, sería vergonzoso. A algunos que parecen tener algún valor los he visto muchas veces comportarse así cuando son juzgados, haciendo cosas increíbles porque creían que iban a soportar algo terrible si eran condenados a muerte, como si ya fueran a ser inmortales si vosotros no los condenarais. Me parece que éstos llenan de vergüenza a la ciudad, de modo que un extranjero podría suponer que los atenienses destacados en mérito, a los que sus ciudadanos prefieren en la elección de magistraturas y otros honores, ésos en nada se distinguen de las mujeres. Ciertamente, atenienses, ni vosotros, los que destacáis en alguna cosa, debéis hacer esto, ni, si lo hacemos nosotros, debéis permitirlo, sino dejar bien claro que condenaréis al que introduce estas escenas miserables y pone en ridículo a la ciudad, mucho más que al que conserva la calma. Aparte de la reputación, atenienses, tampoco me parece justo suplicar a los jueces y quedar absuelto por haber suplicado, sino que lo justo es informarlos y persuadirlos. Pues no está sentado el juez para conceder por favor lo justo, sino para juzgar; además, ha jurado no hacer favor a los que le parezca, sino juzgar con arreglo a las leyes. Por tanto, es necesario que nosotros no os acostumbremos a jurar en falso y que vosotros no os

acostumbréis, pues ni unos ni otros obraríamos piadosamente. Por consiguiente, no estiméis, atenienses, que yo debo hacer ante vosotros actos que considero que no son buenos, justos ni piadosos, especialmente, por Zeus, al estar acusado de impiedad por este Meleto. Pues, evidentemente, si os convenciera y os forzara con mis súplicas, a pesar de que habéis jurado, os estaría enseñando a no creer que hay dioses y simplemente, al intentar defenderme, me estaría acusando de que no creo en los dioses. Pero está muy lejos de ser así; porque creo, atenienses, como ninguno de mis acusadores; y dejo a vosotros y al dios que juzguéis sobre mí del modo que vaya a ser mejor para mí y para vosotros.

7. *Apo.* 36b-37a: Así pues, propone para mí este hombre la pena de muerte. Bien, ¿y yo qué os propondré a mí vez, atenienses? ¿Hay alguna duda de que propondré lo que merezco? ¿Qué es eso entonces? ¿Qué merezco sufrir o pagar porque en mi vida no he tenido sosiego, y he abandonado las cosas de las que la mayoría se preocupa: los negocios, la hacienda familiar, los mandos militares, los discursos en la asamblea, cualquier magistratura, las alianzas y luchas de partidos que se producen en la ciudad, por considerar que en realidad soy demasiado honrado como para conservar la vida si me encaminaba a estas cosas? No iba donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular, según yo digo; iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible, ni que tampoco se preocupara de los asuntos de la ciudad antes que de la ciudad misma y de las demás cosas según esta misma idea. Por consiguiente, ¿qué merezco que me pase por ser de este modo? Algo bueno, atenienses, si hay que proponer en verdad según el merecimiento. Y, además, un bien que sea adecuado para mí. Así, pues, ¿qué conviene a un hombre pobre, benefactor y que necesita tener ocio para exhortaros a vosotros? No hay cosa que le convenga más, atenienses, que el ser alimentado en el Pritaneo con más razón que si alguno de vosotros en las Olimpiadas ha alcanzado la victoria en las carreras de caballos, de bigas o de cuadrigas. Pues éste os hace parecer felices, y yo os hago felices, y éste en nada necesita el alimento, y yo sí lo necesito. Así, pues, si es preciso que yo proponga lo merecido con arreglo a lo justo, propongo esto: la manutención en el Prítaneo. Mas Quizá, al hablar así, os parezca que estoy hablando limo de arrogancia, como cuando antes hablaba de lamentaciones y súplicas. No es así, atenienses, sino más bien de este otro modo. Yo estoy persuadido de que no hago daño a ningún hombre voluntariamente, pero no consigo convenceros a vosotros de ello, porque hemos dialogado durante poco tiempo. Puesto que, si tuvieráis una ley, como la tienen otros hombres, que ordenara no decidir sobre una pena de muerte en un solo día, sino en muchos, os convenceríais.

8. *Apo*. 31d-32e: esto también lo incluye en la acusación Meleto burlándose. Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita. Es esto lo que se opone a que yo ejerza la política, y me parece que se opone muy acertadamente. En efecto, sabed bien, atenienses, que si yo hubiera intentado anteriormente realizar actos políticos, habría muerto hace tiempo y no os habría sido útil a vosotros ni a mí mismo. Y no os irritéis conmigo porque digo la verdad. En efecto, no hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otro pueblo y si trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales; por el contrario, es necesario que el que, en realidad, lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente. Y, de esto, os voy a presentar pruebas importantes, no palabras, sino lo que vosotros estimáis, hechos. Oíd lo que me ha sucedido, para que sepáis que no cedería ante nada contra lo justo por temor a la muerte, y al no ceder, al punto estaría dispuesto a morir. Os voy a decir cosas vulgares y leguleyas, pero verdaderas. En efecto, atenienses, yo no ejercí ninguna otra magistratura en la ciudad, pero fui miembro del Consejo. Casualmente ejercía la pritanía nuestra tribu, la Antióquide, cuando vosotros decidisteis, injustamente, como después todos reconocisteis, juzgar en un solo juicio a los diez generales que no habían recogido a los náufragos del combate naval. En aquella ocasión yo solo entre los prítanes me enfrenté a vosotros para que no se hiciera nada contra las leyes y voté en contra. Y estando dispuestos los oradores a enjuiciarme y detenerme, y animándoles vosotros a ello y dando gritos, creí que debía afrontar el riesgo con la ley y la justicia antes de, por temor a la cárcel o a la muerte, unirme a vosotros que estabais decidiendo cosas injustas. Y esto, cuando la ciudad aún tenía régimen, democrático. Pero cuando vino la oligarquía, los Treinta me hicieron llamar al Tolo, junto con otros cuatro, y me ordenaron traer de Salamina a León el salaminio para darle muerte; pues ellos ordenaban muchas cosas de este tipo también a otras personas, porque querían cargar de culpas al mayor número posible. Sin embargo, yo mostré también en esta ocasión, no con palabras, sino con hechos, que a mí la muerte, si no resulta un poco rudo decirlo, me importa un bledo, pero que, en cambio, me preocupa absolutamente no realizar nada injusto e impío. En efecto, aquel gobierno, aun siendo tan violento, no me atemorizó como para llevar a cabo un acto injusto, sino que, después de salir del Tolo, los otros cuatro fueron a Salamina y trajeron a León, y yo salí y me fui a casa. Y quizá habría perdido la vida por esto, si el régimen no hubiera sido derribado rápidamente. De esto, tendréis muchos testigos. ¿Acaso creéis que yo habría llegado a vivir tantos años, si me hubiera ocupado de los asuntos públicos y, al ocuparme de ellos como corresponde a un hombre honrado, hubiera prestado ayuda a Las cosas justas y considerado esto lo más importante, como es debido? Está muy lejos de ser así. Ni tampoco ningún otro hombre.

9. Nota nº3:

a. *Grg.* 521 a-22e: Cal.—Sí.
Sóc, —Explícame, por tanto, a qué clase de servicio de la ciudad me invitas. ¿Es al de luchar con energía para que los atenienses sean mejores, como hace un médico, o al de servirlos y adularlos? Dime la verdad, Calicles; justo es, en efecto, que termines la conversación exponiendo tus pensamientos con la misma franqueza con que empezaste a hablarme; dímelo con exactitud y valentía.
Cal. —Pues bien, te digo que se trata de servirlos. b Sóc. — Luego me invitas, amigo, a ser un adulador.
Cal. — Un misio 10\ si prefieres la expresión, Sócrates, porque sí no obras así...
Sóc. — No repitas lo que ya has dicho muchas veces, que el que quiera me llevará a La muerte, para que tampoco yo repita que matará un malvado a un hombre bueno; ni tampoco vuelvas a decir que me privará de mis bienes, si tengo alguno, para que yo no diga que, cuando me los haya arrebatado, no sabrá qué hacer con ellos, y que así como me los quita injustamente, así también, una vez en posesión de ellos, los usará injustamente, es decir, ignominiosamente y, por tanto» miserablemente.
Cal. — ¡Qué impresión me das, Sócrates, de tener una firme confianza en que no te ha de suceder nada de eso! ¡Como si vivieras fuera de aquí y no corrieras el riesgo ele ser llevado a juicio por un hombre quizá muy malvado y despreciable!
Sóc. — Sería yo verdaderamente un insensato, Calicles, si no creyera que en esta ciudad a cualquiera puede sucederle lo que sea. Sin embargo, estoy seguro de que, si comparezco ante un tribunal con el riesgo de ser condenado a algo de lo que tú dices, mi acusador será algún malvado -pues ningún hombre honrado acusaría a un inocente—; incluso no sería nada increíble que se me condenara a muerte. ¿Quieres que te diga porqué tengo esta sospecha?
Cal. — Desde luego.
Sóc. — Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer, y como no quiero emplear esas ingeniosidades que tú me aconsejas, no sabré qué decir ante un tribunal. Se me ocurre lo mismo que le decía a Polo , que seré juzgado como lo sería, ante un tribunal de niños, un médico a quien acusara un cocinero. Piensa, en efecto, de qué modo podría defenderse el médico puesto en tal situación» si se le acusara con escás palabras: «Niños, este hombre os ha causado muchos males a vosotros; a los más pequeños de vosotros los destroza cortando y quemando sus miembros, y os hace sufrir enflaqueciéndoos y sofocándoos; os da las bebidas más amargas y os obliga a pasar hambre y sed;

no como yo que os hartaba con toda clase de manjares agradables,» ¿Qué crees que podría decir el médico puesto en ese peligro? 0 bien, sí dijera la verdad: «Yo hacía todo eso, niños por vuestra salud», ¿cuánto crees que protestarían tales jueces? ¿No gritarían con todas sus fuerzas?
Cal. — Quizá; al menos hay que suponerlo.
Sóc. — ¿No piensas que se encontraría en un gran apu· b ro sobre lo que debería decir?
Cal. — Sin duda.
Sóc. — Pues yo sé que me sucederá algo semejante, si comparezco ante un tribunal. En efecto, no podré citar placeres que les haya proporcionado, placeres que ellos consideran beneficios y servicios útiles; pero yo no envidio ni a los que los procuran ni a los que los disfrutan. Si alguien me acusara de corromper a los jóvenes porque les hago dudar, o de censurar a los mayores con palabras ásperas en privado o en público, ni podré decir la verdad: c a Todo lo que digo es justo y obro en beneficio vuestro, oh jueces», ni ninguna otra justificación, de manera que probablemente sufriré lo que me traiga la suerte.
Cal. — ¿Y te parece bien, Sócrates, que un hombre se encuentre en esa situación en su ciudad y que no sea capaz de defenderse?
Sóc. — Sí, Calicles, con tal de que tenga aquel solo medio de defensa que tú has reconocido repetidas veces m, a saber, que se haya procurado a sí mismo la protección d que consiste en no haber dicho ni hecho nada injusto contra los dioses ni contra los hombres. Hemos convenido en varías ocasiones que este modo de defenderse es el más eficaz. Sí alguien me demostrara que soy incapaz de procurarme esta clase de protección y de procurársela a otro, me avergonzaría al ver probado mi error, tanto en presencia de muchas personas como de pocas, como de esa sola que me refuta, y si, por esta incapacidad, fuera condenado a muerte, me irritaría; pero si perdiera la vida por faltarme la retórica de adulación, estoy seguro de que me verías sobrellevar serenamente la muerte. Porque nadie teme la muerte en sí misma, excepto el que es totalmente irracional y cobarde; lo que sí teme es cometer injusticia. En efecto, que el alma vaya al Hades cargada de multitud de delitos es el más grave de todos los males. En prueba de que esto es así, si tú quieres, estoy dispuesto a referirte una narración.

b. *Rep*. 496 a-e: —¿Y te parece que se ven diferentes en algo de un herrero bajo y calvo que ha hecho dinero y, recién liberado de sus cadenas, se lava en el baño y se pone un manto nuevo, presentándose como novio para desposar a la hija de su amo debido a la pobreza y soledad de ésta?
—No difieren en nada.
—¿Y qué clase de descendencia tendrá semejante matrimonio? ¿No será bastarda y de baja estofa?
—Es de toda necesidad que así sea.

—Y cuando hombres indignos de ser educados se acercan a la filosofía y tratan con ella de un modo no acorde con su dignidad, ¿qué clase de conceptos y de opiniones diremos que procrean? ¿No serán lo que podemos entender por 'sofismas', carentes de nobleza y de inteligencia verdadera?

—Totalmente de acuerdo.

—Quedan entonces, Adimanto, muy pocos que puedan tratar con la filosofía de manera digna: alguno fogueado en el exilio, de carácter noble y bien educado, que, a falla de quienes lo perviertan, permanece en la filosofía; o bien un alma grande que nace en un Estado pequeño y desprecia, teniéndolos en menos, los asuntos políticos; o bien algunos pocos bien dotados naturalmente que con justicia desdeñan los demás oficios y se acercan a la filosofía. También el freno de nuestro amigo Téages puede retener a otros dentro de la filosofía, ya que, dándose todas las demás condiciones como para que desertara de ella, a Téages lo retuvo el cuidado de su cuerpo enfermo, que lo mantuvo apartado de la política. En cuanto a mi signo demoníaco, no vale la pepa hablar, pues antes de mí apenas ha habido algún caso, o ninguno. Y los que han sido de estos pocos que hemos enumerado y han gustado el regocijo y la felicidad de tal posesión pueden percibir suficientemente la locura de la muchedumbre, así como que no hay nada sano —por así decirlo— en la actividad política, y que no cuentan con ningún aliado con el cual puedan acudir en socorro de las causas justas y conservar la vida, sino que, como un hombre que ha caído entre fieras, no están dispuestos a unírseles en el daño ni son capaces de hacer frente a su furia salvaje, y que, antes de prestar algún servicio al Estado o a los amigos, han de perecer si resulta de provecho para sí mismos o para los demás. Quien reflexiona sobre todas estas cosas se queda quieto y se ocupa tan sólo de sus propias cosas, como alguien que se coloca junto a un muro en medio de una tormenta para protegerse del polvo y de la lluvia que trae el viento; y, mirando a los demás desbordados por la inmoralidad, se da por contento con que de algún modo él pueda estar Limpio de injusticia y sacrilegios a través de su vida aquí abajo y abandonarla favorablemente dispuesto y alegre y con una bella esperanza.

c. *Menón*, 92 a-95 a: ¿Diremos, entonces, sobre la base de tus palabras, que ellos conscientemente engañan y arruinan a los jóvenes,o que ni ellos mismos se dan cuenta? ¿Tendremos que considerarlos tan locos precisamente a éstos de los que algunos afirman que son los hombres más sabios?

Án: — ¡Locos..,! No son ellos los que lo están, Sócrates. Si, en cambio, y mucho más los jóvenes que les pagan. Y todavía más que éstos, los que se lo permiten, sus familiares, pero por encima de todos, locas son las

ciudades, que les permiten la entrada y no los echan, ya sea que se trate de un extranjero que se proponga hacer algo de esto, ya de un ciudadano.
Sóc. — Pero Anito, ¿te ha hecho daño alguno de los sofistas o qué otro motivo te lleva a ser tan duro con ellos?
An. — ¡Por Zeus!, yo nunca he frecuentado jamás a ninguno de ellos, ni dejaría que lo hiciese alguno de los míos.
Sóc. — ¿Pero entonces no tienes por completo experiencia de estas personas?
An, — ¡Y que no la tenga!
Sóc. — ¿Pero hombre bendito!, ¿cómo vas a saber si en este asunto hay algo bueno o malo, si eres completamente inexperto?
An. — Muy fácil: con experiencia o sin ella, sé perfectamente bien quiénes son ésos.
Sóc. — Tal vez eres un adivino, Anito, porque me asombra, de acuerdo con lo que tú mismo has dicho, cómo podrías de alguna otra manera saber algo acerca de ellos. Sin embargo, nosotros no estábamos buscando quiénes son los que echarían a perder a Menón, si él fuera con ellos — y admitamos, si quieres, que nos referimos a los sofistas—, sino a aquellos a los que él tendría que dirigirse, en una ciudad tan grande, para llegar a ser digno de consideración en esa virtud de la que hasta ahora he discurrido. Y tú tienes que decírnoslo, haciendo así un favor a este tu amigo paterno al indicárselos.
An. —¿Y tú, por qué no se los has indicado?
Sóc. — Porque ya lo dije: yo suponía que ellos eran los maestros de estas cosas. Pero encuentro, por lo que afirmas, que en realidad no he dicho nada. Y, tal vez, esté en lo cierto. De modo, entonces, que ahora te toca a ti indicar a qué atenienses habrá de dirigirse. Di también un nombre, el del que quieras.
An. — ¿Y por qué quieres oír el nombre de uno solo? Cualquiera de los atenienses bellos y buenos con que se encuentre, sin excepción, lo harán un hombre, mejor —siempre que les haga caso— que los sofistas.
Sóc. — ¿Y ésos han llegado a ser bellos y buenos por azar, sin aprender de nadie, y son, sin embargo, capaces de enseñar a los demás lo que ellos no han aprendido?
An, — Yo estimo que ellos han aprendido de sus predecesores, que eran también personas bellas y buenas. ¿O no crees que haya habido muchas en esta ciudad?
Sóc. — Lo creo, Anito, y me parece también que hay aquí figuras buenas en asuntos políticos, y que las ha habido, además, antes y en no menor cantidad que hoy. ¿Pero han sido también buenos maestros de la propia virtud? Esta es, precisamente, la cuestión que estamos debatiendo: no si hay hombres buenos en esta ciudad, ni si los han habido anteriormente, sino que hace rato que estamos indagando si la virtud es enseñable. E

indagando eso, indagamos asimismo si los hombres buenos, tanto los actuales como los del pasado, conocieron de qué manera transmitir también a otros esa virtud que a ellos los hacia buenos, o bien si se daba el caso de que para el hombre no es ella ni transmisible ni adquirible. Esto es, precisamente. lo que hace rato estamos buscando yo y Menón.
Dime, según tu propio punto de vista: ¿no afirmarías que Temístocles fue un hombre de bien?
Án. — Yo sí, y en alto grado.
Sóc. —¿Y también un buen maestro —pues si alguien lo fue de la propia virtud, nadie más que él—?
Án. — Pienso que sí, de haberlo querido.
Sóc. — Pero, ¿crees que no habría querido que otros fueran bellos y buenos, y en particular su hijo? ¿O supones que le tenía envidia y que deliberadamente no le transmitió esa virtud que a él le hacía bueno? ¿No has oído que Temístocles hizo educar a su hijo Cleofante como buen jinete? Y éste, en efecto, sabía mantenerse de pie, erguido, sobre el caballo y desde esa posición arrojaba jabalinas y realizaba muchas otras y asombrosas proezas que aquél le había hecho enseñar, conviniéndolo en un experto en todo aquello que dependía de los buenos maestros; ¿o no has oído esas cosas de los viejos?
Án. — Las he oído.
Sóc. — Luego, eso no era debido a que la naturaleza e de su hijo fuese mala.
Án. — Tal vez. no.
Sóc. — ¿Y qué entonces acerca de esto? ¿Has oído alguna vez, por parte de algún joven o anciano, qué Cleofante, el hijo de Temístocles, haya logrado ser un hombre de bien y sabio como su padre?
Án. — No, por cierto.
Sóc. — ¿Tendremos, pues, que suponer que él quiso hacer educar a su hijo en esas cosas, y que, en cambio, en aquel saber del cual él mismo se hallaba dotado, no quiso hacerlo mejor a su hijo que a sus vecinos, si es que la virtud es enseñable?
Án. — ¡Por Zeus), seguramente que no.
Súc. — Y éste es, en efecto, un maestro tal de virtud que tú también admites que fue uno de los mejores del pasado. Pero examinemos otro: Aristides, el hijo de Lisímaco ¿o no admites que ha sido bueno?
Án. — Yo sí, sin duda algunoa.
Súc. — También ése educó a su hijo Lisimaco en lo que estuvo al alcance de los maestros, del modo más magnífico posible entre los atenienses, pero ¿te parece que ha lo grado hacer de él un hombre mejor que cualquier otro? Tú lo has frecuentado y sabes cómo es. Y si quieres otro, Pericles, un hombre tan espléndidamente lúcido, ¿sabe acaso que tuvo dos hijos, Páralo y Jántipo?

Án. — Sí.

Sóc. — Y a ambos, como sabes también tú, les enseñó a ser jinetes no inferiores a ninguno de los atenienses, y los hizo educar también en música, en gimnasia y en cuantas artes hay, de manera que tampoco fueran inferiores a ninguno: ¿no quería entonces hacerlos hombres de bien? Yo creo que lo quería, pero tal vez eso no fue enseñable.

Y para que no supongas que son pocos, y los más desdeñables de los atenienses los que son incapaces de lograr esto, ten en cuenta que también Tucídides76 tuvo dos hijos; Melesias y Estéfano, a los que dio una excelente educación en todo, y, especialmente en la lucha, fueron los mejores de Atenas —uno lo había confiado a Jantias y el otro a Eudoro, a los que se consideraba los más eminentes luchadores de entonces—, ¿o no lo recuerdas?

An. — Sí, lo he oído.

Sóc. —¿No es evidente que éste no habría hecho enseñar a sus hijos aquellas cosas cuya enseñanza exigía un oficio, descuidando, en cambio, de proporcionarles las que no necesitaba pagar para hacerlos hombres de bien, si ésas hubieran sido enseñables? ¿0 era, quizás, Tucídides un hombre limitado, que no tenía muchos amigos ni entre los atenienses ni entre sus aliados? Procedía de una familia influyente y gozaba de gran poder tanto en la ciudad como entre los demás griegos, de modo que si se hubiera tratado de algo enseñable, habría encontrado quien se encargara de hacer buenos a sus hijos, ya sea entre los ciudadanos, ya entre los extranjeros, en el caso de que él misino no hubiese tenido tiempo por sus ocupaciones públicas. Pero lo que sucede, amigo Anito, es que tal vez la virtud no sea enseñable.

An. — ¡Ah... Sócrates! Me parece que fácilmente hablas mal de los demás. Yo te aconsejaría, si me quieres hacer caso, que te cuidaras; porque, del mismo modo que en cualquier otra ciudad es fácil hacer mal o bien a los hombres, en ésta lo es en modo muy particular. Creo que también tú lo sabes. (Se va, o, haciéndose a un lado, deja de participar en la conversación)

d. *Alcibíades* I 118b-19b: Soc: ¿Y si desvarías, no es claro que no solo ignoras la mayor parte de las cosas dichas anteriormente, sino que, aun no sabiéndolas, crees que las sabes?

-Alc: Es posible.

-Soc: ¡Oh, querido Alcibiades, qué infortunio el tuyo! En verdad que no me atrevo a calificarlo, aunque, ya que estamos solos, lo diré. Porque tú convives, querido, con la peor de las ignorancias, es nuestro razonamiento el que te descubre y, mejor, tú a ti mismo; por lo cual, cabe decir que te lanzas a la política antes de recibir la debida instrucción. Y no eres tú solamente el que padeces este mal, sino incluso la mayoría de los que

tratan los asuntos de la ciudad, a excepción de unos pocos, entre los que quizá se cuente tu tutor Pericles.
-Alc: Pero se dice, Sócrates, que si ha llegado a ser sabio no lo fue por sí mismo, sino porque ha convivido con muchos hombres sabios, como Pytoclides y Anaxágoras; y añun ahora, a su edad, tiene relación con Damón por esto mismo.
-Soc: ¿Pues qué? ¿Es que has visto a cualquier experto en alguna cosa, incapaz de hacer experto a otro en las cosas en que él lo es? De igual modo que quien te enseñó las letras, él mismo era hombre experto y te puso a ti en condiciones de serlo como a cualquier otro que lo desease, ¿no es eso?
-Alc: Sí.
-Soc: ¿Y acaso tú, que has sido instruido por aquel, no serías capaz de enseñar a otro?
-Alc: Sí.
-Soc: ¿Lo mismo podríamos decir del citarista y del profesor de gimnasia?
-Alc: Sin duda.
-Soc: Porque la mejor prueba de saber de los que saben, cualquier cosa que sea, se da, en efecto, cuando son capaces de que otro lo sepa igualmente.
-Alc: Eso me parece a mí.
-Soc: Pues bien: ¿puedes decirme ahora a quien hizo experto Pericles, empezando por sus hijos?
-Alc: ¡Pero si los dos hijos de Pericles fueron necios, Sócrates!
-Soc: ¿Y Clinias, tu hermano?
-Alc: ¿Qué ha de decirse de Clinias, hombre fuera de sí?
-Soc: Ya que Clinias es un alocado y necios fueron los hijos de Pericles, ¿qué razón arguye por la que desdeñe el formarte a ti?
-Alc: Creo que yo soy el culpable, por no aplicar la atención.
-Soc: Más cítame a alguno de los restantes atenienses o extranjeros, esclavo o libre, que por su conveniencia con Pericles, haya llegado a ser más hábil, como yo podría citarte, instruídos por Zenón, a Pytodoro el hijo de Isoloque y a Calias el hijo de Calíades, cada uno de los cuales llegó a ser experto y famoso mediante la entrega de cien minas a Zenón.
-Alc: ¡Por Zeus, que no lo sé!
-Soc: Veamos ahora: ¿Cuáles son tus pensamientos con respecto a ti mismo? ¿Quizá quedarte en el estado de ahora o aplicarte a algún nuevo cuidado?
-Alc: Nueva deliberación, Sócrates, aunque yo reflexiono y estoy de acuerdo con lo que tú has dicho, pues me parece a mí que nuestros políticos, a excepción de unos cuantos, son personas incultas.

## LA DIMENSIÓN RETÓRICA DEL DISCURSO ÉTICO

10. *Nubes* 112-15: Estrepsíades: Dicen que entre ellos se encuentran los dos Argumentos, el Superior, tal como es, y el Inferior. Y dicen que uno de ellos, el Inferior, consigue vencer defendiendo las causas más injustas, conque si tú me aprendieras ese Argumento Injusto, de todas las deudas que tengo, por tu culpa no pagaría a nadie ni un solo óbolo.

11. *Nubes* 1071-82: (A Fidípides) Considera, pues, muchacho, todo lo que hay en la templanza y de cuántos placeres vas a ser privado: jovencitos, mujeres, el juego del cótabo, las buenas tajadas, la bebida, la risa a carcajadas. ¿Y qué? ¿Te merece la pena vivir, privado de todo eso? De acuerdo, dejo eso y paso a las necesidades que impone la naturaleza. Supongamos que cometes un error: te enamoras, cometes adulterio y te pillan. Estás perdido, porque no dominas el arte de hablar; pero si estás conmigo, usa tu naturaleza: salta, ríe y no tengas nada por vergonzoso. Si resultas cogido en adulterio, dile al marido que tú no eres culpable de nada; luego le echas la culpa a Zeus: é l también es derrotado por e l amor y las mujeres. ¿Cómo tú, un simple mortal como eres, podrías ser mejor que un dios?

12. *Grg.* 462b-65e: Sóc. — Pues haz lo que prefieras; pregunta o responde.
Pol. — Eso voy a hacer. Contesta, Sócrates, qué es la retórica en tu opinión, puesto que crees que Gorgias tiene dificultad para definirla.
Sóc. —¿Me preguntas qué arte es, a mi juicio?
Pol. — Exactamente.
Sóc. —Ninguna, Polo, si he de decirte la verdad.
Pol. — ¿Pues qué es la retórica según tú?
Sóc. — Algo que tú afirmas haber hecho arte en un escrito que he leído hace poco
Pol. — ¿Qué es, entonces?
Sóc. — Una especie de práctica.
Pol, — ¿Según tú, la retórica es una práctica?
Sóc. — Eso pienso, a no ser que tú digas otra cosa.
Pol. — Una práctica ¿de qué?
Sóc. — De producir cierto agrado y placer.
Pol. — Así pues, ¿crees que la retórica es algo bello, puesto que es capaz de agradar a los hombres?
Sóc. — Pero, Polo, ¿te has informado ya por mis palabras de lo que yo digo que es la retórica como para seguirme preguntando si me parece bella?
Pol, —Pero ¿no se que has dicho que es una especie de práctica?
Sóc. — Puesto que estimas el causar agrado, ¿quieres procurarme uno, aunque sea pequeño?
Pol. — Sí quiero.
Sóc. — Pregúntame, entonces, qué arte es la culinaria, en mi opinión.
Pol. —Te lo pregunto, ¿qué arte es la culinaria?
Sóc. — Ninguna, Polo.

Pol. — Pues ¿qué es? Dilo,
Sóc. — Una especie de práctica.
Pol. — ¿De qué? Habla.
Sóc: — Voy a decírtelo; una práctica de producir agrado y placer, Polo.
Pol. — Luego, ¿son lo mismo la culinaria y la retórica?
Sóc. — De ningún modo, pero son parte de la misma actividad.
Pol. — ¿A qué actividad te refieres?
Sóc. — Temo que sea un poco rudo decir la verdad; no me decido a hacerlo por Gorgias, no sea que piense que yo ridiculizo su profesión. Yo no sé si es ésta la retórica que practica Gorgias, pues de la discusión anterior no se puede deducir claramente lo que él piensa; lo que yo llamo retórica es una parte de algo que no tiene nada de bello.
Gor. — ¿De qué, Sócrates? Dilo y no tengas reparo por mí.
Sóc. — Me parece, Gorgias, que existe cierta ocupación que no tiene nada de arte, pero que exige un espíritu sagaz, decidido y apto por naturaleza para las relaciones humanas; llamo adulación a lo fundamental de ella. Hay, según yo creo, otras muchas partes de ésta; una, la cocina, que parece arte, pero que no lo es, en mi opinión, sino una práctica y una rutina. También llamo parle de la adulación a la retórica, la cosmética y la sofística, cuatro partes que se aplican a cuatro objetos. Por tanto, si Polo quiere interrogarme, que lo haga, pues aún no ha llegado a saber qué parte de la adulación es, a mi juicio, la retórica; no ha advertido que aún no he contestado y, sin embargo, sigue preguntándome si no creo que es algo bello. No pienso responderle si considero bella o fea la retórica hasta que no le haya contestado previamente qué es. No sería conveniente, Polo; pero, si quieres informarte, pregúntame qué parte de la adulación es, a mí juicio, la retórica.
Pol, — Te lo pregunto; responde qué parte es.
Sóc. — ¿Vas a entender mi contestación? Es, según yo creo, un simulacro de una parte de la política.
Pol. —¿Pero qué? ¿Dices que es bella o fea?
Sóc. — Fea, pues llamo feo a lo malo, puesto que es preciso contestarte como si ya supieras lo que pienso.
Gor. — Por Zeus, Sócrates, tampoco yo entiendo lo que dices.
Sóc. — Es natural, Gorgias. Aún no he expresado claramente mi pensamiento, pero este Polo es joven e impaciente.
Gor. — No te ocupes de él; dime qué quieres decir al afirmar que la retórica es el simulacro de una parte de la política.
Sóc. — Voy a intentar explicar lo que me parece la retórica; si no es como yo pienso, aquí está Polo que me refutará. ¿Existe algo a lo que llamas cuerpo y algo a lo que llamas alma?
Gor. — ¿Cómo no?
Sóc, — ¿Crees que hay para cada uno de ellos un estado saludable?
Gor. — Sí.

Sóc. — ¿Y no es posible un estado saludable aparente sin que sea verdadero? Por ejemplo, hay muchos que parece que tienen sus cuerpos en buena condición y difícilmente alguien que no sea médico o maestro de gimnasia puede percibir que no es buena.
Gor. —Tienes razón.
Sóc. — Digo que esta falsa apariencia se encuentra en el cuerpo y en el alma, y hace que uno y otra produzcan la impresión de un estado saludable que en realidad no tienen.
Gor. — Así es.
Sóc. — Veamos, pues; voy a aclararte, si puedo, lo que pienso con una exposición seguida. Digo que, puesto que son dos los objetos, hay dos artes, que corresponden una al cuerpo y otra al alma; llamo política a la que se refiere al alma, pero no puedo definir con un solo nombre la que se refiere al cuerpo, y aunque el cuidado del cuerpo es uno, lo divido en dos partes: la gimnasia y la medicina; en la política, corresponden la legislación a la gimnasia, y la justicia a la medicina. Tienen puntos en común entre sí, puesto que su objeto es el mismo, la medicina con la gimnasia y la justicia con la legislación; sin embargo, hay entre ellas alguna diferencia. Siendo estas cuatro artes las que procuran siempre el mejor estado, del cuerpo las unas y del alma las otras, la adulación, percibiéndolo así, sin conocimiento razonado, sino por conjetura, se divide a sí misma en cuatro partes e introduce cada una de estas partes en el arle correspondiente, fingiendo ser el arte en el que se introduce; no se ocupa del bien, sino que, captándose a la insensatez por medio de lo más agradable en cada ocasión, produce engaño, hasta el punto de parecer digna de gran valor. Así pues, la culinaria se introduce en la medicina y finge conocer los alimentos más convenientes para el cuerpo, de manera que si, ante niños u hombres tan insensatos como niños, un cocinero y un médico tuvieran que poner en juicio quién de los dos conoce mejor los alimentos beneficiosos y nocivos, el médico moriría de hambre. A esto lo llamo adulación y afirmo que es feo, Polo —pues es a ti a quien me dirijo—, porque pone su punto de mira en el placer sin el bien; digo que no es arte, sino práctica, porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni sabe cuál es la naturaleza de ellas, de modo que no puede decir la causa de cada una. Yo no llamo arte a lo que es irracional; si tienes algo que objetar sobre lo que he dicho, estoy dispuesto a explicártelo. Así pues, según digo, la culinaria, como parte de la adulación. se oculta bajo la medicina; del mismo modo, bajo la gimnástica se oculta la cosmética, que es perjudicial, falsa, innoble, servil, que engaña con apariencias, colores, pulimentos y vestidos, hasta el punto de hacer que los que se procuran esta belleza prestada descuiden la belleza natural que produce la gimnástica. Para no extenderme más, voy a hablarte como los geómetras, pues tal vez así me comprendas: la cosmética es a la gimnástica lo que la culinaria es a la medicina; o, mejor: la cosmética es a la gimnástica lo que la sofística a la legislación, y la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la justicia. Como digo, son distintas por naturaleza, pero, como están muy próximas, se confunden, en el mismo campo y sobre los mismos objetos, sofistas y oradores, y ni ellos mismos saben cuál es su propia función

ni los demás hombres cómo servirse de ellos. En efecto, si el alma no gobernara al cuerpo, sino que éste se rigiera a sí mismo, y si ella no inspeccionara y distinguiera la cocina de la medicina, sino que el cuerpo por sí mismo juzgara, conjeturando por sus propios placeres, se vería muy cumplida la frase de Anaxágoras que tú conoces bien, querido Polo, «todas las cosas juntas» estarían mezcladas en una sola, quedando sin distinguir las que pertenecen a la medicina, a la higiene y a la culinaria. Así pues, ya has oído lo que es para mí la retórica: es respecto al alma lo equivalente de lo que es la culinaria respecto al cuerpo. Quizá he obrado de modo inconsecuente prohibiéndote los largos discursos y habiendo alargado el mío demasiado. Sin embargo, tengo una disculpa, pues cuando hablaba brevemente no me comprendías ni eras capaz de sacar provecho de mis respuestas, sino que necesitabas explicación.

13. *E.N* 10.9.1181 a 13-18: Los sofistas que la profesan están, evidentemente, muy lejos de enseñarla. En general, no saben ni de qué índole es, ni sobre qué clase de cuestiones versa; si lo supieran no dirían que es lo mismo que la retórica, ni que es inferior a ella, ni creerían que es fácil legislar reuniendo las leyes mejor reputadas, puesto que se pueden escoger las mejores; como si la selección no requiriera inteligencia, y el juzgar bien no fuera lo más difícil, como en lo que se refiere a la música.

    On the other hand those sophists who profess to teach politics are found to be very far from doing so successfully. In fact they are absolutely ignorant of the very nature of the science and of the subjects with which it deals; otherwise they would not class it as identical with, or even inferior to, the art of rhetoric.1 Nor would they imagine that it is easy to frame a constitution by making a collection of such existing laws as are reputed to be good ones, on the assumption that one can then select the best among them; as if even this selection did not call for understanding, and as if to judge correctly were not a very difficult task, just as much as it is for instance in music.

14. *Ret.* 1.2.1356a25-30: Dado que los argumentos se producen por estos medios, es evidentemente capaz de controlarlos quien es capaz de argumentar mediante razonamientos, de reflexionar sobre las actitudes y las virtudes y, en tercer lugar, sobre los estados de ánimo, cuál es cada uno, qué cualidades tienen, a partir de qué surgen y cómo, de suerte que la retórica resulta ser una especie de ramificación de la dialéctica y del estudio de los comportamientos al que es justo denominar política.

15. *Ret.* 1.2.1355b27-35: Y es que es, sin duda, una parte de la dialéctica y semejante a ella, como decíamos al principio, pues ninguna de las dos es ciencia que se refiere a cómo es algo determinado, sino que son meras facultades para procurar razones.

16. *Ret.* 1.1.1354a3-6: Por tal motivo todos participan también en cierto sentido de ambas. Y es que todos en alguna medida procuran poner a prueba y sostener un aserto, así como defenderse y acusar.

17. *Ret.* 1.2.1356a4-11: De entre las pruebas por persuasión, las que pueden obtenerse mediante el discurso son de tres especies: unas residen en el talante del que habla, otros, en poner al oyente en una determinada disposición; otros, en el propio discurso, por lo que demuestra o parece demostrar. Pues bien, (se persuade) por el talante, cuando el discurso es dicho de tal forma que hace al orador digno de crédito. Porque a las personas honradas las creemos más y con mayor rapidez, en general en todas las cosas, pero, desde luego, completamente en aquéllas en que no cabe la exactitud, sino que se prestan a duda; si bien es preciso que también esto acontezca por obra del discurso y no por tener prejuzgado cómo es el que habla.

18. *Ret.*1.2.1356a13-14: Por los oyentes: cuando se ven inducidos a un estado de ánimo por el discurso.

19. *Ret.*1.1.1355a5-14: Como es evidente que el método propio de la disciplinas se refiere a los argumentos y el argumento es una especie de demostración (pues nos convencemos más cuando suponemos que algo está demostrado), la demostración retorica es un entimema y el entimema es una forma de razonamiento (y es propio de la dialéctica, de toda o de una parte de ella, tratar acerca de cualquier clase de razonamiento por igual), es obvio que el que sea capaz de examinar a partir de qué premisas y cómo se origina el razonamiento será quien también mejor domine el uso de los entimemas, al haber comprendido a qué se aplica el entimema y cuáles son sus diferencias con los razonamientos lógicos.

20. *Top.* 100b22-23: Ahora bien, son verdaderas y primordiales las cosas que tienen credibilidad, no por otras, sino por sí mismas (en efecto, en los principios cognoscitivos no hay que inquirir el porqué, sino que cada principio ha de ser digno de crédito en sí mismo); en cambio, son cosas plausibles las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados.

21. *Ret.* 1.5.1361 A25-27: El prestigio reside en ser considerado respetable por todos o bien poseer algo que desean todos, la mayoría o las personas de bien o las discretas.

22. Nota nº7:

a. *E.N* 1.8.1098b9: Parece, que en efecto, el principio es más de la mitad del todo, y que por él se aclaran muchas de las cosas que se buscan.

> The beginning is admittedly more than half of the whole, and throws light at once on many of the questions under investigation.

b. *E.N* 9.8.1168a28-69b2: Se discute también la cuestión de si debe quererse uno a sí mismo más que a cualquier otro. En efecto, se censura a los que se aman a sí mismos más que a nadie, y se les da el nombre de egoístas como si ello fuera algo vergonzosos… (abarca todo el capítulo 8 del libro 9)

> The question is also raised whether one ought to love oneself or someone else most. We censure those who put themselves first, and 'lover of self' is used as a term of reproach. And it is thought that a bad man considers himself in all he does, and the more so the worse he is—so it is a complaint against him for instance that 'he never does a thing unless you make him' —whereas a good man acts from a sense of what is noble, and the better he is the more he so acts, and he considers his friend's interest, disregarding his own…

c. *Pol.* 3.13.1283 a29-42: En lo que respecta a la existencia de la ciudad puede parecer que todas esas condiciones o algunas de ellas son correctas, pero en lo que respecta a la vida buena serían principalmente justificadas la educación y la virtud, como se ha dicho antes. Pero, puesto que no deben tener una parte igual en todo los que son iguales sólo en un punto, ni una parte desigual los que son desiguales en un solo punto, todos los regímenes de este tipo son forzosamente desviaciones. Ya se ha dicho antes que en cierto sentido todos se disputan el poder justamente, pero de una manera absoluta no todos. Los ricos dicen que poseen más tierra —y la tierra es común — y que además en los contratos son más fieles en general; los libres y los nobles porque una condición es vecina de la otra.

d. *Pol.* 7.2-3.1324 a5-25b31: Nos falta por decir si hay que afirmar que la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad o El deseo de dominación no es la misma. También esto es evidente, todos estarán de acuerdo en que es la misma. En efecto, cuantos basan en la riqueza la vida feliz de un ciudadano, esos también consideran feliz a la ciudad entera si es rica. Y los que aprecian, sobre todo, la vida de tipo tiránico, esos dirán que la ciudad más feliz es la que manda sobre mayor

número; y si alguien admite que el individuo es feliz por su virtud, también dirá que la ciudad más virtuosa es más feliz… (abarca los capítulos 2 y 3 del libro 7).

23. *E.N* 7.1.1145b1-7: Como en los demás casos, deberemos establecer los hechos observados y resolver primeramente las dificultades que ofrezcan, para probar después, si es posible, todas las opiniones generalmente admitidas sobre estas afecciones, y si no, la mayoría de ellas y las principales, pues si se resuelven las dificultades y quedan en pie las opiniones generalmente admitidas, la demostración será suficiente.

Our proper course with this subject as with others will be to present the various views about it, and then, after first reviewing the difficulties they involve, finally to establish if possible all or, if not all, the greater part and the most important of the opinions generally held with respect to these states of mind; since if the discrepancies can be solved, and a residuum of current opinion left standing, the true view will have been sufficiently established

24. *E.N* 1.4. 1095 a31-95b8: Pero quizá es inútil exponer en detalle todas las opiniones, y basta con examinar las predominantes o que parecen tener alguna razón. Tengamos presente que los razonamientos que parten de los principios difieren de los que conducen a los principios. En efecto, también Platón se preguntaba y buscaba con razón si se ha de proceder partiendo de los principios o hacia los principios; como en el estadio, de los que presiden los juegos hacia la meta o al revés. Sin duda, se ha de empezar por las cosas más fáciles de conocer; pero estas lo son en dos sentidos: unas, para nosotros; las otras, en absoluto. Debemos, pues, acaso empezar por las más fáciles de conocer para nosotros. Por eso es menester que el que se propone aprender acerca de las cosas buenas y justas, y en suma, de la política, haya sido bien conducido por sus costumbres.

Now perhaps it would be a somewhat fruitless task to review all the different opinions that are held. It will suffice to examine those that are most widely prevalent, or that seem to have some argument in their favour. [5]And we must not overlook the distinction between arguments that start from first principles and those that lead to first principles. It was a good practice of Plato to raise this question, and to enquire whether the true procedure is to start from or to lead up to one's first principles, as in a race-course one may run from the judges to the far end of the track or the reverse. Now no doubt it is proper to start from the known. But ‘the known’ has two meanings—‘what is known to us,’ which is one thing, and ‘what is knowable in itself,’ which is another. Perhaps then for us1 at all events it proper to start from what is known to us. [6] This is why in order to be a competent student of the Right and Just, and

in short of the topics of Politics in general, the pupil is bound to have been well-trained in his habits.

25. *EE*1.6.1216 b28-35: En todas estas cuestiones debemos intentar convencer por medio de argumentos, empleando los hechos observados como de prueba y ejemplo. Lo mejor, en efecto, sería que todos los hombres estuvieran claramente de acuerdo en lo que vamos a decir, pero si esto no es posible, al menos que todos estén de acuerdo de alguna manera, lo cual deberá provocar un cambio progresivo. Todo hombre, pues, tiene algo propio en relación con la verdad, y partiendo de esto, debemos aportar alguna especie de prueba sobre estas materias. Partiendo, pues, de juicios verdaderos, pero obscuros, y avanzando, llegaremos a otros claros, si reemplazamos las afirmaciones confusas habituales por otras más conocidas.

## CITAS CAPÍTULO UNO

## LECTURAS POLÍTICAS DE LA *ÉTICA*

1. *E.N* 1.2.1094a26-94b11: En efecto, ella es la que establece qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno, y hasta qué punto. Vemos además que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse, el fin de ella comprenderá los de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre; pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y ciudades. Este es, pues, el objeto de nuestra investigación, que es una cierta disciplina política.

Now it would seem that this supreme End must be the object of the most authoritative of the sciences—some science which is pre-eminently a master-craft. But such is manifestly the science of Politics; for it is this that ordains which of the sciences are to exist in states, and what branches of knowledge the different classes of the citizens are to learn, and up to what point; and we observe that even the most highly esteemed of the faculties, such as strategy, domestic economy, oratory, are subordinate to the political science. Inasmuch then as the rest of the sciences are employed by this one, and as it moreover lays down laws as to what people shall do and what things they shall refrain from doing, the end of this science must include the ends of all the others. Therefore, the Good of man must be the end of the science of Politics.

2. *E.N* 1.3.1094b11-95a13: Nos contentaremos con dilucidar esto en la medida en que lo permita su materia; porque no se ha de buscar el rigor por igual en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales; la nobleza y la justicia que la política considera presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen ser solo por convención y no por naturaleza. Una incertidumbre semejante tienen también los bienes, por haber sobrevenido males a muchos a consecuencia de ellos; pues algunos han perecido a causa de su riqueza, y otros por su valor. Por consiguiente, hablando de cosas de esta índole y con tales puntos de partida, hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático; hablando solo de lo que ocurre por lo general y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes. Del mismo modo se ha de aceptar cuanto aquí digamos: porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aprobar a un matemático que empleara la persuasión como reclamar demostraciones a un teórico.

   Now our treatment of this science will be adequate, if it achieves that amount of precision which belongs to its subject matter. The same exactness must not be expected in all departments of philosophy alike, any more than in all the products of the arts and crafts. The subjects studied by political science are Moral Nobility and Justice; but these conceptions involve much difference of opinion and uncertainty, so that they are sometimes believed to be mere conventions and to have no real existence in the nature of things. And a similar uncertainty surrounds the conception of the Good, because it frequently occurs that good things have harmful consequences: people have before now been ruined by wealth, and in other cases courage has cost men their lives. We must therefore be content if, in dealing with subjects and starting from premises thus uncertain, we succeed in presenting a broad outline of the truth: when our subjects and our premises are merely generalities, it is enough if we arrive at generally valid conclusions. Accordingly we may ask the student also to accept the various views we put forward in the same spirit; for it is the mark of an educated mind to expect that amount of exactness in each kind which the nature of the particular subject admits. It is equally unreasonable to accept merely probable conclusions from a mathematician and to demand strict demonstration from an orator.

3. *E.N* 2.2.1103b26-04a11: Por tanto, puesto que el presente tratado no es teórico como los otros (pues no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que en otro caso sería totalmente inútil), tenemos que considerar lo relativo a las acciones, cómo hay que realizarlas: son ellas en efecto las que determinan la calidad de los hábitos, como hemos dicho. Que hemos de actuar según la recta razón es un principio común y que damos por supuesto (más tarde

se hablara de él y de qué es la recta razón y qué relación guarda con las demás virtudes). Quede convenido de antemano, sin embargo, que todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con rigurosa precisión; ya dijimos al principio que se ha de tratar en cada caso según la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que se refiere a la salud. Y si la exposición general ha de ser de esta naturaleza, con mayor razón carecerá de precisión la de lo particular, que no cae bajo el dominio de ningún arte ni precepto, sino que los mismos que actúan tienen que considerar siempre lo que es oportuno, como ocurre también en el arte de la medicina y en el del piloto.

As then our present study, unlike the other branches of philosophy, has a practical aim （for we are not investigating the nature of virtue for the sake of knowing what it is, but in order that we may become good, without which result our investigation would be of no use）, we have consequently to carry our enquiry into the region of conduct, and to ask how we are to act rightly; since our actions, as we have said, determine the quality of our dispositions.2. Now the formula 'to act in conformity with right principle' is common ground, and may be assumed as the basis of our discussion. (We shall speak about this formula later, and consider both the definition of right principle and its relation to the other virtues). But let it be granted to begin with that the whole theory of conduct is bound to be an outline only and not an exact system, in accordance with the rule we laid down at the beginning,1 that philosophical theories must only be required to correspond to their subject matter; and matters of conduct and expediency have nothing fixed or invariable about them, any more than have matters of health.

4. *E.N* 1.3.1095a4-6: Además, por dejarse llevar de sus sentimientos, aprenderá en vano y sin provecho, puesto que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción.

And moreover they are led by their feelings; so that they will study the subject to no purpose or advantage, since the end of this science is not knowledge but action

5. *E.N* 2.2. 1103b26-30: Por tanto, puesto que el presente tratado no es teórico como los otros (pues no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que en otro caso sería totalmente inútil), tenemos que considerar lo relativo a las acciones, cómo hay que realizarlas: son ellas en efecto las que determinan la calidad de los hábitos, como hemos dicho.

As then our present study, unlike the other branches of philosophy, has a practical aim （for we are not investigating the nature of virtue for the sake of knowing what it is, but in order that we may become good, without which result

our investigation would be of no use）, we have consequently to carry our enquiry into the region of conduct, and to ask how we are to act rightly; since our actions, as we have said, determine the quality of our dispositions

6. *E.N* 10.9.1179a33-79b4: Si de estas cosas, y de las virtudes, y de la amistad y del placer, hemos hablado ya suficientemente en términos generales, ¿hemos de creer que el tema que nos habíamos propuesto ha llegado a su fin, o como suele decirse, cuando se trata de cosas prácticas el fin no es haberlas considerado todas y conocerlas, sino más bien hacerlas? Entonces tampoco, tratándose de la virtud, basta con conocerla, sino que se ha de procurar tenerla y practicarla, o conseguir cualquier otro medio de llegar a ser buenos.

   If then we have sufficiently discussed in their outlines the subjects of Happiness and of Virtue in its various forms, and also Friendship and Pleasure, may we assume that the investigation we proposed is now complete? Perhaps however, as we maintain, in the practical sciences the end is not to attain a theoretic knowledge of the various subjects, but rather to carry out our theories in action. If so, to know what virtue is, is not enough; we must endeavor to possess and to practice it, or in some other manner actually ourselves to become good.

7. *E.N* 1.3.1095a2-6: Por esta razón, el joven no es discípulo apropiado para la política, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y la política se apoya en ellas y sobre ellas versa.

   Hence the young are not fit to be students of Political Science. For they have no experience of life and conduct, and it is these that supply the premises and subject matter of this branch of philosophy.

8. Nota nº21: *EN* 1095 a6-11: Y es indiferente que sea joven en edad o de carácter, pues el defecto no está en el tiempo, sino en vivir y procurar todas las cosas de acuerdo con la pasión. Para tales personas, el conocimiento resulta inútil, como para los intemperantes.

   And it makes no difference whether they are young in years or immature in character: the defect is not a question of time, it is because their life and its various aims are guided by feeling; for to such persons their knowledge is of no use, any more than it is to persons of defective self-restraint.

9. *E.N* 2.2.1103b31-34: Que hemos de actuar según la recta razón es un principio común y que damos por supuesto (más tarde se hablara de él y de qué es la recta razón y qué relación guarda con las demás virtudes).

Now the formula ‘to act in conformity with right principle’ is common ground, and may be assumed as the basis of our discussion. （We shall speak about this formula later, and consider both the definition of right principle and its relation to the other virtues.）

10. *EN* 1.4.1095b2-8: Sin duda, se ha de empezar por las cosas más fáciles de conocer; pero estas lo son en dos sentidos: unas, para nosotros; las otras, en absoluto. Debemos, pues, acaso empezar por las más fáciles de conocer para nosotros. Por eso es menester que el que se propone aprender acerca de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, haya sido bien conducido por sus costumbres.

    Now no doubt it is proper to start from the known. But ‘the known’ has two meanings—‘what is known to us,’ which is one thing, and ‘what is knowable in itself,’ which is another. Perhaps then for us1 at all events it proper to start from what is known to us. This is why in order to be a competent student of the Right and Just, and in short of the topics of Politics in general, the pupil is bound to have been well-trained in his habits.

11. *E.N.*2.1.1103b23-25: No tiene, por consiguiente, poca importancia el adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino muchísima, o mejor dicho, total.

    It is therefore not of small moment whether we are trained from childhood in one set of habits or another; on the contrary it is of very great, or rather of supreme, importance.

12. *EN* 1.3.1094b19-27: Por consiguiente, hablando de cosas de esta índole y con tales puntos de partida, hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático; hablando solo de lo que ocurre por lo general y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes. Del mismo modo se ha de aceptar cuanto aquí digamos: porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aprobar a un matemático que empleara la persuasión como reclamar demostraciones a un retórico.

    We must therefore be content if, in dealing with subjects and starting from premises thus uncertain, we succeed in presenting a broad outline of the truth: when our subjects and our premises are merely generalities, it is enough if we arrive at generally valid conclusions. Accordingly we may ask the student also to accept the various views we put forward in the same spirit; for it is the mark of an educated mind to expect that amount of exactness in each kind which the nature of the particular subject admits. It is equally unreasonable to accept merely

probable conclusions from a mathematician and to demand strict demonstration from an orator.

13. Nota nº 23: *E.E* 1248b34-38: Sobre cada virtud en particular hemos hablado ya antes; ahora, puesto que hemos definido separadamente sus significados, debemos también describir claramente la excelencia que resulta de ellos, y que llamamos aquí nobleza. Ahora bien, es evidente que aquel que merezca de verdad esta denominación debe, necesariamente, poseer las virtudes particulares, pues en ningún otro caso puede ser de otra manera; nadie, en efecto, está sano en todo su cuerpo si no lo está en alguna de sus partes, antes bien es necesario que todas las partes o la mayoría o las más importantes estén en el mismo estado que el total. Ser bueno y ser noble difieren no sólo en el nombre, sino también en sí mismos. Pues todos los bienes tienen fines que deben ser elegidos por ellos mismos. De éstos, son nobles todos aquellos que, existiendo por ellos mismos, son laudables. Ahora bien, éstos son los que motivan las acciones laudables, y son ellos laudables por sí mismos, como por ejemplo, la justicia misma y sus acciones; también las acciones moderadas, porque la moderación es laudable; pero la salud no es laudable, ya que su efecto no lo es, ni la acción vigorosa, porque la fuerza no lo es; ellas son buenas, pero no laudables. Igualmente, esto es también evidente en los otros casos gracias a la introducción. Por consiguiente, es bueno un hombre para quien los bienes naturales son buenos, dado que los bienes por los que luchan los hombres y que creen que son los mayores, honor, riqueza, virtudes del cuerpo, buena suerte y poder, son buenos por naturaleza, pero pueden resultar nocivos para algunos a causa de su modo de ser. Pues ni' el insensato, ni el injusto, ni el intemperante obtienen ningún provecho de su uso, como tampoco el enfermo del régimen del sano, o el hombre débil y lisiado de los aderezos del sano y en posesión de todos los miembros. Un hombre es noble por poseer aquellos bienes que son nobles en sí mismos y por practicar actos nobles y con vistas a ellos mismos, y son nobles las virtudes y los actos que proceden de la virtud. Pero hay también un modo de ser cívico, tal como lo tienen los lacedemonios y que podrían tenerlo otros como ellos. Este modo de ser es el siguiente. Hay, efectivamente, personas que piensan que se debe tener la virtud, pero sólo a causa de los bienes naturales. Tales hombres son buenos (ya que los bienes naturales son buenos para ellos), pero no tienen nobleza; pues las cosas bellas en sí no les pertenecen, y no se proponen acciones nobles. Y no sólo esto, sino que las cosas que por naturaleza no son bellas, sino buenas, son para ellos bellas .Porque los bienes naturales son bellos cuando es bello aquello por lo que los hombres los hacen y escogen. Por esto, para el hombre noble los bienes por naturaleza sí son bellos. Pues lo justo es bello, y esto está en proporción al mérito, y el hombre perfecto merece estas cosas. Y lo que le conviene es bello, y estas cosas le convienen: riqueza, linaje y poder, de suerte que, para el hombre noble, lo útil es también bello. Pero para muchos hay discordancia: las cosas absolutamente buenas no son buenas para ellos, pero sí para el noble; y para él son también bellas, ya que hace muchas acciones bellas

a causa de las mismas. Mas el hombre que cree que debe poseer las virtudes a causa de los bienes externos hace cosas bellas accidentalmente. La nobleza es, pues, la virtud perfecta.

14. *EE* 8.3.1249a 10- 17: Y lo que le conviene es bello, y estas cosas le convienen: riqueza, linaje y poder, de suerte que, para el hombre noble, lo útil es también bello. Pero para muchos hay discordancia: las cosas absolutamente buenas no son buenas para ellos, pero sí para el noble; y para él son también bellas, ya que hace muchas acciones bellas a causa de las mismas. Mas el hombre que cree que debe poseer las virtudes a causa de los bienes externos hace cosas bellas accidentalmente. La nobleza es, pues, la virtud perfecta.

15. *EE* 8.3.1248b34-38: Un hombre es noble por poseer aquellos bienes que son nobles en sí mismos y por practicar actos nobles y con vistas a ellos mismos, y son nobles las virtudes y los actos que proceden de la virtud.; Tales hombres son buenos (ya que los bienes naturales son buenos para ellos), pero no tienen nobleza; pues las cosas bellas en sí no les pertenecen, y no se proponen acciones nobles.

16. .*EE* 1249a 1-4: Tales hombres son buenos (ya que los bienes naturales son buenos para ellos), pero no tienen nobleza; pues las cosas bellas en sí no les pertenecen, y no se proponen acciones nobles.

17. Nota nº24:

    a. *Pol.* 1293b34-42: Es razonable mencionar a la tiranía en último lugar, porque de todos los regímenes es el menos constitucional 723, y nuestra investigación trata de las constituciones. Queda explicado así por qué causa se ha fijado este orden. Ahora debemos considerar la república. Su naturaleza resulta más clara, definidas ya las características de la oligarquía y la democracia, pues la república es, por decirlo sencillamente, una mezcla de oligarquía y democracia. Pero se suele llamar repúblicas a las formas que se inclinan a la democracia, y aristocracias a las que se inclinan más bien a la oligarquía, porque la educación 725 y la nobleza acompañan preferentemente a los más ricos.

    b. *Pol.* 1249 a17-19: En la mayoría de las ciudades existe la forma llamada república: la mezcla alcanza solamente a ricos y a pobres, riqueza y libertad, pues en casi todos los pueblos los ricos parecen ocupar el lugar de los hombres de bien.

    c. *EN.* 10.8.1178 a23-78b3: El liberal, en efecto, necesita riquezas para ejercer su liberalidad, y el justo para poder retribuir (porque la voluntad es invisible,

y también los que no son justos fingen obrar injustamente), y el valiente necesita fuerza para llevar a cabo alguna acción que esté de acuerdo con su virtud, y el hombre moderado oportunidad de manifestarla: ¿cómo, si no, se verá lo que es, o que no es uno de tantos? Se discute también qué es lo principal en la virtud, si el acto de la elección o de las acciones, dando por sentado que la virtud consiste en ambas, y es sin duda evidente que su perfección las abarca a ambas, y para las acciones se requieren muchas cosas, y cuanto más grandes y más hermosas sean, más.

The liberal man will need wealth in order to do liberal actions, and so indeed will the just man in order to discharge his obligations （since mere intentions are invisible, and even the unjust pretend to wish to act justly） ; and the brave man will need strength if he is to perform any action displaying his virtue; and the temperate man opportunity for indulgence: otherwise how can he, or the possessor of any other virtue, show that he is virtuous? [5] It is disputed also whether purpose or performance is the more important factor in virtue, as it is alleged to depend on both. Now the perfection of virtue will clearly consist in both; but the performance of virtuous actions requires much outward equipment, and the more so the greater and more noble the actions are

18. *EN* 3.4.1113a25-33: Si estas consecuencias no nos contentan, acaso deberíamos decir que de un modo absoluto y en verdad es objeto de la voluntad el bien, pero para cada uno lo que le parece como tal. Así para el hombre bueno lo que en verdad lo es; para el malo cualquier cosa (lo mismo que, tratándose de los cuerpos, para los bien constituidos es sano lo que verdaderamente lo es, pero para los enfermizos otras cosas; y lo mismo les ocurre con lo amargo, lo dulce, lo caliente, lo pesado y todo lo demás). El bueno, efectivamente juzga bien todas las cosas y en todas ellas se les muestra la verdad.

If therefore neither of these views is satisfactory, perhaps we should say that what is wished for in the true and unqualified sense is the good, but that what appears good to each person is wished for by him; and accordingly that the good man wishes for what is truly wished for, the bad man for anything as it may happen （just as in the case of our bodies, a man of sound constitution finds really healthy food best for his health, but some other diet may be healthy for one who is delicate; and so with things bitter1 and sweet, hot, heavy, etc.） . For the good man judges everything correctly; what things truly are, that they seem to him to be, in every department.

19. *EN* 9.9. 1170a8-11: Así su actividad será más continua y grata por sí misma, como tiene que serlo tratándose del hombre dichoso, porque el bueno, en tanto que bueno, se complace en las acciones virtuosas y siente desagrado por las que proceden del vicio.

    The good man's activity therefore, which is pleasant in itself, will be more continuous if practised with friends2; and the life of the supremely happy should be continuously pleasant3 （for a good man, in virtue of his goodness, enjoys actions that conform with virtue and dislikes those that spring from wickedness, just as a skilled musician is pleased by good music and pained by bad.

20. *EN* 10.5.1176a15-19: Lo mismo ocurre con las demás cosas. Pero se considera que, tratándose de cosas de esta naturaleza, la impresión verdadera es la del hombre bueno; y si esto es cierto, como parece, y la virtud y el hombre bueno en tanto que bueno son medida de cada cosa, serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradable aquello en que él se deleite.

    The same holds good of other things as well. But we hold that in all such cases the thing really is what it appears to be to the good man. And if this rule is sound, as it is generally held to be, and if the standard of everything is goodness, or the good man, qua good, then the things that seem to him to be pleasures are pleasures, and the things he enjoys are pleasant.

21. *EN* 5.10.1137a34-b2: En efecto, cuando se los considera, no aparecen ni como idénticos sin más, ni como pertenecientes a géneros distintos, y unas veces alabamos lo equitativo y al hombre que lo es de modo que hasta cuando alabamos las otras virtudes trasladamos a ellas esta calificación en lugar de “bueno”.

    For upon examination it appears that Justice and Equity are neither absolutely identical nor generically different. Sometimes, it is true, we praise equity and the equitable man, so much so that we even apply the word ‘equitable’1 as a term of approval to other things besides what is just, and use it as the equivalent of ‘good,’ denoting by ‘more equitable’ merely that a thing is better.

22. Nota nº 25:

    a. *EN* 10.6.1176 b23-27: Es lógico, pues, que así como para los niños y los hombres no son las mismas cosas las valiosas, tampoco lo sean para los malos y para los buenos. De modo que, como hemos dicho muchas veces, es valioso y agradable lo que lo es para el bueno, ya que, siendo para cada uno preferible entre todas la actividad que es conforme a la disposición propia de cada uno, para el hombre bueno lo será la actividad conforme a la virtud.

Therefore, as has repeatedly been said, those things are actually valuable and pleasant which appear so to the good man; but each man thinks that activity most desirable which suits his particular disposition, and therefore the good a man thinks virtuous activity most desirable. It follows therefore that happiness is not to be found in amusements.

*b.* *EN* 10.5.1175 b24-28: Difiriendo las actividades por su bondad o maldad, y siendo unas dignas de ser buscadas, otras de ser rehuidas, y otras indiferentes, ocurre lo mismo con los placeres, ya que cada actividad tiene su placer propio. Así, el propio de la actividad honesta será bueno y el de la mala perverso, así como el deseo de lo hermoso es laudable y el de lo feo censurable.

Again, since activities differ in moral value, and some are to be adopted, others to be avoided, and others again are neutral, the same is true also of their pleasures: for each activity has a pleasure of its own. Thus the pleasure of a good activity is morally good, that of a bad one morally bad; for even desires for noble things are praised and desires for base things blamed; but the pleasures contained in our activities are more intimately connected with them than the appetites which prompt them.

c. *EN* 9.8.1169 a16-20: Tratándose del malo, hay desacuerdo entre lo que debe hacer y lo que hace, mientras que el bueno, lo que debe hacer, eso hace; porque la inteligencia elige siempre lo mejor para uno mismo y el bueno obedece a la inteligencia.

With the bad man therefore, what he does is not in accord with what he ought to do, but the good man does what he ought, since intelligence always chooses for itself that which is best, and the good man obeys his intelligence.

d. *EN.* 1.8.1099 A22-23: Si esto es así, las acciones de acuerdo con la virtud serían por sí mismas agradables.

But if so, actions in conformity with virtue must be essentially pleasant.

23. *Pol.* 4.4.1291b28-30: Entre los notables hay clases según la riqueza, la virtud, la educación y lo que se relaciona con esto según distinciones similares.

24. *Ret.* 2.15-16.1390b14-91a 19: Hablemos a continuación de los bienes que dependen de la suerte y cuáles de ellos afectan a los hombres y a qué modos de ser. El modo de ser del abolengo comporta que quien lo posee sea más ambicioso. Pues todos, cuando disponen de algo, suelen acrecentar el montón. Y el abolengo supone la distinción de los antepasados. También tiende a despreciar incluso a quienes son equiparables a sus antepasados, porque con el paso del tiempo las

acciones de aquello se tornan más honrosas y más propicias a la vanagloria que las cercanas. El abolengo deriva de la excelencia de la estirpe; la nobleza, de no alejarse de lo natural, lo cual en la mayoría de los casos no les ocurre a los nobles de abolengo, dado que muchos de ellos son vulgares. Y es que en las generaciones de los hombres hay una cosecha variada, igual que en los productos de la tierra, así que algunas veces, si la estirpe es buena, durante un cierto tiempo nacen varones eminentes, pero luego entran en decadencia. Las familias más vigorosas se tornan en modos de ser exaltados, como los descendientes de Alcibíades y los de Dionisio el viejo, y las Serenas, en estupidez y torpeza, como los descendientes de Cimón, Pericles y Sócrates. Cap XVI Las maneras de ser que derivan de la riqueza están tan  a la vista que todos pueden verlas; en efecto, los ricos son insolentes y arrogantes, pues se ven un tanto afectados por la posesión de la riqueza. Y es que se comportan como si poseyeran todos los bienes, pues al ser la riqueza una especie de patrón del valor de todo lo demás, les parece por ello que pueden comprarlo todo. Son también dados a la molicie y a la ostentación. A la molicie, por afán de lujo y de mostrar su felicidad, y a la ostentación, e incluso a la vulgaridad, porque todos solemos ocuparnos en lo que es amado y admirado por ellos y porque piensan que los demás ansían lo mismo que ellos. A más de que es natural que les ocurra, ya que son muchos los que necesitan lo que ellos tienen; así se explica lo que dijo Simónides a propósito de los sabios y de los ricos a la mujer de Hierón. Cuando ella le preguntó que valía más, si hacerse rico o sabio, pues podía verse a los sabios pasarse la vida a las puertas de los ricos.  Los ricos se creen también merecedores de ocupar cargos, pues creen poseer aquello por lo que uno se hace digno de ocuparlos. En una palabra, el modo de ser de un rico es el de un insensato próspero.

25. *Ret.* 2.17.1391a20-29: De modo semejante, también la mayoría de los modos de ser referidos al poder son en mayor o menor medida evidentes. Y es que el poder tiene unos rasgos que son los mismos que los de la riqueza y otros mejores. Los poderosos, en efecto, tienen modos de ser más ganosos de honores y más viriles que los de los ricos, porque aspiran a llevar a cabo acciones que les son  accesibles precisamente por su poder. De modo que son más diligentes, porque se encuentran en permanente dedicación, obligados como están a atender a las obligaciones del poder. Son más importantes que arrogantes, porque su rango los pone a la vista de todo el mundo y por ello se moderan.

26. *Pol*.7.2.1324b2-7: Unos, pues, piensan así; otros afirman que el único régimen feliz es el despótico y el tiránico, y para algunos la meta tanto de las leyes como del régimen es someter a los pueblos vecinos. Por eso, aunque la mayor parte de las leyes establecidas en la mayoría de los pueblos es, por así decir, caótica, no obstante, si las leyes miran hacia un objetivo único, todas apuntan a dominar,

como en Lacedemonia y en Creta, donde la educación y el conjunto de las leyes están ordenadas en gran parte en función de la guerra.

27. Nota nº 27:

    a. *Ret.* 2.15-16.1390b14-91 a19: Hablemos a continuación sobre los bienes que proceden de la fortuna, por lo menos en relación con cuántos de ellos y con cuáles sobrevienen en los hombres determinados caracteres. Consiste, pues, el talante de nobleza en que el que la posee es más ambicioso de honores. Porque todos los hombres, cuando poseen algo, tienen por costumbre acrecentarlo, y la nobleza comporta una honorabilidad (que viene) de los antepasados. Y también consiste en una propensión al desdén, incluso de aquéllos que son semejantes a sus antepasados 19', dado que las mismas 20 cosas resultan, en la lejanía, más honorables y dignas y de jactancia que en la proximidad. Por otra parte, noble se es por las virtudes de la estirpe; de noble (talante), por no salirse de la naturaleza, cual no les sucede la mayoría de las veces a los nobles, sino que muchos de ellos son ruines; porque en el nacimiento de hombres hay una suerte de cosecha, lo mismo que en lo que genera la tierra, y algunas veces, si el linaje es bueno, se producen durante algún tiempo hombres extraordinarios, pero luego decaen. Las estirpes vigorosas degeneran, así, en caracteres extraviados, como los descendientes de Alcibíades y Dionisio el viejo; y los pacíficos, en trivialidad e indolencia, como los descendientes de Cimón, los de Pericles y los de Sócrates.

    b. *Ret.* 1391 a20-b4: Los caracteres de los nuevos ricos se diferencian empero de los que lo son de antiguo en cuanto que los nuevos ricos tienen todos los vicios en mayor grado y con mayores defectos (pues el ser nuevo rico es como una ausencia de educación sobre la riqueza). Y en cuanto a las injusticias, cometen no las propias de la maldad, sino las que corresponden a la soberbia y a la falta de control sobre uno mismo: así, por ejemplo, ultrajes y adulterios.

28. *Pol* 7.13.1332 a7- 25: También, en todos los pueblos capaces de dominar a otros se honra esa capacidad, como entre los escitas, los persas, los tracios y los celtas. En algunos incluso hay ciertas leyes que estimulan a esta virtud, como en Cartago, donde dicen que reciben el adorno formado por los brazaletes, tantos como campañas militares en que hayan tomado parte. Existía en otro tiempo en Macedonia una ley que ordenaba al hombre que no había matado a ningún enemigo ceñirse con un ronzal; y entre los escitas, en cierta fiesta, no se permitía beber de la copa que pasaba de mano en mano a quien no había matado a ningún enemigo. Entre los iberos, pueblo belicoso, se elevan tantos obeliscos en torno a la tumba de un hombre como enemigos haya aniquilado. Y en otros pueblos hay

otros muchos usos similares, unos establecidos por las leyes y otros por las costumbres.

29. *Pol.* 3.4.1276 b16-77b32: A continuación de lo que acabamos de decir hay que examinar si debe considerarse la misma la virtud del hombre de bien y la del buen ciudadano, o no es la misma. Pero si esto debe ser objeto de investigación, hay que abordar primero mediante un bosquejo la del ciudadano. Así como el marino es un miembro de una comunidad, así también lo decimos del ciudadano. Aunque los marinos son desiguales en cuanto a su función (uno es remero, otro piloto, otro vigía y otro tiene otra denominación semejante), es evidente que la definición más exacta de cada uno será propia de su función, pero al mismo tiempo una cierta definición común se adaptará a todos. La seguridad de la navegación es, en efecto, obra de todos ellos, pues a este fin aspira cada uno de los marinos. Igualmente ocurre con los ciudadanos; aunque sean desiguales, su tarea es la seguridad de la comunidad, y la comunidad es el régimen. Por eso la virtud del ciudadano está forzosamente en relación con el régimen. Por tanto, si hay varias formas de régimen, es evidente que no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano. En cambio afirmamos que el hombre de bien lo es conforme a una única virtud perfecta. Así que es claro que se puede ser buen ciudadano sin poseer la virtud por la cual el hombre es bueno. No obstante, se puede abordar el mismo tema de otro modo, planteando el problema desde el punto de vista del régimen mejor. En efecto, es imposible que la ciudad se componga enteramente de hombres buenos, pero cada uno debe realizar bien su propia actividad, y esto depende de la virtud. Por otra parte, puesto que es imposible que todos los ciudadanos sean iguales, no podría ser una misma la virtud del ciudadano y la del hombre de bien. La virtud del buen ciudadano han de tenerla todos (pues así la ciudad será necesariamente la mejor); pero es imposible que tengan la del hombre de bien, ya que no todos los ciudadanos de la ciudad perfecta son necesariamente hombres buenos. Además, la ciudad está compuesta de elementos distintos, como el ser vivo, de alma y cuerpo; y el alma, de razón y de apetito; y la casa, de marido y de mujer, y la propiedad, de amo y de esclavo. De igual modo, también la ciudad está compuesta de todos estos elementos, y, además, de otros de distintas clases. Por tanto, necesariamente no es única la virtud de todos los ciudadanos, como no lo es la del corifeo de los coreutas, y la del simple coreuta. Por ello, de lo dicho resulta claro que, sencillamente, no es la misma virtud. Pero, ¿será posible que coincidan en alguien la virtud del buen ciudadano y la del hombre de bien? Decimos que el buen gobernante debe ser bueno y sensato, y que el político ha de ser sensato. Y algunos dicen incluso que la educación del gobernante debe ser distinta; así se ve que a los hijos de los reyes se les adiestra en la equitación y en la guerra; y Eurípides dice: Lejos de mí los refinamientos, sino lo que la ciudad [requiere, queriendo decir que hay una educación propia del gobernante. Si la virtud del buen gobernante y la del hombre de bien fuera la misma, como también el gobernado es ciudadano, no sería absolutamente la misma la del ciudadano y la

del hombre de bien, aunque pueda serlo en el caso de algún ciudadano; porque no es la misma la virtud del gobernante y la del ciudadano. Quizá por eso dijo Jasón que tenía hambre cuando no era tirano, significando que no sabía ser un simple particular. o " Por otra parte, se elogia el ser capaz de mandar y de obedecer, y la virtud de un ciudadano digno parece que es el ser capaz de mandar y de obedecer bien. Así pues, si establecemos que la virtud del hombre de bien es de mando, y la del ciudadano de mando y de obediencia, no pueden ser igualmente laudables. Puesto que es de opinión común que el gobernante y el gobernado deben aprender cosas diferentes y no las mismas, y el ciudadano debe saber y participar de una y otra; de ahí se puede ver fácilmente la consecuencia. Existe, en efecto, un gobierno propio del amo, y llamamos tal al que se refiere a las tareas necesarias, que el que manda no necesita saber hacer, sino más bien utilizar. Lo otro sería servil. Llamo lo otro a ser capaz de desempeñar las actividades del servicio. Decimos que hay varias clases de esclavos, ya que sus actividades son varias. Una parte de ellos la constituyen los trabajadores manuales. Éstos son, como lo indica su nombre, los que viven del trabajo de sus manos, entre los cuales está el obrero artesano. Por eso, en algunas ciudades antiguamente los artesanos no participaban de las magistraturas hasta que llegó la democracia en su forma extrema.

30. Nota nº 30:

a. *Grg.* 484 c-e: …en la idea de que esto es lo justo por naturaleza: que las vacas y todos los demás bienes de los inferiores y los débiles sean del superior y del más poderoso. Así pues, ésta es la verdad y lo reconocerás si te diriges a cosas de mayor importancia, dejando ya la filosofía. Ciertamente. Sócrates, la filosofía tiene su encanto si se toma moderadamente en la juventud; pero si se insiste en ella más de lo conveniente es la perdición de los hombres. Por bien dotada que esté una persona, si sigue filosofando después de la juventud, necesariamente se hace inexperta de lodo lo que es preciso que conozca el que tiene el propósito de ser un hombre esclarecido y bien considerado. En efecto, llegan a desconocer las leyes que rigen la ciudad, las palabras que se deben usar para tratar con los hombres en las relaciones privadas y públicas y los placeres v pasiones humanos; en una palabra, ignoran totalmente las costumbres. Así pues, cuando se encuentran en un negocio privado o público, resultan ridículos, del mismo modo que son ridículos, a mi juicio, los políticos cuando, a su vez, van a vuestras conversaciones y discusiones. En efecto, sucede lo que dice Eurípides: *brillante es cada uno en aquello y hacía aquello se apresura.*

b. *Menón* 92 E- 95 A: Sóc. — Porque ya lo dije: yo suponía que ellos eran los maestros de estas cosas. Pero encuentro, por lo que afirmas, que en realidad

no he dicho nada. Y, tal vez, esté en lo cierto. De modo, entonces, que ahora te toca a ti indicar a qué atenienses habrá de dirigirse. Di también un nombre, el del que quieras.
An. — ¿Y por qué quieres oír el nombre de uno solo? Cualquiera de los atenienses bellos y buenos con que se encuentre, sin excepción, lo harán un hombre, mejor —siempre que les haga caso— que los sofistas.
Sóc. — ¿Y ésos han llegado a ser bellos y buenos por azar, sin aprender de nadie, y son, sin embargo, capaces de enseñar a los demás lo que ellos no han aprendido?
An, — Yo estimo que ellos han aprendido de sus predecesores, que eran también personas bellas y buenas. ¿O no crees que haya habido muchas en esta ciudad?
Sóc. — Lo creo, Anito, y me parece también que hay aquí figuras buenas en asuntos políticos, y que las ha habido, además, antes y en no menor cantidad que hoy. ¿Pero han sido también buenos maestros de la propia virtud?
Esta es, precisamente, la cuestión que estamos debatiendo no si hay hombres buenos en esta ciudad, ni si los habido anteriormente, sino que hace rato que estamos indagando si la virtud es enseñable. E indagando eso, indagamos asimismo si los hombres buenos, tanto los actuales como los del pasado, conocieron de qué manera transmitir también a otros esa virtud que a ellos los hacia buenos, o bien si se daba el caso de que para el hombre no es ella ni transmisible ni adquirible. Esto es, precisamente lo que hace rato estamos buscando yo y Menón.
Dime, según tu propio punto de vista: ¿no afirmarías que Temístocles fue un hombre de bien?
Án. — Yo sí, y en alto grado.
Sóc. —¿Y también un buen maestro —pues si alguien lo fue de la propia virtud, nadie más que él—?
Án. — Pienso que sí, de haberlo querido.
Sóc. — Pero, ¿crees que no habría querido que otros fueran bellos y buenos, y en particular su hijo? ¿O supo- antes que le tenía envidia y que deliberadamente no le transmitió esa virtud que a él le hacía bueno? ¿No has oído que Temístocles hizo educar a su hijo Cleofante como buen jinete? Y éste, en efecto, sabía mantenerse de pie, erguido, sobre el caballo y desde esa posición arrojaba jabalinas y realizaba muchas otras y asombrosas proezas que aquél le había hecho enseñar, conviniéndolo en un experto en todo aquello que dependía de los buenos maestros; ¿o no has oído esas cosas de los viejos?
Án. — Las he oído.
Sóc. — Luego, eso no era debido a que la naturaleza de su hijo fuese mala.
Án. — Tal vez no.
Sóc. — ¿Y qué entonces acerca de esto? ¿Has oído alguna vez, por parte de algún joven o anciano, que Cleofante, el hijo de Temístocles, haya logrado ser un hombre de bien y sabio como su padre?

Án. — No, por cierto.
Sóc. — ¿Tendremos, pues, que suponer que él quiso hacer educar a su hijo en esas cosas, y que, en cambio, en aquel saber del cual él mismo se hallaba dotado, no quiso hacerlo mejor a su hijo que a sus vecinos, si es que la virtud es enseñable?
Án. — ¡Por Zeus), seguramente que no.
Súc. — Y éste es, en efecto, un maestro tal de virtud que tú también admites que fue uno de los mejores cid pasado. Pero examinemos otro: Aristides, el hijo de Lisímaco. ¿o no admites que ha sido bueno?
Án. — Yo sí, sin duda alguna.
Súc. — También ése educó a su hijo Lisímaco en lo que estuvo al alcance de los maestros, del modo más magnífico posible entre los atenienses, pero ¿te parece que ha logrado hacer de él un hombre mejor que cualquier otro? Tú lo has frecuentado y sabes cómo es. Y si quieres otro, Pericles, un hombre tan espléndidamente lúcido, ¿sabes acaso que tuvo dos hijos, Páralo y Jántipo?
Án. — Sí.
Sóc. — Y a ambos, como sabes también tú, les enseñó a ser jinetes no inferiores a ninguno de los atenienses, y los hizo educar también en música, en gimnasia y en cuantas artes hay, de manera que tampoco fueran inferiores a ninguno: ¿no quería entonces hacerlos hombres de bien? Yo creo que lo quería, pero tal vez eso no fue enseñable. Y para que no supongas que son pocos, y los más desdeñables de los atenienses los que son incapaces de lograr esto, ten en cuenta que también Tucídides tuvo dos hijos; Melesias y Estéfano, a los que dio una excelente educación en todo, y, especialmente en la lucha, fueron los mejores de Atenas —uno lo había confiado a Jantias y el otro o a Eudoro, a los que se consideraba los más eminentes luchadores de entonces—, ¿o no lo recuerdas?
An. — Sí, lo he oído.
Sóc. —¿No es evidente que éste no habría hecho enseñar a sus hijos aquellas cosas cuya enseñanza exigía un gasto, descuidando, en cambio, de proporcionarles las que no necesitaba pagar para hacerlos hombres de bien, si ésas hubieran sido enseñables? ¿0 era, quizás, Tucídides un hombre limitado, que no tenía muchos amigos ni entre los atenienses ni entre sus aliados? Procedía de una familia influyente y gozaba de gran poder tanto en la ciudad como entre los demás griegos, de modo que si se hubiera tratado de algo enseñable, habría encontrado quien se encargara de hacer buenos a sus hijos, ya sea entre los ciudadanos, ya entre los extranjeros, en el caso de que él misino no hubiese tenido tiempo por sus ocupaciones públicas. Pero lo que sucede, amigo Anito, es que tal vez la virtud no sea enseñable.
An. — ¡Ah... Sócrates! Me parece que fácilmente hablas mal de los demás. Yo te aconsejaría, si me quieres hacer caso, que te cuidaras; porque, del mismo modo que en cualquier otra ciudad es fácil hacer mal o bien a los hombres, en

ésta lo es en modo muy particular. Creo que también tú lo sabes. (Se va, o, haciéndose a un lado, deja de participar en la conversación.)

31. *EN* 1.2.1094a26-b11: En efecto, ella es la que establece qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno, y hasta qué punto. Vemos además que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse, el fin de ella comprenderá los de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre; pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y ciudades. Este es, pues, el objeto de nuestra investigación, que es una cierta disciplina política.

    Now it would seem that this supreme End must be the object of the most authoritative of the sciences—some science which is pre-eminently a master-craft. But such is manifestly the science of Politics; for it is this that ordains which of the sciences are to exist in states, and what branches of knowledge the different classes of the citizens are to learn, and up to what point; and we observe that even the most highly esteemed of the faculties, such as strategy, domestic economy, oratory, are subordinate to the political science. Inasmuch then as the rest of the sciences are employed by this one, and as it moreover lays down laws as to what people shall do and what things they shall refrain from doing, the end of this science must include the ends of all the others. Therefore, the Good of man must be the end of the science of Politics.

32. *EN* 1.2.1094b9-10: Pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades.

    For even though it be the case that the Good is the same for the individual and for the state, nevertheless, the good of the state is manifestly a greater and more perfect good, both to attain and to preserve.

33. *EN* 2.1.1103b3-6: Los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir costumbres, y ésa es la voluntad de todo legislador, todos los que no lo hacen bien yerran, y en esto se distingue un régimen de otro, el bueno del malo.

    This truth is attested by the experience of states: lawgivers make the citizens good by training them in habits of right action—this is the aim of all legislation,

and if it fails to do this it is a failure; this is what distinguishes a good form of constitution from a bad one.

34. *EN* 1.3.1095a2-4: Por esta razón, el joven no es discípulo apropiado para la política, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y la política se apoya en ellas y sobre ellas versa.

    Hence the young are not fit to be students of Political Science. For they have no experience of life and conduct, and it is these that supply the premises and subject matter of this branch of philosophy.

35. *EN* 2.2.1103b26-30: (pues no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que en otro caso sería totalmente inútil), tenemos que considerar lo relativo a las acciones, cómo hay que realizarlas: son ellas en efecto las que determinan la calidad de los hábitos, como hemos dicho.

As then our present study, unlike the other branches of philosophy, has a practical aim （for we are not investigating the nature of virtue for the sake of knowing what it is, but in order that we may become good, without which result our investigation would be of no use）, we have consequently to carry our enquiry into the region of conduct, and to ask how we are to act rightly.

36. 10.9.1179b2-4: Entonces tampoco, tratándose de la virtud, basta con conocerla, sino que se ha de procurar tenerla y practicarla, o conseguir cualquier otro medio de llegar a ser buenos.

    If so, to know what virtue is is not enough; we must endeavor to possess and to practice it, or in some other manner actually ourselves to become good.

LA ÚTIL IMPRECISIÓN DEL LIBRO I

37. *EN* 1.7.1098a16-20: Siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y esta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y, si esto es así el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera.

    and say that the function of a good man is to perform these activities well and rightly, and if a function is well performed when it is performed in accordance with its own proper excellence—from these premises it follows that the Good of man is the active exercise of his soul's faculties in conformity with excellence or

virtue, or if there be several human excellences or virtues, in conformity with the best and most perfect among them

38. *EN* 1.7.1098 a20.22: Quede, pues, descrito de esta manera el bien, ya que acaso se debe hacer su bosquejo general antes de describirlo detalladamente.

    Let this account then serve to describe the Good in outline—for no doubt the proper procedure is to begin by making a rough sketch, and to fill it in afterwards.

39. *Meta*. 9.8.1050 a21-23: La actuación es, en efecto, el fin, y el acto es la actuación, y por ello la palabra 'acto' se relaciona con 'actuación', y tiende a la plena realización í6. Y puesto que en el caso de algunas potencias el resultado final es su propio ejercicio (así, el resultado final de la vista es la visión, y por la vista no se produce ninguna otra cosa aparte de aquélla), mientras que en algunos casos se produce algo distinto.

40. *EN* 1.7.1098a7-8: Y si la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón,

    Rational life again has two meanings; let us assume that we are here concerned with the active exercise3 of the rational faculty, since this seems to be the more proper sense of the term.

41. *EN* 1.7.1098a16-18: Y si esto es así el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta.

    if this is so, and if we declare that the function of man is a certain form of life, and define that form of life as the exercise of the soul's faculties and activities in association with rational principle, [15] and say that the function of a good man is to perform these activities well and rightly, and if a function is well performed when it is performed in accordance with its own proper excellence

## CITAS CAPÍTULO DOS

1. *EN* 2.1.1103b3-6: Así también, practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la templanza, Templados, y practicando la fortaleza, fuertes. Prueba de ello es lo que ocurre en las ciudades: los legisladores hacen Buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir costumbres, y esa es la voluntad de todo legislador.

    Similarly we become just by doing just acts, temperate by doing temperate acts, brave by doing brave acts. 1. [5] This truth is attested by the experience of states:

lawgivers make the citizens good by training them in habits of right action—this is the aim of all legislation, and if it fails to do this it is a failure; this is what distinguishes a good form of constitution from a bad one.

2. *EN* 2.1.1103b23-25: En una palabra, los hábitos se engendran por las operaciones semejantes. De ahí la necesidad de realizar cierta clase de acciones, puesto que a sus diferencias corresponderán los hábitos. No tiene, por consiguiente, poca importancia el adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino muchísima, o mejor dicho, total.

   In a word, our moral dispositions are formed as a result of the corresponding activities. Hence it is incumbent on us to control the character of our activities, since on the quality of these depends the quality of our dispositions. It is therefore not of small moment whether we are trained from childhood in one set of habits or another; on the contrary it is of very great, or rather of supreme, importance.

3. *EN* 2.2.1103b26-31: A&M P20: Por tanto, puesto que el presente tratado no es teórico como los otros (pues no investigaremos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que en otro caso sería totalmente inútil), tenemos que considerar lo relativo a las acciones, cómo hay que realizarlas: son ellas en efecto las que determinan la calidad de los actos, como hemos dicho.

   As then our present study, unlike the other branches of philosophy, has a practical aim （for we are not investigating the nature of virtue for the sake of knowing what it is, but in order that we may become good, without which result our investigation would be of no use）, we have consequently to carry our enquiry into the region of conduct, and to ask how we are to act rightly; since our actions, as we have said, determine the quality of our dispositions.

4. *EN* 1.5.1095b19-22: No parecería sin razón entender el bien y la felicidad según las diferentes vidas. La masa y los más groseros los identifican con el placer, y por eso aman la vida voluptuosa –pues son tres los principales modos de vida: la que acabamos de decir, la política y en tercer lugar la teorética-.Los hombres vulgares se muestran completamente serviles al preferir una vida de bestias, pero tienen derecho a hablar porque muchos de los que están en puestos elevados se asemejan en sus pasiones a Sardanápalo.

   To judge from men's lives, the more or less reasoned conceptions of the Good or Happiness that seem to prevail are the following. On the one hand the generality of men and the most vulgar identify the Good with pleasure, [2] and accordingly are content with the Life of Enjoyment—for there are three specially prominent Lives,4 the one just mentioned, the Life of Politics, and thirdly, the Life of Contemplation. The generality of mankind then show themselves to be utterly slavish, by preferring

what is only a life for cattle; but they get a hearing for their view as reasonable because many persons of high position share the feelings of Sardanapallus.

5. *EN* 2.3.1104b8-9: Hay que considerar como un indicio de los hábitos el placer o dolor consiguiente a las acciones: el que se aparta de los placeres corporales y se complace en eso mismo es morigerado, el que siente contrariedad, licencioso; el que afronta los peligros y se complace o por lo menos no se contrista, es valiente, el que se contrista, cobarde. La virtud moral, en efecto, tiene que ver con los placeres y dolores, porque por causa del placer hacemos lo malo y por causa del dolor nos apartamos del bien.

   An index of our dispositions is afforded by the pleasure or pain that accompanies our actions. A man is temperate if he abstains from bodily pleasures and finds this abstinence itself enjoyable, profligate if he feels it irksome; he is brave if he faces danger with pleasure or at all events without pain, cowardly if he does so with pain. In fact pleasures and pains are the things with which moral virtue is concerned.

6. *EN* 2.3.1105a3-13: Además regulamos nuestras acciones, unos más y otros menos, por el placer y el dolor. Por eso es necesario dedicarles todo nuestro estudio: no es, en efecto, de poca importancia para las acciones el complacerse y contristarse bien o mal. Pero además es más difícil luchar con el placer que con la ira, como dice Heráclito, y lo más difícil es siempre objeto del arte y de la virtud, pues hasta lo bueno es mejor en este caso. De suerte que también por esta razón toda la atención, tanto de la virtud como de la política, versa sobre el placer y el dolor, puesto que el que sirve bien de ellos será bueno, y el que lo hace mal, malo.

   Again, pleasure and pain are also1 the standards by which we all, in a greater or less degree, regulate our actions. On this account therefore pleasure and pain are necessarily our main concern, since to feel pleasure and pain rightly or wrongly has a great effect on conduct. And again, it is harder to fight against pleasure than against anger （hard as that is, as Heracleitus2 says）; but virtue, like art, is constantly dealing with what is harder, since the harder the task the better is success. For this reason also therefore pleasure and pain are necessarily the main concern both of virtue and of political science, since he who comports himself towards them rightly will be good, and he who does so wrongly, bad.

7. Nota nº36: *EN* 1.8.1099 a7-21: La vida de estos es agradable por sí misma. Porque el deleitarse es algo anímico, y para cada uno es placentero aquello de lo que se dice aficionado, como el caballo para el aficionado a caballos, el espectáculo para el aficionado a espectáculos, y del mismo modo también las cosas justas para el que ama la justicia, y en general las cosas conformes a la virtud para el que ama la virtud. Los placeres de la mayoría de los hombres están en pugna porque no lo son por naturaleza, mientras que para los inclinados a las cosas nobles son agradables las

cosas que son por naturaleza agradables. Tales son las acciones por la virtud, de suerte que son agradables para ellos mismos y por sí mismas.

And further, the life of active virtue is essentially pleasant. For the feeling of pleasure is an experience of the soul,1 and a thing gives a man pleasure in regard to which he is described as 'fond of' so-and-so: for instance a horse gives pleasure to one fond of horses, a play to one fond of the theater, and similarly just actions are pleasant to the lover of justice, and acts conforming with virtue generally to the lover of virtue. But whereas the mass of mankind take pleasure in things that conflict with one another, because they are not pleasant of their own nature, things pleasant by nature are pleasant to lovers of what is noble, and so always are actions in conformity with virtue, so that they are pleasant essentially as well as pleasant to lovers of the noble. Therefore their life has no need of pleasure as a sort of ornamental appendage, but contains its pleasure in itself.

8. *EN* 2.4.1105a17-21: Se podría preguntar cómo decimos que los hombres tienen que hacerse justos practicando la justicia y morigerados practicando la templanza, puesto que si practican la justicia y la templanza son ya justos y morigerados, lo mismo que si practican la gramática y la música son gramáticos y músicos.

A difficulty may however be raised as to what we mean by saying that in order to become just men must do just actions, and in order to become temperate they must do temperate actions. For if they do just and temperate actions, they are just and temperate already, just as, if they spell correctly or play in tune, they are scholars or musicians.

9. *EN* 2.4.1105a31-33:Los productos de las artes tienen en si mismo su bien; basta, pues, que reúnan ciertas condiciones; en cambio, las acciones de acuerdo con las virtudes no están hechas justa o morigeradamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace reúne ciertas condiciones al hacerlas: en primer lugar, si las hace con conocimiento; después, eligiéndolas, y eligiéndolas por ellas mismas; y en tercer lugar, si las hace en una actitud firme e inconmovible.

Works of art have their merit in themselves, so that it is enough if they are produced having a certain quality of their own; but acts done in conformity with the virtues are not done justly or temperately if they themselves are of a certain sort, but only if the agent also is in a certain state of mind when he does them: first he must act with knowledge1; secondly he must deliberately choose the act, and choose it for its own sake; and thirdly the act must spring from a fixed and permanent disposition of character.

10. *EN* 2.4.1105b12-18: Y sin hacerlas ninguno tiene la menor probabilidad de llegar a ser Bueno. Pero los más no practican estas cosas, sino que se refugian en la teoría y

creen filosofar y poder llegar así a ser hombres cabales; se comportan de un modo parecido a los enfermos que escuchan atentamente a los médicos y no hacen nada de lo que les prescriben. Y así, lo mismo que estos no sanarán del cuerpo con tal tratamiento tampoco aquellos sanarán del alma con tal filosofía.

And no one can have the remotest chance of becoming good without doing them. But the mass of mankind, instead of doing virtuous acts, have recourse to discussing virtue, and fancy that they are pursuing philosophy and that this will make them good men. In so doing they act like invalids who listen carefully to what the doctor says, but entirely neglect to carry out his prescriptions. That sort of philosophy will no more lead to a healthy state of soul than will the mode of treatment produce health of body.

11. *EN* 2.6.1106b36-07a2: Es, por tanto, la virtud un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente. El término medio lo es entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar en un caso y sobrepasar en otro el justo límite en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio.

    Virtue then is a settled disposition of the mind determining the choice3 of actions and emotions, consisting essentially in the observance of the mean relative to us, this being determined by principle, that is,1 as the prudent man would determine it.

12. *EN* 2.6.1107a6-8: Por eso, desde el punto de vista de su entidad y de la definición que enuncia su esencia, la virtud es un término medio, pero desde el punto de vista de lo mejor y del bien, un extremo.

    Hence while in respect of its substance and the definition that states what it really is in essence virtue is the observance of the mean, in point of excellence and rightness it is an extreme.

13. *EN* 3.5.1113b3-21: Siendo, pues, objeto de la voluntad el fin, de la deliberación y la elección los medios para el fin, las acciones relativas a éstos serán conformes con la elección y voluntarias. Y a ellos se refiere también el ejercicio de las virtudes. Por tanto, está en nuestro poder la virtud, y asimismo también el vicio. En efecto, siempre que está en nuestro poder el hacer, lo está también el no hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está el sí; de modo que si está en nuestro poder el obrar cuando es bueno, estará también en nuestro poder el no obrar cuando es malo, y si está en nuestro poder el no obrar cuando es bueno, también estará en nuestro poder el obrar cuando es malo. Y si está en nuestro poder hacer lo bueno y lo malo, e igualmente el no hacerlo, y en esto consistía el ser buenos o malos, estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos. Decir que nadie es malvado queriendo ni venturoso sin querer

parece a medias falso y verdadero: en efecto, nadie es venturoso sin querer, pero la perversidad es algo voluntario. En otro caso debería discutirse lo que ahora acabamos de decir y afirmarse que el hombre no es principio ni generador de sus acciones como sus hijos. Pero si esto es evidente y no nos es posible referirnos a otros principios que los que están en nosotros mismos, las acciones cuyos principios están en nosotros dependerán también de nosotros y serán voluntarias.

If then whereas we wish for our end, the means to our end are matters of deliberation and choice, it follows that actions dealing with these means are done by choice, and voluntary. But the activities in which the virtues are exercised deal with means. Therefore virtue also depends on ourselves. And so also does vice. For where we are free to act we are also free to refrain from acting, and where we are able to say No we are also able to say Yes; if therefore we are responsible for doing a thing when to do it is right, we are also responsible for not doing it when not to do it is wrong, and if we are responsible for rightly not doing a thing, we are also responsible for wrongly doing it. But if it is in our power to do and to refrain from doing right and wrong, and if, as we saw, being good or bad is doing right or wrong, it consequently depends on us whether we are virtuous or vicious. To say that "None would be vile, and none would not be blest seems to be half false, though half true: it is true that no one is unwilling to be blessed, but not true that wickedness is involuntary; or else we must contradict what we just now asserted, and say that man is not the originator and begetter of his actions as he is of his children. But if it is manifest that a man is the author of his own actions, and if we are unable to trace our conduct back to many other origins than those within ourselves, then actions of which the origins are within us, themselves depend upon us, and are voluntary.

14. *EN* 3.5.1113b21-30: De esto parecen dar testimonio tanto cada uno en particular como los propios legisladores: efectivamente, imponen castigos y represalias a todos los que han cometido malas acciones sin haber sido llevados por la fuerza o por una ignorancia de la que ellos mismos no son responsables, y en cambio honran a los que hacen el bien, para estimular a éstos e impedir obrar a los otros.

This conclusion seems to be attested both by men's behavior in private life and by the practice of lawgivers; for they punish and exact redress from those who do evil (except when it is done under compulsion, or through ignorance for which the agent himself is not responsible), and honor those who do noble deeds, in order to encourage the one sort and to repress the other; but nobody tries to encourage us to do things that do not depend upon ourselves and are not voluntary, since it is no good our being persuaded not to feel heat or pain or hunger or the like, because we shall feel them all the same.

15. *EN* 3.5.1114a11-31: Si alguien comete a sabiendas acciones a consecuencia de las cuales se hará injusto, será injusto voluntariamente; pero no por quererlo dejará de

ser injusto y se volverá justo; como tampoco el enfermo, sano. Si se diera ese caso, es que estaría enfermo voluntariamente, por vivir sin templanza y desobedecer a los médicos; entonces sí le sería posible no estar enfermo; una vez que se ha abandonado, ya no, como tampoco el que ha arrojado una piedra puede ya recobrarla; sin embargo, estaba en su mano lanzarla, porque el principio estaba en él. Así también el injusto y el licencioso podían en un principio no llegar a serlo, y por eso lo son voluntariamente; pero una vez que han llegado a serlo, ya no está en su mano no serlo. Y no solo son los vicios del alma los que son voluntarios, sino en algunas personas también los del cuerpo, y por eso las censuramos.

Therefore only an utterly senseless person can fail to know that our characters are the result of our conduct; but if a man knowingly acts in a way that will result in his becoming unjust, he must be said to be voluntarily unjust. Again, though it is unreasonable to say that a man who acts unjustly or dissolutely does not wish to be unjust or dissolute, nevertheless this by no means implies that he can stop being unjust and become just merely by wishing to do so; any more than a sick man can get well by wishing, although it may be the case that his illness is voluntary, in the sense of being due to intemperate living and neglect of the doctors' advice. At the outset then, it is true, he might have avoided the illness, but once he has let himself go he can do so no longer. When you have thrown a stone, you cannot afterwards bring it back again, but nevertheless you are responsible for having taken up the stone and flung it, for the origin of the act was within you. Similarly the unjust and profligate might at the outset have avoided becoming so, and therefore they are so voluntarily, although having become unjust and profligate it is no longer open to them not to be so. And not only are vices of the soul voluntary, but in some cases bodily defects are so as well, and we blame them accordingly.

16. *EN* 3.5.1114a31-b25: Por tanto, si se dice que todos aspiran a lo que les parece Bueno, pero no está en su mano ese parecer, sino que según la índole de cada uno así le parece el fin, si cada uno es en cierto modo causante de su propio carácter, también serña en cierto modo causante de su perecer; de no ser así, nadie es causante del mal que él mismo hace, sino que lo hace por ignorancia del fin, pensando que por esos medios conseguirá lo mejor, pero la aspiración al fin no es de propia elección, sino que es menester, por decirlo así, nacer con vista para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero, y está bien dotado aquél a quien la naturaleza ha provisto generosamente de ello, porque es lo más grande y hermoso y algo que no se puede adquirir ni aprender de otro, sino que tal como se recibió al nacer, así se conservará y el estar bien y espléndidamente dotado en este sentido constituirá la índole perfecta y verdaderamente buena.

But suppose somebody says: “All men seek what seems to them good, but they are not responsible for its seeming good: each man's conception of his end is determined by his character, whatever that may be. Although therefore, on the

hypothesis1 that each man is in a sense responsible for his moral disposition, he will in a sense be responsible for his conception of the good, if on the contrary this hypothesis be untrue, no man is responsible for his own wrongdoing. He does wrong through ignorance of the right end, thinking that wrongdoing will procure him his greatest Good; and his aim at his end2 is not of his own choosing. A man needs to be born with moral vision, so to speak, whereby to discern correctly and choose what is truly good. A man of good natural disposition is a man well endowed by nature in this respect; for if a thing is the greatest and noblest of gifts, and is something which cannot be acquired or learnt from another, but which a man will possess in such form as it has been bestowed on him at birth, a good and noble natural endowment in this respect will constitute a good disposition in the full and true meaning of the term."

17. Nota nº40:

    a. *EN* 3.5.1114b30-15a3: Pero las acciones no son voluntarias del mismo modo que los hábitos; de nuestras acciones somos dueños desde el principio hasta el fin si conocemos las circunstancias particulares; de nuestros hábitos al principio, pero su incremento no es perceptible, como ocurre con las dolencias. No obstante, como estaba en nuestras manos comportarnos de tal o cual manera, son por ello voluntarios.

        But our dispositions are not voluntary in the same way as are our actions. Our actions we can control from beginning to end, and we are conscious, of them at each stage.6 With our dispositions on the other hand, though we can control their beginnings, each separate addition to them is imperceptible, as is the case with the growth of a disease; though they are voluntary in that we were free to employ our capacities in the one way or the other.

18. *EN* 2.1.1103b23-25: En una palabra, los hábitos se engendran por las operaciones semejantes. De ahí la necesidad de realizar cierta clase de acciones, puesto que a sus diferencias corresponderán los hábitos. No tiene, por consiguiente, poca importancia el adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino muchísima, o mejor dicho, total.

    In a word, our moral dispositions are formed as a result of the corresponding activities. Hence it is incumbent on us to control the character of our activities, since on the quality of these depends the quality of our dispositions. It is therefore not of small moment whether we are trained from childhood in one set of habits or another; on the contrary it is of very great, or rather of supreme, importance.

19. *EN* 1.3.1094b11-27: Nos contentaremos con dilucidar esto en la medida en que lo permite su materia; porque no se ha de buscar el rigor por igual en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales; la nobleza y la justicia que la política considera presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen ser

solo por convención y no por naturaleza. Una incertidumbre semejante tienen también los bienes, por haber sobrevenido males a muchos a consecuencia de ellos; pues algunos han perecido a causa de su riqueza, y otros por su valor. Por consiguiente, hablando de cosas de esta índole y con tales puntos de partida, hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático; hablando solo de lo que ocurre por lo general y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes.

Now our treatment of this science will be adequate, if it achieves that amount of precision which belongs to its subject matter. The same exactness must not be expected in all departments of philosophy alike, any more than in all the products of the arts and crafts. The subjects studied by political science are Moral Nobility and Justice; but these conceptions involve much difference of opinion and uncertainty, so that they are sometimes believed to be mere conventions and to have no real existence in the nature of things. And a similar uncertainty surrounds the conception of the Good, because it frequently occurs that good things have harmful consequences: people have before now been ruined by wealth, and in other cases courage has cost men their lives. We must therefore be content if, in dealing with subjects and starting from premises thus uncertain, we succeed in presenting a broad outline of the truth: when our subjects and our premises are merely generalities, it is enough if we arrive at generally valid conclusions.

20. *EN* 2.2.1103b34-04a11: Quede convenido de antemano, sin embargo, que todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con rigurosa precisión; ya dijimos al principio que se ha de tratar en cada caso según la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que se refiere a la salud. Y si la exposición general ha de ser de esta naturaleza, con mayor razón carecerá de precisión la de lo particular, que no cae bajo el dominio de ningún arte ni precepto, sino que los mismos que actúan tienen que considerar siempre lo que es oportuno, como ocurre también en el arte de la medicina y en el del piloto. Pero aun siendo de esta naturaleza nuestro presente estudio, debemos intentar aportar nuestra contribución.

As then our present study, unlike the other branches of philosophy, has a practical aim （for we are not investigating the nature of virtue for the sake of knowing what it is, but in order that we may become good, without which result our investigation would be of no use）, we have consequently to carry our enquiry into the region of conduct, and to ask how we are to act rightly; since our actions, as we have said, determine the quality of our dispositions.2. Now the formula ‘to act in conformity with right principle’ is common ground, and may be assumed as the basis of our discussion. （We shall speak about this formula later,1 and consider both the definition of right principle and its relation to the other virtues.）But let it be granted to begin with that the whole theory of conduct is bound to be an outline only and not

an exact system, in accordance with the rule we laid down at the beginning,1 that philosophical theories must only be required to correspond to their subject matter; and matters of conduct and expediency have nothing fixed or invariable about them, any more than have matters of health.

ASCENSO A LA MAGNANIMIDAD

21. *EN* 2.7.1107b21-23: Por lo que se refiere a la dignidad e indignidad, el término medio es la magnanimidad; el exceso eso que se llama vana hinchazón, y el defecto la pusilanimidad.

In respect of honor and dishonor, the observance of the mean is Greatness of Soul, the excess a sort of Vanity, as it may be called, and the deficiency, Smallness of Soul.

22. *EN* 4.3.1123b1-2: Se tiene por magnánimo al que tiene grandes pretensiones y es digno de ellas, pues el que las tiene, pero no de acuerdo con su mérito, es necio, y ningún hombre excelente es necio ni insensato.

Now a person is thought to be great-souled if he claims much and deserves much; he who claims much without deserving it is foolish, but no one of moral excellence is foolish or senseless.

23. *EN* 4.3.1123b30: El magnánimo, si es digno de las mayores cosas, será el mejor de todos, pues el que es mejor que otros es siempre digno de cosas mayores, y el mejor de todos de las más grandes. Por consiguiente, el verdaderamente magnánimo tiene que ser bueno. Incluso podría parecer que es propia del magnánimo la grandeza en todas las virtudes.

And inasmuch as the great-souled man deserves most, he must be the best of men; for the better a man is the more he deserves, and he that is best deserves most. Therefore the truly great-souled man must be a good man. Indeed greatness in each of the virtues would seem to go with greatness of soul.

24. *EN* 4.4.1125b1-25: Parece que existe además otra virtud relativa a estos, como dijimos en los primeros libros, que podría pensarse está respecto de la magnanimidad en la misma en la misma relación próxima que la generosidad respecto de la esplendidez. Ambas, en efecto, se mantienen alejadas de lo grande y nos dan la disposición debida respecto de las cosas moderadas y pequeñas; y de la misma manera que en el tomar y el dar dinero hay un término medio, un exceso y un defecto, también en el deseo de honores es posible el más y el menos de lo debido, y se pueden desear por los motivos debidos y como es debido.

It appears however that honor also,1 as was said in the first part of this work, has a certain virtue concerned with it, which may be held to bear the same relation to Greatness of Soul that Liberality bears to Magnificence. This virtue as well as Liberality is without the element of greatness, but causes us to be rightly disposed towards moderate and small honors as Liberality does towards moderate and small amounts of money; and just as there is a mean and also excess and deficiency in getting and in giving money, so also it is possible to pursue honor more or less than is right and also to seek it from the right source and in the right way.

25. *EN* 4.3.1124a3-4: Parece, por tanto, que la magnanimidad es un como ornato de las virtudes: pues las realza y no se da sin ellas. Por eso es difícil ser de verdad magnánimo, porque no es posible sin cabal nobleza.

Greatness of Soul seems therefore to be as it were a crowning ornament of the virtues: it enhances their greatness, and it cannot exist without them. Hence it is hard to be truly great souled, for greatness of soul is impossible without moral nobility.

26. *EN* 4.3.1124a6-9: El magnánimo lo es principalmente acerca de los honores y la privación de ellos, y si se trata de honores grandes procedentes de los hombres de bien se complacerá moderadamente en ellos, pensando que ha alcanzado los adecuados o acaso menores, ya que no puede haber honor digno de la virtud perfecta; sin embargo, los aceptará porque aquellos no pueden tributárselos mayores.

Great honors accorded by persons of worth will afford him pleasure in a moderate degree: he will feel he is receiving only what belongs to him, or even less, for no honor can be adequate to the merits of perfect virtue, yet all the same he will deign to accept their honors, because they have no greater tribute to offer him.

27. *EN* 4.3.1123b19- 24: El mérito se dice con relación a los bienes exteriores, y podemos considerar como el mayor aquel que asignamos a los dioses, y al que aspiran más que a otro alguno los que tienen dignidades, y con el cual se premian las acciones más gloriosas: tal es el honor; este es sin duda el mayor de los bienes exteriores.

If then the great-souled man claims and is worthy of great things and most of all the greatest things, Greatness of Soul must be concerned with some one object especially. 3. [10] ‘Worthy’ is a term of relation: it denotes having a claim to goods external to oneself. Now the greatest external good we should assume to be the thing which we offer as a tribute to the gods, and which is most coveted by men of high station, and is the prize awarded for the noblest deeds; and such a thing is honor, for honor is clearly the greatest of external goods.

28. *EN* 1124a5-12: El magnánimo lo es principalmente acerca de los honores y la privación de ellos, y si se trata de honores grandes procedentes de los hombres de

bien se complacerá moderadamente en ellos, pensando que ha alcanzado los adecuados o acaso menores, ya que no puede haber honor digno de la virtud perfecta; sin embargo, los aceptará porque aquellos no pueden tributárselos mayores.

Honor and dishonor then are the objects with which the great-souled man is especially concerned. Great honors accorded by persons of worth will afford him pleasure in a moderate degree: he will feel he is receiving only what belongs to him, or even less, for no honor can be adequate to the merits of perfect virtue, yet all the same he will deign to accept their honors, because they have no greater tribute to offer him. Honor rendered by common people and on trivial grounds he will utterly despise, for this is not what he merits. He will also despise dishonor, for no dishonor can justly attach to him.

29. *EN* 4.3.1124a5-7: El magnánimo lo es principalmente acerca de los honores y la privación de ellos, y si se trata de honores grandes procedentes de los hombres de bien se complacerá moderadamente en ellos, pensando que ha alcanzado los adecuados o acaso menores

Honor and dishonor then are the objects with which the great-souled man is especially concerned. Great honors accorded by persons of worth will afford him pleasure in a moderate degree

30. *EN* 4.3.1125a16-17: Los movimientos sosegados parecen propios del magnánimo, y una voz grave y un modo de hablar reposado; no es, en efecto, apresurado el que se afana por pocas cosas, ni vehemente aquel a quien nada parece grande, y éstas son las causas de la voz aguda y de la rapidez. Tal es pues, el magnánimo. El que peca por defecto es pusilánime, y el que peca por exceso, vanidoso.

to speak in shrill tones and walk fast denotes an excitable and nervous temperament, which does not belong to one who cares for few things and thinks nothing great.Such then being the Great-souled man, the corresponding character on the side of deficiency is the Small-souled man, and on that of excess the Vain man. These also1 are not thought to be actually vicious, since they do no harm, but rather mistaken.

31. *EN* 4.3.1125a29: Todos los hombres, en efecto, aspiran a lo que es conforme a sus merecimientos, y ellos se apartan incluso de las acciones y ocupaciones nobles por creerse indignos de ellas, e igualmente de los bienes exteriores (aunque aquí está hablando de los pusilánimes y luego sigue con los vanidosos, no describe al magnánimo así)

The vain on the other hand are foolish persons, who are deficient in self-knowledge and expose their defect: they undertake honorable responsibilities of which they are not worthy, and then are found out.

32. *EN* 4.3.1124a13-16: Así, pues, como se ha dicho, el magnánimo tiene que ver sobre todo con los honores, pero también se comportará moderadamente con respecto de la riqueza, el poder, y toda buena o mala fortuna, sea ésta como fuere, y no sentirá alegría excesiva en la prosperidad ni excesivo pesar en el infortunio.

The great-souled man then, as has been said, is especially concerned with honor; but he will also observe due measure in respect to wealth, power, and good and bad fortune in general, as they may befall him; he will not rejoice overmuch in prosperity, nor grieve overmuch at adversity.

33. *EN* 4.3.1124a19-20: Pero aquel para quien el honor es algo pequeño estima también pequeñas todas las demás cosas. Por esto parecen ser altaneros.

He therefore to whom even honor is a small thing will be indifferent to other things as well. Hence great-souled men are thought to be haughty.

34. *EN* 4.3.1124a20-21: Suele creerse que los dones de la fortuna contribuyen también a la magnanimidad.

But it is thought that the gifts of fortune also conduce to greatness of soul. Ç

35. Nota nº44: *EN* 1124 b5-6: El magnánimo desprecia con justicia (ya que su opinión es verdadera), pero el vulgo caprichosamente.

For the great-souled man is justified in despising other people—his estimates are correct; but most proud men have no good ground for their pride.

36. *EN* 4.3.1124b5-25a 17: No se expone al peligro por bagatelas ni ama el peligro, porque estima pocas cosas , pero afronta grandes peligros, y cuando lo hace no regatea su vida, porque piensa que no es digna de vivirse de cualquier manera. Y es tal, que hace beneficios, pero se avergüenza de recibirlos; porque lo primero es propio de un superior, lo segundo de un inferior. Y responde a los beneficios con más, porque de esta manera el que empezó contraerá además una deuda con él y saldrá favorecido. También parecen recordar el bien que hacen, pero no el que reciben (porque el que recibe un bien es inferior al que lo hace, y el magnánimo quiere ser superior), y oír hablar del primero con agrado y del ultimo con desagrado. Por eso Tetis no menciona a Zeus los favores que ella le ha hecho, ni los laconios al dirigirse a los atenienses, sino los que han recibido. Es también propio del magnánimo no necesitar nada o apenas, pero estar muy dispuesto a prestar servicios, y ser altivo con los que están en posición elevada y con los afortunados, pero mesurado con los de nivel medio, porque la superioridad sobre los primeros es difícil y respetable, pero sobre los últimos es fácil, y el adoptar con aquellos un aire grave no indica mala crianza, pero sería grosero

hacerlo entre los humildes, lo mismo que usar la fuerza ontra los débiles. Y no ir en busca de las cosas que se estiman o a donde otros ocupan los primeros puestos; y permanecer inactivo y remiso a no ser allí donde se ofrezca un honor o empresa grabde, y ser hombre de pcoos hechos, pero grandes y de renombre.

The great-souled man does not run into danger for trifling reasons, and is not a lover of danger, because there are few things he values; but he will face danger in a great cause, and when so doing will be ready to sacrifice his life, since he holds that life is not worth having at every price.He is fond of conferring benefits, but ashamed to receive them, because the former is a mark of superiority and the latter of inferiority. He returns a service done to him with interest, since this will put the original benefactor into his debt in turn, and make him the party benefited. 3. [25] The great-souled are thought to have a good memory for any benefit they have conferred, but a bad memory for those which they have received.

## LA IDENTIDAD DE LA PERSONA MAGNÁNIMA

37. *An. Pos.* 2.13.97b16-24: Es preciso investigar en primer lugar, considerando las cosas semejantes e indiferenciadas, qué tienen todas ellas de idéntico; a continuación hay que considerar a su vez otras distintas que están en el mismo género que aquellas y son idénticas entre sí en especie pero distintas de aquellas otras. Cuando en éstas se establece qué tienen todas de idéntico, y de igual manera <se hace> en las otras, hay que observar, a su vez, si hay algo idéntico en las cosas así consideradas, hasta llegar a un único enunciado: pues éste será la definición de la cosa. En cambio, si no se llega a uno solo, sino a dos o más, está claro que no es posible que lo investigado sea una cosa única, sino varias. Digo, por ejemplo, que, si investigamos qué es el orgullo, habrá que observar, en algunos orgullosos que conocemos, qué tienen en común todos ellos en cuanto tales.

38. *Rep.* 486a-b: —Y aún hay que examinar lo siguiente, si vas a discernir la naturaleza del filósofo de la del que no lo es.
—¿Qué cosa?
—Que no se te oculte nada que tenga parte en lo servil; porque la mezquindad es, sin duda, lo ruás opuesto a un alma que haya de suspirar siempre por la totalidad íntegra de lo divino y lo humano*
—Una gran verdad-
—Y aquel espíritu al que corresponde la contemplación sublime del tiempo todo y de toda la realidad, ¿piensas que puede creer que la vida humana es gran cosa?
—Es imposible.
—¿Y acaso semejante hombre considerará que la muerte es algo temible?
—Ni en lo más mínimo.
—Entonces, a una naturaleza cobarde y servil no le corresponde tornar parte, según parece, en una verdadera filosofía.

39. *EN* 10.7.1177b16-17: Si, pues, entre las acciones virtuosas son las primeras en gloria y grandeza las políticas y guerreras, y éstas carecen de ocio y aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas mientras que la actividad de la mente, que es contemplativa, parece superior en seriedad, y no aspira a ningún fin distinto de sí misma.

    If then among practical pursuits displaying the virtues, politics and war stand out preeminent in nobility and grandeur, and yet they are unleisured, and directed to some further end, not chosen for their own sakes: whereas the activity of the intellect is felt to excel in serious worth,2 consisting as it does in contemplation

40. *Pol.* 7.2.1324a29-32: Pues bien, es evidente que el régimen mejor es esa organización bajo la cual cualquier ciudadano puede prosperar y vivir felizmente; pero se discute por parte de aquellos que están de acuerdo en que la vida virtuosa es la más deseable, si es preferible la vida política y práctica o más bien la que está desligada de todas las cosas exteriores, por ejemplo, una vida contemplativa, que según algunos, es la única filosófica. Estas vienen a ser, e en efecto, las dos clases de vida que parecen preferir los hombres más ambiciosos respecto a la virtud, tanto los antiguos como los de ahora: me refiero a la vida política y a la filosófica.

41. Nota nº 51:

    a. *EN* 10.8.1178b3-5: Pero el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada cde eso por lo que se refiere a su actividad; sino que esas cosas son, por así decirlo, incluso estorbos para la contemplación.

        But the student, so far as the pursuit of his activity is concerned, needs no external apparatus: on the contrary, worldly goods may almost be said to be a hindrance to contemplation

    b. *EN* 10.8.1179 a3-9: la autarquía y la acción no requieren superabundancia de ellos, y sin dominar el mar y la tierra se puede ejercitar una actividad noble; en efecto, uno puede con recursos moderados practicar la virtud.

        for self-sufficiency does not depend on excessive abundance, nor does moral conduct, [10] and it is possible to perform noble deeds even without being ruler of land and sea: one can do virtuous acts with quite moderate resources. This may be clearly observed in experience: private citizens do not seem to be less but more given to doing virtuous actions than princes and potentates. It is sufficient then if moderate resources are forthcoming; for a life of virtuous activity will be essentially a happy life

JUSTICIA: VIRTUD COMPRENSIVA E IGUALDAD PROPORCIONAL

42. *EN* 5.1.1129b25- 30: Esta clase de justicia es la virtud perfecta, no absolutamente hablando, sino con relación a otro; y por eso muchas veces la justicia parece la más excelente de las virtudes.

    Justice then in this sense is perfect Virtue, though with a qualification, namely that it is displayed towards others. This is why Justice is often thought to be the chief of the virtues, and more sublime 'or than the evening or the morning star'1.

43. Nota nº52:

    a. *EN* 5.1.1129b26: Esta clase de justicia es la virtud perfecta, no absolutamente hablando, sino con relación a otro; y por eso muchas veces la justicia parece la más excelente de las virtudes.

       Justice then in this sense is perfect Virtue, though with a qualification, namely that it is displayed towards others. This is why Justice is often thought to be the chief of the virtues, and more sublime 'or than the evening or the morning star'1.

    b. *EN* 5.1.1130 a8-9: El peor de los hombres es el que usa de maldad incluso consigo mismo y con sus amigos; el mejor, no el que usa de virtud para consigo mismo, sino para con otro, porque esto es difícil de hacer. Esta clase de justicia no es, por tanto, una parte de la virtud, sino la virtud entera,, y la injusticia contraria a ella no es una parte del vicio, sino el vicio total.

       (...that Justice alone of the virtues is 'the good of others,' because it does what is for the advantage of another, either a ruler or an associate. ...) Justice in this sense then is not a part of Virtue, but the whole of Virtue; and its opposite Injustice is not a part of Vice but the whole of Vice.

44. *EN* 5.1.1129a 32-b1: Tomemos, pues, al injusto en todos los sentidos de la palabra. Parece que es injusto el transgresor de la ley, y el codicioso, y el que no es equitativo; luego es evidente que será justo el que se conforma a la ley y el equitativo. Por consiguiente, lo justo es lo legal y lo equitativo y lo injusto lo ilegal y lo no equitativo.

    Hence it is clear that the law-abiding man and the fair man will both be just. 'The just' therefore means that which is lawful and that which is equal or fair, and 'the unjust' means that which is illegal and that which is unequal or unfair.

45. *EN* 5.1.1129b19-25: De modo que, en un sentido, llamamos justo a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política. Ordena también la ley hacer lo que es propio del valiente, por ejemplo no abandonar la formación, ni huir ni arrojar las armas; y lo que es propio del hombre morigerado, como no cometer adulterio, ni comportarse con insolencia.

    But the law also prescribes certain conduct: the conduct of a brave man, for example not to desert one's post, not to run away, not to throw down one's arms; that of a temperate man, for example not to commit adultery or outrage; that of a gentle man, for example not to strike, not to speak evil; and so with actions exemplifying the rest of the virtues and vices, commanding these and forbidding those—rightly if the law has been rightly enacted, not so well if it has been made at random

46. *EN* 5.2.1130b18-24: De modo que también hay que hablar de la justicia parcial y de la injusticia parcial, y de la misma manera de lo justo y lo injusto. Dejemos, pues, la justicia y la injusticia que corresponden a la virtud total y que consisten, respectivamente, en el ejercicio de la virtud y del vicio total para con los demás. También es claro cómo deben definirse lo justo y lo injusto correspondientes: por lo general, la mayoría de las disposiciones legales están constituidas por prescripciones de la virtud total, porque la ley manda vivir de acuerdo con todas las virtudes y prohíbe que se viva en conformidad con todos los vicios.

    We may then set aside that Justice which is coextensive with virtue in general, being the practice of virtue in general towards someone else, and that Injustice which is the practice of vice in general towards someone else. It is also clear how we should define what is just and unjust in the corresponding senses. For the actions that spring from virtue in general are in the main identical with the actions that are according to law, since the law enjoins conduct displaying the various particular virtues and forbids conduct displaying the various particular vices. Also the regulations laid down for the education that fits a man for social life are the rules productive of virtue in general.

47. Nota nº53: *EN* 5.1.1129a26-29: Ahora bien, parece que la justicia y la injusticia tienen varios sentidos, pero por ser estos próximos su homonimia pasa inadvertida, no como como cuando los sentidos están alejados, dónde es más evidente (porque la diferencia de forma es grande).

    Now it appears that the terms Justice and Injustice are used in several senses, but as the equivocal uses are closely connected, the equivocation is not detected; whereas in the case of widely different things called by a common name, the equivocation is comparatively obvious

48. *Pol.*1.2.1252b29-30: La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, 8 que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia 18, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien.

49. *Pol.* 3.9.1280b7-12: En cambio, todos los que se preocupan por una buena legislación indagan sobre la virtud y la maldad cívicas. Así es evidente que para la ciudad que verdaderamente sea considerada tal, y no sólo de nombre, debe ser objeto de preocupación la virtud, pues si no la comunidad se reduce a una alianza militar que sólo se diferencia especialmente de aquellas alianzas cuyos aliados son lejanos, y la ley resulta un convenio y, como dijo Licofrón el sofista, una garantía de los derechos de unos y otros, pero no es capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos.

50. *Pol.* 3.9.1280b39-81a4: Es evidente, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar para impedir injusticias recíprocas y con vistas al intercambio. Estas cosas, sin duda, se dan necesariamente si existe la ciudad; pero no porque se den todas ellas ya hay ciudad, sino que esta es una comunidad de casas y de familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta y autárquica. Sin embargo, no será posible esto si no habitan un mismo lugar y contraen entre sí matrimonios. Por eso surgieron en las ciudades los parentescos, las fratrías, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común. Todo es obra de la amistad, pues la elección de la vida en común supone amistad. El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son para ese fin. Una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente, y ésta es, según decimos, la vida feliz y buena. Por consiguiente, hay que establecer que la comunidad existe con el fin de las buenas acciones y no de la convivencia.

51. *EN* 5.1.1129b19-25: De modo que, en un sentido, llamamos justo a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política. Ordena también la ley hacer lo que es propio del valiente, por ejemplo no abandonar la formación, ni huir ni arrojar las armas; y lo que es propio del hombre morigerado, como no cometer adulterio, ni comportarse con insolencia.

    But the law also prescribes certain conduct: the conduct of a brave man, for example not to desert one's post, not to run away, not to throw down one's arms; that of a temperate man, for example not to commit adultery or outrage; that of a gentle man, for example not to strike, not to speak evil; and so with actions exemplifying the rest of the virtues and vices, commanding these and forbidding those—rightly if the law has been rightly enacted, not so well if it has been made at random

52. *EN* 5.2.1130b22-25: También es claro cómo deben definirse lo justo y lo injusto correspondientes: por lo general, la mayoría de las disposiciones legales están constituidas por prescripciones de la virtud total, porque la ley manda vivir de acuerdo con todas las virtudes y prohíbe que se viva en conformidad con todos los vicios.

For the actions that spring from virtue in general are in the main identical with the actions that are according to law, since the law enjoins conduct displaying the various particular virtues and forbids conduct displaying the various particular vices.

53. *EN* 5.1.1129b25-30a14: Esta clase de justicia es la virtud perfecta, no absolutamente hablando, sino con relación a otro; y por eso muchas veces la justicia parece la más excelente de las virtudes. Y que "ni el atardecer ni la aurora son tan maravillosos como ella", y decimos con el proverbio que "en la justicia se dan, juntas, todas las virtudes". Es la virtud perfecta porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta porque el que la posee puede usar de la virtud para con otro, y no solo en sí mismo.

This is why Justice is often thought to be the chief of the virtues, and more sublime 'or than the evening or the morning star'1; and we have the proverb— " In Justice is all Virtue found in sum" And Justice is perfect virtue because it is the practice of perfect virtue; and perfect in a special degree, because its possessor can practise his virtue towards others and not merely by himself.

54. *EN* 5.2.1130b25-26: de las disposiciones legales, sirven para producir la virtud total todas aquellas establecidas acerca de la educación para la vida en comunidad.

Also the regulations laid down for the education that fits a man for social life are the rules productive of virtue in general.

55. *EN* 5.2.1130a8-9: A&M P 72: El peor de los hombres es el que usa de maldad incluso consigo mismo y con sus amigos; el mejor, no el que usa de virtud para consigo mismo, sino para con otro, porque esto es difícil de hacer. Esta clase de justicia no es, por tanto, una parte de la virtud, sino la virtud entera, y la injusticia contraria a ella no es una parte del vicio, sino el vicio total.

(...that Justice alone of the virtues is 'the good of others,' because it does what is for the advantage of another, either a ruler or an associate. ...) Justice in this sense then is not a part of Virtue, but the whole of Virtue; and its opposite Injustice is not a part of Vice but the whole of Vice.

56. *EN* 5.1.1129b17-19: Las leyes se refieren a todas las cosas, proponiéndose lo que conviene en común a todos, o a los mejores, o a los que están en el poder, o alguna otra cosa semejante; de modo que, en un sentido, llamamos justo a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política.

Now all the various pronouncements of the law aim either at the common interest of all, or at the interest of a ruling class determined either by excellence or in some other similar way; so that in one of its senses the term 'just' is applied to

anything that produces and preserves the happiness, or the component parts of the happiness, of the political community.

57. *EN* 1.2.1094a26-94b11: Tal es manifiestamente la política. En efecto, ella es la que establece qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuales ha de aprender cada uno, y hasta qué punto. Vemos además que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse , el fin de ella comprenderá los de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre; pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades.

    If this be so, we ought to make an attempt to determine at all events in outline what exactly this Supreme Good is, and of which of the sciences or faculties it is the object. Now it would seem that this supreme End must be the object of the most authoritative of the sciences—some science which is pre-eminently a master-craft. But such is manifestly the science of Politics; for it is this that ordains which of the sciences are to exist in states, and what branches of knowledge the different classes of the citizens are to learn, and up to what point; and we observe that even the most highly esteemed of the faculties, such as strategy, domestic economy, oratory, are subordinate to the political science. Inasmuch then as the rest of the sciences are employed by this one, and as it moreover lays down laws as to what people shall do and what things they shall refrain from doing, the end of this science must include the ends of all the others. Therefore, the Good of man must be the end of the science of Politics.

58. *Pol.* 1.1-2.1252a 1-53a39: Si uno observa desde su origen la evolución de las cosas, también en esta cuestión, como en las demás, podrá obtener una visión más perfecta. En primer lugar, es necesario que se emparejen los que no pueden existir uno sin el otro, como la hembra y el macho con vistas a la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino como en los demás animales y plantas; es natural la tendencia a dejar tras sí otro ser semejante a uno mismo), y el que manda por naturaleza y el súbdito, para su seguridad. En efecto, el que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso al señor y al esclavo interesa lo mismo. Así pues, por naturaleza está establecida una diferencia entre la hembra y el esclavo (la naturaleza no hace nada con mezquindad, como los forjadores el cuchillo de Delfos, sino cada cosa para un solo fin. Así como cada órgano puede cumplir mejor su función, si sirve no para muchas sino para una sola). Pero entre los bárbaros, la hembra y el esclavo tienen la misma posición, y la causa de ello es que no tienen el elemento gobernante por naturaleza, sino que su comunidad resulta de esclavo y

esclava. Por eso dicen los poetas*: justo es que los helenos manden sobre los bárbaros*, entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza. Así pues, de estas dos comunidades la primera es la casa, y Hesíodo dijo con razón en su poema: *Lo primero casa, mujer y buey de labranza*…

59. *EN* 5.5.1131b32-33a2: No obstante, en las asociaciones que tienen por fin el cambio es esta clase de justicia la que mantiene unidos a los hombres, es decir, la reciprocidad proporcional y no igual. Porque devolviendo proporcionalmente lo que se recibe es como la ciudad se mantiene unida.

    But in the interchange of services Justice in the form of Reciprocity is the bond that maintains the association: reciprocity, that is, on the basis of proportion, not on the basis of equality.

60. *EN* 5.5.1132b34-33a1: En efecto, los hombres procuran, o devolver mal por mal, y el no poder hacerlo les parece una esclavitud, o bien por bien, y si no, no hay intercambio, y es el intercambio el que los mantiene unidos.

    For men demand that they shall be able to requite evil with evil—if they cannot, they feel they are in the position of slaves—and to repay good with good—failing which, no exchange takes place, and it is exchange that binds them together.

61. *EN* 5.5.1133b30-32: Queda dicho, pues, qué es lo injusto y qué lo justo, y una vez definidos estos es claro que la conducta justa es un término medio entre cometer injusticia y padecerla: en efecto, lo primero es tener más y lo segundo es tener menos.

    We have now stated what Justice and Injustice are in principle. From the definition given, it is plain that just conduct is a mean between doing and suffering injustice, for the former is to have too much and the latter to have too little.

62. *EN* 5.11.1138a31-35: Es manifiesto también que las dos cosas son malas, sufrir la injusticia y cometerla; con todo, es peor cometerla, porque el cometer la injusticia implica vicio y es reprensible, y un vicio que es o el completo y absoluto, o poco menos; mientras que el ser injustamente tratado no envuelve vicio ni injusticia.

    Nevertheless to do injustice is the worse evil, for it is reprehensible, implying vice in the agent, and vice utter and absolute—or nearly so, for it is true that not every unjust act voluntarily committed implies vice—, whereas to suffer injustice does not necessarily imply vice or injustice in the victim.

63. *EN* 5.2.1130b30-31a9: De la justicia parcial y lo justo de acuerdo con ella, una especie es la que se practica en las distribuciones de honores, o dinero o cualquier otra cosa que se reparta entre los que tienen parte en el régimen (pues en estas distribuciones

uno puede tener una parte igual o no igual a la de otro), y otra especie es la que regula o corrige los modos de trato. Esta última tiene dos partes, pues, unos modos de trato son voluntarios y otros involuntarios : los de la índole de la compra, la venta, el préstamo de dinero, la fianza, el usufructo, el deposito, el alquiler (que se llaman tratos voluntarios porque el principio de ellos es voluntario), y de los involuntarios, unos modos de trato son clandestinos como el robo, el adulterio, el envenenamiento, la prostitución, la seducción de esclavos, el asesinato, el falso testimonio, y otros son violentos, como el ultraje, el encarcelamiento, el homicidio, el robo, la mutilación, la difamación y el insulto.

Particular Justice on the other hand, and that which is just in the sense corresponding to it, is divided into two kinds. One kind is exercised in the distribution of honor, wealth, and the other divisible assets of the community, which may be allotted among its members in equal or unequal shares. The other kind is that which supplies a corrective principle in private transactions. This Corrective Justice again has two sub-divisions, corresponding to the two classes of private transactions, those which are voluntary and those which are involuntary.1 Examples of voluntary transactions are selling, buying, lending at interest, pledging, lending without interest, depositing, letting for hire; these transactions being termed voluntary because they are voluntarily entered upon. Of involuntary transactions some are furtive, for instance, theft, adultery, poisoning, procuring, enticement of slaves, assassination, false witness; others are violent, for instance, assault, imprisonment, murder, robbery with violence, maiming, abusive language, contumelious treatment.

## EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA POLÍTICA

64. *EN* 5.6.1134a24-26: Hemos dicho antes qué relación existe entre la reciprocidad y la justicia; pero no debemos olvidar que lo que buscamos no es sólo la justicia sin más, sino la justicia política.

The relation of Reciprocity to Justice has been stated already. [4]But we must not forget that the subject of our investigation is at once Justice in the absolute sense and Political Justice.

65. *EN* 5.6.1134a26-30: Esta existe entre personas que participan de una vida común para hacer posible la autarquía, personas libres e iguales, ya proporcional ya aritméticamente. De modo que entre los que no están en estas condiciones no puede haber justicia política de los unos con respecto de los otros, sino sólo justicia en cierto sentido y por analogía.

Political Justice means justice as between free and （actually or proportionately） equal persons, living a common life for the purpose of satisfying

their needs. Hence between people not free and equal political justice cannot exist, but only a sort of justice in a metaphorical sense.

66. *EN* 5.6.1134a30-b2: Hay justicia, en efecto, para aquellos cuyas relaciones están reguladas por una ley, y hay ley entre quienes se da la injusticia, porque la justicia del juicio es el discernimiento entre lo justo y lo injusto.

    For justice can only exist between those whose mutual relations are regulated by law, and law exists among those between whom there is a possibility of injustice, for the administration of the law means the discrimination of what is just and what is unjust.

67. *EN* 1134b8- 15: La justicia del amo y la del padre no es la misma que la de los gobernantes, aunque es semejante. En efecto, no hay injusticia, de un modo absoluto, respecto de lo propio, y la propiedad y el hijo, hasta que llega a una edad determinada y se hace independiente, son como partes de uno mismo, y nadie se perjudica a sí mismo deliberadamente.

    Justice between master and slave and between father and child is not the same as absolute and political justice, but only analogous to them. For there is no such thing as injustice in the absolute sense towards what is one's own; and a chattel, or a child till it reaches a certain age and becomes independent, is, as it were, a part of oneself, and no one chooses to harm himself.

68. *EN* 5.7.1135a3-5: De la misma manera las cosas que no son justas por naturaleza sino por convenio humano no son las mismas en todas partes, puesto que no lo son tampoco los regímenes políticos, si bien sólo uno es por naturaleza el mejor en todas partes.

    Corn and wine measures are not equal in all places, but are larger in wholesale and smaller in retail markets. Similarly the rules of justice ordained not by nature but by man are not the same in all places, since forms of government are not the same, though in all places there is only one form of government that is natural, namely, the best form.

69. *EN* 5.7.1134b28-30: Algunos creen que toda justicia política es de esta clase, porque lo que es por naturaleza es inmutable y tiene en todas partes la misma fuerza, lo mismo que el fuego quema tanto aquí como en Persia, y constatan que la justicia varía. Esto no es cierto, pero lo es en un sentido; mejor dicho, para los dioses no lo es probablemente de ninguna manera; para nosotros hay una justicia natural, y, sin embargo, toda justicia es variable; con todo, hay una justicia natural y otra no natural. Pero es claro cuál de entre las cosas que pueden ser de otra manera es natural y cual no es natural sino legal o convencional, aunque ambas sean igualmente mutables.

Some people think that all rules of justice are merely conventional, because whereas a law of nature is immutable and has the same validity everywhere, as fire burns both here and in Persia, rules of justice are seen to vary. That rules of justice vary is not absolutely true, but only with qualifications. Among the gods indeed it is perhaps not true at all; but in our world, although there is such a thing as Natural Justice, all rules of justice are variable. But nevertheless there is such a thing as Natural Justice as well as justice not ordained by nature; and it is easy to see which rules of justice, though not absolute, are natural, and which are not natural but legal and conventional, both sorts alike being variable.

70. Nota nº56:

a. *EN* 5.3.1131 a10-24: Puesto que el injusto es desigual y lo injusto es desigual, es evidente que existe también un término medio de lo desigual, y éste es lo igual, porque en toda acción en la que se da lo más y lo menos se da también lo igual. Por tanto, si lo injusto es desigual, lo justo es igual, cosa que, sin necesidad de razonamiento, todos admiten. Y puesto que lo igual es un término medio, lo justo será también un término medio. Lo igual requiere, por lo menos, dos cosas. Necesariamente, por tanto, lo justo será un término medio e igual, relativamente a algo y a algunos. En cuanto término medio, lo será de unos extremos (es decir, de lo más y lo menos); en cuanto igual requerirá dos términos; y en cuanto justo, lo será para algunos. Por tanto, lo justo requerirá necesariamente, cuatro términos por lo menos: en efecto, aquellos para quienes es justo tienen que ser dos, y aquello en que se expresa lo justo, las cosas, dos también.

   Now since an unjust man is one who is unfair, and the unjust is the unequal, it is clear that corresponding to the unequal there is a mean, namely that which is equal; for every action admitting of more and less admits of the equal also. If then the unjust is the unequal, the just is the equal—a view that commends itself to all without proof; and since the equal is a mean, the just will be a sort of mean too. Again, equality involves two terms at least. It accordingly follows not only （a） that the just is a mean and equal [and relative to something and just for certain persons, but also （b） that, as a mean, it implies certain extremes between which it lies, namely the more and the less; （c） that, as equal, it implies two shares that are equal; and （d） that, as just, it implies certain persons for whom it is just. It follows therefore that justice involves at least four terms, namely, two persons for whom it is just and two shares which are just.

b. *EN* 5.3. 1131 a24-32: Y la desigualdad será la misma en las personas y en las cosas, la misma relación que hay entre estas últimas habrá también entre las primeras: en efecto, si no son iguales, no tendrán partes iguales, de lo contrario vienen las disputas y reclamaciones, cuando los que son iguales no tienen o

reciben partes iguales, o los que no son iguales tienen y reciben partes iguales. Esto resulta además evidente por los méritos: todos están de acuerdo, en efecto, en que lo justo de las distribuciones debe consistir en la conformidad con determinados méritos, si bien no coinciden todos en cuanto al mérito mismo, sino que los democráticos lo ponen en la libertad, los oligárquicos en la riqueza o en la nobleza, y los aristocráticos en la virtud.

And there will be the same equality between the shares as between the persons, since the ratio between the shares will be equal to the ratio between the persons; for if the persons are not equal, they will not have equal shares; it is when equals possess or are allotted unequal shares, or persons not equal equal shares, that quarrels and complaints arise. This is also clear from the principle of 'assignment by desert.' All are agreed that justice in distributions must be based on desert of some sort, although they do not all mean the same sort of desert; democrats make the criterion free birth; those of oligarchical sympathies wealth, or in other cases birth; upholders of aristocracy make it virtue.

c. *EN* 5.6.1134 a 24-30: Sin duda, comete una acción injusta, pero no es injusto; así como uno puede no ser un ladrón aunque robó, ni adúltero aunque adulteró, y lo mismo en los demás casos. Hemos dicho antes qué relación existe entre la reciprocidad y la justicia; pero no debemos olvidar que lo que buscamos no es sólo la justicia sin más, sino la justicia política. Esta existe entre personas que participan de una vida común para hacer posible la autarquía, personas libres e iguales, ya proporcional, ya aritméticamente. De modo que entre los que no están en estas condiciones no puede haber justicia política de los unos respecto de los otros, sino solo justicia en cierto sentido y por analogía.

In such a case, though he has committed injustice, he is not an unjust man: for instance, he is not a thief, though guilty of theft, not an adulterer, though he has committed adultery, and so forth. The relation of Reciprocity to Justice has been stated already. But we must not forget that the subject of our investigation is at once Justice in the absolute sense and Political Justice. Political Justice means justice as between free and （actually or proportionately） equal persons, living a common life for the purpose of satisfying their needs. Hence between people not free and equal political justice cannot exist, but only a sort of justice in a metaphorical sense.

71. *Pol.*3.13.1284a3-15: Pero si hay un individuo —o más de uno, pero qu3 no sean suficientes para constituir la población de la ciudad— tan distinguido por su superior virtud que ni la virtud ni la capacidad política de todos los demás sean comparables con las de aquéllos, si son varios, y si es uno solo, con la de aquél, no hay que considerarlos como una parte de la ciudad, pues se les tratará injustamente si se les

juzga dignos de los mismos derechos, siendo tan desiguales en virtud y en capacidad política; es natural que tal individuo fuera como un dios entre los hombres.

72. *Pol*.3.17.1288a15-29: Cuando suceda, pues, que toda una familia o incluso cualquier individuo llegue a distinguirse por su virtud tanto que la suya sobresalga sobre la de todos los demás, entonces será justo que esa familia sea real y ejerza la soberanía sobre todos, y que ese individuo único sea rey. Como se ha dicho antes, esto no sólo está de acuerdo con la justicia que suelen proclamar los que establecen los regímenes, tanto aristocráticos y oligárquicos, como democráticos (pues en todos lo consideran digno por su excelencia, pero esta excelencia no es la misma), sino también está de acuerdo con lo antes dicho. En efecto, no está bien matar o desterrar ni tampoco evidentemente condenar al ostracismo a un hombre así, ni pedir que obedezca a su vez. No es natural que la parte sobrepase al todo, y al que tuviera una superioridad tan grande le sucedería eso. De modo que sólo queda obedecer a tal hombre y que ejerza la soberanía no parcial, sino absolutamente.

73. Nota nº 57:
    a. *Pol* 3.13.1284 b15-20: De modo que, por esta razón, nada impide que los monarcas estén en buena armonía con sus ciudades, si recurren a esto a condición de que su propio poder sea beneficioso para las ciudades. Por eso, en las superioridades reconocidas, el argumento en favor del ostracismo tiene cierta justificación política.

74. *EN* 5.9.1137a11-12: Igualmente creen que para conocer lo que es justo y lo que es injusto no se requiere sabiduría porque aquello de que las leyes hablan no es difícil de comprender (aunque eso no es lo justo sino por accidente).

    But the actions prescribed by law are only accidentally just actions.

75. *EN* 5.7.1135a8-11: Cada una de las cosas justas y legales es como lo universal respecto de lo particular: en efecto, los actos son muchos, pero cada una de aquellas es una, porque es universal. El acto injusto es distinto de lo injusto, y el acto justo de lo justo.

    The several rules of justice and of law are related to the actions conforming with them as universals to particulars, for the actions done are many, while each rule or law is one, being universal. There is a difference between ‘that which is unjust’ and ‘unjust conduct,’ and between ‘that which is just’ and ‘just conduct.’

76. *EN* 5.9.1136b32-34: Es manifiesto también que el distribuidor obra injustamente, pero no siempre el que tiene más de lo que le corresponde , pues no es el que se halla

en posesión de lo que es injusto  quien comete la injusticia, sino aquel en quien se da hacer tal cosa voluntariamente.

And it is clear that the giver as well as the receiver of an undue share may be acting unjustly, and that the receiver is not doing so in all cases. For the charge of injustice attaches, not to a man of whom it can be said that he does what is unjust, but to one of whom it can be said that he does this voluntarily.

77. *EN* 5.9.1137a8-9: Los hombres piensan que el obrar injustamente está en su poder, y que, por tanto, también la justicia es fácil.

Men think that it is in their power to act unjustly and therefore that it is easy to be just. But really this is not so.

78. *EN* 1137a 23-26: Piensan también que no es menos propio del justo el obrar injustamente ya que el justo no está menos capacitado, sino más, para hacer cualquiera de esas cosas, a no ser por accidente; sino en hacerlas porque se es de cierta manera, lo mismo que el practicar la medicina y curar no consiste en cortar o no cortar, aplicar un remedio o no aplicarlo, sino en hacer estas cosas de cierta manera.

But to be a coward and to be guilty of injustice consists not in doing these things （except accidentally）, but in doing them from a certain disposition of mind; just as to be a physician and cure one's patients is not a matter of employing or not employing surgery or drugs, but of doing so in a certain manner.

79. *EN* 5.9.1137a9-14: Pero esto no es así; efectivamente, cohabitar con la mujer del vecino, herir al prójimo y sobornar, es fácil y está en su poder; pero el hacer estas cosas porque se es de cierta manera, ni es fácil ni está en su poder. Igualmente creen que para conocer lo que es justo y lo que es injusto no se requiere sabiduría porque aquello de que las leyes hablan no es difícil de comprender (aunque eso no es lo justo sino por accidente); pero cuesta más trabajo sin duda saber cómo hay que obrar y cómo hay que distribuir para hacerlo con justicia, que saber qué cosas son buenas para la salud.

Similarly men suppose it requires no special wisdom to know what is just and what is unjust, because it is not difficult to understand the pronouncements of the law. But the actions prescribed by law are only accidentally just actions. How an action must be performed, how a distribution must be made to be a just action or a just distribution—to know this is a harder task than to know what medical treatment will produce health.

80. *EN* 5.9.1137a4-9: Lo mismo, pues, que si uno se asignara una parte de un beneficio injusto, el que distribuye injustamente por aquellos motivos  de lo que le corresponde;

tampoco el otro al repartir tierras, recibe tierras, sino dinero. Los hombres piensan que el obrar injustamente está en su poder, y que, por tanto, también la justicia es fácil. Pero esto no es así.

Hence a judge who gives an unjust judgement for these motives takes more than his due just as much as if he shared the proceeds of the injustice; for even a judge who assigns a piece of land on that condition does not receive land but money. Men think that it is in their power to act unjustly and therefore that it is easy to be just. But really this is not so.

81. *EN* 5.10.1137b26-27: Por eso lo equitativo es justo, y mejor que una clase de justicia; no que la justicia absoluta, pero sí que el error producido por su carácter absoluto.

Hence, while the equitable is just, and is superior to one sort of justice, it is not superior to absolute justice, but only to the error due to its absolute statement.

82. *EN* 5.10.1137b19-24: Y no por eso es menos recta, porque el yerro no está en la ley, ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa, puesto que tal es desde luego la índole de las cosas prácticas. Por tanto, cuando la ley se expresa universalmente y surge a propósito de esa cuestión algo que queda fuera de la formulación universal, entonces está bien, allí donde no alcanza el legislador y yerra al simplificar, corregir la omisión, aquello que el legislador mismo habría dicho si hubiera estado allí y habría hecho constatar en la ley si hubiera sabido.

And this does not make it a wrong law; for the error is not in the law nor in the lawgiver, but in the nature of the case: the material of conduct is essentially irregular. When therefore the law lays down a general rule, and thereafter a case arises which is an exception to the rule, it is then right, where the Iawgiver's pronouncement because of its absoluteness is defective and erroneous, to rectify the defect by deciding as the lawgiver would himself decide if he were present on the occasion, and would have enacted if he had been cognizant of the case in question.

83. *Rep*. 443c-d: —Por consiguiente, se ha cumplido perfectamente nuestro sueño, por el cual, decíamos, presentíamos que, tan pronto como comenzáramos a fundar el Estado, conforme a alguna divinidad, daríamos con un principio y c un moide de la justicia.
—Completamente de acuerdo.
—Contábamos entonces, Glaucón, con una cierta imagen de la justicia, que nos ha sido de provecho para tener por recio que quien es por naturaleza fabricante de calzado no haga otra cosa que fabricar calzado, y que el carpintero no haga otra cosa que obras de carpintería, y así con los demás de esa índole.
—Es claro.
—Y la justicia era en realidad, según parece, algo A de esa índole, mas no respecto del quehacer exterior de lo suyo, sino respecto del quehacer interno, que es el que

verdaderamente concierne a sí mismo y a lo suyo, al no permitir a las especies que hay dentro del alma hacer lo ajeno ni interferir una en las tareas de la otra. Tal hombre ha de disponer bien lo que es suyo propio, en sentido estricto, y se autogobemará, poniéndose en orden a si mismo con amor y armonizando sus tres especies simplemente como los tres términos de la escala musical: el más bajo, el más alto y el medio. Y si llega a haber otros términos intermedios, los unirá a todos; y se generará así, a partir de la multiplicidad, la unidad absoluta, moderada y armónica. Quien obre en tales condiciones, ya sea en la adquisición de riquezas o en el cuidado del cuerpo, ya en los asuntos del Estado o en las transacciones privadas, en todos estos casos tendrá por justa y bella —y así la denominará— la acción que preserve este estado de alma y coadyuve a su producción, y por sabia la ciencia que supervise dicha acción. Por el contrario, considerará injusta la acción que disuelva dicho estado anímico y llamará 'ignorante' a la opinión que la haya presidido.
—En todo sentido dices la verdad.

84. *EN* 5.11.1138b5-14: Metafóricamente, y por semejanza, puede hablarse, no de una justicia de uno para consigo mismo , sino de una justicia entre ciertas partes de uno, no cualquier justicia, sino la del amo o la doméstica, pues en esa relación está la parte racional del alma respecto de la irracional; y es precisamente cuando se mira a esas partes cuando parece que es posible la justicia consigo mismo, porque esas partes pueden sufrir algo contra sus propios deseos, y, por tanto, parece que también ellas tienen entre sí una justicia como la que existe entre gobernante y gobernado.

In a metaphorical and analogical sense however there is such a thing as justice, not towards oneself but between different parts of one's nature; not, it is true, justice in the full sense of the term, but such justice as subsists between master and slave, or between the head of a household and his wife and children. or in the discourses on this question1 a distinction is set up between the rational and irrational parts of the soul; and this is what leads people to suppose that there is such a thing as injustice towards oneself, because these parts of the self may be thwarted in their respective desires, so that there may be a sort of justice between them, such as exists between ruler and subject.

85. *EN* 5.9.1136b20- 22: Si es posible lo que hemos mencionado en primer término y es el distribuidor quien obra injustamente y no el que tiene más de lo que le corresponde, si uno asigna otro, a sabiendas y voluntariamente más que a sí mismo, se trata injustamente a sí mismo, y esto es lo que parecen hacer los modestos, porque el hombre bueno es propenso a ceder. Quizá esto tampoco sea tan simple porque puede suceder que tenga entonces una mayor parte de otro bien, por ejemplo, de buen nombre o simplemente de hermosura moral.

If the former alternative is possible, that is, if it may be the giver and not the receiver of too large a share who acts unjustly, then when a man knowingly and

voluntarily assigns a larger share to another than to himself—as modest people are thought to do, for an equitable man is apt to take less than his due—this is a case of acting unjustly towards oneself. But perhaps this also requires qualification. For the man who gave himself the smaller share may possibly have got a larger share of some other good thing, for instance glory, or intrinsic moral nobility.

86. *EN* 5.10.1137b34-38a2: Queda aclarado, pues, qué es lo equitativo, y qué es justo, y mejor que cierta clase de justicia. Con ello queda también de manifiesto quién es el hombre equitativo: aquel que elige y practica esta clase de justicia y no exige una justicia minuciosa en el mal sentido, sino que sabe ceder aun cuando tiene la ley de su parte, es equitativo, y esta disposición de carácter es la equidad, que es una clase de justicia y no una disposición de otra índole.

It is now plain what the equitable is, and that it is just, and that it is superior to one sort of justice. And from this it is clear what the equitable man is: he is one who by choice and habit does what is equitable, and who does not stand on his rights unduly, but is content to receive a smaller share although he has the law on his side. And the disposition described is Equity; it is a special kind of Justice, not a different quality altogether.

LA NECESIDAD DE LA VIRTUD INTELECTUAL

87. *EN* 2.2.1103b31-34: Que hemos de actuar según la recta razón es un principio muy común y que damos por supuesto (más tarde se hablará de él y de qué es la recta razón y qué relación guarda con las demás virtudes).

Now the formula ‘to act in conformity with right principle’ is common ground, and may be assumed as the basis of our discussion. （We shall speak about this formula later, and consider both the definition of right principle and its relation to the other virtues.

88. *EN* 6.1.1138b23-34: Esta afirmación es, sin duda, verdadera, pero no es clara, ya que también, tratándose de otras ocupaciones de las que hay ciencia , puede decirse con verdad que no se debe intensificar ni aflojar el esfuerzo más ni menos de lo debido, sino un término medio, y como lo prescribe la regla justa. Pero si solo se tuviera esto, no se sabría más por ello; por ejemplo, no sabríamos que clase de remedios aplicar a nuestro cuerpo si alguien nos dijera que los que aconseja la medicina y como lo dice el que la posee. Por eso también, cuando se trata de las disposiciones del alma, no basta con que sea verdad lo que hemos dicho, sino que hay que definir además cual es la recta razón o regla y cuál es su límite.

This bare statement however, although true, is not at all enlightening. In all departments of human endeavor that have been reduced to a science, it is true to say

that effort ought to be exerted and relaxed neither too much nor too little, but to the medium amount, and as the right principle decides. Yet a person knowing this truth will be no wiser than before: for example, he will not know what medicines to take merely from being told to take everything that medical science or a medical expert would prescribe. Hence with respect to the qualities of the soul also, it is not enough merely to have established the truth of the above formula; we also have to define exactly what the right principle is, and what is the standard that determines it.

89. *EN* 6.5.1140a25-28: En cuanto a la prudencia, podemos comprender su naturaleza considerando a qué hombres llamamos prudentes. Pues bien, parece propio del hombre prudente el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general.

    Now it is held to be the mark of a prudent man to be able to deliberate well about what is good and advantageous for himself, not in some one department, for instance what is good for his health or strength, but what is advantageous as a means to the good life in general.

90. *EN* 6.5.1140b25-28: Es claro, por tanto, que la prudencia es una virtud y no un arte. Y siendo dos las partes racionales del alma, será la virtud de una de ellas, de la que forma opiniones, pues tanto la opinión como la prudencia tiene por objeto lo que puede ser de otra manera.

    It is therefore clear that Prudence is an excellence or virtue, and not an Art. Of the two parts of the soul possessed of reason, Prudence must be the virtue of one, namely, the part that forms opinions; for Opinion deals with that which can vary, and so does Prudence.

91. *EN* 1140a31-b2: Señal de ello es que incluso en un sentido determinado los llamamos prudentes cuando razonan bien con vistas a algún fin bueno de los que no son objeto de ningún arte. De modo que también, en términos generales, es prudente el hombre reflexivo. Pero nadie reflexiona o delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no puede hacer. De suerte que, si toda ciencia va acompañada de demostración, y no hay demostración de las cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (porque todas ellas pueden ser también de otra manera), y asimismo tampoco es posible deliberar sobre lo que es necesariamente, la prudencia no podrá ser ciencia ni arte o técnica.

    This is proved by the fact that we also speak of people as prudent or wise in some particular thing, when they calculate well with a view to attaining some particular end of value （other than those ends which are the object of an art）; so that the prudent man in general will be the man who is good at deliberating in general.

But no one deliberates about things that cannot vary, nor about things not within his power to do. Hence inasmuch as scientific knowledge involves demonstration, whereas things whose fundamental principles are variable are not capable of demonstration, because everything about them is variable, and inasmuch as one cannot deliberate about things that are of necessity, it follows that Prudence is not the same as Science. Nor can it be the same as Art.

92. *EN* 6.5.1140b6-7: Tiene que ser, por tanto, una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción (praxis) no puede serlo: la buena actuación misma es un fin.

    It is not Science, because matters of conduct admit of variation; and not Art, because doing and making are generically different,1 since making aims at an end distinct from the act of making, whereas in doing the end cannot be other than the act itself: doing well is in itself the end.

93. *EN* 6.5.1140b7-11: por eso pensamos que Pericles y los que son como él son prudentes porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres, y pensamos que esta es una cualidad propia de los administradores y de los políticos.

    Hence men like Pericles are deemed prudent, because they possess a faculty of discerning what things are good for themselves and for mankind and that is our conception of an expert in Domestic Economy or Political Science.

94. *EN* 6.8.1141b23-24: La política y al prudencia coinciden en cuanto a la disposición, pero, sin embargo, su ausencia no es la misma. Cuando la prudencia se aplica a la ciudad, la que es, por así decirlo, fundamental es la prudencia legislativa, y la que por así decirlo tiene por objeto lo particular, lleva el nombre común, política.

    Prudence is indeed the same quality of mind as Political Science, though their essence is different. Of Prudence as regards the state, one kind, as supreme and directive, is called Legislative Science3; the other, as dealing with particular occurrences, has the name, Political Science, that really belongs to both kinds. The latter is concerned with action and deliberation.

95. Nota nº 61:

    a. *EN* 6.8.1141 b23-24: La política y al prudencia coinciden en cuanto a la disposición, pero, sin embargo, su ausencia no es la misma. Cuando la prudencia se aplica a la ciudad, la que es, por así decirlo, fundamental es la prudencia legislativa, y la que por así decirlo tiene por objeto lo particular, lleva el nombre común, política.

Prudence is indeed the same quality of mind as Political Science, though their essence is different. Of Prudence as regards the state, one kind, as supreme and directive, is called Legislative Science3; the other, as dealing with particular occurrences, has the name, Political Science, that really belongs to both kinds. The latter is concerned with action and deliberation.

b. *EN* 5.1.1130 a12-13: el mejor, no el que usa de virtud para consigo mismo, sino para con otro, porque esto es difícil de hacer. Esta clase de justicia no es, por tanto, una parte de la virtud, sino la virtud entera, y la injusticia contraria a ella no es una parte del vicio, sino del vicio total.

So the best is not he who practises virtue in regard to himself but he who practises it towards others; for that is a difficult task.1. [19] Justice in this sense then is not a part of Virtue, but the whole of Virtue; and its opposite Injustice

96. *EN* 6.8.1141b29-42a11: Pero la prudencia parece referirse sobre todo a uno mismo y al individuo, y ésta es la forma que lleva el nombre común, prudencia; las demás se llaman economía, legislación y política, ya deliberativa, ya judicial. Habría, por tanto, una forma de conocimiento consistente en saber lo que a uno le interesa (aunque es muy diferente), y parece que el que sabe lo que le concierne y actúa en consecuencia es prudente, mientras que a los políticos se los considera entrometidos. Por eso dice Eurípides: *¿Cómo yo iba a ser prudente, yo que sin dificultad habría podido, contando como uno de tantos en el ejército, tener una parte como al de los demás? Porque los que sobresalen y actúan más que los otros*… Buscan, pues, los prudentes su propio bien, y se piensa que es eso lo que debe hacerse. De esta opinión ha venido el que se considere prudentes a ésos precisamente. Sin embargo, quizá no es posible el bien de uno mismo sin administración doméstica y sin régimen político.

The latter is concerned with action and deliberation （for a parliamentary enactment is a thing to be done, being the last step4 in a deliberative process）, and this is why it is only those persons who deal with particular facts who are spoken of as ‘taking part in politics,’ because it is only they who perform actions, like the workmen in an industry. Prudence also is commonly understood to mean especially that kind of wisdom which is concerned with oneself, the individual; and this is given the name, Prudence, which really belongs to all the kinds, while the others are distinguished as Domestic Economy, Legislature, and Political Science, the latter being subdivided into Deliberative Science and Judicial Science. Now knowledge of one's own interest will certainly be one kind of Prudence; though it is very different from the other kinds, and people think that the man who knows and minds his own business is prudent, and that politicians are busybodies: thus Euripides writes—
“ *Would that be prudent? when I might have lived A quiet life, a cipher in the crowd,*

*Sharing the common fortune. . .Restless, aspiring, busy men of action. . .”* For people seek their own good, and suppose that it is right to do so. Hence this belief has caused the word ‘prudent’ to mean those who are wise in their own interest. Yet probably as a matter of fact a man cannot pursue his own welfare without Domestic Economy and even Politics.

97. *EN* 6.8.1141b24-29: La política y la prudencia coinciden en cuanto a la disposición, pero, sin embargo, su ausencia no es la misma. Cuando la prudencia se aplica a la ciudad, la que es, por así decirlo, fundamental es la prudencia legislativa, y la que por así decirlo tiene por objeto lo particular, lleva el nombre común, política. Esta es práctica y deliberativa; en efecto, el decreto es lo práctico en extremo; por eso sólo de los que se ocupan en ésta se dice que hacen política, pues ellos son los únicos que actúan a la manera de obreros manuales.

Prudence is indeed the same quality of mind as Political Science, though their essence is different. Of Prudence as regards the state, one kind, as supreme and directive, is called Legislative Science3; the other, as dealing with particular occurrences, has the name, Political Science, that really belongs to both kinds. The latter is concerned with action and deliberation （for a parliamentary enactment is a thing to be done, being the last step4 in a deliberative process）, and this is why it is only those persons who deal with particular facts who are spoken of as ‘taking part in politics,’ because it is only they who perform actions, like the workmen in an industry.

98. *EN* 1.2.1094a26-28: Y así, ¿No tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida, y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro? Si es así, hemos de intentar comprender de un modo general cuál es y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser el de la más principal y eminentemente directiva. Tal es manifiestamente la política. En efecto, ella es la que establece qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno, y hasta qué punto.

Now it would seem that this supreme End must be the object of the most authoritative of the sciences—some science which is pre-eminently a master-craft. But such is manifestly the science of Politics; for it is this that ordains which of the sciences are to exist in states.

99. Nota nº63: *Pol.* 3.4.1277 b25-26: La prudencia es la única virtud peculiar del que manda; las demás parece que son necesariamente comunes a gobernados y a gobernantes.

100. Nota nº64: *EN* 6.11.1143 a25-35: La llamada comprensión, en virtud de la cual decimos de alguien que es comprensivo y que tiene comprensión, es el

discernimiento recto de lo equitativo. Señal de ello es que llamamos comprensivo sobre todo al equitativo, y equitativo a tener comprensión sobre algunas cosas, y juicio comprensivo al que discierne rectamente lo equitativo, y rectamente quiere decir de acuerdo con la verdad. Todas estas disposiciones convergen lógicamente a lo mismo. En efecto, al hablar de comprensión, entendimiento, prudencia e inteligencia, atribuimos a las mismas personas el tener comprensión o inteligencia, así como ser prudentes o tener entendimiento; porque todas estas facultades tienen por objeto lo extremo e individual, y es en saber discernir lo que es objeto de prudencia en lo que consiste el ser inteligente, buen entendedor o comprensivo, porque la equidad es común a todos los hombres buenos en sus relaciones con los demás.

The quality termed Consideration, in virtue of which men are said to be considerate, or to show consideration for others （forgiveness）, is the faculty of judging correctly what is equitable. This is indicated by our saying that the equitable man is specially considerate for others （forgiving）, and that it is equitable to show consideration for others （forgiveness） in certain cases; but consideration for others is that consideration which judges rightly what is equitable, judging rightly meaning judging what is truly equitable. All these qualities, it is reasonable to say, refer to the same thing; indeed we attribute Considerateness, Understanding, Prudence, and Intelligence to the same persons when we say of people that they ‘are old enough to show consideration and intelligence,’1 and are prudent and understanding persons. For all these faculties deal with ultimate and particular things; and a man has understanding and is considerate, or considerate for others, when he is a good judge of the matters in regard to which Prudence is displayed2; because equitable actions are common to all good men3 in their behavior towards others.

101. Nota nº65: *EN* 7.11.1152 b1-3: El estudio *(theoresai)* del placer y del dolor corresponde al filósofo político. Él es, en efecto, el arquitecto (*architekton)* del fin, mirando al cual decimos de cada cosa que es buena o mala en sentido absoluto.

It is also the business of the political philosopher to examine the nature of Pleasure and Pain; for he is the master-craftsman, and lays down the end which is the standard whereby we pronounce things good or bad in the absolute sense.

102. *EN* 6.9.1142b8-9, 16: Pero puesto que el que delibera mal yerra y el que delibera bien lo hace rectamente, es claro que la buena deliberación consiste en una especie de rectitud, que no es propia ni de la ciencia ni de la opinión.

But inasmuch as a bad deliberator makes mistakes and a good deliberator deliberates correctly, it is clear that Deliberative Excellence is some form of correctness; though it is not correctness of Knowledge, nor of Opinion.

103. *EN* 6.9.1142b16-22: Por otra parte, tampoco es posible la buena deliberación sin razonamiento. Luego tiene que consistir en la rectitud del discurso; ésta, en efecto, no es todavía afirmación, y mientras que la opinión no es indagación, sino ya una especie de afirmación, el que delibera, tanto si delibera bien como si lo hace mal, indaga y calcula.

It remains therefore that Deliberative Excellence is correctness in thinking, for thought has not reached the stage of affirmation; for Opinion has passed beyond the stage of investigation and is a form of affirmation, whereas a man deliberating, whether he deliberates well or badly, is investigating and calculating something.

104. *EN* 6.12.1144a27-29: Hay una aptitud llamada destreza, y ésta es de tal índole que hace posible realizar los actos enderezados al blanco propuesto y alcanzarlo; si el blanco es bueno, la aptitud es laudable; si es malo, es mera habilidad; por eso también los prudentes decimos que son diestros, y habilidosos. La prudencia no es esa aptitud, pero no existe sin esa aptitud

There is a certain faculty called Cleverness, which is the capacity for doing the things aforesaid that conduce to the aim we propose, and so attaining that aim. If the aim is noble, this is a praiseworthy faculty: if base, it is mere knavery; this is how we come to speak of both prudent men and knaves as clever. Now this faculty is not identical with Prudence, but Prudence implies it.

105. *EN* 6.12.1144a29-37:Y la recta conformación de este ojo del alma no se produce sin virtud, como hemos dicho y es evidente, ya que los razonamientos de orden práctico tienen un principio, por ejemplo, "puesto que el fin es éste" o "puesto que lo mejor es esto", sea cual fuere (supongamos uno cualquiera, para los efectos del argumento), y este fin no aparece claro sino al bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción. De modo que evidentemente es imposible ser prudente no siendo bueno.

This we have said before, and it is manifestly true. For deductive inferences about matters of conduct always have a major premise of the form ‘Since the End or Supreme Good is so and so’ （whatever it may be, since we may take it as anything we like for the sake of the argument）; but the Supreme Good only appears good to the good man: vice perverts the mind and causes it to hold false views about the first principles of conduct. Hence it is clear that we cannot be prudent without being good.

106. Nota nº 67:

a. *EN* 6.8.1142 a11-23: Señal de lo dicho es que los jóvenes pueden ser geómetras y matemáticos, y sabios en cosas de esa naturaleza, y, en cambio, no parece que puedan ser prudentes. La causa de ello es que la prudencia tiene por objeto también lo particular, con lo que uno llega a familiarizarse por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, porque es la cantidad de tiempo lo que produce la experiencia. Uno podría preguntarse también por qué un niño puede indudablemente ser matemático y no sabio, ni físico. ¿No será porque los objetos matemáticos son el resultado de una abstracción mientras que los principios de los otros proceden de la experiencia, y de cosas así los jóvenes hablan sin convicción, mientras que les es patente el ser de los primeros?

A further proof of what has been said2 is, that although the young may be experts in geometry and mathematics and similar branches of knowledge, we do not consider that a young man can have Prudence. The reason is that Prudence includes a knowledge of particular facts, and this is derived from experience, which a young man does not a possess; for experience is the fruit of years. （One might indeed further enquire why it is that, though a boy may be a mathematician, he cannot be a metaphysician or a natural philosopher.4 Perhaps the answer is that Mathematics deals with abstractions, whereas the first principles of Metaphysics and Natural Philosophy are derived from experience: the young can only repeat them without conviction of their truth,1 whereas the formal concepts of Mathematics are easily understood.）

b. *EN* 6.11.1143 b6-17: Esta es la razón también de que parezca que estas disposiciones son naturales, y que, si bien nadie es sabio por naturaleza, sí se tiene por naturaleza comprensión, entendimiento e intuición. Señal de ello es que creemos que también son consecuencia de la edad, y que tal edad tiene intuición y comprensión, como si la naturaleza fuera la causa de ellas. (Por eso la intuición es principio y fin, porque las demostraciones parten de esas cosas y ellas son su objeto). De modo que no se debe hacer menos caso de los dichos y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes, que de las demostraciones, pues la experiencia les ha dado vista, y por eso ven rectamente.

This is why it is thought that these qualities are a natural gift, and that a man is considerate, understanding and intelligent by nature, though no one is a wise man by nature. That this is so is indicated by our thinking of them as going with certain ages: we say that at such and such an age a man must have got intelligence and considerateness, which implies that they come by nature. [Hence Intelligence is both a beginning and an end, for these things are both the starting-point and the subject matter of demonstration.]Consequently the unproved assertions and opinions of experienced and elderly people, or of prudent men, are as much deserving of attention as those which they support by proof; for experience has given them an eye for things, and so they see correctly.

c. *EN* 7.11.1152 b1-3: El estudio (*theoresai*) del placer y del dolor corresponde al filósofo político. Él es, en efecto, el arquitecto (*architekton*) del fin, mirando al cual decimos de cada cosa que es buena o mala en sentido absoluto.

It is also the business of the political philosopher to examine the nature of Pleasure and Pain; for he is the master-craftsman, and lays down the end which is the standard whereby we pronounce things good or bad in the absolute sense.

107. *EN* 6.13.1144b1-45a6: Por tanto, tenemos que volver a considerar también la virtud; en efecto, también en la virtud existe una relación parecida a la que se da entre la prudencia y la destreza (que no son idénticas, sino semejantes), entre la natural y la virtud por excelencia.

We have therefore also to reconsider the nature of Virtue. The fact is that the case of Virtue is closely analogous to that of Prudence in relation to Cleverness. Prudence and Cleverness are not the same, but they are similar; and natural virtue is related in the same way to Virtue in the true sense.

108. Nota nº68:

a. *EN* 6.13.1144 b9-12: También los niños y los animales tienen esas disposiciones naturales, pero sin la razón son evidentemente dañinas. Esto, sin embargo, parece verse claro: que lo mismo que un cuerpo fuerte moviéndose a ciegas puede dar un violento resbalón, así puede ocurrir también en este caso.

For even children and wild animals possess the natural dispositions, yet without Intelligence these may manifestly be harmful. This at all events appears to be a matter of observation, that just as a man of powerful frame who has lost his sight meets with heavy falls when he moves about, because he cannot see, so it also happens in the moral sphere;

b. *EN* 6.2.1139 a17-18: Tres cosas son en el alma las que rigen la acción y la verdad: la sensación, el entendimiento y el deseo.

Now there are three elements in the soul which control action and the attainment of truth: namely, Sensation, Intellect, and Desire.

c. *EN* 6.6.1140 b31 – 41a8: Puesto que la ciencia es un juicio sobre lo universal y lo que es necesariamente, y hay unos principios de lo demostrable y de toda ciencia (porque la ciencia es racional), el principio de lo científico no puede ser objeto de ciencia, ni de técnica o arte, ni de prudencia; porque lo científico es demostrable, y la técnica y la prudencia versa sobre lo que puede ser de otra manera. Tampoco

son objeto de sabiduría, pues es propio del sabio usar de la demostración a propósito de algunas cosas. Si, por tanto, las formas de conocimiento mediante las cuales alcanzamos la verdad y nunca nos engañamos sobre lo que no puede, o puede ser de otra manera, son la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto, y tres de ellas (es decir, la ciencia, la prudencia y la sabiduría) no pueden tener por objeto los principios, forzosamente serán objetos del intelecto.

Scientific Knowledge is a mode of conception dealing with universals and things that are of necessity; and demonstrated truths and all scientific knowledge （since this involves reasoning） are derived from first principles. Consequently the first principles from which scientific truths are derived cannot themselves be reached by Science; nor yet are they apprehended by Art, nor by Prudence. To be matter of Scientific Knowledge a truth must be demonstrated by deduction from other truths; while Art and Prudence are concerned only with things that admit of variation. Nor is Wisdom the knowledge of first principles either1: for the philosopher has to arrive at some things by demonstration. If then the qualities whereby we attain truth,3 and are never led into falsehood, whether about things invariable or things variable, are scientific Knowledge, Prudence, Wisdom, and Intelligence, and if the quality which enables us to apprehend first principles cannot be any one among three of these, namely Scientific Knowledge, Prudence, and Wisdom, it remains that first principles must be apprehended by Intelligence.

109. *EN* 13.1144b14-17: De modo que así como en la parte del alma que razona a base de opiniones hay dos formas, la destreza y la prudencia, en la parte moral hay otras dos: la virtud natural y la virtud por excelencia, y de estas la virtud por excelencia no se da sin prudencia.

Hence just as with the faculty of forming opinions there are two qualities, Cleverness and Prudence, so also in the moral part of the soul there are two qualities, natural virtue and true Virtue; and true Virtue cannot exist without Prudence.

110. *EN* 6.13.1144b30-32: Resulta claro, por tanto, de lo que hemos dicho, que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin la virtud moral.

These considerations therefore show that it is not possible to be good in the true sense without Prudence, nor to be prudent without Moral Virtue.

111. Nota nº69: *EN* 6.11.1143 a35-43b5: Ahora bien, todas las cosas prácticas son del número de las individuales y extremas, y así no solo tiene que conocerlas el hombre prudente, sino que el entendimiento y la comprensión versan también sobre las cosas prácticas, que son extremos. La intuición tiene también por objeto lo extremo en las dos direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los

últimos hay intuición y no razonamiento; la intuición que se ejercita en las demostraciones tiene por objeto los límites inmóviles y primeros; y la de las cosas prácticas, lo extremo, lo contingente y la segunda premisa. Estos son, en efecto, los principios del fin, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal; de estas cosas, pues, hay que tener percepción sensible, y esta es la intuición.

While on the other hand all matters of conduct belong to the class of particular and ultimate things （since the prudent man admittedly has to take cognizance of these things）, and Understanding and Consideration deal with matters of conduct, which are ultimate. Also Intelligence apprehends the ultimates in both aspects—since ultimates as well as primary definitions are grasped by Intelligence and not reached by reasoning: in demonstrations, Intelligence apprehends the immutable and primary definitions, in practical inferences,1 it apprehends the ultimate and contingent fact, and the minor, premise, since these are the first principles from which the end is inferred, as general rules are based on particular cases; hence we must have perception of particulars, and this immediate perception is Intelligence.

112. *EN* 6.13.1145a1-2: Esto, en efecto, es posible tratándose de las virtudes naturales, pero no respecto de aquellas por las que un hombre es llamado bueno en sentido absoluto, porque con sólo poseer la prudencia las tendrá todas.

For if a man have the one virtue of Prudence he will also have all the Moral Virtues together with it.）

113. *EN* 6.13.1144b21-24: Al pensar que todas las virtudes son formas de la prudencia se equivocaba, pero tenía razón al decir que no se daban sin la prudencia. Señal de ello es que aun ahora todos, al definir la virtud, después de indicar la disposición que le es propia y su objeto, añaden "según la recta razón", y es recta la que se conforma a la prudencia.

He was mistaken in thinking that all the virtues are forms of Prudence, but right in saying that they cannot exist without Prudence. A proof of this is that everyone, even at the present day, in defining Virtue, after saying what disposition it is (moral virtue) and specifying the things with which it is concerned, adds that it is a disposition determined by the right principle; and the right principle is the principle determined by Prudence.

114. *EN* 2.6.1106b36-07a2: Es, por tanto, la virtud un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente.

Virtue then is a settled disposition of the mind determining the choice3 of actions and emotions, consisting essentially in the observance of the mean relative to us, this being determined by principle, that is, as the prudent man would determine it.

115. *EN* 6.13.1144b26-28: Pero hemos de ir un poco más lejos: la que es virtud no es meramente la disposición conforme a la recta razón, sino la que va acompañada de la recta razón, y la recta razón, tratándose de estas cosas es la prudencia.

Virtue is not merely a disposition conforming to right principle, but one cooperating with right principle; and Prudence is right principle2 in matters of conduct.

116. *EN* 6.5.1140b25-30: Y siendo dos las partes racionales del alma, será la virtud de una de ellas, de la que forma opiniones, pues tanto la opinión como la prudencia tienen por objeto lo que puede ser de otra manera.

Virtue is not merely a disposition conforming to right principle, but one cooperating with right principle; and Prudence is right principle2 in matters of conduct.

117. *EN* 6.13.1144b14-17: De modo que así como en la parte del alma que razona a base de opiniones hay dos formas, la destreza y la prudencia, en la parte moral hay otras dos: la virtud natural y la virtud por excelencia, y de éstas la virtud por excelencia no se da sin prudencia.

Hence just as with the faculty of forming opinions there are two qualities, Cleverness and Prudence, so also in the moral part of the soul there are two qualities, natural virtue and true Virtue; and true Virtue cannot exist without Prudence.

118. *EN* 6.1.1138b25-34: Esta afirmación es, sin duda, verdadera, pero no es clara, ya que también, tratándose de otras ocupaciones de las que hay ciencia, puede decirse con verdad que no se debe intensificar ni aflojar el esfuerzo más ni menos de lo debido, sino un término medio, y como lo prescribe la regla justa.

This bare statement however, although true, is not at all enlightening. In all departments of human endeavor that have been reduced to a science, it is true to say that effort ought to be exerted and relaxed neither too much nor too little, but to the medium amount, and as the right principle decides.

## LOS RECLAMOS EN TENSIÓN DE LA PRUDENCIA Y LA SABIDURÍA

119. *EN* 6.7.1141a 9-20: La sabiduría la atribuimos en las artes a los más consumados en ellas, por ejemplo, a Fidias como escultor y a Policleto como creador de estatuas, no indicando con ello sino que la sabiduría es la excelencia de un arte.

Pensamos de algunos hombres que son sabios en general, y no en un sentido parcial o determinado, como dice Homero en el Margites: "Ni cavador le hicieron los dioses ni labrador ni sabio en ninguna otra cosa". De modo que es evidente que la sabiduría es el más perfecto de los modos de conocimiento. El sabio, por consiguiente, no solo debe conocer lo que deriva de los principios, sino poseer además la verdad sobre los principios. De suerte que la sabiduría será intelecto y ciencia, por así decirlo, la ciencia capital de los objetos más estimados.

The term Wisdom is employed in the arts to denote those men who are the most perfect masters of their art, for instance, it is applied to Pheidias as a sculptor and to Polycleitus as a statuary. In this use then Wisdom merely signifies artistic excellence. [2] But we also think that some people are wise in general and not in one department, not 'wise in something else,'5 as Homer says in the Margites: "Neither a delver nor a ploughman him The Gods had made, nor wise in aught beside". Hence it is clear that Wisdom must be the most perfect of the modes of knowledge. The wise man therefore must not only know the conclusions that follow from his first principles, but also have a true conception of those principles themselves.

120. *EN* 6.7.1141 a20-22: Sería absurdo considerar la política, o la prudencia, como la más excelente si el hombre no es lo mejor del mundo.

For it is absurd to think that Political Science or Prudence is the loftiest kind of knowledge, inasmuch as man is not the highest thing in the world.

121. Nota nº 71: *EN* 6.7.1141 a 20-41 b3: De suerte que la sabiduría será intelecto y ciencia, por así decirlo, la ciencia capital de los objetos más estimados. Sería absurdo considerar la política, o la prudencia, como la más excelente si el hombre no es lo mejor del mundo. Y si lo sano y lo bueno son distintos para los hombres y para los peces, pero lo blanco y lo recto son siempre lo mismo, todos admitirán que lo sabio es siempre lo mismo, pero lo prudente varía; efectivamente, se llama prudente el que puede examinar bien todo lo que se refiere a sí mismo y eso es lo que se confiará a la prudencia. Por eso también se dice que son prudentes algunos animales, aquellos que parecen tener cierta facultad de previsión para su propia vida. Es evidente también que no pueden la sabiduría y la política ser lo mismo, pues si se llama sabiduría al conocimiento de lo que es útil para uno mismo, habrá muchas sabidurías, porque no habrá una sola acerca de lo que es bueno para todos los animales, sino una diferente para cada uno, lo mismo que no hay una sola medicina para todos. Y lo mismo da para el caso que el hombre sea el más excelente de todos los animales, porque también hay otras cosas de naturaleza mucho más divina que la del hombre, como es evidentísimo por las que constituyen el mundo. De lo dicho resulta claro que la sabiduría es ciencia e intelecto de lo que es más excelente por naturaleza.

Hence Wisdom must be a combination of Intelligence and Scientific Knowledge: it must be a consummated knowledge of the most exalted1 objects. For it is absurd to think that Political Science or Prudence is the loftiest kind of knowledge, inasmuch as man is not the highest thing in the world. [4] And as 'wholesome' and 'good' mean one thing for men and another for fishes, whereas 'white' and 'straight' mean the same thing always, so everybody would denote the same thing by 'wise,' but not by 'prudent'; for each kind of beings will describe as prudent, and will entrust itself to, one who can discern its own particular welfare; hence even some of the lower animals are said to be prudent, namely those which display a capacity for forethought as regards their own lives. It is also clear that Wisdom cannot be the same thing as Political Science; for if we are to call knowledge of our own interests wisdom, there will be a number of different kinds of wisdom, one for each species: there cannot be a single such wisdom dealing with the good of all living things, any more than there is one art of medicine for all existing things. It may be argued that man is superior to the other animals, but this makes no difference: since there exist other things far more divine in their nature than man, for instance, to mention the most visible, the things of which the celestial system is composed.

122. *EN* 6.7.1141b3-9: Por eso de Anaxágoras, de Tales y de los hombres como ellos, dice la gente que son sabios, no prudentes, porque ve que desconocen su propia conveniencia, y dice de ellos que saben cosas extraordinarias, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos.

This is why people say that men like Anaxagoras and Thales3 'may be wise but are not prudent,' when they see them display ignorance of their own interests; and while admitting them to possess a knowledge that is rare, marvellous, difficult and even superhuman, they yet declare this knowledge to be useless, because these sages do not seek to know the things that are good for human beings.

123. *EN* 6.5.1140b7-11: Por eso pensamos que Pericles y los que son como él son prudentes porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres, y pensamos que esta es una cualidad propia de los administradores y de los políticos.

Hence men like Pericles are deemed prudent, because they possess a faculty of discerning what things are good for themselves and for mankind and that is our conception of an expert in Domestic Economy or Political Science.

124. *EN* 6.12.1143b33-34: Además de esto, podría parecer absurdo que, siendo inferior a la sabiduría, tuviera primacía sobre ella, porque lo que hace, manda y ordena sobre lo hecho.

Moreover it would seem strange if Prudence, which is inferior to Wisdom, is nevertheless to have greater authority than Wisdom: yet the faculty that creates a thing1 governs and gives orders to it.

125. *EN* 6.12.1144 a3-6: De igual modo produce la sabiduría felicidad; en efecto, como es una parte de la virtud total, hace feliz al hombre con su posesión y su ejercicio.

Wisdom produces Happiness, not in the sense in which medicine produces health, but in the sense in which healthiness is the cause of health. For Wisdom is a part of Virtue as a whole, and therefore by its possession, or rather by its exercise, renders a man happy.

126. Nota nº73:

a. *EN* 6.1.1138 b30-32: Por ejemplo, no sabríamos qué clase de remedios debemos aplicar a nuestro cuerpo si alguien nos dijera que los que aconseja la medicina y como lo dice el que la posee.

For example, he will not know what medicines to take merely from being told to take everything that medical science or a medical expert would prescribe.

b. *EN* 6.5.1140 a27: En cuanto a la prudencia, podemos comprender su naturaleza considerando a qué hombres llamamos prudentes. Pues bien, parece propio del hombre prudente el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general.

We may arrive at a definition of Prudence by considering who are the persons whom we call prudent. Now it is held to be the mark of a prudent man to be able to deliberate well about what is good and advantageous for himself, not in some one department, for instance what is good for his health or strength, but what is advantageous as a means to the good life in general.

c. *EN* 6.7.1141 a31-33: habrá muchas sabidurías, porque no habrá una sola acerca de lo que es bueno para todos los animales, sino una diferente para cada uno, lo mismo que no hay una sola medicina para todos.

There will be a number of different kinds of wisdom, one for each species: there cannot be a single such wisdom dealing with the good of all living things, any more than there is one art of medicine for all existing things.

d. *EN* 6.7.1141 b18-21: Así si uno sabe que las carnes ligeras son digestivas y sanas, pero no sabe cuáles son ligeras, no producirá la salud, sino más bien el que sepa que las carnes de ave son ligeras y sanas.

If a man knows that light meat is easily digested and therefore wholesome, but does not know what kinds of meat are light, he will not be so likely to restore you to health as a man who merely knows that chicken is wholesome.

e. *EN* 6.10.1143 a3: Ni son tampoco (el entendimiento y el buen entendimiento) una de las de ciencias particulares, como la medicina sobre lo concerniente a la salud o la geometría sobre las magnitudes.

Is not the same thing as Scientific Knowledge in general （nor yet is it the same as Opinion, for in that case everybody would have understanding）, nor is it any one of the particular sciences, as medicine is the science of what pertains to health and geometry the science concerned with magnitudes.

f. *EN* 6.12.1143 b25-28: El conocer estas cosas no nos hará más capaces de practicarlas si las virtudes son efectivamente disposiciones, lo mismo que tampoco nos sirve de nada conocer lo sano y lo saludable en el sentido, no de lo que produce la salud, sino de lo que es consecuencia de una disposición sana; en efecto, no somos en modo alguno más capaces de practicarlo por el hecho de poseer la ciencia médica y la gimnástica.

Knowing about them does not make us any more capable of doing them, since the virtues are qualities of character; just as is the case with the knowledge of what is healthy and vigorous—using these words to mean not productive of health and vigor but resulting from them: we are not rendered any more capable of healthy and vigorous action by knowing the science of medicine or of physical training

g. *EN* 6.12.1144 a3-6: En Segundo lugar, de hecho producen algo, no como la medicina produce la salud, sino como la produce la salud misma: de igual modo produce la sabiduría felicidad; en efecto, como es una parte de la virtud total, hace feliz al hombre con su posesión y ejercicio.

Secondly, they do in fact produce an effect: Wisdom produces Happiness, not in the sense in which medicine produces health, but in the sense in which healthiness is the cause of health. For Wisdom is a part of Virtue as a whole, and therefore by its possession, or rather by its exercise, renders a man happy.

h. *EN* 6.13 1145 a6-9: Pero no tiene supremacía sobre la sabiduría ni sobre la parte mejor, como tampoco la tiene la medicina sobre la salud; en efecto, no se sirve de ella, sino que ve el modo de producirla.

But nevertheless it is not really the case that Prudence is in authority4 over Wisdom, or over the higher part of the intellect, any more than medical science is in authority over health. Medical science does not control health, but studies how to procure it.

127. *EN* 6.13.1145a6-9: Pero no tiene supremacía sobre la sabiduría ni sobre la parte mejor, como tampoco la tiene la medicina sobre la salud; en efecto, no se sirve de ella, sino que ve el modo de producirla. Da órdenes, por tanto, por causa de aquella, pero no a aquella.

But nevertheless it is not really the case that Prudence is in authority4 over Wisdom, or over the higher part of the intellect, any more than medical science is in authority over health. Medical science does not control health, but studies how to procure it; hence it issues orders in the interests of health, but not to health.

128. *EN* 6.13.1145a10-11: Da órdenes, por tanto, por causa de aquella, pero no a aquella. Sería también lo mismo decir que la política manda en los dioses porque da órdenes sobre todo o de la ciudad.

Medical science does not control health, but studies how to procure it; hence it issues orders in the interests of health, but not to health. And again, one might as well say that Political Science governs the gods, because it gives orders about everything in the State.

## CITAS CAPÍTULO TRES

## EL NUEVO HORIZONTE: ENIGMA Y DESCUBRIMIENTO

1. EN 7.1.1145 a36-45b2: En cambio, tenemos que hablar de la incontinencia, de la blandura y la molicie, así como de la continencia y resistencia, pues ni hemos de suponer que se trata en una y otra de las mismas disposiciones que la virtud y la maldad, ni que son de género distinto.

We must however discuss Unrestraint and Softness or Luxury, and also Self-restraint and Endurance.Neither of these two classes of character is to be conceived as identical with Virtue and Vice, nor yet as different in kind from them.

2. Nota nº76:

    a. EN 7.1.1145 a26: A&M P102: lo mismo que ni la virtud ni el vicio son propios del animal, tampoco lo son de un dios, sino que es propio de éste algo más valioso que la virtud, y de aquél otro género distinto de vicio.

        Hence if, as men say, surpassing virtue changes men into gods, the disposition opposed to Bestiality will clearly be some quality more than human; for there is no such thing as Virtue in the case of a god, any more than there is Vice or Virtue in the case of a beast: divine goodness is something more exalted than Virtue, and bestial badness is different in kind from Vice.

    b. EN 6.7.1141 a18-20: De modo que es evidente que la sabiduría es el más perfecto de los modos de conocimiento. El sabio, por consiguiente, no sólo debe conocer lo que deriva de los principios, sino poseer además la verdad sobre los principios.

        Hence it is clear that Wisdom must be the most perfect of the modes of knowledge. The wise man therefore must not only know the conclusions that follow from his first principles, but also have a true conception of those principles themselves.

    c. EN 6.7.1141 a20-41b3: De suerte que la sabiduria será intelecto y ciencia, por así decirlo, la ciencia capital de los objetos más estimados. Sería absurdo considerar la politica, o la prudencia, como la más excelente si el hombre no es lo mejor del mundo. Y si lo sano y lo bueno son distintos para lo hombres y para los peces, pero lo blanco y lo recto son siempre lo mismo, todos admitirán que lo sabio es siempre lo mismo, pero lo prudente varía; efectivamente, se llama prudente el que puede examinar bien todo lo que se refiere a sí mismo y eso es lo que se confiará a la prudencia. Por eso tambien se dice que son prudentes algunos animales, aquellos que parecen tener cierta facultad de previsión para su propia vida. Es evidente también que no pueden la sabiduria y la politica ser lo mismo, pues si se llama sabiduría al conocimiento de lo que es útil para uno mismo, habrá muchas sabidurías, porque no habrá una sola acerca de lo que es bueno para todos los animales, sino una diferente para cada uno, lo mismo que no hay una sola medicina para todos. Y lo mismo da para el caso que el hombre sea el más excelente de todos los animales, porque

tambien hay otras cosas de naturaleza mucho más divina que la del hombre, como es evidentísimo por las que constituyen el mundo. De lo dicho resulta claro que la sabiduria es ciencia e intelecto de lo que es más excelente por naturaleza.

Hence Wisdom must be a combination of Intelligence and Scientific Knowledge: it must be a consummated knowledge of the most exalted objects. For it is absurd to think that Political Science or Prudence is the loftiest kind of knowledge, inasmuch as man is not the highest thing in the world. And as 'wholesome' and 'good' mean one thing for men and another for fishes, whereas 'white' and 'straight' mean the same thing always, so everybody would denote the same thing by 'wise,' but not by 'prudent'; for each kind of beings will describe as prudent, and will entrust itself to, one who can discern its own particular welfare; hence even some of the lower animals are said to be prudent, namely those which display a capacity for forethought as regards their own lives.It is also clear that Wisdom cannot be the same thing as Political Science; for if we are to call knowledge of our own interests wisdom, there will be a number of different kinds of wisdom, one for each species: there cannot be a single such wisdom dealing with the good of all living things, any more than there is one art of medicine for all existing things. It may be argued that man is superior to the other animals, but this makes no difference: since there exist other things far more divine in their nature than man, for instance, to mention the most visible, the things of which the celestial system is composed.

d. EN 6.13.1145 a6-11: Pero no tiene (la prudencia) supremacía sobre la sabiduría ni sobre la parte mejor, como tampoco la tiene la medicina sobre la salud; en efecto, no se sirve de ella, sino que ve el modo de producirla. Da órdenes, por tanto, por por causa de aquella, pero no a aquella. Sería también lo mismo que decir que la política manda en los dioses porque da órdenes sobre todo o de la ciudad.

But nevertheless it is not really the case that Prudence is in authority4 over Wisdom, or over the higher part of the intellect, any more than medical science is in authority over health. Medical science does not control health, but studies how to procure it; hence it issues orders in the interests of health, but not to health. And again, one might as well say that Political Science governs the gods, because it gives orders about everything in the State.

3. EN 7.1.1145b2-7: Como en los demás casos, deberemos establecer los hechos observados y resolver primeramente las dificultades que ofrezcan, para probar después, si es posible, todas las opiniones generalmente admitidas sobre estas afecciones, y si no, la mayoría de ellas y las principales, pues si se resuelven las dificultades y quedan en pie las opiniones generalmente admitidas, la demostración será suficiente.

Our proper course with this subject as with others will be to present the various views about it, and then, after first reviewing the difficulties they involve, finally to establish if possible all or, if not all, the greater part and the most important of the opinions generally held with respect to these states of mind; since if the discrepancies can be solved, and a residuum of current opinion left standing, the true view will have been sufficiently established

4. Nota nº78:

a. *Meta* 3.1.995A24-95b5: Con vistas a la ciencia que andamos buscando es necesario que vayamos, primeramente, a aquellas cuestiones en cuyo carácter aporético conviene situarse en primer lugar. Se trata de aquellas (cuestiones) acerca de las cuales algunos han pensado de manera distinta y, aparte de éstas, si alguna otra resulta que fue pasada por alto. Ahora bien, detenerse minuciosamente en una aporía es útil para el que quiere encontrarle una salida adecuada. En efecto, la salida adecuada ulterior no es sino la solución de lo previamente aporético. Por lo demás, quien no conoce el nudo no es posible que lo desate, pero la situación aporética de la mente pone de manifiesto lo problemático de la cosa. Y es que, en la medida en que se halla en una situación aporética, le ocurre lo mismo que a los que están atados: ni ambos casos es imposible continuar adelante. Por eso conviene considerar primero todas las dificultades, por las razones aducidas, y también porque los que buscan sin haberse detenido antes en las aporías se parecen a los que ignoran adonde tienen que ir, y además (ignoran), incluso, si han encontrado o no lo que buscaban. Para éste no está claro el final, pero sí que lo está para el que previamente se ha detenido en la aporía. Además, quien ha oído todas las razones contrapuestas, como en un litigio, estará en mejores condiciones para juzgar.

b. *EN* 7.2.1146a21 -27: Además, si la continencia hace al hombre atenerse a todas sus opiniones, puede ser mala, por ejemplo, si le hace atenerse incluso a la opinion fasa; y si la incontinencia hace que no se atenga a ninguna opinion, habrá una incontinencia buena, como la del Neoptólemo de Sófocles en el Filoctetes, que merece alabanzas por no atenerse a los consejos de Ulises porque le desagradaba mentir. Además, el razonamiento silogístico ofrece una dificultad; en efecto, por querer refutar las paradojas que implica la tesis del adversario y ser tenidos por hábiles cuando se consigue, el razonamiento resultante se convierte en un callejón sin salida.

Again, if Self-restraint makes a man steadfast in all his opinions, it may be bad, namely, if it makes him persist even in a false opinion. And if Unrestraint makes him liable to abandon any opinion, in some cases Unrestraint will be good. Take the instance of Neoptolemus in the Philoctetes of Sophocles. Neoptolemus abandons a resolution that he has been persuaded by Odysseus to adopt, because of the pain that it gives him to tell a lie: in this case inconstancy is praiseworthy. Again, there is the difficulty raised by the argument of the sophists. The sophists wish to show their cleverness by entrapping their adversary into a paradox, and when they are successful, the resultant chain of reasoning ends in a deadlock.

5. *EN* 7.1.1145b8-20: Pues bien, suele admitirse que la continencia y la resistencia son buenas y laudables, y la incontinencia y blandura malas y censurables, y que una misma persona es a la vez continente y consecuente con su razón, o, por el contrario, es incontinente y no se atiene a su razón.Y que el incontinente sabe que obra mal movido por la pasión, y el continente, sabiendo que las pasiones son malas, no las sigue y se deja guiar por la razón. Asimismo, que el hombre moderado es continente y resistente; pero del continente, unos piensan que siempre es moderado y otros que no, y del incontinente unos dicen que es a la vez desenfrenad, y otros que incontinente y desenfrenado son cosas distintas. En cuanto al hombre prudente, unas veces se dice que es imposible que sea incontinente, y otras que hay quienes, siendo prudentes y hábiles, son incontinentes. Además, se llama a los hombres incontinentes respecto de la ira, el honor y la ganancia.

Now the following opinions are held: （a） that Self-restraint and Endurance are good and praiseworthy dispositions, Unrestraint and Softness bad and blameworthy; （b） that the self-restrained man is the man who abides by the results of his calculations, the unrestrained, one who readily abandons the conclusion he has reached; （c） that the unrestrained man does things that he knows to be evil, under the influence of passion, whereas the self-restrained man, knowing that his desires are evil, refuses to follow them on principle; （d） that the temperate man is always self-restrained and enduring; but that the converse is invariably the case some deny, although others affirm it: the latter identify the unrestrained with the profligate and the profligate with the unrestrained promiscuously, the former distinguish between them.1. [7] （e） Sometimes it is said that the prudent man cannot be unrestrained, sometimes that some prudent and clever men are unrestrained. （f） Again, men are spoken of as unrestrained in anger, and in the pursuit of honor and of gain.

6. *EN* 7.2.1145b21-46b8: Se podría preguntar cómo es posible que un hombre que juzgue rectamente se porte con incontinencia. Algunos dicen que esto es imposible si se tiene conocimiento: sería absurdo, pensaba Sócrates, que existiendo el conocimiento, alguna otra cosa lo dominara y arrastrara de acá para allá como a un esclavo.... () Si el ser

continente implica el tener pasiones fuertes y bajas, el hombre moderado no será continente, ni el continente moderado, porque no es propio del hombre moderado tenerlas excesivas, ni viles....() Si la continencia hace al hombre atenerse a todas sus opiniones, puede ser mala, por ejemplo, si le hace atenerse incluso a la opinión falsa; y si la incontinencia hace que no se atenga a ninguna opinión, habrá una incontinencia buena...()la insensatez acompañada de incontinencia es una virtud,; en efecto, el hombre hace lo contrario de lo que juzga bueno debido a su incontinencia; pero juzga que lo bueno es malo y no se debe hacer, de suerte que hará lo bueno y no lo malo.()El que actúa por convicción ty persigue el placer deliberadamente podría parecer mejor que el que lo hace no por razonamiento, sino por incontinencia.() Si la continencia y la incontinencia se aplican a todo ¿quién es incontinente absolutamente hablando?

The difficulties that may be raised are the following. （c） How can a man fail in self-restraint when believing correctly that what he does is wrong? Some people say that he cannot do so when he knows the act to be wrong; since, as Socrates held, it would be strange if, when a man possessed Knowledge, some other thing should overpower it, and 'drag it about like a slave.'1 In fact Socrates used to combat the view2 altogether, implying that there is no such thing as Unrestraint, since no one, he held, acts contrary to what is best, believing what he does to be bad, but only through ignorance.Now this theory is manifestly at variance with plain facts; and we ought to investigate the state of mind in question more closely. If failure of self-restraint is caused by ignorance, we must examine what sort of ignorance it is. For it is clear that the man who fails in self-restraint does not think the action right before he comes under the influence of passion.—. But some thinkers accept the doctrine in a modified form. They allow that nothing is more powerful than knowledge, but they do not allow that no one acts contrary to what he opines to be the better course; and they therefore maintain that the unrestrained man when he succumbs to the temptations of pleasure possesses not Knowledge but only Opinion. And yet if it is really Opinion and not Knowledge—not a strong belief.

7. *EN* 7.3.1146b8-52a36: En primer lugar, pues, hemos de considerar si los incontinentes obran con conocimiento o no, y en qué sentido obran con conocimiento; después, a qué hemos de juzgar que se refieren la incontinencia y la continencia, es decir, si hemos de juzgar que se refieren a todos los placeres y dolores, o a algunos determinados, y si el continente y el sufrido son uno mismo o distintos, así como las demás cuestiones emparentadas en esta investigación. Y hemos de empezar nuestra consideración preguntándonos si el continente y el incontinente lo son por aquello a que se refieren o por el modo de conducirse frente a ello, es decir, si es unicamente por referirse a tales cosas por lo que el incontinente es incontinente, o no es por eso, sino por el modo, o tampoco solo por esto, sino por ambas cosas.

We have then to consider, first （i） whether men fail in self-restraint knowing what they do is wrong, or not knowing, and if knowing, knowing in what sense; and next（

ii） what are to be set down as the objects with which Self-restraint and Unrestraint are concerned: I mean, are they concerned with pleasure and pain of all sorts, or only with certain special pleasures and pains? and （iii） is Self-restraint the same as Endurance or distinct from it? and so on with （iv） the other questions akin to this subject.A starting-point for our investigation is to ask whether the differentia4 of the self-restrained man and the unrestrained is constituted by their objects, or by their dispositions: I mean, whether a man is called unrestrained solely because he fails to restrain himself with reference to certain things, or rather because he has a certain disposition, or rather for both reasons combined.

8. *EN* 7.2.1146b7-8: Tales son pues, las dificultades que se presentan; de ellas tenemos que refutar unas y dejar en pie otras, porque la solución de una dificultad es el hallazgo de la verdad.

Part of the conflicting opinions we have to clear out of the way, but part to leave standing; for to solve a difficulty is to find the answer to a problem.

9. *EN* 7.3.1146b8-14: En primer lugar, pues, hemos de considerar si los incontinentes obran con conocimiento o no, y en qué sentido obran con conocimiento; después, a qué hemos de juzgar que se refieren la incontinencia y la continencia, es decir, si hemos de juzgar que se refieren a todos los placeres y dolores, o a algunos determinados, y si el continente y el sufrido son uno mismo o distintos, así como las demás cuestiones emparentadas en esta investigación.

A starting-point for our investigation is to ask whether the differentia4 of the self-restrained man and the unrestrained is constituted by their objects, or by their dispositions: I mean, whether a man is called unrestrained solely because he fails to restrain himself with reference to certain things, or rather because he has a certain disposition, or rather for both reasons combined.

## INCONTINENCIA: ACLARANDO LA PARADOJA ÉTICA DE SÓCRATES

10. *EN* 7.2.1145b21-46a9: Se podría preguntar cómo es posible que un hombre que juzgue rectamente se porte con incontinencia. Algunos dicen que esto es imposible si se tiene conocimiento: Sería absurdo, pensaba Sócrates, que existiendo el conocimiento, alguna otra cosa lo dominara y arrastrara de acá para allá como un esclavo. Sócrates, en efecto, se oponía absolutamente a esta idea, sosteniendo que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia. Ahora bien, esta manera de razonar está en desacuerdo con lo que vemos claramente, y es preciso investigar acerca de esta afección, si es debida a la ignorancia, de qué clase de ignorancia se trata. Porque es evidente que el que se conduce con incontinencia, antes de ser dominado por la pasión, no cree que debe hacerlo. Hay quienes están en parte

de acuerdo con esa tesis y en parte no: conceden que nada tiene más fuerza que el conocimiento; pero no conceden que ninguno obre contra lo que le parece mejor, y por esta razón dicen que el incontinente, cuando es dominado por el placer, no tiene conocimiento, sino solo opinión. Pero si es opinión y no conocimiento, y no es fuerte la convicción que se opone a la pasión, sino floja, como en los que dudan, tendríamos indulgencia con el que no se atiene a ella enfrentado con deseos violentos, y para la maldad no tenemos indulgencia, ni para ninguna otra cosa censurable.

How can a man fail in self-restraint when believing correctly that what he does is wrong? Some people say that he cannot do so when he knows the act to be wrong; since, as Socrates held, it would be strange if, when a man possessed Knowledge, some other thing should overpower it, and 'drag it about like a slave.'1 In fact Socrates used to combat the view2 altogether, implying that there is no such thing as Unrestraint, since no one, he held, acts contrary to what is best, believing what he does to be bad, but only through ignorance. Now this theory is manifestly at variance with plain facts; and we ought to investigate the state of mind in question more closely. If failure of self-restraint is caused by ignorance, we must examine what sort of ignorance it is. For it is clear that the man who fails in self-restraint does not think the action right before he comes under the influence of passion.— But some thinkers accept the doctrine in a modified form. They allow that nothing is more powerful than knowledge, but they do not allow that no one acts contrary to what he opines to be the better course; and they therefore maintain that the unrestrained man when he succumbs to the temptations of pleasure possesses not Knowledge but only Opinion. 2. [4] And yet if it is really Opinion and not Knowledge—not a strong belief that offers resistance but only a weak one （like that of persons in two minds about something）—, we could forgive a man for not keeping to his opinions in opposition to strong desires; but we do not forgive vice, nor any other blameworthy quality

11. *EN* 7.2.1145b23-24: Sería absurdo, pensaba Sócrates, que existiendo el conocimiento, alguna otra cosa lo dominara y arrastrara de acá para allá como un esclavo.

Some people say that he cannot do so when he knows the act to be wrong; since, as Socrates held, it would be strange if, when a man possessed Knowledge, some other thing should overpower it, and 'drag it about like a slave.

12. *EN* 7.2.1145b25-27: Sócrates, en efecto, se oponía absolutamente a esta idea, sosteniendo que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia.

In fact Socrates used to combat the view altogether, implying that there is no such thing as Unrestraint, since no one, he held, acts contrary to what is best, believing what he does to be bad, but only through ignorance.

13. Nota nº81: *Protag*. 351c-55c (en la nota se extiende hasta 361c):

—¿Qué pasa, Protágoras? ¿No coincidirás tú con la gente que llama malas a algunas cosas agradables y buenas, a algunas desagradables? Yo, desde luego, pregunto si, en la medida en que las cosas son agradables, acaso en ese respecto no serán también buenas; no si se puede derivar algo diferente de ellas. Y también, a la inversa, las desagradables, en la medida en que son desagradables, serán malas.

—No sé, Sócrates, dijo, si me es posible responder, tan sencillamente como tú preguntas, que las placenteras son buenas todas y las desagradables malas. Pero me parece más seguro para mi responder no sólo frente a esta pregunta de ahora, sino también de acuerdo con toda mi vida pasada, que hay, entre las cosas agradables, algunas que no son buenas, y, al contrario, que entre las desagradables las hay que no son malas, y otras que lo son, y, en tercer lugar, que existen las indiferentes, que no son malas ni buenas.

—¿No llamas placenteras a las que participan del placer o causan placer?, pregunté.

—Sí, dijo.

—Me refiero entonces a eso, si no son buenas en cuanto que son placenteras, como si preguntara si el placer en sí mismo no es un bien.

—Como tú dices, una y otra vez, Sócrates, dijo, examinémoslo, y si el examen parece estar de acuerdo con el razonamiento y resulta ser lo mismo lo placentero y lo bueno, lo acordaremos; y si no, entonces ya habrá que discutir.

—¿Prefieres, dije yo, guiar tú la investigación, o soy yo el guía?

—-Es justo, que tú la conduzcas, dijo. Pues tú diste inicio al argumento.

—A ver si por este lado Logramos que el asunto se aclare, dije yo. Del mismo modo que una persona, al realizar un examen con vistas a la salud o a cualquier otra operación corporal a partir del aspecto exterior, viendo el rostro y la parte de las manos, diría: «Venga, ahora descúbrete, por favor, y muéstrame el pecho y la espalda, para que te observe con más precisión»; algo así deseo yo también para mi examen. Al ver que te mantienes en esa actitud, que expones, respecto de lo bueno y de lo placentero, tengo que decirte también algo parecido; «Venga, por favor, ahora Protágoras, descúbreme este costado de tu pensamiento: ¿Qué opinas de la ciencia? ¿Es que tienes la misma opinión que la mayoría, o piensas de modo distinto?» La mayoría piensa de ella algo así, como que no es firme ni conductora ni soberana. No sólo piensan eso en cuanto a su existencia de por sí, sino que aun muchas veces, cuando algún hombre la posee, creen que no domina en el su conocimiento, sino algo distinto, unas veces la pasión, otras el placer, a veces el dolor, algunas el amor, muchas el miedo, y, en una palabra, tienen La imagen de la ciencia como de una esclava, arrollada por todo lo demás. ¿Acaso también tú tienes una opinión semejante, o te parece que el conocimiento es algo hermoso y capaz de gobernar al hombre, y que si uno conoce las cosas buenas y las malas no se deja dominar por nada para hacer otras cosas que las que su conocimiento le ordena, sino que la sensatez es suficiente para socorrer a una persona?

—Opino tal como tú dices, Sócrates, contestó: y, desde luego, más que para ningún otro, resultaría vergonzoso precisamente para mí no afirmar que la sabiduría y el conocimiento son lo más soberano en las costumbres humanas.

—Hablas tú bien y dices verdad, dije. Sabes entonces que muchos hombres no nos creen, ni a ti y ni a mí, y que afirman que muchos que conocen lo mejor no quieren ponerlo en práctica, aunque les sería posible, sino que actúan de otro modo. Y a todos cuantos yo pregunté cuál era, entonces, la causa de ese proceder, decían que estar vencidos por el placer o el dolor, o que los que hacían eso obraban dominados por alguna de esas causas que yo decía hace un momento.

—Creo que, como en muchos otros temas, no hablan correctamente los hombres.

—Venga, pues, intenta conmigo persuadirlos y enseñarles en qué consiste esa experiencia que ellos califican como «ser dominados por los placeres» y por las que no hacen lo mejor, aun cuando lo conozcan. Tal vez al decirles nosotros: «No habláis con razón, hombres, sino que os engañáis», nos preguntarán: «Protágoras y Sócrates, si no existe este sentimiento de ser dominados por el placer, será sin duda otra cosa, y ¿qué decís vosotros que es esto? Decidnos.»

—¿Qué, Sócrates? ¿Tenemos que analizar la opinión del vulgo, la de quienes dicen lo que se les ocurre?

—Creo, dije yo, que esto nos servirá de algo para descubrir en qué relación está el valor con las otras partes de la virtud. Si te parece bien que nos mantengamos en lo que hace poco acordamos, que yo condujera por donde yo creo que nos aclararemos mejor, sígueme. Si no quieres, y lo prefieres así, lo dejamos,

—Tienes razón, dijo, Sigue como empezaste.

—Y si nos preguntaran de nuevo: «¿Qué decís, entonces, que es eso que nosotros llamamos "ser vencido por los placeres?», yo les contestaría así: «Atended. Intentaremos explicároslo Protágoras y yo. ¿Eso y no otra cosa creéis que es lo que os sucede en los casos en que, muchas veces, subyugados por comidas o bebidas o atractivos sexuales, que os resultan placenteros, hacéis tales cosas aunque reconocéis que son perniciosas?»

—Lo afirmarían.

—Entonces les preguntaríamos tú y yo de nuevo: «¿En qué sentido decís que son perniciosas? ¿Porque al instante os procuran ese placer, al modo que cada una es placentera, o porque en un tiempo futuro causan enfermedades y miseria, y deparan muchos inconvenientes semejantes? ¿De verdad que si nada de eso os depararan en el futuro, y sólo os hicieran gozar se dan entonces un mal, esas cosas que, al experimentarlas y de cualquier modo, os hacen gozar?» ¿Vamos a creer, Protágoras, que nos darían otra respuesta, que la de e que tales cosas no son malas por causar el placer mismo en el instante, sino por lo que acarrean luego, enfermedades y demás?

—Yo sí creo, dijo Protágoras, que el vulgo respondería así.

—¿Entonces, al traer enfermedades, causan pesares, y al traer pobreza también? Lo reconocerían, según pienso.

Protágoras estaba de acuerdo.
—«No os parece, amigos, que, como decimos Protágoras y yo, estas cosas no son malas, nada más que porque concluyen en pesares y privan de otros placeres?» ¿Lo reconocerían?
Así nos pareció a ambos.
—Y, a la vez, si de nuevo les preguntáramos, pero al contrario: «Señores, cuando decís, en cambio, que hay cosas buenas dolorosas, es que no os referís a cosas como los ejercicios gimnásticos, el servicio militar y los efectos de los cuidados médicos con sus cauterizaciones, amputaciones, medicinas y dietas, que por un lado son buenas, pero a la vez dolorosas?», ¿nos dirían que si? --Estaba de acuerdo.
—«Entonces, ¿por qué llamáis bienes a éstas? ¿Porque al momento causan extremos dolores y sufrimientos, o porque en un tiempo futuro resulta de ellas una saludable y buena disposición corporal, o la salvación de 1a ciudad y el dominio de otras cosas, y la prosperidad?» Asentirían, creo yo.
También se lo parecía a él.
—¿Éstas son cosas buenas por otro motivo, o porque concluyen en placeres y separación y rechazo de dolores? ¿Es que podéis hablar de alguna otra conclusión a la que apuntaréis para calificarlas de buenas, que no sea a placeres y dolores?» Contestarían que no, según creo.
—También me parece a mí que no, dijo Protágoras.
—«¿Con conocimiento perseguís el placer en la idea de que es un bien y evitáis el dolor como un mal?*
Lo reconoció.
—«Entonces consideráis que el mal es el dolor; y el bien, el placer. Ya que también al mismo gozar lo llamáis malo en aquella ocasión en que os priva de mayores placeres de los que él aporta, u os causa mayores dolores que los placeres que hay en él. Porque si, según otra razón llamarais malo al gozar y atendierais a otro objetivo, podríais sin duda decírnoslo. Pero no podréis.»
—Me parece que no, dijo Protágoras.
—¿Es que será diferente el argumento, respecto al hecho de sufrir? Llamáis al mismo sufrir bueno cuando os aparta de dolores mayores que los que él contiene, u os procura placeres mayores que sus dolores. Porque si os fijarais en algún otro objetivo que el que yo digo, cuando llamáis bueno al hecho de sufrir, podríais decírnoslo; pero no podréis,»
—Dices verdad, dijo Protágoras.
—Ahora bien, si me preguntarais, dije: «¿Por qué ahora hablar tanto y tan repetidamente sobre eso?» «Dispensadme, contestaría yo. Porque en principio no es fácil averiguar qué es esto que vosotros llamáis 'ser vencido por el placer' Y además es que en esto estriban todas las pruebas.
»Pero aun ahora podéis recobraros, si de algún modo podéis afirmar que el bien es otra cosa que el placer, o el mal otra cosa que el sufrir, o si os basta el vivir hasta el fin

agradablemente una vida carente de penas. Si os conformáis y no podéis citar algún otro bien o mal que no se reduzca a eso, escuchad lo que viene a continuación.
»Porque os aseguro que, si ésto es así, resulta absurda vuestra afirmación, cuando decíais que, a pesar de conocer el hombre que las cosas malas son malas, sin embargo las pone en práctica —aunque le sería posible dejar de hacerlo— arrastrado y seducido por los placeres. Y, por otra parte, también decís que el hombre, a pesar de conocer lo que es bueno, no quiere practicarlo por los sufrimientos momentáneos, dominado por ellos. Cuán absurdas son estas afirmaciones, resulta claro, si, en lugar de usar muchos nombres: 'placentero' y 'doloroso', 'bueno' y 'malo' —puesto que ya vimos que se trata sólo de dos cosas— aplicamos también sólo dos denominaciones, en primer lugar '‘bueno’ y 'malo’, y luego, en otro tumo, 'agradable' y 'doloroso'.» Si lo hacemos así, diríamos que el hombre conoce que los males son males, y no obstante los realiza. Si uno entonces nos pregunta: «¿Por qué?» «Subyugados. Diremos: a ¿Por qué?», nos volverá a preguntar aquél. Nosotros no podremos ya decir que por el placer. Le responderemos y diremos: «subyugados...» «¿Por qué?»…

14. *EN* 7.2.1145b27-28: Ahora bien, esta manera de razonar está en desacuerdo con lo que vemos claramente, y es preciso investigar acerca de esta afección, si es debida a la ignorancia, de qué clase de ignorancia se trata.

Now this theory is manifestly at variance with plain facts; and we ought to investigate the state of mind in question more closely. If failure of self-restraint is caused by ignorance, we must examine what sort of ignorance it is.

15. *EN* 7.3.1146b24-47b19: En primer lugar, pues, hemos de considerar si los incontinentes obran con conocimiento o no, y en qué sentido obran con conocimiento; después, a qué hemos de juzgar que se refieren la incontinencia y la continencia, es decir, si hemos de juzgar que se refieren a todos los placeres y dolores, o a algunos determinados, y si el continente y el sufrido son uno mismo o distintos, así como las demás cuestiones emparentadas con esta investigación. Y hemos de empezar nuestra consideración preguntándonos si el continente y el incontinente lo son por aquello a que se refieren o por el modo de conducirse frente a ello, es decir, si es unicamente por referirse a tales cosas por lo que el incontinente es incontinente, o no es por eso, sino por el modo, o tampoco sólo por esto, sino por ambas cosas.

A starting-point for our investigation is to ask whether the differentia4 of the self-restrained man and the unrestrained is constituted by their objects, or by their dispositions: I mean, whether a man is called unrestrained solely because he fails to restrain himself with reference to certain things, or rather because he has a certain disposition, or rather for both reasons combined. A second question is, can Self-restraint and Unrestraint be displayed in regard to everything, or not? When a man is said to be

‘unrestrained’ without further qualification, it does not mean that he is so in relation to everything, but to those things in regard to which a man can be profligate; and also it does not mean merely that he is concerned with these things （for in that case Unrestraint would be the same thing as Profligacy）, but that he is concerned with them in a particular manner.

16. *EN* 7.3.1147a22: El hecho de que se expresen en términos de conocimiento, no indica nada, ya que incluso los que están dominados por esas pasiones repiten argumentos y versos de Empédocles, y los que empiezan a aprender una ciencia ensartan frases de ella, pero no la saben todavía, pues hay que asimilarla y esto requiere tiempo.

Persons in the states mentioned (asleep or drunk) repeat propositions of geometry and verses of Empedocles; students who have just begun a subject reel off its formulae, though they do not yet know their meaning, for knowledge has to become part of the tissue of the mind, and this takes time.

17. *EN* 7.3.1147b9-12: Por otra parte, como la última premisa es a la vez una opinión sobre lo perceptible por los sentidos y la que rige las acciones, o no la tiene el que está dominado por la pasión, o la tiene en el sentido en que tener no significa saber sino decir, como dice el embriagado los versos de Empédocles.

But inasmuch as the last premise, which originates action, is an opinion as to some object of sense, and it is this opinion which the unrestrained man when under the influence of passion either does not possess, or only possesses in a way which as we saw does not amount to knowing it but only makes him repeat it as the drunken man repeats the maxims of Empedocles.

18. *EN* 7.3.1147b14-17: Y como el término concreto no es universal ni se considera relacionado con el conocimiento como el universal, parece ocurrir lo que Sócrates pretendía; en efecto, no se produce la afección de la incontinencia en presencia de lo que consideramos conocimiento en sentido estricto, ni es este conocimiento el que es arrastrado de acá para allá por la pasión, sino el sensible"

We do seem to be led to the conclusion1 which Socrates sought to establish. For the knowledge which is present when failure of self-restraint occurs is not what is held to be Knowledge in the true sense, nor is it true Knowledge which is dragged about by passion, but knowledge derived from sense-perception.

19. *EN* 6.7.1141a16-20: De modo que es evidente que la sabiduría es el más perfecto de los modos de conocimiento. El sabio, por consiguiente, no sólo debe conocer lo que deriva de los principios, sino poseer además la verdad sobre los principios.De suerte que la sabiduria será intelecto y ciencia, por así decirlo, la ciencia capital de los objetos más estimados.

Hence it is clear that Wisdom must be the most perfect of the modes of knowledge. The wise man therefore must not only know the conclusions that follow from his first principles, but also have a true conception of those principles themselves. Hence Wisdom must be a combination of Intelligence and Scientific Knowledge: it must be a consummated knowledge.

20. *EN* 6.13.1145a6-11: Pero no tiene (la prudencia) supremacía sobre la sabiduría ni sobre la parte mejor, como tampoco la tiene la medicina sobre la salud; en efecto, no se sirve de ella, sino que ve el modo de producirla. Da órdenes, por tanto, por por causa de aquella, pero no a aquella. Sería también lo mismo que decir que la política manda en los dioses porque da órdenes sobre todo o de la ciudad.

But nevertheless it is not really the case that Prudence is in authority4 over Wisdom, or over the higher part of the intellect, any more than medical science is in authority over health. Medical science does not control health, but studies how to procure it; hence it issues orders in the interests of health, but not to health. And again, one might as well say that Political Science governs the gods, because it gives orders about everything in the State.

## INCONTINENCIA: PRESERVANDO LA OPINIÓN DECENTE

21. *EN* 7.4.1147b23-31: Hemos de decir a continuación si alguien puede ser incontinente de un modo absoluto o todos lo son en un sentido parcial, y si lo primero es posible, a qué se refiere esa incontinencia. Que es con los placeres y los dolores con lo que tienen que ver tanto los continentes y firmes como los incontinentes como Ahora bien, de las cosas que producen placer, unas son necesarias y, otras, apetecibles por sí mismas pero susceptibles de exceso; son necesarias las corporales (y llamo así a las relacionadas con el alimento y con las relaciones sexuales, y aquellas de las corporales con las que relacionamos el desenfreno y la templanza); las otras no son necesarias, pero sí apetecibles por sí mismas (por ejemplo, la victoria, el honor, la riqueza y los bienes y los placeres de esa índole)

We must next discuss whether any man can be called ‘unrestrained’ without qualification, or whether it must always be in relation to certain particular things, and if so, to what sort of things. Now it is plain that men are self-restrained and enduring, unrestrained and soft, in regard to Pleasures and Pains.But the things that give pleasure are of two kinds: some are necessary,1 others are desirable in themselves but admit of excess. The necessary sources of pleasures are those connected with the body: I mean such as the functions of nutrition and sex, in fact those bodily functions which we have indicated2 as the sphere of Profligacy and Temperance. The other sources of pleasure are not necessary, but are desirable in themselves: I mean for example victory, honor, wealth, and the other good and pleasant things of the same sort.

22. *EN* 1148a22-27: Ahora bien, de los apetitos y placeres unos lo son, por su propia índole, de cosas nobles y buenas (puesto que algunas cosas agradables son naturalmente apetecibles), otros de cosas contrarias a éstas, y otros de cosas intermedias, según la división que establecimos antes, por ejemplo, el dinero, la ganancia, la victoria y los honores.

And inasmuch as some desires and pleasures relate to things that are noble and good in kind （for some pleasant things are desirable by nature, others the opposite, while others again are neutral—compare the classification we gave above） :for instance money, gain, victory, honor.

23. *EN* 7.8. 1151a20-24: Pero hay quien, por causa de una pasión, está fuera de sí y obra contra la recta razón; a este lo domina la pasión, en cuanto al no obrar según la recta razón, pero no lo domina hasta el punto de que su propia índole le haga estar persuadido de que tales placeres deben perseguirse sin freno; éste es el incontinente, que es mejor que el licencioso y no es malo absolutamente hablando, puesto que en él se salva lo mejor, el principio.

But there is a person who abandons his choice, against right principle, under the influence of passion, who is mastered by passion sufficiently for him not to act in accordance with right principle, but not so completely as to be of such a character as to believe that the reckless pursuit of pleasure is right. This is the unrestrained man: he is better than the profligate, and not absolutely bad, for in him the highest part of man, the fundamental principle, is still preserved.

24. *EN* 7.8.1151a11-14: Como el incontinente es de tal índole que no persigue por convicción los placeres corporales excesivos y contrarios a la recta razón, y el licencioso, en cambio, lo hace por convicción (perseguir los placeres corporales excesivos), porque su propia índole le hace perseguirlos, el primero es muy susceptible de arrepentirse, y el segundo, no.

Again, the unrestrained man is so constituted as to pursue bodily pleasures that are excessive and contrary to right principle without any belief that he ought to do so, whereas the profligate, because he is so constituted as to pursue them, is convinced that he ought to pursue them. Therefore the former can easily be persuaded to change, but the latter cannot.

25. *EN* 7.10.1152a19-24: Así el incontinente se parece a una ciudad que decreta todo lo que se debe decretar y que tiene buenas leyes, pero no hace ningún uso de ellas, como dijo sarcásticamente Anaxándrides "Decretó la ciudad, que no hace ningún caso de las leyes". El malo es semejante, en cambio, a una ciudad que hace uso de sus leyes, pero de leyes malas.

In fact the unrestrained man resembles a state which passes all the proper enactments, and has good laws, but which never keeps its laws: the condition of things satirized by Anaxandrides— "The state, that recks not of the laws, would fain " whereas the bad man is like a state which keeps its laws but whose laws are bad.

26. *EN* 7.9.1151b35-52a3: Como hablamos muchas veces por analogía, también sigue la analogía la continencia del hombre morigerado; en efecto, tanto el continente como el morigerado son de tal índole que no hacen nada contrario a la razón a causa de los placeres corporales; pero el primero tiene y el segundo no tiene apetitos malos, y el uno es tal que no puede sentir placer contrario a la razón, mientras que el otro puede sentirlo, pero no dejarse arrastrar por él.

But whereas the self-restrained man has evil desires,1 the temperate man has none; he is so constituted as to take no pleasure in things that are contrary to principle, whereas the self-restrained man does feel pleasure in such things, but does not yield to it

27. *EN* 7.10.1152a25-27: La incontinencia y la continencia se refieren a lo que excede la disposición de la mayoría, puesto que el continente se atiene a sus resoluciones más, y el incontinente menos de lo que está al alcance de la mayoría.

Both Self-restraint and Unrestraint are a matter of extremes as compared with the character of the mass of mankind; the restrained man shows more and the unrestrained man less steadfastness than most men are capable of.

28. *EN* 7.4.1148b11-14: Pues bien, así como tratándose de cada una de esas afecciones, no las llamamos incontinencia porque sean un vicio, sino en virtud de cierta semejanza analógica, es evidente también que debemos juzgar que la incontinencia y la continencia se refieren exclusivamente a lo mismo que la templanza y el desenfreno, y que tratándose, por ejemplo, de la ira, empleamos esos términos analógicamente, y por eso añadimos incontinente respecto de la ira, los honores o la ganancia.

As therefore we do not call bad doctors and actors bad men, because neither kind of incapacity is actually a vice, but only resembles Vice by analogy, so in the former case it is clear that only self-restraint and lack of restraint in regard to the same things as are the objects of Temperance and Profligacy are to be deemed Self-restraint and Unrestraint proper, and that these terms are applied to anger only by analogy; and so we add a qualification, 'unrestrained in anger,' just as we say 'unrestrained in the pursuit of honor' or 'gain.

29. *Protag.* 351c-55c: (en la nota se extiende hasta el 361c):

—¿Qué pasa, Protágoras? ¿No coincidirás tú con la gente que llama malas a algunas cosas agradables y buenas, a algunas desagradables? Yo, desde luego, pregunto si, en la medida en que las cosas son agradables, acaso en ese respecto no serán también buenas; no si se puede derivar algo diferente de ellas. Y también, a la inversa, las desagradables, en la medida en que son desagradables, serán malas.

—No sé, Sócrates, dijo, si me es posible responder, tan sencillamente como tú preguntas, que las placenteras son buenas todas y las desagradables malas. Pero me parece más seguro para mi responder no sólo frente a esta pregunta de ahora, sino también de acuerdo con toda mi vida pasada, que hay, entre las cosas agradables, algunas que no son buenas, y, al contrario, que entre las desagradables las hay que no son malas, y otras que lo son, y, en tercer lugar, que existen las indiferentes, que no son malas ni buenas.

—¿No llamas placenteras a las que participan del placer o causan placer?, pregunté.

—Sí, dijo.

—Me refiero entonces a eso, si no son buenas en cuanto que son placenteras, como si preguntara si el placer en sí mismo no es un bien.

—Como tú dices, una y otra vez, Sócrates, dijo, examinémoslo, y si el examen parece estar de acuerdo con el razonamiento y resulta ser lo mismo lo placentero y lo bueno, lo acordaremos; y si no, entonces ya habrá que discutir.

—¿Prefieres, dije yo, guiar tú la investigación, o soy yo el guía?

—-Es justo, que tú la conduzcas, dijo. Pues tú diste inicio al argumento.

—A ver si por este lado Logramos que el asunto se aclare, dije yo. Del mismo modo que una persona, al realizar un examen con vistas a la salud o a cualquier otra operación corporal a partir del aspecto exterior, viendo el rostro y la parte de las manos, diría: «Venga, ahora descúbrete, por favor, y muéstrame el pecho y la espalda, para que te observe con más precisión»; algo así deseo yo también para mi examen. Al ver que te mantienes en esa actitud, que expones, respecto de lo bueno y de lo placentero, tengo que decirte también algo parecido; «Venga, por favor, ahora Protágoras, descúbreme este costado de tu pensamiento: ¿Qué opinas de la ciencia? ¿Es que tienes la misma opinión que la mayoría, o piensas de modo distinto?» La mayoría piensa de ella algo así, como que no es firme ni conductora ni soberana. No sólo piensan eso en cuanto a su existencia de por sí, sino que aun muchas veces, cuando algún hombre la posee, creen que no domina en el su conocimiento, sino algo distinto, unas veces la pasión, otras el placer, a veces el dolor, algunas el amor, muchas el miedo, y, en una palabra, tienen La imagen de la ciencia como de una esclava, arrollada por todo lo demás. ¿Acaso también tú tienes una opinión semejante, o te parece que el conocimiento es algo hermoso y capaz de gobernar al hombre, y que si uno conoce las cosas buenas y las malas no se deja dominar por nada para hacer otras cosas que las que su conocimiento le ordena, sino que la sensatez es suficiente para socorrer a una persona?

—Opino tal como tú dices, Sócrates, contestó: y, desde luego, más que para ningún otro, resultaría vergonzoso precisamente para mí no afirmar que la sabiduría y el conocimiento son lo más soberano en las costumbres humanas.

—Hablas tú bien y dices verdad, dije. Sabes entonces que muchos hombres no nos creen, ni a ti y ni a mí, y que afirman que muchos que conocen lo mejor no quieren ponerlo en práctica, aunque les sería posible, sino que actúan de otro modo. Y a todos cuantos yo pregunté cuál era, entonces, la causa de ese proceder, decían que estar vencidos por el placer o el dolor, o que los que hacían eso obraban dominados por alguna de esas causas que yo decía hace un momento.

—Creo que, como en muchos otros temas, no hablan correctamente los hombres.

—Venga, pues, intenta conmigo persuadirlos y enseñarles en qué consiste esa experiencia que ellos califican como «ser dominados por los placeres» y por las que no hacen lo mejor, aun cuando lo conozcan. Tal vez al decirles nosotros: «No habláis con razón, hombres, sino que os engañáis», nos preguntarán: «Protágoras y Sócrates, si no existe este sentimiento de ser dominados por el placer, será sin duda otra cosa, y ¿qué decís vosotros que es esto? Decidnos.»

—¿Qué, Sócrates? ¿Tenemos que analizar la opinión del vulgo, la de quienes dicen lo que se les ocurre?

—Creo, dije yo, que esto nos servirá de algo para descubrir en qué relación está el valor con las otras partes de la virtud. Si te parece bien que nos mantengamos en lo que hace poco acordamos, que yo condujera por donde yo creo que nos aclararemos mejor, sígueme. Si no quieres, y lo prefieres así, lo dejamos,

—Tienes razón, dijo, Sigue como empezaste.

—Y si nos preguntaran de nuevo: «¿Qué decís, entonces, que es eso que nosotros llamamos "ser vencido por los placeres?», yo les contestaría así: «Atended. Intentaremos explicároslo Protágoras y yo. ¿Eso y no otra cosa creéis que es lo que os sucede en los casos en que, muchas veces, subyugados por comidas o bebidas o atractivos sexuales, que os resultan placenteros, hacéis tales cosas aunque reconocéis que son perniciosas?»

—Lo afirmarían.

—Entonces les preguntaríamos tú y yo de nuevo: «¿En qué sentido decís que son perniciosas? ¿Porque al instante os procuran ese placer, al modo que cada una es placentera, o porque en un tiempo futuro causan enfermedades y miseria, y deparan muchos inconvenientes semejantes? ¿De verdad que si nada de eso os depararan en el futuro, y sólo os hicieran gozar se dan entonces un mal, esas cosas que, al experimentarlas y de cualquier modo, os hacen gozar?» ¿Vamos a creer, Protágoras, que nos darían otra respuesta, que la de e que tales cosas no son malas por causar el placer mismo en el instante, sino por lo que acarrean luego, enfermedades y demás?

—Yo sí creo, dijo Protágoras, que el vulgo respondería así.

—¿Entonces, al traer enfermedades, causan pesares, y al traer pobreza también? Lo reconocerían, según pienso.

Protágoras estaba de acuerdo.
—«No os parece, amigos, que, como decimos Protágoras y yo, estas cosas no son malas, nada más que porque concluyen en pesares y privan de otros placeres?» ¿Lo reconocerían?
Así nos pareció a ambos.
—Y, a la vez, si de nuevo les preguntáramos, pero al contrario: «Señores, cuando decís, en cambio, que hay cosas buenas dolorosas, es que no os referís a cosas como los ejercicios gimnásticos, el servicio militar y los efectos de los cuidados médicos con sus cauterizaciones, amputaciones, medicinas y dietas, que por un lado son buenas, pero a la vez dolorosas?», ¿nos dirían que si? --Estaba de acuerdo.
—«Entonces, ¿por qué llamáis bienes a éstas? ¿Porque al momento causan extremos dolores y sufrimientos, o porque en un tiempo futuro resulta de ellas una saludable y buena disposición corporal, o la salvación de 1a ciudad y el dominio de otras cosas, y la prosperidad?» Asentirían, creo yo.
También se lo parecía a él.
—¿Éstas son cosas buenas por otro motivo, o porque concluyen en placeres y separación y rechazo de dolores? ¿Es que podéis hablar de alguna otra conclusión a la que apuntaréis para calificarlas de buenas, que no sea a placeres y dolores?» Contestarían que no, según creo.
—También me parece a mí que no, dijo Protágoras.
—«¿Con conocimiento perseguís el placer en la idea de que es un bien y evitáis el dolor como un mal?*
Lo reconoció.
—«Entonces consideráis que el mal es el dolor; y el bien, el placer. Ya que también al mismo gozar lo llamáis malo en aquella ocasión en que os priva de mayores placeres de los que él aporta, u os causa mayores dolores que los placeres que hay en él. Porque si, según otra razón llamarais malo al gozar y atendierais a otro objetivo, podríais sin duda decírnoslo. Pero no podréis.»
—Me parece que no, dijo Protágoras.
—¿Es que será diferente el argumento, respecto al hecho de sufrir? Llamáis al mismo sufrir bueno cuando os aparta de dolores mayores que los que él contiene, u os procura placeres mayores que sus dolores. Porque si os fijarais en algún otro objetivo que el que yo digo, cuando llamáis bueno al hecho de sufrir, podríais decírnoslo; pero no podréis,»
—Dices verdad, dijo Protágoras.
—Ahora bien, si me preguntarais, dije: «¿Por qué ahora hablar tanto y tan repetidamente sobre eso?» «Dispensadme, contestaría yo. Porque en principio no es fácil averiguar qué es esto que vosotros llamáis 'ser vencido por el placer' Y además es que en esto estriban todas las pruebas.
»Pero aun ahora podéis recobraros, si de algún modo podéis afirmar que el bien es otra cosa que el placer, o el mal otra cosa que el sufrir, o si os basta el vivir hasta el fin

agradablemente una vida carente de penas. Si os conformáis y no podéis citar algún otro bien o mal que no se reduzca a eso, escuchad lo que viene a continuación.
»Porque os aseguro que, si ésto es así, resulta absurda vuestra afirmación, cuando decíais que, a pesar de conocer el hombre que las cosas malas son malas, sin embargo las pone en práctica —aunque le sería posible dejar de hacerlo— arrastrado y seducido por los placeres. Y, por otra parte, también decís que el hombre, a pesar de conocer lo que es bueno, no quiere practicarlo por los sufrimientos momentáneos, dominado por ellos. Cuán absurdas son estas afirmaciones, resulta claro, si, en lugar de usar muchos nombres: 'placentero' y 'doloroso', 'bueno' y 'malo' —puesto que ya vimos que se trata sólo de dos cosas— aplicamos también sólo dos denominaciones, en primer lugar '‘bueno’ y 'malo’, y luego, en otro tumo, 'agradable' y 'doloroso'.» Si lo hacemos así, diríamos que el hombre conoce que los males son males, y no obstante los realiza. Si uno entonces nos pregunta: «¿Por qué?» «Subyugados. Diremos: a ¿Por qué?», nos volverá a preguntar aquél. Nosotros no podremos ya decir que por el placer. Le responderemos y diremos: «subyugados...» «¿Por qué?»…

30. *EN* 7.10.1152 a16-18: Y obra voluntariamente; pero no es malo, puesto que su elección es justa, de modo que sólo es malo a medias.

Also, although he errs willingly （for he knows in a sense both what he is doing and what end he is aiming at）, yet he is not wicked, for his moral choice is sound, so that he is only half-wicked.

31. *EN* 7.9.1151b17-22: Hay algunos que no se atienen a sus decisiones, pero no por incontinencia, como Neoptólemo en el Filoctetes de Sófocles: es verdad que por causa del placer no se atuvo a lo que había decidido, pero por causa de un placer noble, porque él consideraba un placer noble decir la verdad y Ulises lo había persuadido a mentir. No todo el que hace algo por causa del placer es licencioso, despreciable o incontinente; sino el que lo hace por un placer vergonzoso.

And there are some who fail to abide by their resolves from some other cause than lack of self-restraint, for instance, Neoptolemus1 in the PhiIoctetes of Sophocles. It is true that his motive for changing was pleasure, though a noble pleasure, since it was pleasant1 for him to speak the truth, and he had only told a lie at the instigation of Odysseus. In fact, not everyone whose conduct is guided by pleasure is either profligate and base, or unrestrained, but only those who yield to disgraceful pleasures.

32. *EN* 7.7.1151a1-3: De los incontinentes mismos, son mejores los que están fuera de sí que los que son dueños de su razón pero no se atienen a ella, porque estos últimos son vencidos por una pasión menos fuerte y no obran impremeditadamente como los otros.

Among the unrestrained themselves, the impulsive1 sort are better than those who know the right principle but do not keep to it; for these succumb to smaller temptations, and they do not yield without deliberation, as do the impulsive.

33. *EN* 7.7.1150b19-28: La incontinencia es o apresuramiento o debilidad; unos, en efecto, reflexionan, pero, llevados por la pasión, no se atienen después a sus resoluciones, y otros, por no reflexionar, son arrastrados por la pasión; pues, lo mismo que los que de antemano se hacen el ánimo a ello no sienten las cosquillas, así también algunos, presintiendo y previendo la pasión, se yerguen de antemano frente a ella, ellos y su razón, y la pasión no los vence, sea esta agradable o penosa. Son sobre todo los despabilados y los coléricos los que son incontinentes con incontinencia de apresuramiento, pues los unos por su rapidez y los otros por su vehemencia, no se atienen a la razón por ser propensos a dejarse llevar de la imaginación.

But there are two forms of Unrestraint, Impetuousness and Weakness. The weak deliberate, but then are prevented by passion from keeping to their resolution; the impetuous are led by passion because they do not stop to deliberate: since some people withstand the attacks of passion, whether pleasant or painful, by feeling or seeing them coming, and rousing themselves, that is, their reasoning faculty, in advance, just as one is proof against tickling if one has just been tickled already.

34. *EN* 7.10.1152a27-33: De las distintas formas de incontinencia tiene más fácil curación la de los excitables que la de los que resuelven pero no se atienen a sus resoluciones, y la de los que son incontinentes por hábito que la de los que lo son por naturaleza, porque el hábito es más fácil de cambiar que la naturaleza; en efecto, el hábito mismo es difícil de cambiar porque se parece a la naturaleza, como dice Eveno: Afirmo, amigo, que el hábito no es sino larga práctica, y que ésta acaba en los hombres por ser naturaleza.

Reformation is more possible with that type of Unrestraint which is displayed by persons of an excitable temperament than it is with those who deliberate as to what they ought to do, but do not keep to the resolution they form. And those who have become unrestrained through habit are more easily cured than those who are unrestrained by nature, since habit is easier to change than nature, as Evenus says: “ Mark me, my friend, 'tis1 long-continued training, And training in the end becomes men's nature.”

35. Nota nº91: *Problemas* XXX 955 a39-40: O bien al contrario por el hecho de tener un exceso de bilis negra, todos los melancólicos son personas fuera de lo normal, no por enfermedad, sino por naturaleza.

36. *EN* 7.11.1152.b1-3: El estudio (theoresai) del placer y del dolor corresponde al filósofo político. Él es, en efecto, el arquitecto (architekton) del fin, mirando al cual decimos de cada cosa que es buena o mala en sentido absoluto.

It is also the business of the political philosopher to examine the nature of Pleasure and Pain; for he is the master-craftsman, and lays down the end which is the standard whereby we pronounce things good or bad in the absolute sense.

37. *EN* 1.2.1094a26-28: Tal es manifiestamente la política. En efecto, ella es la que establece qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuales ha de aprender cada uno, y hasta qué punto.

Now it would seem that this supreme End must be the object of the most authoritative of the sciences—some science which is pre-eminently a master-craft. But such is manifestly the science of Politics; for it is this that ordains which of the sciences are to exist in states.

38. EN 6.8.1141b23-29: La política y la prudencia coinciden en cuanto a la disposición, pero, sin embargo, su ausencia no es la misma. Cuando la prudencia se aplica a la ciudad, la que es, por así decirlo, fundamental es la prudencia legislativa, y la que por así decirlo tiene por objeto lo particular, lleva el nombre común, política. Esta es práctica y deliberativa; en efecto, el decreto es lo práctico en extremo; por eso sólo de los que se ocupan en ésta se dice que hacen política, pues ellos son los únicos que actúan a la manera de los obreros manuales.

And Prudence is concerned with action, so one requires both forms of it, or indeed knowledge of particular facts even more than knowledge of general principles. Though here too there must be some supreme directing faculty. Prudence is indeed the same quality of mind as Political Science, though their essence is different. Of Prudence as regards the state, one kind, as supreme and directive, is called Legislative Science; the other, as dealing with particular occurrences, has the name, Political Science, that really belongs to both kinds. The latter is concerned with action and deliberation （for a parliamentary enactment is a thing to be done, being the last step4 in a deliberative process）, and this is why it is only those persons who deal with particular facts who are spoken of as ‘taking part in politics,’ because it is only they who perform actions, like the workmen in an industry.

39. *EN* 7.12-13.1152b25-53b7: Que de esto no se sigue que el placer no sea un bien ni lo mejor resulta claro de estas consideraciones. En primer lugar, puesto que el bien tiene dos sentidos también los tendrán las naturalezas y las disposiciones, y, por tanto, también los movimientos y los procesos. De los que se tiene por malos, unos serán malos absolutamente hablando, pero podrán no ser malos para alguno, sino elegibles; y otros no serán elegibles para ninguno, pero sí en determinadas ocasiones y durante cierto tiempo, pero no absolutamente. Otros ni siquiera son placeres, sino que lo parecen; así todos los que van acompañados de dolor y tienen por fin la curación, como los demás enfermos. Además, como el bien es en parte actividad y en parte disposición, son por accidente agradables las actividades que nos restituyen a nuestra disposición natural, y la actividad de los apetitos que procuran esos placeres es una actividad del resto indemne de nuestra disposición y naturaleza, puesto que también hay placeres sin dolor y sin deseo, como los de la contemplación, cuando la naturaleza no necesita de nada. (continúa hasta el fin del capítulo 13)

But the following considerations will show that these arguments are not conclusive to prove （1） that pleasure is not a good at all, nor （3） that it is not the Supreme Good.（1） （a） In the first place （i.） 'the good' has two meanings: it means both that which is good absolutely, and that which is good for somebody, or relatively. Consequently the term 'good' has the same double meaning when applied to men's natures and dispositions; and therefore also when applied to movements and to processes. Also those processes which are thought to be bad will in some cases, though bad absolutely, be not bad relatively, but in fact desirable for a particular person, or in other cases, though not even desirable generally for the particular person, nevertheless desirable for him in particular circumstances and for a short time, although not really desirable. And some such processes1 are not really pleasures at all, but only seem to be so: I mean the painful processes that are undergone for their curative effects, for instance, treatment applied to the sick.Again （ii., the good is either an activity or a state. Now the pleasures that restore us to our natural state are only accidentally pleasant; while the activity of desire is the activity of that part of us which has remained in the natural state2: for that matter, there are some pleasures which do not involve pain or desire at all（for instance, the pleasure of contemplation）, being experienced without any deficiency from the normal having occurred…

40. *EN* 7.13.1153b7-54a7: Que el bien supremo sea un placer, nada lo impide, aun cuando algunos placeres sean malos, como también puede ser un conocimiento, aunque algunos son malos. Quizá es incluso necesario que, si cada disposición tiene sus actividades propias libres de trabas, tanto si la felicidad consiste en la actividad de todas ellas como si consiste en la de alguna de ellas, a condición de estar libre de trabas, eso sea lo más digno de ser elegido, y en eso consiste el placer. De modo que lo mejor de todo sería entonces un placer, aun cuando la mayoría de los placeres fueran

malos, posiblemente, en un sentido absoluto. Y por eta razón todos creen que la vida feliz es agradable, y meten el placer en la trama de la felicidad, con razón, pues ninguna actividad perfecta admite trabas, y la felicidad es algo perfecto. Por eso el hombre feliz necesita de los bienes corporales y de los externos o de fortuna para no tener trabas de esa clase. Los que afirman que el que está en la tortura, o el que ha caído en grandes infortunios, es feliz si es bueno, voluntaria o involuntariamente dicen una vaciedad. Por otro lado, como la felicidadnecesita de la fortuna, les parece a algunos que la buena fortuna es lo mismo que la felicidad, no siéndolo, puesto que también ella, si es excesiva, es un obstáculo, y quizá ya no merece el nombre de buena fortuna; en efecto, su límite es relativo a la felicidad. Y el hecho de que todos los animales y hombres persiguen el placer es una señal de que, en cierto modo, el placer es el bien supremo: "No es fama del todo perdida la que muchos pueblos…" Pero como no hay naturaleza alguna ni disposición que sea ni parezca la mejor para todos ellos, tampoco persiguen todos el mismo placer, si bien todos persiguen el placer. También es posible que no persigan el que creen, ni el que ellos dirían, sino el mismo, porque todas las cosas tienen por naturaleza algo divino. Los placeres corporales se han apropiado el nombre porque son aquellos a que con más frecuencia tienden los hombres y porque todos participan de ellos; así, como son los únicos con los cuales están familiarizados, piensan que son los únicos que existen. Es evidente también que si no son un bien el placer y la actividad, no será posible que viva agradablemente el hombre feliz; pues ¿para qué había de tener necesidad del placer si no es un bien, y puede vivir lo mismo con dolor? En efecto, el dolor no será ni un mal ni un bien, si no lo es el placer, y, en consecuencia, ¿por qué había de rehuirlo? Tampoco, por tanto, será más agradable la vida del hombre bueno, no siéndolo sus actividades.

But granting （2） that some pleasures are bad, it does not therefore follow （3） that a certain pleasure may not nevertheless be the Supreme Good; just as a certain form of knowledge may be supremely good, although some forms of knowledge are bad. On the contrary （i） since every faculty has its unimpeded activity, the activity of all the faculties, or of one of them （whichever constitutes Happiness） , when unimpeded, must probably be the most desirable thing there is; but an unimpeded activity is a pleasure; so that on this showing the Supreme Good will be a particular kind of pleasure, even though most pleasures are bad, and, it may be, bad absolutely. This is why everybody thinks that the happy life must be a pleasant life, and regards pleasure as a necessary ingredient of happiness; and with good reason, since no impeded activity is perfect, whereas Happiness is essentially perfect; so that the happy man requires in addition the goods of the body, external goods and the gifts of fortune, in order that his activity may not be impeded through lack of them. [3] （Consequently those who say2 that, if a man be good, he will be happy even when on the rack, or when fallen into the direst misfortune, are intentionally or unintentionally talking nonsense.） [4] But because Happiness requires the gifts of fortune in addition, some people think that it is the same thing as good fortune; but this is not so, since even good fortune itself when

excessive is an impediment to activity, and perhaps indeed no longer deserves to be called good fortune, since good fortune can only be defined in relation to Happiness. [5] （ii.） Moreover, that all animals and all human beings pursue pleasure is some indication that it is in a sense the Supreme Good: “No rumor noised abroad by many peoples Comes utterly to naught.

41. *EN* 7.14.1154a8-54b34: Respecto de los placeres corporales, los que dicen que algunos placeres son, sin duda, apetecibles en gran manera, como los placeres nobles, pero que no lo son los corporales, en que se interesa el licencioso, tendrán que considerar por qué, entonces, son malos los dolores contrarios, ya que lo contrario de lo malo es bueno. ¿O son buenos los placeres necesarios en el sentido de que también lo que no es malo es bueno? ¿O son buenos hasta cierto punto? (...) tendremos que decir porque los placeres corporales se nos muestran como más apetecibles. Pues bien, en primer lugar porque expulsan el dolor y, debido al exceso de dolor, los hombres persiguen el placer excesivo, y, en general, los placeres corporales como un remedio a aquel. Los remedios suelen ser violentos, y por eso son perseguidos, porque resaltan frente a su contrario. Y el placer no parece bueno por estas dos razones, como hemos dicho: porque algunos placeres son actividades de una naturaleza mala (congénita o por hábito); y otros, son remedios de una necesidad o carencia, y tener es mejor que subsanar; éstos se dan en los que están en vías de perfeccionamiento, y, por tanto, son buenos por accidente. Además los persiguen por su violencia los que no pueden disfrutar de otros y por eso se procuran ellos mismo esta especie de sed. Cuando no son nocivos, no hay nada censurable en ello; cuando son nocivos, es malo. No tienen, en efecto, otras cosas de qué disfrutar, y a muchos su misma naturaleza les hace penosa la neutralidad; en efecto, el ser vivo está en continuo trajín; como lo atestiguan los fisiólogos, el ver, el oír, son dolorosos, sólo que ya estamos acostumbrados a ello, nos dicen.

On the subject of the bodily pleasures, we must examine the view of those who say that though it is true that some pleasures, which they call the noble pleasures, are highly desirable, yet bodily pleasures and those which are the objects of the profligate are not desirable. [2] If so, why are the pains opposed to them evil? since the opposite of evil is good. Perhaps the true view is, that the necessary pleasures are good in the sense that what is not evil is good; or that they are good up to a point: for though you cannot have excessive pleasure from states and movements which cannot themselves be in excess of what is good, you can have excessive pleasure from those which themselves admit of excess. Now you can have an excess of the bodily goods; and it is pursuing this excess that makes a bad man, not pursuing the necessary pleasures, for everybody enjoys savory food, wine, and sexual pleasure in some degree, though not everybody to the right degree. With pain it is the other way about2: one avoids not merely excessive pain, but all pain; for the opposite of excessive pleasure is not pain at all, except to the

man who pursues excessive pleasure. [3]We ought however not only to state the true view, but also to account for the false one, since to do so helps to confirm the true; for when we have found a probable explanation why something appears to be true though it is not true, this increases our belief in the truth. We have then to explain why it is that bodily pleasures appear to be more desirable than others…

EL PLACER COMO FIN

42. *EN* 7.12.1152b25-33: En primer lugar, puesto que el bien tiene dos sentidos (el de bien absoluto y el de bien para alguien), también lo tendrán las naturalezas y las disposiciones, y, por tanto, también los movimientos y los procesos. De los que se tienen por malos unos serán malos absolutamente hablando, pero podrán no ser malos para alguno, sino elegibles; y otros no serán elegibles para ninguno, pero sí en determinadas ocasiones y durante cierto tiempo, pero no absolutamente. Otros ni siquiera son placeres, sino que lo parecen; así todos los que van acompañados de dolor y tienen por fin la curación, como los de los enfermos.

In the first place （i.) 'the good' has two meanings: it means both that which is good absolutely, and that which is good for somebody, or relatively. Consequently the term 'good' has the same double meaning when applied to men's natures and dispositions; and therefore also when applied to movements and to processes. Also those processes which are thought to be bad will in some cases, though bad absolutely, be not bad relatively, but in fact desirable for a particular person, or in other cases, though not even desirable generally for the particular person, nevertheless desirable for him in particular circumstances and for a short time, although not really desirable. And some such processes1 are not really pleasures at all, but only seem to be so: I mean the painful processes that are undergone for their curative effects, for instance, treatment applied to the sick.

43. *Pol.* 4.1.1288b10-21: En todas las artes y las ciencias que no se limitan a una parte sino que abarcan por completo un género determinado de objetos, es propio de una sola considerar lo que corresponde a cada género: Que ejercicio conviene a que cuerpo y cuál es el mejor (pues al más perfecto y mejor dotado por naturaleza le corresponde necesariamente el mejor ejercicio), y qué ejercicio, en general, conviene a la mayoría (pues también esto es tarea de la gimnástica); más aún, si alguien no desea la constitución 2 física ni el conocimiento adecuados para la competición, será igualmente tarea del profesor de gimnasia y del entrenador proporcionarle al menos esa capacidad. Y vemos que eso mismo ocurre con la medicina, la construcción de barcos, la confección de vestidos y todas las demás artes.

44. *EN* 7.12.1152b33-53a7: Además, como el bien es en parte actividad y en parte disposición, son por accidente agradables las actividades que nos restituyen a nuestra disposición natural, y la actividad de los apetitos que procuran esos placeres es una actividad del resto indemne de nuestra disposición y naturaleza, puesto que también hay placeres sin dolor y sin deseo, como los de la contemplación, cuando la naturaleza no necesita nada. Y señal de ello es que los hombres no encuentran agradables las mismas cosas cuando su naturaleza se está restableciendo y cuando está restablecida, sino que, restablecida, se complacen en lo que es agradable absolutamente hablando, y cuando se está restableciendo, incluso en lo contrario, porque encuentran placer hasta en lo picante y amargo, que nunca es agradable por naturaleza ni en sentido absoluto; de modo que tampoco esos placeres lo son, absolutamente hablando, porque las mismas diferencias que hay entre las cosas agradables, existen también entre los placeres que resultan de ellas.

Again the good is either an activity or a state. Now the pleasures that restore us to our natural state are only accidentally pleasant; while the activity of desire is the activity of that part of us which has remained in the natural state2: for that matter, there are some pleasures which do not involve pain or desire at all （for instance, the pleasure of contemplation）, being experienced without any deficiency from the normal having occurred. That restorative pleasures are only accidentally pleasant is indicated by the fact that we do not enjoy the same things while the natural state is being replenished as we do after it has been restored to the normal; in the normal state we enjoy things that are absolutely pleasant, but during the process of replenishment we enjoy even their opposites; for instance, sour and bitter things, none of which are naturally or absolutely pleasant, so that the pleasures we get from them are not naturally or absolutely pleasant either, since there is the same distinction between various pleasures as there is between the pleasant things from which they arise.

45. *EN* 7.12.1152b36-53a2: Además, como el bien es en parte actividad y en parte disposición, son por accidente agradables las actividades que nos restituyen a nuestra disposición natural, y la actividad de los apetitos que procuran esos placeres es una actividad del resto indemne de nuestra disposición y naturaleza, puesto que también hay placeres sin dolor y sin deseo, como los de la contemplación, cuando la naturaleza no necesita de nada. Y señal de ello es que los hombres no encuentran agradables las mismas cosas cuando su naturaleza se está restableciendo y cuando está restablecida.

Again, the good is either an activity or a state. Now the pleasures that restore us to our natural state are only accidentally pleasant; while the activity of desire is the activity of that part of us which has remained in the natural state2: for that matter, there are some pleasures which do not involve pain or desire at all （for instance, the pleasure

of contemplation）, being experienced without any deficiency from the normal having occurred.

46. *EN* 7.12.1153a7-17: A&M P118: Además, tampoco tiene que haber forzosamente alguna otra cosa mejor que el placer, como algunos dicen que es mejor el fin que el proceso; porque los placeres no son ni implican procesos, sino actividades y fin, ni se originan cuando estamos haciéndonos o llegando a ser algo, sino cuando estamos ejercitando alguna facultad, y el fin no es en todos algo distinto de ellos, sino sólo en los que conducen al perfeccionamiento de la naturaleza. Por eso no es exacto afirmar que el placer es un proceso perceptible, sino que debe decirse más bien que es una actividad de la disposición natural, y, en lugar de perceptible, sin trabas. Algunos piensan que es un proceso porque es eminentemente un bien; piensan, en efecto, que la actividad es un proceso, pero es otra cosa.

Again it does not follow, as some argue, that as the end is better than the process towards it, so there must be something better than pleasure. For pleasures are not really processes, nor are they all incidental to a process: they are activities, and therefore an end; nor do they result from the process of acquiring our faculties, but from their exercise; nor have they all of them some end other than themselves: this is only true of the pleasures of progress towards the perfection of our nature. Hence it is not correct to define pleasure as a ‘conscious process’; the term should rather be ‘activity of our natural state,’ and for ‘conscious’ we must substitute ‘unimpeded.’ Some thinkers hold that pleasure is a process on the ground that it is good in the fullest sense, because in their view an activity is a process; but really an activity is different from a process.

47. *EN* 7.12.1153a11-12: Ni se originan cuando estamos haciéndonos o llegando a ser algo, sino cuando estamos ejercitando alguna facultad, y el fin no es en todos algo distinto de ellos, sino sólo en los que conducen al perfeccionamiento de la naturaleza.

Nor do they result from the process of acquiring our faculties, but from their exercise; nor have they all of them some end other than themselves: this is only true of the pleasures of progress towards the perfection of our nature.

48. *EN* 7.12.1153a7-8: Además, tampoco tiene que haber forzosamente alguna otra cosa mejor que el placer, como algunos dicen que es mejor el fin que el proceso

Again （iii.）, it does not follow, as some argue, that as the end is better than the process towards it, so there must be something better than pleasure.

49. *EN* 7.12.1153a14-15: Por eso no es exacto afirmar que el placer es un proceso perceptible, sino que debe decirse más bien que es una actividad de la disposición natural, y, en lugar de perceptible, sin trabas.

Hence it is not correct to define pleasure as a 'conscious process'; the term should rather be 'activity of our natural state,' and for 'conscious' we must substitute 'unimpeded.'

50. *Meta* 1.2.982b12-14: Así pues, por todo lo dicho, el nombre en cuestión corresponde a la misma ciencia. Ésta, en efecto, ha de estudiar los primeros principios y causas y, desde luego, el bien y «aquello para lo cual» son una de las causas.

51. *Meta.* 12.7.1072b16-17: De un principio tal penden el Universo y la Naturaleza. Y su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible), pues su actividad es placer (por eso el estar despierto, la sensación y el pensamiento son sumamente placenteros, y en virtud de éstos lo son las esperanzas y los recuerdos).

## EL PLACER COMO EL BIEN SUPREMO

52. *EN* 7.13.1153b7-54a7: Que el bien supremo sea un placer, nada lo impide, aun cuando algunos placeres sean malos, como también puede ser un conocimiento, aunque algunos son malos. Quizá es incluso necesario que, si cada disposición tiene sus actividades propias libres de trabas, tanto si la felicidad consiste en la actividad de todas ellas como si consiste en la de alguna de ellas, a condición de estar libre de trabas, eso sea lo más digno de ser elegido, y en eso consiste el placer. De modo que lo mejor de todo sería entonces un placer, aun cuando la mayoría de los placeres fueran malos, posiblemente, en un sentido absoluto. Y por eta razón todos creen que la vida feliz es agradable, y meten el placer en la trama de la felicidad, con razón, pues ninguna actividad perfecta admite trabas, y la felicidad es algo perfecto. Por eso el hombre feliz necesita de los bienes corporales y de los externos o de fortuna para no tener trabas de esa clase. Los que afirman que el que está en la tortura, o el que ha caído en grandes infortunios, es feliz si es bueno, voluntaria o involuntariamente dicen una vaciedad. Por otro lado, como la felicidad necesita de la fortuna, les parece a algunos que la buena fortuna es lo mismo que la felicidad, no siéndolo, puesto que también ella, si es excesiva, es un obstáculo, y quizá ya no merece el nombre de buena fortuna; en efecto, su límite es relativo a la felicidad. Y el hecho de que todos los animales y hombres persiguen el placer es una señal de que, en cierto modo, el placer es el bien supremo: "No es fama del todo perdida la que muchos pueblos…" Pero como no hay naturaleza alguna ni disposición que sea ni parezca la mejor para todos ellos, tampoco persiguen todos el mismo placer, si bien todos persiguen el placer. También es posible que no persigan el que creen, ni el que ellos dirían, sino el mismo, porque todas las cosas tienen por naturaleza algo divino. Los placeres corporales se han apropiado el nombre porque son aquellos a que con más frecuencia tienden los hombres y porque todos participan de ellos; así, como son los únicos con los cuales están familiarizados, piensan que son los únicos que existen. Es evidente también que si no son un bien el

placer y la actividad, no será posible que viva agradablemente el hombre feliz; pues ¿para qué había de tener necesidad del placer si no es un bien, y puede vivir lo mismo con dolor? En efecto, el dolor no será ni un mal ni un bien, si no lo es el placer, y, en consecuencia, ¿por qué había de rehuirlo? Tampoco, por tanto, será más agradable la vida del hombre bueno, no siéndolo sus actividades.

But granting （2） that some pleasures are bad, it does not therefore follow （3） that a certain pleasure may not nevertheless be the Supreme Good; just as a certain form of knowledge may be supremely good, although some forms of knowledge are bad. On the contrary （i） since every faculty has its unimpeded activity, the activity of all the faculties, or of one of them （whichever constitutes Happiness), when unimpeded, must probably be the most desirable thing there is; but an unimpeded activity is a pleasure; so that on this showing the Supreme Good will be a particular kind of pleasure, even though most pleasures are bad, and, it may be, bad absolutely. This is why everybody thinks that the happy life must be a pleasant life, and regards pleasure as a necessary ingredient of happiness; and with good reason, since no impeded activity is perfect, whereas Happiness is essentially perfect; so that the happy man requires in addition the goods of the body, external goods and the gifts of fortune, in order that his activity may not be impeded through lack of them. [3] （Consequently those who say2 that, if a man be good, he will be happy even when on the rack, or when fallen into the direst misfortune, are intentionally or unintentionally talking nonsense.） [4] But because Happiness requires the gifts of fortune in addition, some people think that it is the same thing as good fortune; but this is not so, since even good fortune itself when excessive is an impediment to activity, and perhaps indeed no longer deserves to be called good fortune, since good fortune can only be defined in relation to Happiness. [5] （ii.） Moreover, that all animals and all human beings pursue pleasure is some indication that it is in a sense the Supreme Good: “No rumor noised abroad by many peoples Comes utterly to naught.

53. *EN* 7.13.11 53b9-14: Quizá es incluso necesario que, si cada disposición tiene sus actividades propias libres de trabas, tanto si la felicidad consiste en la actividad de todas ellas como si consiste en la de alguna de ellas, a condición de estar libre de trabas, eso sea lo más digno de ser elegido, y en eso consiste el placer. De modo que lo mejor de todo sería entonces un placer, aun cuando la mayoría de los placeres fueran malos, posiblemente, en un sentido absoluto.

Since every faculty has its unimpeded activity, the activity of all the faculties, or of one of them （whichever constitutes Happiness, when unimpeded,) must probably be the most desirable thing there is; but an unimpeded activity is a pleasure; so that on this

showing the Supreme Good will be a particular kind of pleasure, even though most pleasures are bad, and, it may be, bad absolutely.

54. *EN* 7.13.1153b14-19: De modo que lo mejor de todo sería entonces un placer, aun cuando la mayoría de los placeres fueran malos, posiblemente, en un sentido absoluto. Y por esta razón todos creen que la vida feliz es agradable, y meten el placer en la trama de la felicidad, con razón, pues ninguna actividad perfecta admite trabas, y la felicidad es algo perfecto

This is why everybody thinks that the happy life must be a pleasant life, and regards pleasure as a necessary ingredient of happiness; and with good reason, since no impeded activity is perfect, whereas Happiness is essentially perfect; so that the happy man requires in addition the goods of the body, external goods and the gifts of fortune, in order that his activity may not be impeded through lack of them.

55. *EN* 1.7.1097 a 25-97b21: Puesto que parece que los fines son varios y algunos de estos los elegimos por otros, como la riqueza, las flautas y en general los instrumentos, es evidente que no todos son perfectos, pero lo mejor parece ser algo perfecto; de suerte que si solo hay un bien perfecto, ése será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos.

Now there do appear to be several ends at which our actions aim; but as we choose some of them—for instance wealth, or flutes, and instruments generally—as a means to something else, it is clear that not all of them are final ends; whereas the Supreme Good seems to be something final. Consequently if there be some one thing which alone is a final end, this thing—or if there be several final ends, the one among them which is the most final—will be the Good which we are seeking.

56. Nota nº 101:

a. *EN* 1.7.1098 a 16-18: Y si esto es así el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta.

If this is so, and if we declare that the function of man is a certain form of life, and define that form of life as the exercise of the soul's faculties and activities in association with rational principle, [15] and say that the function of a good man is to perform these activities well and rightly, and if a function is well performed when it is performed in accordance with its own proper excellence

b. *EN* 1.8.1099 a29-31: Por tanto, lo major, lo más hermoso y lo más agradablees la felicidad y estas cosas no están separadas como en la inscripción de Delos.

It follows therefore that happiness is at once the best, the noblest, and the pleasantest of things: these qualities are not separated as the inscription at Delos makes out.

c. *EN* 1.10.1101 a14-15: ¿Qué nos impide, pues, llamar feliz al que actúa conforme a la virtud perfecta y está suficientemente provisto de bienes exteriores, no en un tiempo cualquiera, sino la vida entera?

May not we then confidently pronounce that man happy who realizes complete goodness in action, and is adequately furnished with external goods?

57. *EN* 7.13 .1153b25-54a1: Y el hecho de que todos los animales y hombres persiguen el placer es una señal de que, en cierto modo, el placer es el bien supremo: "No es fama del todo perdida la que muchos pueblos". Pero como no hay naturaleza alguna ni disposición que sea ni parezca la mejor para todos ellos, tampoco persiguen todos el mismo placer, si bien todos persiguen el placer. También es posible que no persigan el que creen, ni el que ellos dirían, sino el mismo, porque todas las cosas tienen por naturaleza algo divino. Los placeres corporales se han apropiado el nombre porque son aquellos a que con más frecuencia tienden los hombres y porque todos participan de ellos; así, como son los únicos con los cuales están familiarizados, piensan que son los únicos que existen.

Moreover, that all animals and all human beings pursue pleasure is some indication that it is in a sense the Supreme Good: "No rumor noised abroad by many peoples Comes utterly to naught." But they do not all pursue the same pleasure, since the natural state and the best state neither is nor seems to be the same for them all; yet still they all pursue pleasure. Indeed it is possible that in reality they do not pursue the pleasure which they think and would say they do, but all the same pleasure; for nature has implanted in all things something divine. But as the pleasures of the body are the ones which we most often meet with, and as all men are capable of these, these have usurped the family title; and so men think these are the only pleasures that exist, because they are the only ones which they know.

58. *EN* 7.13.1153b31-32: Pero como no hay naturaleza alguna ni disposición que sea ni parezca la mejor para todos ellos, tampoco persiguen todos el mismo placer, si bien todos persiguen el placer. También es posible que no persigan el que creen, ni el que ellos dirían, sino el mismo, porque todas las cosas tienen por naturaleza algo divino.

But they do not all pursue the same pleasure, since the natural state and the best state neither is nor seems to be the same for them all; yet still they all pursue pleasure. Indeed it is possible that in reality they do not pursue the pleasure which they think and

would say they do, but all the same pleasure; for nature has implanted in all things something divine.

## EL PLACER COMO ACTIVIDAD DIVINA

59. *EN* 7.14.1154a8-54b34: Respecto de los placeres corporales, los que dicen que algunos placeres son, sin duda, apetecibles en gran manera, como los placeres nobles, pero que no lo son los corporales, en que se interesa el licencioso, tendrán que considerar por qué, entonces, son malos los dolores contrarios, ya que lo contrario de lo malo es bueno. ¿O son buenos los placeres necesarios en el sentido de que también lo que no es malo es bueno? ¿O son buenos hasta cierto punto? …

On the subject of the bodily pleasures, we must examine the view of those who say that though it is true that some pleasures, which they call the noble pleasures, are highly desirable, yet bodily pleasures and those which are the objects of the profligate are not desirable. [2] If so, why are the pains opposed to them evil? …

60. *EN* 7.14.1154a8-21:Porque en las disposiciones y movimientos en que no puede darse un exceso de bondad, no se da tampoco el exceso de placer, y en las que puede darse el primero, se da también el de placer. Ahora bien, en los bienes corporales puede darse el exceso y el hombre malo en este sentido lo es porque persigue el exceso y no lo necesario, ya que todos los hombres disfrutan, en cierto modo, con los manjares delicados, los vinos, y los placeres sexuales, pero no todos como es debido. Lo contrario le ocurre con el dolor: no rehúye el exceso, sino el dolor en absoluto, pues no existe un dolor contrario al exceso sino para aquel que persigue el exceso.

On the subject of the bodily pleasures, we must examine the view of those who say that though it is true that some pleasures, which they call the noble pleasures, are highly desirable, yet bodily pleasures and those which are the objects of the profligate are not desirable. [2] If so, why are the pains opposed to them evil? since the opposite of evil is good. Perhaps the true view is, that the necessary pleasures are good in the sense that what is not evil is good; or that they are good up to a point: for though you cannot have excessive pleasure from states and movements which cannot themselves be in excess of what is good, you can have excessive pleasure from those which themselves admit of excess. Now you can have an excess of the bodily goods; and it is pursuing this excess that makes a bad man, not pursuing the necessary pleasures, for everybody enjoys savory food, wine, and sexual pleasure in some degree, though not everybody to the right degree. With pain it is the other way about2: one avoids not merely excessive pain, but all pain; for the opposite of excessive pleasure is not pain at all, except to the man who pursues excessive pleasure.

61. *EN* 7.14.1154a13-14: En las disposiciones y actividades en que no puede darse un exceso de bondad, no se da tampoco el exceso de placer, y en las que puede darse el primero, se da también el de placer.

For though you cannot have excessive pleasure from states and movements which cannot themselves be in excess of what is good, you can have excessive pleasure from those which themselves admit of excess.

62. *EN* 7.14.1154a26-b20: Tendremos que decir porque razón los placeres corporales se nos muestran como más apetecibles. Pues bien, en primer lugar porque expulsan el dolor, y, debido al exceso de dolor, los hombres persiguen el placer excesivo, y, en general, los placeres corporales como un remedio a aquel. Además los persiguen por su violencia los que no pueden disfrutar de otros y por eso se procuran ellos mismos esta especie de sed.

We have then to explain why it is that bodily pleasures appear to be more desirable than others. Now the first reason is that pleasure drives out pain; and excessive pain leads men to seek excessive pleasure, and bodily pleasure generally, as a restorative. And these restorative pleasures are intense, and therefore sought for, because they are seen in contrast with their opposite. Another reason is that bodily pleasures are sought for, just because of their intensity, by people who are incapable of enjoying others.

63. *EN* 7.14.1154b7-8: No tiene en efecto, otras cosas de qué disfrutar, y a muchos su misma naturaleza les hace penosa la neutralidad; en efecto, el ser vivo está en continuo trajín; como lo atestiguan los fisiólogos, el ver, el oír, son dolorosos, sólo que ya estamos acostumbrados a ello, nos dicen.

The fact is that some men have no other sources of enjoyment; and also many are so constituted that a neutral state of feeling is to them positively painful. （This is because a state of strain is the normal condition of an animal organism, as physiology testifies; it tells us that sight and hearing are in fact painful, but we have got used to them in course of time—such is the theory.

64. *EN* 7.14.1154b9-15: Igualmente, en la juventud el crecimiento produce una condición semejante a la de los embriagados, y la juventud es agradable. Los de naturaleza excitable, por otra parte, requieren constantemente remedio, porque su cuerpo, debido a su temperamento peculiar, está en continua tortura y es siempre presa de deseos violentos; pues bien, el placer expulsa al dolor, ya sea el placer contrario o cualquiera, con tal que sea intenso, y por eso estos hombres se vuelven desenfrenados y viciosos.

Similarly the young are in a condition resembling intoxication, because they are growing, and youth is pleasant in itself; but persons of an excitable nature need a restorative perpetually, because their temperament keeps their bodies in a constant state of irritation, and their appetites are continually active; and any pleasure, if strong, drives out pain, not only the opposite pleasure. This is why excitable men become profligate and vicious.

65. *Pol.*2.7.1267a2-12: En una misma estimación el noble y el plebeyo. Los hombres no sólo delinquen por las cosas necesarias —cuyo remedio cree Faleas que es la igualdad de la propiedad, de modo que no se robe por pasar frío o hambre—, sino también para gozar y saciar sus deseos. Si sus deseos van más allá de lo necesario, para su apaciguamiento delinquirán. Y no sólo por este motivo, sino también, siempre que lo deseen, para gozar de los placeres sin dolores.

66. *EN* 7.14.1154b20-34: No hay nada que nos sea siempre agradable porque nuestra naturaleza no es simple, sino que hay también algo de otra índole en nosotros por cuanto somos perecederos, de modo que si uno de nuestros elementos actúa en un sentido, esto contraría a nuestra otra naturaleza, y cuando hay equilibrio entre ambas, su actuación no nos parece ni dolorosa ni agradable. Por eso dios se goza siempre en un solo placer, y simple, pues no solo hay una actividad del movimiento, sino de la inmovilidad, y el placer se da más bien en la quietud que en el movimiento.

Nothing however can continue to give us pleasure always, because our nature is not simple, but contains a second element （which is what makes us perishable beings）, and consequently, whenever one of these two elements is active, its activity runs counter to the nature of the other, while when the two are balanced, their action feels neither painful nor pleasant. Since if any man had a simple nature, the same activity would afford him the greatest pleasure always. Hence God enjoys a single simple pleasure perpetually. For there is not only an activity of motion: but also an activity of immobility, and there is essentially a truer pleasure in rest than in motion.

67. *EN* 7.14.1154a26-28: No solo hay una actividad del movimiento, sino de la inmovilidad y el placer se da más bien en la quietud que en el movimiento.

For there is not only an activity of motion: but also an activity of immobility, and there is essentially a truer pleasure in rest than in motion.

68. *EN* 7.1.1145a25-27: A&M P102: Lo mismo que ni la virtud ni el vicio son propios del animal, tampoco lo son de un dios, sino que es propio de éste algo más valioso que la virtud, y de aquél otro género distinto de vicio.

For there is no such thing as Virtue in the case of a god, any more than there is Vice or Virtue in the case of a beast: divine goodness is something more exalted than Virtue, and bestial badness is different in kind from Vice.

69. *EN* 7.1.1145a20-22: A la brutalidad lo que mejor vendría oponerle es la virtud sobrehumana, una clase de virtud heroica y divina , como Homero nos presenta a Príamo diciendo de Héctor que era extraordinariamente bueno "y no parecía hijo de un hombre mortal, sino de un dios"

As the opposite of Bestiality it will be most suitable to speak of Superhuman Virtue, or goodness on a heroic or divine scale; just as Homer1 has represented Priam as saying of Hector, on account of his surpassing valor— " nor seemed to be The son of mortal man, but of a god."

70. *Meta.* 12.7.1072b13-31: Y es que 'necesario' tiene las siguientes acepciones: lo que se produce violentamente, al ser contrario a la inclinación; aquello sin lo cual no se produce el bien; lo que no puede ser de otro modo, sino que absolutamente es como es. De un principio tal penden el Universo y la Naturaleza. Y su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible), pues su actividad es placer (por eso el estar despierto, la sensación y el pensamiento son sumamente placenteros, y en virtud de éstos lo son las esperanzas y los recuerdos). A su vez, el pensamiento por sí se ocupa de lo mejor por sí, y el pensamiento por excelencia de lo mejor por excelencia. Y el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican. Entendimiento es, en efecto, la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la entidad, pero cuando lo tiene está en acto, de modo que a éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer, y la actividad contemplativa es lo más placentero y más perfecto. Así pues, si Dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable. Y si más aún, aún más admirable. Y se encuentra así. Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, Dios.

71. *Meta.* 12.9.1074b15-45: Las cuestiones relativas al entendimiento encierran ciertas aporías. Parece, en efecto, que es la más divina de cuantas cosas tenemos noticia, pero comporta algunas dificultades explicar cómo ha de ser para ser tal. Pues, por una parte, si no piensa nada, ¿cuál sería su dignidad?; antes al contrario, estaría como quien está durmiendo. Y, por otra parte, si piensa, pero para ello depende de otra cosa porque no es algo cuya entidad es acto de pensar, sino potencia, entonces no sería ya la entidad

más perfecta: en efecto, la excelencia le viene del acto de pensar. Además, tanto si su entidad es potencia intelectiva como si es acto de pensar, ¿qué piensa? Pues, o bien se piensa a sí mismo, o bien piensa otra cosa. Y si otra cosa, o bien siempre lo mismo, o bien cosas distintas. ¿Y hay alguna diferencia, o ninguna, entre pensar lo bello y pensar una cosa cualquiera? O, más bien, ¿no es imposible que su pensar se entretenga en algunas cosas? Es, pues, obvio que piensa lo más divino y excelente, y que no cambia, pues el cambio sería a peor y constituiría ya un movimiento. En primer lugar, si no es acto de pensar, sino potencia, es lógico que le resulte fatigosa la continuidad de la actividad de pensar. Además, es obvio que lo más excelso será otra cosa en vez del pensamiento: lo pensado. Y es que la capacidad de pensar y la actividad de pensar se dan, incluso, en quien piensa la cosa más baja; conque si esto ha de ser evitado (pues no ver ciertas cosas es mejor, incluso, que verlas), el pensamiento no será lo más perfecto. Por consiguiente, si es la cosa más excelsa, se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento. Pero la ciencia, la sensación, la opinión y el razonamiento parecen ocuparse siempre de algo distinto de ellos mismos, y de sí mismos sólo concomitantemente. Además, si pensar y ser pensado son cosas distintas, ¿por cuál de ellas le corresponde la perfección? Pues no es lo mismo, desde luego, ser-pensamiento que ser-pensado. ¿O es que en ciertos casos la ciencia se identifica con el objeto, en el caso de las (ciencias) productivas la entidad sin materia y la esencia, y en el caso de las teoréticas el concepto y el pensamiento?. Así pues, al no ser distintos el pensamiento y lo pensado, en el caso de aquellas cosas que no tienen materia son lo mismo, y el pensamiento es una misma cosa con lo pensado.

## CITAS CAPÍTULO CUATRO

## HACIA LA AMISTAD

1. *EN* 8.3.1156b19-24: Es razonable que una amistad así sea permanente: reúne, en efecto, en sí todas las condiciones que deben tener los amigos: toda amistad es por causa de algún bien o placer, ya absoluto ya para el que ama; y se apoya en alguna semejanza; pues bien, en esta se dan todas las condiciones dichas por la índole misma de los amigos, pues, además de la semejanza en las otras cosas, lo que es absolutamente bueno es también absolutamente agradable. y eso es lo más amable en el más alto grado; por tanto, el afecto y la amistad alcanzan en ellos el más alto grado y excelencia.

   Such friendship is naturally permanent, since it combines in itself all the attributes that friends ought to possess. All affection is based on good or on pleasure, either absolute or relative to the person who feels it, and is prompted by similarity1 of some sort; but this friendship possesses all these attributes in the friends themselves, for they are alike, et cetera, in that way. Also the absolutely

good is pleasant absolutely as well; but the absolutely good and pleasant are the chief objects of affection; therefore it is between good men that affection and friendship exist in their fullest and best form.

2. *EN* 8.1.1155a3-4: La amistad es, en efecto, una virtud, o va acompañada de virtud, y, además, es lo más necesario para la vida

   For friendship is a virtue, or involves virtue; and also it is one of the most indispensable requirements of life.

3. *EN* 8.1.1155a22-28: Parece además que la amistad mantiene unidas a las ciudades, y que los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia: en efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y es a ella a lo que más aspiran, mientras que lo que con más empeño procuran expulsar es la discordia, que es enemistad.

   Moreover, as friendship appears to be the bond of the state; and lawgivers seem to set more store by it than they do by justice, for to promote concord, which seems akin to friendship, is their chief aim, while faction, which is enmity, is what they are most anxious to banish.

4. *EN* 8.1.1155a22-24: Parece además que la amistad mantiene unidas a las ciudades y que los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia: en efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y es a ella a lo que más aspiran.

   Moreover, as friendship appears to be the bond of the state; and lawgivers seem to set more store by it than they do by justice, for to promote concord, which seems akin to friendship.

5. *EN* 8.1.1155a26-28: Cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, mientras que aun siendo justos necesitan además de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad.

   And if men are friends, there is no need of justice between them; whereas merely to be just is not enough—a feeling of friendship also is necessary.

6. *EE* 7.10.1243a10-14: Por esto, en ciertos lugares una ley prohibe a los amistosamente asociados los procesos por contratos voluntarios, y con razón, porque los buenos por naturaleza no recurren a la justicia, y estos hombres establecen sus contratos como hombres buenos y de confianza. Pero en esta amistad las reclamaciones de uno y otro son dudosas por ambas partes: ¿cómo

podría cada uno hacer reproches al otro cuando la confianza se apoya en el carácter moral y no en la ley?

7. *EN* 8.1.1155a28-31: Pero la amistad no es solo algo necesario, sino algo hermoso. Efectivamente, alabamos a los que aman a sus amigos, y el tener muchos amigos se considera como una de las cosas mejores, y hasta identificamos en nuestra opinión hombres buenos y amigos.

   And friendship is not only indispensable as a means, it is also noble in itself. We praise those who love their friends, and it is counted a noble thing to have many friends; and some people think that a true friend must be a good man.

8. *EN* 8.1.1155a16-22: Parece darse de un modo natural en el padre para con el hijo, y el hijo para con el padre, no solo entre los hombres, sino entre las aves y en la mayoría de los animales, y entre los miembros de una misma raza, sobre todo en los hombres por eso alabamos a los que aman a sus semejantes. Puede verse en los viajes cuán familiar y amigo es todo hombre para el hombre.

   And the affection of parent for offspring and of offspring for parent seems to be a natural instinct, not only in man but also in birds and in most animals; as also is friendship between members of the same species, and this is especially strong in the human race; for which reason we praise those who love their fellow men. Even when travelling abroad one can observe that a natural affinity and friendship exist between man and man universally.

9. *EN* 2.1.1103a14-03b25: Como existen dos clases de virtud, la dianoética y la ética, la dianoética debe su origen y su incremento principalmente a la enseñanza, y por eso requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, por lo que hasta su nombre se forma con una pequeña modificación de "costumbre". De esto resulta también evidente que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, ya que ninguna cosa natural se modifica por costumbre; por ejemplo, la piedra que por naturaleza se mueve hacia abajo, no se la podría acostumbrar a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba diez mil veces; ni al fuego a moverse hacia abajo, ni ninguna otra cosa de cierta naturaleza podría acostumbrarse a tener otra distinta. Por tanto, las virtudes no se producen ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre.

   Virtue being, as we have seen, of two kinds, intellectual and moral, intellectual virtue is for the most part both produced and increased by instruction, and therefore requires experience and time; whereas moral or ethical virtue is the product of habit （*ethos*）, and has indeed derived its name, with a slight

variation of form, from that word. And therefore it is clear that none of the moral virtues formed is engendered in us by nature, for no natural property can be altered by habit. For instance, it is the nature of a stone to move downwards, and it cannot be trained to move upwards, even though you should try to train it to do so by throwing it up into the air ten thousand times; nor can fire be trained to move downwards, nor can anything else that naturally behaves in one way be trained into a habit of behaving in another way. The virtues therefore are engendered in us neither by nature nor yet in violation of nature; nature gives us the capacity to receive them, and this capacity is brought to maturity by habit.

AMISTAD Y VIRTUD

10. *EN* 8.2.1155b17-19: Parece, en efecto, que no todo puede ser objeto de predilección, sino solo lo que es amable, y que esto es bueno o agradable o útil.

    It seems that not everything is loved, but only what is lovable, and that this is either what is good, or pleasant, or useful.

11. Nota nº104: *EN* 8.2.1155 b19-21: Podría pensarse también que es útil aquello mediante lo cual se produce un bien o un placer, de modo que lo amable sería entonces lo bueno y lo agradable como fines.

    But useful may be taken to mean productive of some good or of pleasure, so that the class of things lovable as ends is reduced to the good and the pleasant.

12. *EN* 8.3.1156b22-24: Parece que cada uno ama lo que es bueno para él, y que si bien, absolutamente hablando, el bien es amable, para cada uno lo es el bien de cada uno, y cada uno ama, no lo que es bueno para él, sino lo que se lo parece.

    Now it appears that each person loves what is good for himself, and that while what is really good is lovable absolutely, what is good for a particular person is lovable for that person.

13. *EN* 8.4.1157a30-32: Y decir entonces que hay varias especies de amistad, y que de una manera primaria y principal lo es la de los buenos en cuanto buenos, y las demás lo son por semejanza.

    But then we must say that there are several sorts of friendship, that between good men, as good, being friendship in the primary and proper meaning of the term, while the other kinds are friendships in an analogical sense.

14. *EN* 8.4.1157a21 -22: Solamente la amistad entre los hombres buenos está fuera del alcance de la calumnia, porque no es fácil creer lo que nadie diga sobre un amigo a quien uno mismo ha puesto a prueba durante mucho tiempo.

    Also friendship between good men alone is proof against calumny; for a man is slow to believe anybody's word about a friend whom he has himself tried and tested for many years, and with them there is the mutual confidence.

15. *EN* 8.5.1157b11-12: Pero si la ausencia se prolonga también la amistad parece caer en el olvido, y por eso se dice que "la falta de trato deshace muchas amistades".

    For separation does not destroy friendship absolutely, though it prevents its active exercise. If however the absence be prolonged, it seems to cause the friendly feeling itself to be forgotten: hence the poet's remark “Full many a man finds friendship end For lack of converse with his friend.

16. *EN* 8.5.1157b19: Pues nada hay tan propio de los amigos como la convivencia.

    Nothing is more characteristic of friends than that they seek each other's society.

17. *EN* 8.5.1157b13-17: Es evidente que ni los viejos ni las personas de carácter agrio se prestan a la amistad, porque es poco el placer que puede encontrarse en ellos, y nadie puede pasar mucho tiempo con una persona molesta o no agradable, pues es evidente que la naturaleza rehúye en gran manera lo molesto y aspira a lo agradable.

    The old and the morose do not appear to be much given to friendship, for their capacity to please is small, and nobody can pass his days in the company of one who is distasteful to him, or not pleasing, since it seems to be one of the strongest instincts of nature to shun what is painful and seek what is pleasant.

18. *EN* 8.5.1157b22-23: Pero no es posible estar unos con otros si no se son mutuamente agradables ni encuentran gusto en las mismas cosas, condición que parece darse en la camaradería.

    But it is impossible for men to spend their time together unless they give each other pleasure, or have common tastes. The latter seems to be the bond between the members of a comradeship.

19. *EN* 8.5.1157b25-28: Y los amigos desean cada uno el bien del otro, por el otro mismo, no en virtud de una afección, sino de una disposición del carácter. Y al amar al amigo aman su propio bien

    Also, when men wish the good of those they love for their own sakes, their goodwill does not depend on emotion but on a fixed disposition. And in loving their friend they love their own good, for the good man in becoming dear to another becomes that other's good.

20. *EE* 7.2.1237a40-37b6: Pero, puesto que amar en acto consiste en usar del objeto amado en cuanto amado (así, el amigo es objeto de amor para su amigo en tanto que amigo, y no en tanto que músico o médico), el placer de la amistad es el que dimana de la misma persona en cuanto es ella misma, pues su amigo la ama por ella misma, no porque sea otra persona. Por consiguiente, si no se alegra de su amigo en tanto que es bueno, no es la amistad primera, y ninguna circunstancia accidental debe producirle más estorbo que deleite le causa el bien.

21. *EN* 8.6.1158a1-10: Entre los de carácter agrio y entre los viejos la amistad es menor en la medida en que son más difíciles y encuentran menos placer en el trato mutuo, pues esto parece ser lo más propicio a la amistad y lo que más produce. Por eso los jóvenes se hacen tan pronto amigos y los viejos no, porque no se hacen amigos de aquellos en cuyo trato no encuentra gusto alguno, y por lo mismo, tampoco los de carácter agrio. Esta clase de personas tiene buenos sentimientos los unos respecto de los otros; en efecto, desean el bien los unos de los otros, y se asisten recíprocamente en sus necesidades; sin embargo, no son del todo amigos porque no conviven ni encuentran placer en la mutua compañía, que son los rasgos más propios de la amistad.

    Morose and elderly people rarely make friends, as they are inclined to be surly, and do not take much pleasure in society; good temper and sociability appear to be the chief constituents or causes of friendship. Hence the young make friends quickly, but the old do not, since they do not make friends with people if they do not enjoy their company; and the same applies to persons of a morose temper. It is true that the old or morose may feel goodwill for each other, since they may wish each other well and help each other in case of need; but they cannot properly be called friends, as they do not seek each other's society nor enjoy it, and these are thought to be the chief marks of friendship.

22. *EN* 1.10.1101a 6-8: y si esto es así, jamás será desgraciado el hombre feliz, aunque tampoco se le podrá llamar venturoso si cae en los infortunios de Príamo.

    And this being so, the happy man can never become miserable; though it is true he will not be supremely blessed if he encounters the misfortunes of a Priam.

23. *EN* 8.6.1158a14-15: Pero además es preciso adquirir experiencia y llegar a una intimidad, lo cual es muy difícil.

Also for perfect friendship you must get to know a man thoroughly, and become intimate with him, which is a very difficult thing to do.

24. *EN* 8.6.1158a13-14: No es posible ser amigos de muchos con amistad perfecta, como tampoco estar enamorados de muchos a la vez (este sentimiento parece, en efecto, un exceso, y en tales condiciones es natural que tenga por objeto a una sola persona)

It is not possible to have many friends in the full meaning of the word friendship, any more than it is to be in love with many people at once （love indeed seems to be an excessive state of emotion, such as is naturally felt towards one person only)

## AMISTAD Y LA CIUDAD

25. *EN* 5.1.1130a3-13: Por lo mismo, también la justicia es, entre las virtudes, la única que parece consistir en el bien ajeno, porque se refiere a los otros; hace, en efecto, lo que conviene a otro, sea este gobernante o compañero. El peor de los hombres es el que usa de maldad incluso consigo mismo y con sus amigos; el mejor, no el que usa de virtud para consigo mismo, sino para con otro, porque esto es difícil de hacer. Esta clase de justicia no es, por tanto, una parte de la virtud, sino la virtud entera, y la injusticia contraria a ella no es una parte del vicio, sino del vicio total.

The same reason, namely that it involves relationship with someone else, accounts for the view that Justice alone of the virtues is 'the good of others,' because it does what is for the advantage of another, either a ruler or an associate. As then the worst man is he who practises vice towards his friends as well as in regard to himself, so the best is not he who practises virtue in regard to himself but he who practises it towards others; for that is a difficult task. Justice in this sense then is not a part of Virtue, but the whole of Virtue.

26. *Pol.*1.3.1253a37-39: La justicia, en cambio, es un valor cívico, pues la justicia es el orden de la comunidad civil, y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo.

27. *EN* 8.7.1158b29-33: Es claro, sin embargo, que la igualdad no se comporta de la misma manera en la justicia y en la amistad; en la justicia, es igualdad primariamente la proporcionada al mérito, y secundariamente la cuantitativa;

mientras que en la amistad lo es primariamente la cuantitativa, y secundariamente la proporcionada al mérito.

Equality in friendship, however, does not seem to be like equality in matters of justice. In the sphere of justice, 'equal' （fair） means primarily proportionate to desert, and 'equal in quantity' is only a secondary sense; whereas in friendship 'equal in quantity' is the primary meaning, and 'proportionate to desert' only secondary.

28. *EN* 8.7.1158b33-59a3: Esto resulta claro cuando se produce entre los amigos una gran diferencia en virtud, vicio, prosperidad o cualquier otra cosa; entonces dejan de ser amigos, y ni siquiera aspiran a serlo. Es evidente sobre todo tratándose de los dioses, pues éstos nos aventajan en el grado más alto en todos los bienes. Pero también es claro tratándose de los reyes: tampoco creen poder ser amigos suyos los que son muy inferiores a ellos, ni tampoco de los hombres mejores o más sabios los que no valen nada.

This is clearly seen when a wide disparity arises between two friends in point of virtue or vice, or of wealth, or anything else; they no longer remain nor indeed expect to remain friends. This is most manifest in the case of the gods, whose superiority in every good attribute is pre-eminent; but it is also seen with princes: in their case also men much below them in station do not expect to be their friends, nor do persons of no particular merit expect to be the friends of men of distinguished excellence or wisdom.

29. *EN* 8.7.1159a3-5: Sin embargo, de estas cosas no hay un límite exacto hasta el cual sea posible la amistad; pueden desaparecer muchas cosas y continuar aquella; pero cuando la distancia es muy grande, como la de la divinidad, la amistad ya no es posible.

It is true that we cannot fix a precise limit in such cases, up to which two men can still be friends; the gap may go on widening and the friendship still remain1; but when one becomes very remote from the other, as God is remote from man, it can continue no longer.

30. Nota nº 108: *Pol* 3.17.1288 a 15-29: Cuando suceda, pues, que toda una familia o incluso cualquier individuo llegue a distinguirse por su virtud tanto que la suya sobresalga sobre la de todos los demás, entonces será justo que esa familia sea real y ejerza la soberanía sobre todos, y que ese individuo único sea rey. Como se ha dicho antes, esto no sólo está de acuerdo con la justicia que suelen proclamar los que establecen los regímenes, tanto aristocráticos y oligárquicos, como democráticos (pues en todos lo consideran digno por su excelencia, pero esta excelencia no es la misma), sino también está de acuerdo con lo antes dicho. En

efecto, no está bien matar o desterrar ni tampoco evidentemente condenar al ostracismo a un hombre así, ni pedir que obedezca a su vez. No es natural que la parte sobrepase al todo, y al que tuviera una superioridad tan grande le sucedería eso. De modo que sólo queda obedecer a tal hombre y que ejerza la soberanía no parcial, sino absolutamente.

31. *EN* 8 .7.1159a5-12: De aquí también que se pregunte si acaso los amigos no desean a sus amigos los mayores bienes, por ejemplo, que sean dioses, puesto que entonces ya no serán amigos suyos, ni siquiera, por tanto, un bien para ellos, puesto que los amigos son un bien. Si, pues, se dice con razón que el amigo quiere el bien de su amigo por causa de éste, éste deberá permanecer tal cual es; su amigo entonces querrá los mayores bienes para él a condición de que siga siendo hombre.

    This gives rise to the question, is it not after all untrue that we wish our friends the greatest of goods? For instance, can we wish them to become gods? for then they will lose us as friends, and therefore lose certain goods, for friends are goods.2 If then it was rightly said above3 that a true friend wishes his friend's good for that friend's own sake, the friend would have to remain himself, whatever that may be; so that he will really wish him only the greatest goods compatible with his remaining a human being.

32. *EN* 8.7.1159a11-12: Y quizá no todos los bienes, porque cada uno quiere el bien sobre todo para sí mismo.

    And perhaps not all of these, for everybody wishes good things for himself most of all.

33. *EN* 8.9.1160a21-23: Algunas asociaciones parecen realizarse por causa del placer, como ciertas agrupaciones religiosas o sociales que tienen por fin los sacrificios y la convivencia. Pero todas ellas parecen subordinadas a la comunidad política, porque ésta no se propone como fin la convivencia presente, sino lo que conviene para toda la vida.

    And some associations appear to be formed for the sake of pleasure,for example religious guilds and dining-clubs, which are unions for sacrifice and social intercourse. But all these associations seem to be subordinate to the association of the State, which aims not at a temporary advantage but at one covering the whole of life.

34. *EN* 8.9.1160a28-30: Todas las comunidades parecen ser, pues, parte de la comunidad política, y las distintas clases de amistad se corresponderán con las distintas clases de comunidad.

All these associations then appear to be parts of the association of the State; and the limited friendships which we reviewed will correspond to the limited associations from which they spring.

35. *EN* 8.11.11 61a10-11: La amistad parece acomodarse a cada uno de los regímenes políticos en la misma medida que la justicia.

Under each of these forms of government we find friendship existing between ruler and ruled, to the same extent as justice.

36. *EN* 8.11.1161a30-32: En las desviaciones, lo mismo que apenas hay justicia, apenas hay amistad, y menos que en ninguna en la peor, pues en la tiranía no hay ninguna, o hay poca amistad.

Under the perverted forms of constitution friendship like justice can have but little scope, and least of all in the worst: there is little or no friendship between ruler and subjects in a tyranny.

37. *Pol*.3.13.1284b25-34: En el caso del régimen mejor, se plantea una gran dificultad; no la superioridad en otros bienes, como la fuerza, la riqueza o las muchas relaciones, sino si hay alguien que se destaque por la virtud, ¿qué debe hacerse entonces? Ciertamente no se podría decir que se debe expulsar y desterrar a un hombre de tal clase. Pero tampoco que se debe mandar sobre él, pues casi sería como pretender mandar en Zeus, repartiéndose sus poderes. Queda, por lo tanto, lo que parece ser la solución natural: que todos obedezcan de buen grado a tal hombre, de modo que hombres como él sean reyes perpetuos en sus ciudades.

38. *Pol*.3.17.1288a15-29: Cuando suceda, pues, que toda una familia o incluso cualquier individuo llegue a distinguirse por su virtud tanto que la suya sobresalga sobre la de todos los demás, entonces será justo que esa familia sea real y ejerza la soberanía sobre todos, y que ese individuo único sea rey. Como se ha dicho antes, esto no sólo está de acuerdo con la justicia que suelen proclamar los que establecen los regímenes, tanto aristocráticos y oligárquicos, como democráticos (pues en todos lo consideran digno por su excelencia, pero esta excelencia no es la misma), sino también está de acuerdo con lo antes dicho. En efecto, no está bien matar o desterrar ni tampoco evidentemente condenar al ostracismo a un hombre así, ni pedir que obedezca a su vez. No es natural que la parte sobrepase al todo, y al que tuviera una superioridad tan grande le sucedería eso. De modo que sólo queda obedecer a tal hombre y que ejerza la soberanía no parcial, sino absolutamente.

39. *EN* 8.11.1161a25-30: La amistad de los hermanos se parece a la que existe entre compañeros, porque son iguales y de edad semejante, y los que están en estas condiciones suelen tener los mismos sentimientos y caracteres. También se parece a ésta la amistad propia de una timocracia, pues en ella los ciudadanos pretenden ser iguales y equitativos, y así gobiernan por turno y por igual; la amistad, por tanto, es también semejante.

    Friendship between brothers is like that between members of a comradeship: the two parties are equal in station and age, and this usually implies identity of feelings and of character. The counterpart of fraternal friendship is that which exists under the timocratic form of constitution; since the ideal of Timocracy is that all citizens shall be equal and shall be good, so that they all rule in turn, and all have an equal share of power.

40. *EN* 8.1.1155a22-28: Parece además que la amistad mantiene unidas a las ciudades, y que los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia: en efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y es a ella a lo que más aspiran, mientras que lo que con más empeño procuran expulsar es la discordia, que es enemistad.

    Moreover, as friendship appears to be the bond of the state; and lawgivers seem to set more store by it than they do by justice, for to promote concord, which seems akin to friendship, is their chief aim, while faction, which is enmity, is what they are most anxious to banish.

41. *EE* 7.10.1243a10-14: Por esto, en ciertos lugares una ley prohibe a los amistosamente asociados los procesos por contratos voluntarios, y con razón, porque los buenos por naturaleza no recurren a la justicia, y estos hombres establecen sus contratos como hombres buenos y de confianza. Pero en esta amistad las reclamaciones de uno y otro son dudosas por ambas partes: ¿cómo podría cada uno hacer reproches al otro cuando la confianza se apoya en el carácter moral y no en la ley?

## AMISTAD Y NATURALEZA

42. *EN* 8.12.1161b11-15: La comunidad es pues, la base de toda amistad, como hechos dicho. Podría hacerse grupo aparte con la que existe entre parientes y compañeros; pero las amistades entre ciudadanos, miembros de una misma tribu, compañeros de navegación, y todas las semejantes , se parecen más a las que resultan de una comunidad o asociación: parecen, en efecto, existir como en virtud de un acuerdo.

All friendship, as we have said,1 involves community; but the friendship between relatives and between members of a comradeship may be set apart as being less in the nature of partnerships than are the friendships between fellow-citizens, fellow-tribesmen, shipmates, and the like; since these seem to be founded as it were on a definite compact.

43. Nota nº 109: *EN* 8.12.1162 a9-16: La amistad entre marido y mujer parece fundada en la naturaleza, pues el hombre, por naturaleza, tiende antes a vivir en parejas que en comunidades políticas, en la medida en que es anterior, y más necesaria la casa que la ciudad, y en que la procreación es más común a los animales.

    The friendship between husband and wife appears to be a natural instinct; since man is by nature a pairing creature even more than he is a political creature, inasmuch as the family is an earlier and more fundamental institution than the State, and the procreation of offspring a more general characteristic of the animal creation.

44. *EN* 8.12.1161b16-62a16: A&M: P 135 La que existe entre parientes parece también revestir muchas formas, pero todas ellas dependientes de las de los padres.

    Friendship between relatives itself seems to include a variety of species, but all appear to derive from the affection of parent for child.

45. *EN* 8.12.1162a16-19: La amistad entre marido y mujer parece fundada en la naturaleza, pues el hombre, por naturaleza, tiende antes a vivir en parejas que en comunidades políticas, en la medida en que es anterior, y más necesaria la casa que la ciudad, y en que la procreación es más común a los animales.

    The friendship between husband and wife appears to be a natural instinct; since man is by nature a pairing creature even more than he is a political creature,3 inasmuch as the family is an earlier and more fundamental institution than the State, and the procreation of offspring a more general4 characteristic of the animal creation.

46. Nota nº111:

    a. *EN* 9.1.1164 b3-6: Su valor, en efecto, no se mide con dinero, y no puede haber honor adecuado para ellos, pero quizá baste, como cuando se trata de los dioses y de los padres, tributarles el que nos es posible.

For the value of their service is not measurable in money, and no honor paid them could be an equivalent, but no doubt all that can be expected is that to them, as to the gods and to our parents, we should make such return as is in our Power.

b. *EN* 9.12.1172 a5: Y, sea lo que fuere aquello en que cada uno hace consistir el ser, o aquello por lo cual quieren vivir, en eso quieren pasar el tiempo con sus amigos; y así, unos beben juntos, otros juegan juntos, otros se entregan juntos a los ejercicios gimnásticos, o a la caza, o a la filosofía, y todos ellos pasan los días juntos en aquello que más aman en la vida.

And whatever pursuit it is that constitutes existence for a man or that makes his life worth living, he desires to share that pursuit with his friends. Hence some friends drink or dice together, others practise athletic sports and hunt, or study philosophy, in each other's company; each sort spending their time together in the occupation that they love best of everything in life.

## AMISTAD CON UNO MISMO

47. *EN* .7.1159a5-12: De aquí también que se pregunte si acaso los amigos no desean a sus amigos los mayores bienes, por ejemplo, que sean dioses, puesto que entonces ya no serán amigos suyos, ni siquiera, por tanto, un bien para ellos, puesto que los amigos son un bien. Si, pues, se dice con razón que el amigo quiere el bien de su amigo por causa de este, este deberá permanecer tal cual es; su amigo entonces querrá los mayores bienes para él a condición de que siga siendo hombre. Y quizá no todos los bienes, porque cada uno quiere el bien sobre todo para sí mismo.

This gives rise to the question, is it not after all untrue that we wish our friends the greatest of goods? For instance, can we wish them to become gods? for then they will lose us as friends, and therefore lose certain goods, for friends are goods.2 If then it was rightly said above that a true friend wishes his friend's good for that friend's own sake, the friend would have to remain himself, whatever that may be; so that he will really wish him only the greatest goods compatible with his remaining a human being. And perhaps not all of these, for everybody wishes good things for himself most of all.

48. *EN* 9.4.1166a1-2: Las relaciones amistosas con nuestro prójimo y las notas por las que se definen las distintas clases de amistad parecen derivadas de los sentimientos que tenemos respecto de nosotros mismos.

The forms which friendly feeling for our neighbors takes, and the marks by which the different forms of friendship are defined, seem to be derived from the feelings of regard which we entertain for ourselves.

49. *EN* 9.4.1166a22-23: Porque la existencia es un bien para el hombre cabal, y todo hombre quiere para sí el bien, y a condición de volverse otro nadie querría tenerlo todo (también Dios posee ahora el bien), sino siendo lo que es, y parece que el ser de cada uno consiste en el pensar, o principalmente.

For existence is good for the virtuous man; and everyone wishes his own good: no one would choose to possess every good in the world on condition of becoming somebody else （for God possesses the good even as it is）, but only while remaining himself, whatever he may be; and it would appear that the thinking part is the real self, or is so more than anything else.

50. Nota nº 112: *EN* 9.4.1166a13-23: Ahora bien, todas estas condiciones las cumple el hombre bueno (y los demás en la medida en que se tienen por tales, pues parece, como hemos dicho, que la virtud y el hombre de bien son la medida de todas las cosas). Este, en efecto, está de acuerdo consigo mismo y desea las mismas cosas con toda su alma; y quiere ciertamente el bien para sí, y lo que se le muestra como tal, y lo pone en práctica (pues es propio del bueno ejercitar el bien), y lo hace por causa de sí mismo (puesto que lo hace por causa de su mente, que es aquello en que parece estribar el ser de cada uno); y quiere vivir y preservarse el mismo, y sobre todo aquella parte suya por la cual piensa. Porque la existencia es un bien para el hombre cabal, y todo hombre quiere para sí el bien, y a condición de volverse otro nadie querría tenerlo todo.

But each of them is also found in a good man's feelings towards himself （ and in those of all other men as well, in so far as they believe themselves to be good; but, as has been said, virtue and the virtuous man seem to be the standard in everything). For （d） the good man is of one mind with himself, and desires the same things with every part of his nature. Also （a） he wishes his own good, real as well as apparent, and seeks it by action （for it is a mark of a good man to exert himself actively for the good） ; and he does so for his own sake （for he does it on account of the intellectual part of himself, and this appears to be a man's real self）. Also （b） he desires his own life and security, and especially that of his rational part. For existence is good for the virtuous man; and everyone wishes his own good: no one would choose to possess every good in the world on condition of becoming somebody else.

51. *EN* 9.4.1166a29-33: Por darse en el hombre de bien todas estas condiciones respecto de sí mismo, y tener para con su amigo las mismas disposiciones que

para consigo mismo (puesto que el amigo es otro yo), también la amistad parece consistir en algo de esto, y ser amigos aquellos en quienes se dan esas condiciones.

It is therefore because the good man has these various feelings towards himself, and because he feels towards his friend in the same way as towards himself （for a friend is another self, that friendship also is thought to consist in one or other of these feelings, and the possession of them is thought to be the test of a friend.

52. *EN* 9.4.1166a34-66b1: Si hay o no amistad para con uno mismo es cuestión que dejaremos por el momento. Puede pensarse que la hay en la medida en que uno hay dos o más, por lo que hemos dicho y porque el grado más alto de amistad se compara con la que uno tiene para consigo mismo.

Whether a man can be said actually to feel friendship for himself is a question that may be dismissed for the present; though it may be held that he can do so in so far as he is a dual or composite being.

53. *EN* 5.11.1138b5-13: Metafóricamente, y por semejanza, puede hablarse, no de una justicia de uno para consigo mismo, sino de una justicia entre ciertas partes de uno, no cualquier justicia, sino la del amo o la doméstica, pues en esa relación está la parte racional del alma respecto de la irracional; y es precisamente cuando se mira a esas partes cuando parece que es posible la injusticia consigo mismo.

In a metaphorical and analogical sense however there is such a thing as justice, not towards oneself but between different parts of one's nature; not, it is true, justice in the full sense of the term, but such justice as subsists between master and slave, or between the head of a household and his wife and children. For in the discourses on this question a distinction is set up between the rational and irrational parts of the soul; and this is what leads people to suppose that there is such a thing as injustice towards oneself.

54. *EN* 9.4.1166b26-29: Parece, pues, que el malo no tiene disposiciones amistosas ni siquiera respecto de sí mismo porque no tiene nada amable. Por consiguiente, si el hallarse en esas condiciones es una enorme desgracia, debemos tender con todas nuestras fuerzas a evitar la maldad y hemos de procurar ser buenos, porque de esta manera no solo podremos tener disposiciones amistosas respecto de nosotros mismos, sino que podremos llegar a ser amigos de otros.

If then such a state of mind is utterly miserable, we should do our utmost to shun wickedness and try to be virtuous. That is the way both to be friends with ourselves and to win the friendship of others.

55. *EN* 9.6.1167b2-3: Así pues, la concordia parece ser la amistad civil, como en efecto se le define, puesto que su objeto es lo que conviene y se relaciona con la vida.

Concord appears therefore to mean friendship between citizens, which indeed is the ordinary use of the term; for it refers to the interests and concerns of life.

56. *EN* 9.6.1167a22-67b4: La unanimidad o concordia parece también un sentimiento amistoso, y por eso no es mera igualdad de opinión. Esta, en efecto, puede darse incluso entre quienes se desconocen los unos a los otros. Tampoco se dice de los que piensan lo mismo sobre cualquier cosa que son unánimes, por ejemplo, de los que piensan lo mismo sobre los fenómenos celestes (porque no implica amistad el pensar lo mismo sobre estas cosas); en cambio, se dice de una ciudad que hay en ella concordia cuando los ciudadanos piensan de la misma manera sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas, y hacen juntos lo que en común han acordado. Por tanto, la concordia se refiere a lo práctico y, dentro de esto, a lo que es importante y pueden tenerlo ambas partes o todos; y así la hay en las ciudades cuando todos opinan que las magistraturas deben ser electivas, o que se debe hacer una alianza guerrera con los lacedemonios, o que pitaco debe gobernar, cuando él también lo quiere. Pero cuando cada uno quiere ser él el que mande, como los protagonistas de Las Fenicias, surge la discordia; porque la unanimidad no consiste en pensar todos lo mismo, sea esto lo que fuere, sino lo mismo y para el mismo, como cuando tanto el pueblo como las clases selectas piensan que deben gobernar los mejores; porque entonces todos pueden lograr lo que desean. Así, pues, la concordia parece ser la amistad civil, como en efecto se la define, puesto que su objeto es lo que conviene y se relaciona con la vida.

Concord also seems to be a friendly feeling. Hence it is not merely agreement of opinion, for this might exist even between strangers. Nor yet is agreement in reasoned judgements about any subject whatever, for instance astronomy, termed concord; to agree about the facts of astronomy is not a bond of friendship. Concord is said to prevail in a state, when the citizens agree as to their interests, adopt the same policy, and carry their common resolves into execution. Concord then refers to practical ends, and practical ends of importance, and able to be realized by both or all the parties: for instance, there is concord in the state when the citizens unanimously decree that the offices of state shall be elective, or that an alliance shall be made with Sparta, or that Pittacus shall be dictator （when Pittacus was himself willing to be dictator）. When each of two persons wishes himself to rule, like the rivals2 in the Phoenissae, there is discord; since men are not of one mind merely when each thinks the same thing （whatever this may be

）, but when each thinks the same thing in relation to the same person: for instance, when both the common people and the upper classes wish that the best people shall rule; for only so can all parties get what they desire. Concord appears therefore to mean friendship between citizens, which indeed is the ordinary use of the term; for it refers to the interests and concerns of life.

57. *EN* 9.6.1167b4-16: Esta clase de unanimidad se da en los buenos, pues estos están de acuerdo consigo mismos y entre sí, y teniendo, por así decirlo, un mismo deseo, quieren a la vez lo justo y conveniente, y a esto aspiran en común. En cambio, en los malos no es posible la unanimidad excepto en pequeña medida, lo mismo que la amistad, porque todos aspiran a una parte mayor de la que les corresponde de ventajas, y se quedan atrás en los trabajos y servicios públicos. Y como cada uno de ellos procura esto para sí, critica y pone trabas al vecino, y si no se atiende a la comunidad, ésta se destruye. La consecuencia es, por tanto, la discordia entre ellos al coaccionarse los unos a los otros y no querer hacer espontáneamente lo que es justo.

Now concord in this sense exists between good men, since these are of one mind both with themselves and with one another, as they always stand more or less on the same ground; for good men's wishes are steadfast, and do not ebb and flow like the tide, and they wish for just and expedient ends, which they strive to attain in common. [4] The base on the other hand are incapable of concord, except in some small degree, as they are of friendship, since they try to get more than their share of advantages, and take less than their share of labors and public burdens. And while each desires this for himself, he spies on his neighbor to prevent him from doing likewise; for unless they keep watch over one another, the common interests go to ruin. The result is discord, everybody trying to make others do their duty but refusing to do it themselves.

58. *EN* 9.6.1167a34-67b1: Por tanto, la concordia se refiere a lo práctico y, dentro de esto, a lo que es importante y pueden tenerlo ambas partes o todos; y así la hay en las ciudades cuando todos opinan que las magistraturas deben ser electivas, o que se debe hacer una alianza guerrera con los lacedemonios, o que Pitaco debe gobernar, cuando él también lo quiere. Pero cuando cada uno quiere ser él el que mande, como los protagonistas de Las Fenicias, surge la discordia; porque la unanimidad no consiste en pensar todos lo mismo, como cuando tanto el pueblo como las clases selectas piensan que deben gobernar los mejores; porque entonces todos pueden lograr lo que desean.

Concord then refers to practical ends, and practical ends of importance, and able to be realized by both or all the parties: for instance, there is concord in the state when the citizens unanimously decree that the offices of state shall be elective, or that an alliance shall be made with Sparta, or that Pittacus shall be

dictator （when Pittacus was himself willing to be dictator1）. When each of two persons wishes himself to rule, like the rivals2 in the Phoenissae,3 there is discord; since men are not of one mind merely when each thinks the same thing （whatever this may be）, but when each thinks the same thing in relation to the same person: for instance, when both the common people and the upper classes wish that the best people shall rule; for only so can all parties get what they desire.

59. *Pol.* 3.11.1281b22-38: Pero el que la masa debe ser soberana más que los mejores, pero pocos, puede parecer una solución y, aunque tiene cierta dificultad, ofrece quizá también algo de verdad. En efecto, los más, cada uno de los cuales es un hombre mediocre, pueden, sin embargo, reunidos, ser mejores que aquéllos, no individualmente, sino en conjunto. Lo mismo que los banquetes, en que han contribuido muchos, son mejores que los sufragados por uno solo. Al ser muchos, cada uno tiene una parte de virtud y de prudencia, y, reunidos, la multitud se hace como un solo hombre con muchos pies y muchas manos y muchos sentidos; así también ocurre con los caracteres y la inteligencia. Por eso también las masas juzgan mejor las obras musicales y las de los poetas: unos valoran una parte, otros otra y entre todos todas.

60. *Pol.* 3.11.1281b22-38: Su participación en las magistraturas supremas no deja de ser arriesgada (pues a causa de su injusticia e insensatez pueden cometer unas veces injusticias y otras veces errores). Pero no darles acceso ni participación en ellas es temible, pues cuando son muchos los privados de honores y pobres, forzosamente esa ciudad está llena de enemigos. Queda la salida de que participen en las funciones deliberativas y judiciales. Por eso precisamente Solón y algunos otros legisladores les encargan de las elecciones de magistrados y de la rendición de sus cuentas, pero no les permiten ejercer individualmente el poder.Pues todos reunidos, tienen suficiente sentido y, mezclados con los mejores, son útiles a las ciudades, de la misma manera que el alimento no puro mezclado con el puro hace el conjunto más provechoso que una pequeña cantidad de alimento puro. Pero cada uno por separado es imperfecto para juzgar.

61. *EE* 7.10.1242a7-9: A su vez, la amistad política está constituida principalmente en función de la utilidad, puesto que parece que los hombres, al no bastarse a sí mismos, se han reunido, aunque se hayan reunido también para vivir juntos. Sin embargo, sólo la amistad cívica y su desviación no son simplemente amistades, sino también comunidades a título de amigos; las otras se fundan en la superioridad.

62. *EE* 1242b22-27: La amistad basada en la igualdad es la amistad cívica. Ésta, de una parte, se basa en la utilidad, y las ciudades son amigas entre sí de la misma manera que los ciudadanos; e, igualmente, se dice: «los atenienses no conocen ya

a los de Mégara»; tampoco son amigos los ciudadanos cuando no son útiles unos para otros, sino que la amistad es un intercambio de mano a mano.

63. *EE*.7.10.1242a12-14: Sin embargo, sólo la amistad cívica y su desviación no son simplemente amistades, sino también comunidades a título de amigos; las otras se fundan en la superioridad. Lo justo se encuentra, en mayor grado, en la amistad por utilidad, ya que esto es lo que constituye la justicia cívica.

64. Pol.1.2.1253a14-18: Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios. En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios.

65. *EE* 7.10.1242b32-43b39: La amistad basada en la igualdad es la amistad cívica. Ésta, de una parte, se basa en la utilidad, y las ciudades son amigas entre sí de la misma manera que los ciudadanos; e, igualmente, se dice: «los atenienses no conocen ya a los de Mégara»; tampoco son amigos los ciudadanos cuando no son útiles unos para otros, sino que la amistad es un intercambio de mano a mano. Hay, por otra parte, una relación de gobernante a gobernado que no es ni la natural ni la real, sino la que hace que, sucesivamente, uno gobierne y sea gobernado; y esto, no para hacer el bien como la divinidad, sino para igualar el bien recibido y el servicio prestado. Así pues, la amistad cívica desea estar basada en la igualdad. Pero existen dos especies de amistad basada en la utilidad: la legal y la ética. La amistad cívica mira a la igualdad y a la cosa, como hacen los vendedores y los compradores, por eso se dice: un salario para el amigo. Cuando, pues, se basa en un acuerdo, esta amistad es cívica y legal; pero cuando confían unos en otros, la amistad pretende ser ética y de compañero. Por eso, en esta amistad hay más reclamaciones; la razón es que ésta es contraria a la naturaleza. En efecto, las amistades difieren según que estén basadas en la utilidad o en la virtud, pero las personas desean tener ambas, a la vez, y se unen por causa de la utilidad, pero pretenden hacer de ella una amistad ética, como entre hombres buenos; por esto, obran a la manera de los que confían, y no crean una amistad legal.

66. *EE* 7.10.1243a10-14: Por esto, en ciertos lugares una ley prohíbe a los amistosamente asociados los procesos por contratos voluntarios, y con razón, porque los buenos por naturaleza no recurren a la justicia, y estos hombres establecen sus contratos como hombres buenos y de confianza. Pero en esta amistad las reclamaciones de uno y otro son dudosas por ambas partes: ¿cómo

podría cada uno hacer reproches al otro cuando la confianza se apoya en el carácter moral y no en la ley?

67. *EE* 7.7.1241a16-28: Se cree, en efecto, que los amigos están de acuerdo y que los que concuerdan son amigos. Pero la Concordia basada en el sentimiento amoroso no se extiende a todo, sino a los actos de las personas concordes y a las cosas que tienden a la vida en común; y no es solamente un acuerdo en el pensamiento y en el deseo (porque es posible pensar y desear cosas contrarias, como vemos que existe esta discordancia en el incontinente), y si uno está de acuerdo en la elección no tiene por qué estarlo también en el apetito. Entre los buenos existe la armonía; siendo así, por cierto, que los malos eligen y desean las mismas cosas y se perjudican unos a otros. Y la concordia, al igual que la amistad, parece que no se dice de una manera simple, sino que la primera es también por naturaleza buena, por lo cual no es posible que los malos estén así de acuerdo; pero hay otra clase, según la cual, incluso los malos concuerdan, cuando eligen y desean las mismas cosas. Pero deben desear lo mismo, de manera que ambos puedan poseer lo que desean, pues si el objeto del deseo es tal que no es posible que pertenezca a ambos, se pelearán; en cambio, los que están de acuerdo no se pelean.

68. *Pol*.1.2.1252b29-30:La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, 8 que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien.

69. *Pol.* 3.9.1280b29-35: Es evidente, pues, que la ciudad no es una comunidad 12 de lugar para impedir injusticias recíprocas y con vistas al intercambio. Estas cosas, sin duda, se dan necesaria-mente si existe la ciudad; pero no porque se den todas ellas ya hay ciudad, sino que esta es una comunidad de casas y de familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta y autárquica.

70. *Pol*.3.9.1280a31-81a4: Sin embargo, no será posible esto si no habitan un mismo lugar y contraen entre sí matrimonios. Por eso surgieron en las ciudades los parentescos, las fratrías, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común. Todo es obra de la amistad, pues la elección de la vida en común supone amistad. El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son para ese fin. Una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente, y ésta es, según decimos, la vida feliz y buena.

71. *Pol*.2.4.1262b7-10: Unos gobiernan y otros son gobernados alternativamente, como si se transformaran en otros. Y del mismo modo entre los que mandan; unos ejercen unos cargos y otros, otros. Por lo tanto, de todo esto es claro que la ciudad no es tan unitaria por naturaleza, como algunos dicen, y que lo que llaman el mayor bien en las ciudades, las destruye. Sin embargo, el bien de cada cosa la

salva. Es también evidente según otro punto de vista que no es mejor buscar para la ciudad la unificación excesiva: la casa es más autosuficiente que el individuo, y la ciudad más que la casa; y se pretende que ya es una ciudad cuando sucede que es autosuficiente su comunidad numérica.

72. *Pol.* 5.1.1301a19-02a15: En consecuencia, unos considerándose iguales exigen participar en todo en igualdad; y otros, considerándose desiguales, pretenden tener más 8", pues el «más» en este aspecto es una desigualdad. Así pues, todos tienen cierta justicia, pero desde el punto de vista absoluto están en el error. Y por esta razón, cuando unos u otros no participan del poder según la concepción que cada uno tiene, se sublevan. Y de entre todos, podrían rebelarse con más justicia, aunque son los que menos lo hacen, los que se distinguen en virtud, pues es muy razonable que sean los únicos absolutamente desiguales. Hay algunos que sobresaliendo en linaje no se consideran merecedores de un trato de igualdad a causa de esta desigualdad, y se considera que son nobles aquellos cuyos antepasados tuvieron virtud y riqueza…

73. Nota nº 118: *EE* 7.7.1241 a16-33: Se cree, en efecto, que los amigos están de acuerdo y que los que concuerdan son amigos. Pero la Concordia basada en el sentimiento amoroso no se extiende a todo, sino a los actos de las personas concordes y a las cosas que tienden a la vida en común; y no es solamente un acuerdo en el pensamiento y en el deseo (porque es posible pensar y desear cosas contrarias, como vemos que existe esta discordancia en el incontinente), y si uno está de acuerdo en la elección no tiene por qué estarlo también en el apetito. Entre los buenos existe la armonía; siendo así, por cierto, que los malos eligen y desean las mismas cosas y se perjudican unos a otros. Y la concordia, al igual que la amistad, parece que no se dice de una manera simple, sino que la primera es también por naturaleza buena, por lo cual no es posible que los malos estén así de acuerdo; pero hay otra clase, según la cual, incluso los malos concuerdan, cuando eligen y desean las mismas cosas. Pero deben desear lo mismo, de manera que ambos puedan poseer lo que desean, pues si el objeto del deseo es tal que no es posible que pertenezca a ambos, se pelearán; en cambio, los que están de acuerdo no se pelean. Hay, pues, concordia cuando la elección es la misma tanto en lo que concierne al mandar como al obedecer, cada uno no escogiéndose a sí mismo, sino ambos escogiendo a la misma persona. En suma, la concordia es la amistad política.

74. *EN* 9.7.1167b17-68a27: Los bienhechores parecen querer más a aquellos a quienes favorecen que a los favorecidos a quienes les han hecho bien, y este hecho se discute como paradójico. La mayor parte piensan que la razón es que unos deben ya otros se les debe, y así, de la misma manera que cuando se trata de préstamos los deudores quieren que dejen de existir sus acreedores, mientras que

los que han hecho el préstamo incluso se interesan por la salvación de sus deudores, también los que han favorecido a otros quieren que vivan los que han recibido sus favores porque piensan recibir su recompensa, y éstos, en cambio, no tienen interés alguno en corresponder. Epicarmo diría que los que así se expresan miran las cosas por el lado malo, pero esa conducta parece humana, porque la mayor parte de los hombres son olvidadizos y desean más recibir favores que hacerlos. Puede pensarse, sin embargo, que la causa está arraigada en la naturaleza de las cosas, y que el caso de los que prestan dinero no es ni siquiera semejante; porque en éstos no hay afectos, sino que solo quieren la salvación de los otros por causa del pago, mientras que los bienhechores quieren y aman a sus favorecidos, aun cuando éstos no les sean útiles en nada, ni exista la posibilidad de que lo sean en el futuro. Lo mismo ocurre con los artífices: todos aman su propia obra más que su obra los amaría a ellos si llegara a ser animada. Quizá ocurre en el más alto grado con los poetas, que aman extraordinariamente sus propias composiciones y las quieren como a hijos. Tal parece ser, pues, el caso de los bienhechores: el favorecido es como obra de ellos, y lo aman más que la obra al que la hizo.

Benefactors seem to love those whom they benefit more than those who have received benefits love those who have conferred them; and it is asked why this is so, as it seems to be unreasonable. The view most generally taken is that it is because the one party is in the position of a debtor and the other of a creditor; just as therefore in the case of a loan, whereas the borrower would be glad to have his creditor out of the way, the lender actually watches over his debtor's safety, so it is thought that the conferrer of a benefit wishes the recipient to live in order that he may receive a return, but the recipient is not particularly anxious to make a return. Epicharmus no doubt would say that people who give this explanation are ‘looking at the seamy side’1 of life; but all the same it appears to be not untrue to human nature, for most men have short memories, and are more desirous of receiving benefits than of bestowing them. But it might be held that the real reason lies deeper, and that the case of the creditor is not really a parallel. With him it is not a matter of affection, but only of wishing his debtor's preservation for the sake of recovering his money; whereas a benefactor feels friendship and affection for the recipient of his bounty even though he is not getting anything out of him and is never likely to do so. The same thing happens with the artist: every artist loves his own handiwork more than that handiwork if it were to come to life would love him.

75. *EN* 9.7.1167b28-68a9: Puede pensarse, sin embargo, que la causa está arraigada en la naturaleza de las cosas, y que el caso de los que prestan dinero no es ni siquiera semejante; porque en éstos no hay afectos, sino que sólo quieren la salvación de los otros por causa del pago, mientras que los bienhechores aman y quieren a sus favorecidos, aun cuando estos no les sean útiles en nada, ni exista

la posibilidad de que lo sean en el futuro. Lo mismo ocurre con los artífices: todos aman su propia obra más que su obra los amaría a ellos si llegara a ser a animada.

But it might be held that the real reason lies deeper, and that the case of the creditor is not really a parallel. With him it is not a matter of affection, but only of wishing his debtor's preservation for the sake of recovering his money; whereas a benefactor feels friendship and affection for the recipient of his bounty even though he is not getting anything out of him and is never likely to do so. The same thing happens with the artist: every artist loves his own handiwork more than that handiwork if it were to come to life would love him.

76. *EN* 9.7.1168a5-6: Tal parece ser, pues, el caso de los bienhechores: el favorecido es como obra de ellos, y lo aman más que la obra al que la hizo.

The position of the benefactor then resembles that of the artist; the recipient of his bounty is his handiwork, and he therefore loves him more than his handiwork loves its maker.

77. *EN* 9.7.1168a8-9: La causa de ello es que el ser es para todos objeto de predilección y de amor, y somos por nuestra actividad (es decir, por vivir y actuar) y la obra es, en cierto modo, su creador en acto, y así el creador ama su obra porque ama el ser. Esto está fundado en la naturaleza de las cosas, porque lo que es en potencia lo manifiesta, en acto, la obra.

The reason of this is that all things desire and love existence; but we exist in activity, since we exist by living and doing; and in a sense1 one who has made something exists actively, and so he loves his handiwork because he loves existence. This is in fact a fundamental principle of nature: what a thing is potentially, that its work reveals in actuality.

78. Nota nº 120: *EN* 9.7.1168 a19-27: Además, el querer es semejante a una actividad, ser querido a una pasividad, y en los más activos en quienes se dan la amistad y los sentimientos amistosos. Además todos tienen más cariño a lo que se obtiene con trabajo, como estiman más el dinero de los que lo han ganado que los que no han tenido que esperar a ganarlo para tenerlo; y el recibir favores no es penoso, pero cuesta trabajo hacer bien. Por estas mismas razones también quieren más las madres a los hijos; darles el ser les es más trabajoso, y saben mejor que los hijos son suyos. Esto puede considerarse también aplicable a los bienhechores.
Again, loving seems to be an active experience, being loved a passive one; hence affection and the various forms of friendly feeling are naturally found in the more active party to the relationship. Again, everybody loves a thing more if it has cost him trouble: for instance those who have made money love money more than those who have inherited it. Now to receive a benefit seems to involve no labor,

but to confer one is an effort. （This is why mothers love their children more than fathers, because parenthood costs the mother more trouble [and the mother is more certain that the child is her own） This also then would seem to be a characteristic of benefactors.

## DOS TIPOS DE AMOR PROPIO

79. *EN* 9.8.1168a28-69b2: Se discute también la cuestión de si debe uno quererse a sí mismo más que a cualquier otro. En efecto, se censura a los que se aman a sí mismos más que a nadie, y se les da el nombre de egoístas como si ello fuera algo vergonzoso, y parece que el hombre de baja condición lo hace todo por amor a sí mismo, y tanto es más cuanto peor- y así se le dirigen reproches como el de que no hace nada ajeno a su propio interés- mientras que el bueno obra por el honor, cuanto mejor es, más obra por el honor, o por causa de su amigo, y deja a un lado lo que le concierne.

    The question is also raised whether one ought to love oneself or someone else most. We censure those who put themselves first, and ‘lover of self’ is used as a term of reproach. And it is thought that a bad man considers himself in all he does, and the more so the worse he is—so it is a complaint against him for instance that ‘he never does a thing unless you make him’ —whereas a good man acts from a sense of what is noble, and the better he is the more he so acts, and he considers his friend's interest, disregarding his own.

80. *EN* 9.4.1166a1-66b29: Las relaciones amistosas con nuestro prójimo y las notas por las que se definen las distintas clases de amistad parecen derivadas de los sentimientos que tenemos respecto de nosotros mismos. Se define, en efecto, al amigo como el que quiere y hace el bien, o lo que a él se lo parece, por causa del otro, o como el que quiere que su amigo exista y viva por amor del amigo mismo. Tal sienten las madres respecto de sus hijos y los amigos que han tenido diferencias. Otros lo definen como el que vive con otro y tiene las mismas preferencias que este; o como el que se duele y se goza con su amigo; también esto se da sobre todo en las madres. Y de una u otra de estas maneras se suele definir la amistad.

    The forms which friendly feeling for our neighbors takes, and the marks by which the different forms of friendship are defined, seem to be derived from the feelings of regard which we entertain for ourselves. A friend is defined as （a） one who wishes, and promotes by action, the real or apparent good of another for that other's sake; or （b） one who wishes the existence and preservation of his friend for the friend's sake. （This is the feeling of mothers towards their children, and of former friends who have quarrelled.1） Others say that a friend is （c）

one who frequents another's society, and （d） who desires the same things as he does, or （e） one who shares his friend's joys and sorrows. （This too is very characteristic of mothers.） Friendship also is defined by one or other of these marks.

81. *EN* 9.8.1169a11-13: De modo que el hombre bueno debe ser amante de sí mismo (porque de esta manera se beneficiará de sí mismo obrando noblemente y a la vez será ´útil a los demás)...

Therefore the good man ought to be a lover of self, since he will then both benefit himself by acting nobly and aid his fellows.

82. *EN* 9.8.1169a18-34: Es también verdad que el hombre bueno hace muchas cosas por causa de sus amigos y de su patria, hasta morir por ellos si es preciso. Estará dispuesto a abandonar riquezas y honores y en general todos los bienes por los que los hombres luchan, con tal de lograr para sí lo que es noble. preferirá gozar intensamente un poco de tiempo a mucho tiempo de goce indiferente, y vivir noblemente un año a vivir muchos de cualquier manera, y una sola acción hermosa y grande a muchas insignificantes.

But it is also true that the virtuous man's conduct is often guided by the interests of his friends and of his country, and that he will if necessary lay down his life in their behalf. For he will surrender wealth and power and all the goods that men struggle to win, if he can secure nobility for himself; since he would prefer an hour of rapture to a long period of mild enjoyment, a year of noble life to many years of ordinary existence, one great and glorious exploit to many small successes.

83. *EN* 9.8.1169a17-18: Tratándose del malo, hay desacuerdo entre lo que debe hacer y lo que hace, mientras que el bueno, lo que debe hacer, eso hace; porque la inteligencia elige siempre lo mejor para uno mismo y el bueno obedece a la inteligencia.

With the bad man therefore, what he does is not in accord with what he ought to do, but the good man does what he ought, since intelligence always chooses for itself that which is best, and the good man obeys his intelligence.

## AMISTAD, FELICIDAD Y FILOSOFÍA

84. *EN* 9.9.1169b2-70b19: Se discute si el hombre feliz necesitará amigos o no, Suele decirse, en efecto, que los que son dichosos y se bastan a sí mismos para nada tienen necesidad de amigos puesto que disponen de todos los bienes, y,

bastándose a sí mismos, nada requieren, mientras que el amigo, que es otro yo, nos procura lo que por nosotros mismos no podemos tener…

Another debated question is whether friends are necessary or not for happiness. People say that the supremely happy are self-sufficing, and so have no need of friends: for they have the good things of life already, and therefore, being complete in themselves, require nothing further; whereas the function of a friend, who is a second self, is to supply things we cannot procure for ourselves…

85. *EN* 9.9.1170a13-70b19: Considerando más la naturaleza de las cosas, parece que el buen amigo es deseable por naturaleza para el bueno, puesto que hemos dicho que lo que es bueno por naturaleza es, para el hombre de bien, bueno y agradable por sí mismo. Ahora bien, la vida de los animales se define por su capacidad de sensación; la de los hombres por su capacidad de sensación y de pensamiento; la capacidad conduce a la actividad, y la actividad es lo principal; parece, por tanto, que la vida consiste principalmente en sentir y pensar.

Again, if we examine the matter more fundamentally, it appears that a virtuous friend is essentially desirable for a virtuous man. For as has been said above, that which is essentially good is good and pleasing in itself to the virtuous man. And life is defined, in the case of animals, by the capacity for sensation; in the case of man, by the capacity for sensation and thought.

86. *EN* 9.9.1170b10-12: El ser era apetecible por la conciencia que uno tiene de su propio bien, y tal conciencia era agradable por sí misma; luego es preciso tener conciencia también de que el amigo es, y esto puede producirse en la convivencia y en el intercambio de palabras y pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo lugar.

Therefore a man ought also to share his friend's consciousness of his existence, and this is attained by their living together and by conversing and communicating their thoughts to each other; for this is the meaning of living together as applied to human beings, it does not mean merely feeding in the same place, as it does when applied to cattle.

87. *EN* 9.9.1170a4-13: Se piensa además que el hombre feliz tiene que tener una vida agradable. Pues bien, la vida de un solitario es difícil, porque no puede estar en continua actividad por sí mismo, pero en compañía de otros y en relación con otros, esto resulta más fácil. Así su actividad será más continua y grata por sí misma, como tiene que serlo tratándose del hombre dichoso, porque el bueno, en tanto que bueno, se complace en las acciones virtuosas y siente desagrado por las

que proceden del vicio, lo mismo que un músico se deleita en las bellas melodías y las malas le molestan.

Also men think that the life of the happy man ought to be pleasant. Now a solitary man has a hard life, for it is not easy to keep up continuous activity by oneself; it is easier to do so with the aid of and in relation to other people. [6] The good man's activity therefore, which is pleasant in itself, will be more continuous if practised with friends2; and the life of the supremely happy should be continuously pleasant3 （for a good man, in virtue of his goodness, enjoys actions that conform with virtue and dislikes those that spring from wickedness, just as a skilled musician is pleased by good music and pained by bad).

88. *EN* 9.11.1171a21-71b28: ¿Necesitamos más a los amigos en la prosperidad, o en el infortunio? En ambas situaciones se los busca, pues los que pasan por un infortunio necesitan asistencia, y los prósperos quienes convivan con ellos y a quienes favorecer, porque quieren hacer bien. La amistad es, por consiguiente más necesaria en el infortunio, y por eso entonces se necesitan amigos útiles, pero es más noble en la prosperidad y por eso se buscan también amigos buenos, porque es preferible favorecer a estos y tratar con ellos. La presencia misma de los amigos es grata tanto en la buena como en la mala fortuna.

But do we need friends more in prosperity or in adversity? As a matter of fact men seek friends in both. The unfortunate require assistance; the prosperous want companions, and recipients of their bounty, since they wish to practise beneficence. Hence friendship is more necessary in adversity, so then it is useful friends that are wanted; but it is nobler in prosperity, so the prosperous seek also for good men as friends, since these are preferable both as objects of beneficence and as associates. Also the mere presence of friends is pleasant both in prosperity and adversity.

89. *EN* 9.11.1171b12-14: La presencia de los amigos en la buena fortuna incluye a la vez el pasar el tiempo agradablemente y el tener conciencia de que nuestros amigos se gozan con nuestro bien.

In prosperity again the company of friends sweetens our hours of leisure, and also affords the pleasure of being conscious of their pleasure in our welfare.

90. *EN* 10.7.1177a21-22: Sea, pues, el entendimiento o sea alguna otra cosa lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer intelección de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud que le es propia será la felicidad perfecta. Que es una actividad contemplativa, ya lo hemos dicho.

And that happiness consists in contemplation may be accepted as agreeing both with the results already reached and with the truth. For contemplation is at once the highest form of activity （since the intellect is the highest thing in us, and the objects with which the intellect deals are the highest things that can be known）, and also it is the most continuous, for we can reflect more continuously than we can carry on any form of action.

91. *EN* 10.7.1177b4-26: Se piensa también que la felicidad requiere ocio, pues trabajamos para tener ocio, y hacemos la guerra para tener paz. Pues bien, la actividad de las virtudes practicas se ejercita en la política o en la guerra, y las acciones relacionadas con estas se consideran desprovistas de ocio; las guerreras, por completo (pues nadie elige el guerrear por el guerrear mismo, ni procura la guerra: parecería, en efecto, un asesino consumado el que hiciera de sus amigos enemigos para que hubiera matanzas y batallas); pero también carece de ocio la actividad del político, y produce, aparte de ella misma, poderes y honores, o la felicidad para el que la ejerce y para sus conciudadanos, que es distinta de la actividad política, y que evidentemente buscamos como distinta de ella. Si pues, entre las acciones virtuosas son las primeras en gloria y grandeza las políticas y las guerreras, y éstas carecen de ocio y aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas. mientras que la actividad de la mente, que es contemplativa, parece superior en seriedad, y no aspira a ningún fin distinto de sí misma, y tener su placer propio (que aumenta la actividad), y la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga que pueden darse en el hombre y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso parecen ser evidentemente las de esta actividad, ella será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa el espacio entero de su vida, porque en la felicidad no hay nada incompleto.

Also happiness is thought to involve leisure; for we do business in order that we may have leisure, and carry on war in order that we may have peace. Now the practical virtues are exercised in politics or in warfare; but the pursuits of politics and war seem to be unleisured—those of war indeed entirely so, for no one desires to be at war for the sake of being at war, nor deliberately takes steps to cause a war: a man would be thought an utterly bloodthirsty character if he declared war on a friendly state for the sake of causing battles and massacres. But the activity of the politician also is unleisured, and aims at securing something beyond the mere participation in politics—positions of authority and honor, or, if the happiness of the politician himself and of his fellow-citizens, this happiness conceived as something distinct from political activity （indeed we are clearly investigating it as so distinct). If then among practical pursuits displaying the virtues, politics and war stand out preeminent in nobility and grandeur, and yet they are unleisured, and directed to some further end, not chosen for their own sakes: whereas the activity of the intellect is felt to excel in serious worth,2 consisting as it does in contemplation, and to aim at no end beyond itself, and also

to contain a pleasure peculiar to itself, and therefore augmenting its activity1: and if accordingly the attributes of this activity are found to be self-sufficiency, leisuredness, such freedom from fatigue as is possible for man, and all the other attributes of blessedness: it follows that it is the activity of the intellect that constitutes complete human happiness—provided it be granted a complete span of life, for nothing that belongs to happiness can be incomplete.

## CITAS CAPÍTULO CINCO

## HACIENDO LA CIUDAD SEGURA PARA LA FILOSOFÍA
## LIBRO X

1. *EN* 10.7.1177a12-18: Si la felicidad es una actividad conforme a la virtud, es razonable que sea conforme a la virtud más excelente, y ésta será la virtud de lo mejor que hay en el hombre. Sea, pues, el entendimiento o sea alguna otra cosa lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer intelección de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud que le es propia será la felicidad perfecta. Que es una actividad contemplativa, ya lo hemos dicho.

   Therefore happiness does not consist in pastimes and amusements, but in activities in accordance with virtue, as has been said already. 7.But if happiness consists in activity in accordance with virtue, it is reasonable that it should be activity in accordance with the highest virtue; and this will be the virtue of the best part of us. Whether then this be the intellect, or whatever else it be that is thought to rule and lead us by nature, and to have cognizance of what is noble and divine, either as being itself also actually divine, or as being relatively the divinest part of us, it is the activity of this part of us in accordance with the virtue proper to it that will constitute perfect happiness; and it has been stated already2 that this activity is the activity of contemplation.

2. *EN* 10.8.1178a9-10: Después de ella, lo será la vida conforme a las demás virtudes, ya que las actividades que a éstas corresponden son humanas, puesto que la justicia, la fortaleza y las demás virtudes las practicamos los unos respecto de los otros en contratos, servicios y acciones de todas clases, y también en nuestros sentimientos.

   The life of moral virtue, on the other hand, is happy only in a secondary degree. For the moral activities are purely human: Justice, I mean, Courage and the other virtues we display in our intercourse with our fellows, when we observe what is due to each in contracts and services and in our various actions, and in our emotions also;

3. *EN* 7.11.1152b1-3: El estudio del placer y el dolor corresponde al filósofo político. Él es, en efecto, el arquitecto del fin, mirando al cual decimos de cada cosa que es buena o mala en sentido absoluto.

   It is also the business of the political philosopher to examine the nature of Pleasure and Pain; for he is the master-craftsman, and lays down the end which is the standard whereby we pronounce things good or bad in the absolute sense.

4. *EN* 10.1.1172a19-25: Ahora nos toca, quizá, hablar del placer, que parece estar asociado de la manera más íntima a nuestra naturaleza; por eso los educadores se sirven del placer y del dolor como de un timón para dirigir a la infancia. Parece también que es de la máxima importancia para la virtud moral hallar gusto en aquello en que debe hallarse y odiar lo que se debe odiar; porque esto dura toda la vida, y tiene importancia y fuerza para la virtud y también para la felicidad, ya que todos los hombres persiguen lo agradable y rehúyen lo molesto.

   Our next business after this is doubtless to discuss Pleasure. For pleasure is thought to be especially congenial to mankind; and this is why pleasure and pain are employed in the education of the young, as means whereby to steer their course. Moreover, to like and to dislike the right things is thought to be a most important element in the formation of a virtuous character. For pleasure and pain extend throughout the whole of life, and are of great moment and influence for virtue and happiness; since men choose what is pleasant and avoid what is painful.

5. *EN* 10.2.1172b16-17: Sus argumentos inspiraron confianza más por la excelencia de su carácter que por ellos mismos; se le tenía, en efecto, por hombre de extraordinaria continencia, y se consideraba, por consiguiente, que no era por ser amigo del placer por lo que hablaba en aquellos términos.

   His arguments owed their acceptance however more to the excellence of his character than to their own merit. He had the reputation of being a man of exceptional temperance, and hence he was not suspected of upholding this view because he was a lover of pleasure, but people thought it must really be true.

6. *EN* 10.1.1172a33-b7: Pero quizá se dice esto sin razón, porque, tratándose de sentimientos y de acciones, las palabras no inspiran tanta confianza como los hechos, y en consecuencia, cuando las primeras discrepan de lo que se percibe por los sentidos, son despreciadas como falsas y desacreditan a la vez la verdad. En efecto, el que, vituperando el placer, lo procura a veces, produce en quien lo ve la impresión

de dejarse llevar por él porque juzga que es siempre apetecible, porque el vulgo no sabe distinguir. Parece, pues, que los argumentos verdaderos son de gran utilidad no solo para el conocimiento, sino también para la vida, porque, como está en armonía con los hechos, se les da crédito, y así mueven a quienes los comprenden a vivir de acuerdo con ellos.

Possibly however this view is mistaken. In matters of emotion and of action, words are less convincing than deeds; when therefore our theories are at variance with palpable facts, they provoke contempt, and involve the truth in their own discredit. If one who censures pleasure is seen sometimes to desire it himself, his swerving towards it is thought to show that he really believes that all pleasure is desirable; for the mass of mankind cannot discriminate. Hence it appears that true theories are the most valuable for conduct as well as for science; harmonizing with the facts, they carry conviction, and so encourage those who understand them to guide their lives by them.

7. *EN* 10.1.1172b3-7: Parece, pues, que los argumentos verdaderos son de gran utilidad no sólo para el conocimiento , sino también para la vida, porque, como están en armonía con los hechos, se les da crédito, y así mueven a quienes los comprenden a vivir de acuerdo con ellos

Hence it appears that true theories are the most valuable for conduct as well as for science; harmonizing with the facts, they carry conviction, and so encourage those who understand them to guide their lives by them.

## LA NUEVA DESCRIPCIÓN ARISTOTÉLICA DEL PLACER

8. Nota nº122: *EN* 7.13.1153 b25-32: Y el hecho de que todos los animales y hombres persiguen el placer es una señal de que, en cierto modo, el placer es el bien supremo: "No es fama del todo perdida la que muchos pueblos". Pero como no hay naturaleza alguna ni disposición que sea ni parezca la mejor para todos ellos, tampoco persiguen todos el mismo placer, si bien todos persiguen el placer. También es posible que no persigan el que creen, ni el que ellos dirían, sino el mismo, porque todas las cosas tienen por naturaleza algo divino. Los placeres corporales se han apropiado el nombre porque son aquellos a que con más frecuencia tienden los hombres y porque todos participan de ellos; así, como son los únicos con los cuales están familiarizados, piensan que son los únicos que existen.

Moreover, that all animals and all human beings pursue pleasure is some indication that it is in a sense the Supreme Good: "No rumor noised abroad by many peoples Comes utterly to naught." But they do not all pursue the same pleasure, since the natural state and the best state neither is nor seems to be the same for them all; yet still they all pursue pleasure. Indeed it is possible that in reality they do not pursue

the pleasure which they think and would say they do, but all the same pleasure; for nature has implanted in all things something divine. But as the pleasures of the body are the ones which we most often meet with, and as all men are capable of these, these have usurped the family title; and so men think these are the only pleasures that exist, because they are the only ones which they know.

9. *EN* 10.4.1174b23: Pues si bien toda actividad va acompañada de placer, e igualmente todo pensamiento y contemplación, es más agradable la más perfecta, y es la más perfecta la del órgano bien dispuesto respecto de lo mejor que cae bajo su radio de acción, y el placer perfecciona la actividad

   For each sense has a corresponding pleasure, as also have thought and speculation, and its activity is pleasantest when it is most perfect, and most perfect when the organ is in good condition and when it is directed to the most excellent of its objects; and the pleasure perfects the activity.

10. *EN* 10.4.1174b31-33: El placer perfecciona la actividad, no como la disposición que le es inherente, sino como cierta consumación a que ella misma conduce, como la juventud a la flor de la vida.

    But the pleasure perfects the activity, not as the fixed disposition does, by being already present in the agent, but as a supervening perfection, like the bloom of health in the young and vigorous.

11. *EN* 10.4.1175a3-10: ¿Cómo, entonces, nadie está gozando continuamente? Es que nos cansamos? Efectivamente, todas las facultades humanas son incapaces de estar en continua actividad. Por consiguiente, tampoco entonces se produce placer, ya que el placer sigue a la actividad. Por la misma razón algunas cosas nos deleitan cuando son nuevas, y después no tanto, porque al principio la mente se halla excitada y ejerce una actividad intensa en relación con ellas, como los que fijan la vista en algo, y después la actividad ya no es la misma, sino descuidada, y por eso el placer se desvanece.

    How is it then that no one can feel pleasure continuously? Perhaps it is due to fatigue, since no human faculty is capable of uninterrupted activity, and therefore pleasure also is not continuous, because it accompanies the activity of the faculties. It is for the same reason that some things please us when new, but cease to give so much pleasure later; this is because at first the mind is stimulated, and acts vigorously in regard to the object, as in the case of sight when we look at something intently; but afterwards the activity is less vigorous and our attention relaxes, and consequently the pleasure also fades.

12. *EN* 10.4.1175a12-21: Podría pensarse que todos aspiran al placer porque todos desean vivir; pues la vida es una actividad, y cada uno se ejercita en y con aquello que más ama: el músico oyendo melodías, el estudioso ocupándose con los objetos de su consideración, y así todos los demás, y como el placer perfecciona las actividades, perfecciona también la vida, que todos desean. Es razonable, por tanto, que aspiren también al placer, puesto que perfecciona la vida de cada uno, que le es apetecible. Dejemos por ahora la cuestión de si apetecemos la vida por causa del placer o el placer por causa de la vida. Ambas cosas, en verdad, parecen encontrarse unidas y no admitir separación, ya que sin actividad no hay placer, y el placer perfecciona toda actividad.

    It might be held that all men seek to obtain pleasure, because all men desire life. Life is a form of activity, and each man exercises his activity upon those objects and with those faculties which he likes the most: for example, the musician exercises his sense of hearing upon musical tunes, the student his intellect upon problems of philosophy, and so on. And the pleasure of these activities perfects the activities, and therefore perfects life, which all men seek. Men have good reason therefore to pursue pleasure, since it perfects for each his life, which is a desirable thing. The question whether we desire life for the sake of pleasure or pleasure for the sake of life, need not be raised for the present. In any case they appear to be inseparably united; for there is no pleasure without activity, and also no perfect activity without its pleasure.

13. *EN* 10.4.1175a18-19: Dejemos por ahora la cuestión de si apetecemos la vida por causa del placer o el placer por causa de la vida.

    The question whether we desire life for the sake of pleasure or pleasure for the sake of life, need not be raised for the present.

14. Nota nº 123:

    a. *EN* 10.8.1178 a 16-17: También está ligada la prudencia a la virtud moral, y ésta a la prudencia, puesto que los principios de la prudencia están de acuerdo con las virtudes morales, y la recta moral con la prudencia.

        Prudence is intimately connected with Moral Virtue, and this with Prudence, inasmuch as the first Principles which Prudence employs are determined by the Moral Virtues, and the right standard for the Moral Virtues is determined by Prudence.

    b. *EN* 6.12.1144 a20-31: Hay una aptitud llamada destreza, y ésta es de tal índole que hace posible realizar los actos enderezados al blanco propuesto y alcanzarlo; si el blanco es bueno, la aptitud es laudable; si es malo, es mera habilidad; por eso también de los prudentes decimos que son diestros, y habilidosos. La prudencia

no es esa aptitud, pero no existe sin esa aptitud. Y la recta conformación de este ojo del alma no se produce sin virtud, como hemos dicho y es evidente, ya que los razonamientos de orden práctico tienen un principio, por ejemplo, “puesto que el fin es este” o “puesto que lo mejor es esto”, sea cual fuere (supongamos uno cualquiera, para los efectos del argumento), y este fin no aparece claro sino al bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción. De modo que evidentemente es imposible ser prudente no siendo bueno.

There is a certain faculty called Cleverness, which is the capacity for doing the things aforesaid that conduce to the aim we propose, and so attaining that aim. If the aim is noble, this is a praiseworthy faculty: if base, it is mere knavery; this is how we come to speak of both prudent men and knaves as clever. [10] Now this faculty is not identical with Prudence, but Prudence implies it. But that eye of the soul of which we spoke2 cannot acquire the quality of Prudence without possessing Virtue. This we have said before, and it is manifestly true. For deductive inferences about matters of conduct always have a major premise of the form ‘Since the End or Supreme Good is so and so’ （whatever it may be, since we may take it as anything we like for the sake of the argument）; but the Supreme Good only appears good to the good man: vice perverts the mind and causes it to hold false views about the first principles of conduct. Hence it is clear that we cannot be prudent without being good.

c. *EN* 6.13.1144 b21-24: Al pensar que todas las virtudes son formas de la prudencia se equivocaba, pero tenía razón al decir que no se daban sin la prudencia. Señal de ello es que aun ahora todos, al definir la virtud, después de indicar la disposición que le es propia y su objeto, añaden "según la recta razón", y es recta la que se conforma a la prudencia.

He was mistaken in thinking that all the virtues are forms of Prudence, but right in saying that they cannot exist without Prudence. A proof of this is that everyone, even at the present day, in defining Virtue, after saying what disposition it is (moral virtue) and specifying the things with which it is concerned, adds that it is a disposition determined by the right principle; and the right principle is the principle determined by Prudence.

15. *EN* 10.4.1175a19-21: Ambas cosas, en verdad, parecen encontrarse unidas y no admitir separación, ya que sin actividad no hay placer, y el placer perfecciona toda actividad.

In any case they appear to be inseparably united; for there is no pleasure without activity, and also no perfect activity without its pleasure.

16. *EN* 10.5.1175a21-76a29: Por la misma razón parecen los placeres diferir también específicamente, ya que creemos que las cosas distintas específicamente son perfeccionadas por cosas distintas (evidentemente, en efecto, es así tratándose tanto de las cosas naturales como de las que son producto del arte, de los animales y los arboles como de la pintura y la estatua, la casa y el mobiliario). Del mismo modo, las actividades específicamente diferentes serán perfeccionadas por cosas específicamente diferentes. La actividad de la reflexión difiere de las actividades de los sentidos y éstas difieren entre sí específicamente; luego también los placeres que las perfeccionan.

    This moreover is the ground for believing that pleasures vary in specific quality. For we feel that different kinds of things must have a different sort of perfection. We see this to be so with natural organisms and the productions of art, such as animals, trees, a picture, a statue, a house, a piece of furniture. Similarly we think that that which perfects one kind of activity must differ in kind from that which perfects another kind. Now the activities of the intellect differ from those of the senses, and from1 one another, in kind: so also therefore do the pleasures that perfect them.

17. *EN* 10.5.1176a3-9: Parece también que cada animal tiene un placer que le es propio, así como tiene una función, a saber, el que corresponde a su actividad. Esto resultaría también claro si lo consideramos por especies: uno es en efecto, el placer del caballo, otro el del perro, otro el del hombre. Como dice Heráclito, los asnos prefieren la paja al oro, porque el pasto es más agradable que el oro para los asnos. Así, los placeres de animales específicamente distintos difieren específicamente.

    And it is thought that every animal has its own special pleasure, just as it has its own special function: namely, the pleasure of exercising that function. This will also appear if we consider the different animals one by one: the horse, the dog, man, have different pleasures—as Heracleitus says, an ass would prefer chaff to gold, since to asses food gives more pleasure than gold. Different species therefore have different kinds of pleasures.

18. *EN* 10.5.1176a10-29: En los hombres varían no poco, pues las mismas cosas agradan a unos y molestan a otros, siendo para unos molestas y odiosas y para otros gratas y amables. Esto ocurre también con las cosas dulces, que no parecen lo mismo al que tiene fiebre y al que está sano, así como lo caliente parece lo mismo al enfermo que al que está bien. Lo mismo ocurre con las demás cosas. Pero se considera que, tratándose de cosas de esta naturaleza, la impresión verdadera es la del hombre Bueno; y si esto es cierto, como parece, y la virtud y el hombre Bueno en tanto que Bueno son medida de cada cosa, serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradable aquello en que él se deleite. Si las cosas que para este son molestas parecen agradables a alguno, ello no es de extrañar, pues en los hombres hay muchas

corrupciones y vicios, y aquellas cosas son solo agradables para estos y para los que están en sus condiciones. Por consiguiente, de los placeres que, a juicio de todos, son vergonzosos no se ha de decir que son placeres, excepto para los hombres corrompidos. Pero de los considerados como buenos, ¿Cuál, o de qué índole hemos de decir que es propio del hombre?

But as a matter of fact in the human species at all events there is a great diversity of pleasures. The same things delight some men and annoy others, and things painful and disgusting to some are pleasant and attractive to others. This also holds good of things sweet to the taste: the same things do not taste sweet to a man in a fever as to one in good health; nor does the same temperature feel warm to an invalid and to a person of robust constitution. The same holds good of other things as well. [10]But we hold that in all such cases the thing really is what it appears to be to the good man. And if this rule is sound, as it is generally held to be, and if the standard of everything is goodness, or the good man, qua good, then the things that seem to him to be pleasures are pleasures, and the things he enjoys are pleasant. Nor need it cause surprise that things disagreeable to the good man should seem pleasant to some men; for mankind is liable to many corruptions and diseases, and the things in question are not really pleasant, but only pleasant to these particular persons, who are in a condition to think them so. [11]It is therefore clear that we must pronounce the admittedly disgraceful pleasures not to be pleasures at all, except to the depraved. But among the pleasures considered respectable, which class of pleasures or which particular pleasure is to be deemed the distinctively human pleasure?

19. *EN* 10.5.1175b24-29: Difiriendo las actividades por su bondad o maldad, y siendo unas dignas de ser buscadas, otras de ser rehuidas, y otras indiferentes, ocurre lo mismo con los placeres, ya que cada actividad tiene su placer propio. Así, el propio de la actividad honesta será bueno y el de la mala perverso, así como el deseo de lo hermoso es laudable y el de lo feo censurable.

Again, since activities differ in moral value, and some are to be adopted, others to be avoided, and others again are neutral, the same is true also of their pleasures: for each activity has a pleasure of its own. Thus the pleasure of a good activity is morally good, that of a bad one morally bad; for even desires for noble things are praised and desires for base things blamed.

20. *EN* 10.5.1176a15-16: Lo mismo ocurre con las demás cosas. Pero se considera que, tratándose de cosas de esa naturaleza, la impresión verdadera es la del hombre bueno.

But we hold that in all such cases the thing really is what it appears to be to the good man.

21. *EN* 10.5.1176a24-29: Si las cosas que para éste son molestas parecen agradables a alguno, ello no es de extrañar, pues en los hombres hay muchas corrupciones y vicios, y aquellas cosas son solo agradables para éstos y para los que están en sus condiciones. Por consiguiente, ya sea una, o ya sean muchas las actividades del hombre perfecto y feliz, se dirá que los placeres que las perfeccionan son eminentemente placeres propios del hombre, y los demás, secundariamente y de lejos, así como las actividades a que corresponden.

    But among the pleasures considered respectable, which class of pleasures or which particular pleasure is to be deemed the distinctively human pleasure? Perhaps this will be clear from a consideration of man's activities. For pleasures correspond to the activities to which they belong; it is therefore that pleasure, or those pleasures, by which the activity, or the activities, of the perfect and supremely happy man are perfected, that must be pronounced human in the fullest sense. The other pleasures are so only in a secondary or some lower degree, like the activities to which they belong.

22. *EN* 10.5.1176a26-29: Por consiguiente, ya sea una, o ya sean muchas las actividades del hombre perfecto y feliz, se dirá que los placeres que las perfeccionan son eminentemente placeres propios del hombre, y los demás, secundariamente y de lejos, así como las actividades a que corresponden.

    For pleasures correspond to the activities to which they belong; it is therefore that pleasure, or those pleasures, by which the activity, or the activities, of the perfect and supremely happy man are perfected, that must be pronounced human in the fullest sense. The other pleasures are so only in a secondary or some lower degree, like the activities to which they belong.

## LA FELICIDAD Y LOS PLACERES DE LOS PODEROSOS

23. *EN* 10.6.1176a30-76b9: Después de haber tratado de lo relativo a las virtudes, a las diferentes clases de amistad y a los placeres, nos queda hablar sumariamente de la felicidad, ya que la declaramos fin de todo lo humano. Nuestra discusión podrá ser más concisa si resumimos lo que antes hemos dicho. Dijimos, pues, que la felicidad no es un hábito o disposición porque, de serlo, podría darse en quien pasara la vida durmiendo, viviendo la vida de las plantas, y en el que sufriera las mayores desgracias. Y si esto no nos convence, sino que pensamos que más bien se la debe considerar como una actividad, como hemos dicho anteriormente, y si de las actividades unas son necesarias y se escogen por causa de otras, y otras son deseables por sí mismas, es evidente que la felicidad se ha de contar entre las deseables por sí mismas y no por causa de otra cosa, porque la felicidad no necesita de nada, sino que se basta a sí misma.

Now we stated that happiness is not a certain disposition of character; since if it were it might be possessed by a man who passed the whole of his chosen life asleep, living the life of a vegetable, or by one who was plunged in the deepest misfortune. If then we reject this as unsatisfactory, and feel bound to class happiness rather as some form of activity, as has been said in the earlier part of this treatise, and if activities are of two kinds, some merely necessary means and desirable only for the sake of something else, others desirable in themselves, it is clear that happiness is to be classed among activities desirable in themselves, and not among those desirable as a means to something else; since happiness lacks nothing, and is self-sufficient.

24. *EN* 10.6.1176b9-17: Tales parecen ser las acciones virtuosas, pues el hacer lo que es honesto y bueno pertenece al número de cosas deseables por sí mismas. Asimismo, los juegos agradables, ya que no se buscan por causa de ninguna otra cosa, al contrario, los hombres reciben de ello más daño que provecho, descuidando su salud y sus bienes. No obstante, la mayor parte de los que son considerados felices recurren a tales pasatiempos; por eso en las cortes de los tiranos son muy estimados los que son hábiles en pasatiempos de esa naturaleza, porque dan gusto a los tiranos en aquello que más les interesa, y por eso éstos tienen necesidad de ellos.

But those activities are desirable in themselves which do not aim at any result beyond the mere exercise of the activity. Now this is felt to be the nature of actions in conformity with virtue; for to do noble and virtuous deeds is a thing desirable for its own sake. But agreeable amusements also are desirable for not their own sake; we do not pursue them as a means to something else, for as a matter of fact they are more often harmful than beneficial, causing men to neglect their health and their estates. Yet persons whom the world counts happy usually have recourse to such pastimes; and this is why adepts in such pastimes stand in high favor with princes, because they make themselves agreeable in supplying what their patrons desire, and what they want is amusement.

25. Nota nº 124:

    a. *EN* 1.5.1095b14-22: No parecería sin razón entender el bien y la felicidad según las diferentes vidas. La masa y los más groseros los identifican con el placer, y por eso aman la vida voluptuosa –pues son tres los principales modos de vida: la que acabamos de decir, la política y en tercer lugar la teorética-.Los hombres vulgares se muestran completamente serviles al preferir una vida de bestias, pero tienen derecho a hablar porque muchos de los que están en puestos elevados se asemejan en sus pasiones a Sardanápalo.

    To judge from men's lives, the more or less reasoned conceptions of the Good or Happiness that seem to prevail are the following. On the one hand the generality of men and the most vulgar identify the Good with pleasure, [2] and

accordingly are content with the Life of Enjoyment—for there are three specially prominent Lives,4 the one just mentioned, the Life of Politics, and thirdly, the Life of Contemplation. The generality of mankind then show themselves to be utterly slavish, by preferring what is only a life for cattle; but they get a hearing for their view as reasonable because many persons of high position share the feelings of Sardanapallus.

b. *EN* 2.9.1109 b 7-12: En todo hay que estar en guardia principalmente frente lo agradable y el placer, porque no lo juzgamos con imparcialidad. Así, pues, hemos de sentir respecto del placer lo que los ancianos del pueblo sintieron de Helena, y repetir en todos los casos sus palabras; alejándonos así de él erraremos menos. En resumen, haciendo esto es como mejor podremos alcanzar el término medio.

Thirdly, we must in everything be most of all on our guard against what is pleasant and against pleasure; for when pleasure is on her trial we are not impartial judges. The right course is therefore to feel towards pleasure as the elders of the people felt towards Helen, and to apply their words to her on every occasion; for if we roundly bid her be gone, we shall be less likely to err.

26. Nota nº 125:

a. *Grg* 468e: Sóc. — ¿Existe algo que no sea bueno, malo o intermedio entre lo bueno y lo malo?
Pol. — Por fuerza ha de ser algo de eso.
Sóc. — ¿Llamas buenas a la sabiduría, la salud, la riqueza y a otras cosas semejantes, y malas a sus contrarias?
Pol. — Sí.

b. *Grg* 470-471e: Sóc. — ¿Puedes decirme por qué censuras esta clase de poder?
Pol. — Sí.
Sóc. —¿Por qué? Dilo.
Pol.—Porque necesariamente el que obra así es castigado.
Sóc. — Ser castigado, ¿no es un mal?
Pol. — Sin duda.
Sóc. — Por consiguiente, admirable Polo, de nuevo ves que si, al hacer lo que a uno le parece, le sigue una utilidad, esto es el bien y, según parece, esto es tener gran poder; en caso contrario, es un mal y un poder mínimo. Examinemos lo siguiente: ¿No hemos acordado que algunas veces es mejor hacer lo que decíamos, condenar a muerte, desterrar y privar de los bienes, y que otras veces no lo es?
Pol. — Ciertamente.
Sóc. — Según parece, en este punto estamos los dos de acuerdo.
Pol. — Sí.

Sóc. — Entonces, ¿cuándo es mejor hacer esto? Di cuál es el límite que pones.
Pol. — Responde tú mismo a esa pregunta, Sócrates.
Sóc. — Si prefieres que hable yo, Polo, digo que es mejor cuando se obra justamente y peor cuando se obra injustamente.
Pol. — Por cierto que es difícil refutarte, Sócrates; ¿no te probaría incluso un niño que no dices la verdad?
Sóc. —Mucho le agradecería a ese niño e, igualmente, te agradeceré a ti que me refutes y me libres de mí tontería. No te canses de hacer bien a un amigo; convénceme de mi error.
Pol. — Ciertamente, Sócrates, no hay necesidad de refutarte con ejemplos antiguos; los de ayer, los recientes son bastante para refutarte y demostrarte que muchos hombres injustos son felices.
Sóc, — ¿Qué ejemplos son ésos?
Pol. — ¿No ves a Arquelao hijo de Perdicas, reinando en Macedonia?
Sóc. — Si no lo veo, al menos oigo hablar de él.
Pol. — En tu opinión, ¿es feliz o desgraciado?
Sóc. — No lo sé; aún no he tenido relación con él.
Pol. — Pero ¿qué dices? ¿Si lo trataras, podrías saberlo, y desde aquí no tienes otro medio de conocer que es feliz?
Sóc. — No» por Zeus.
Pol. — Seguramente, Sócrates, que ni siquiera del rey de Persia dirás que sabes que es feliz.
Sóc. — Y diré la verdad, porque no sé en qué grado está de instrucción y justicia
Pol. — Pero ¿qué dices? ¿En eso está toda la felicidad?
Sóc. — En mi opinión sí, Polo, pues sostengo que el que es bueno y honrado, sea hombre o mujer, es feliz, y que el malvado e injusto es desgraciado,
Pol, — Entonces, según tú piensas, ¿es desgraciado este Arquelao?
Sóc. — Sí, amigo, si es injusto.
Pol. — Pues ¿cómo no ha de serlo? No tenía ningún derecho al reino que ocupa, ya que es hijo de una esclava de Alcetas, el hermano de Perdicas, y con arreglo al derecho sería esclavo de Alcetas, y si hubiera querido obrar en justicia estaría sometido a él y sería feliz, según tu opinión. Pero la verdad es que se ha hecho increíblemente desgraciado, puesto que ha cometido las mayores injusticias. En primer lugar, llamó a Alcetas, su dueño y tío, con el pretexto de devolverle el reino del que le había despojado Perdicas; lo hospedó en su casa y lo embriagó a él y a su hijo Alejandro, primo de Arquelao y casi de su misma edad; los metió en un carro y, sacándolos durante la noche, degolló a ambos y los hizo desaparecer. Habiendo cometido este crimen, no advirtió que se había hecho completamente desgraciado, ni se arrepintió de él, sino que, poco después, renunció a la Felicidad de educar» como era justo, a su hermano, el hijo legítimo de Perdicas, niño de unos siete años, y de devolverle el reino que le correspondía en justicia; por el contrario» lo arrojó a un pozo, lo ahogó y dijo a su madre, Cleopatra, que, al perseguir a un ganso, había caído en el pozo y había muerto.

Por consiguiente. puesto que, entre los que habitan en Macedonia, él ha cometido los mayores crímenes, es el más desgraciado de todos los macedonios y no el más feliz; y quizá algún ateniense, comenzando por ti, aceptaría ser un macedonio cualquiera antes que Arquelao.

Sóc. — Ya al principio de esta conversación Polo, te alabé porque, en mi opinión, estás bien instruido para la retórica; pero dije que habías descuidado el modo de mantener un diálogo. Y ahora, ¿es acaso éste el razonamiento con el que hasta un niño podría refutarme, y con el que, según crees, has refutado mi afirmación de que el injusto no es feliz? ¿De dónde, amigo? En verdad, no estoy de acuerdo con nada de lo que dices.

Pol. — Porque no quieres, ya que por lo demás, piensas corno yo digo.

27. *EN* 10.6.1176b17-77a11: Esos juegos parecen relacionados con la felicidad porque los que ocupan posiciones de poder pasan sus ocios en ellos; sin embargo, es posible que aquellos no prueben nada; en efecto, no radican en él ni la virtud ni el entendimiento, de los cuales proceden las mismas actividades, y si los tiranos, por no haber gustado nunca un placer puro y libre, se entregan a los del cuerpo, no se ha de pensar por ello que estos son preferibles: también los niños creen que lo que ellos estiman es lo mejor. Es lógico, pues, que, así como para los niños y los hombres no son las mismas las cosas valiosas, tampoco lo sean para los malos y para los buenos. De modo que, como hemos dicho muchas veces, es valioso y agradable lo que es para el bueno, ya que, siendo para cada uno preferible entre todas la actividad que es conforme a la disposición propia de cada uno, para el hombre bueno lo será la actividad conforme a la virtud. La felicidad, por tanto, no está en la diversión; sería en verdad absurdo que el fin del hombre fuera la diversión y que se ajetreara y padeciera toda la vida por divertirse. Pues todas las cosas, por así decirlo, las elegimos por causa de otras, excepto la felicidad, que es ella misma el fin. (..)

So it is supposed that amusements are a component part of happiness, because princes and potentates devote their leisure to them. [4]But （i） perhaps princes and potentates are not good evidence. Virtue and intelligence, which are the sources of man's higher activities, do not depend on the possession of power; and if these persons, having no taste for pure and liberal pleasure, have recourse to the pleasures of the body, we must not on that account suppose that bodily pleasures are the more desirable. Children imagine that the things they themselves value are actually the best; it is not surprising therefore that, as children and grown men have different standards of value, so also should the worthless and the virtuous. Therefore, as has repeatedly been said, those things are actually valuable and pleasant which appear so to the good man; but each man thinks that activity most desirable which suits his particular disposition, and therefore the good a man thinks virtuous activity most desirable. It follows therefore that happiness is not to be found in amusements. Indeed it would be strange that amusement should be our End—that we should toil and moil all our life

long in order that we may amuse ourselves. For virtually every object we adopt is pursued as a means to something else, excepting happiness, which is an end in itself…

28. *EN* 10.6.1176b18-28: En efecto; no radican en el poder ni la virtud ni el entendimiento, de los cuales proceden las buenas actividades, y si los tiranos, por no haber gustado nunca un placer puro y libre , se entregan a los del cuerpo, no se hade pensar por ello que éstos son preferibles: también los niños creen que lo que ellos estiman es lo mejor. Es lógico, pues, que así como para los niños y los hombres no son las mismas cosas las valiosas, tampoco lo sean para los malos y para los buenos. De modo que, como hemos dicho muchas veces, es valioso y agradable lo que lo es para el bueno, ya que, siendo para cada uno preferible entre todas la actividad que es conforme a la disposición propia de cada uno, para el hombre bueno lo será la actividad conforme a la virtud.

    Virtue and intelligence, which are the sources of man's higher activities, do not depend on the possession of power; and if these persons, having no taste for pure and liberal pleasure, have recourse to the pleasures of the body, we must not on that account suppose that bodily pleasures are the more desirable. Children imagine that the things they themselves value are actually the best; it is not surprising therefore that, as children and grown men have different standards of value, so also should the worthless and the virtuous. Therefore, as has repeatedly been said, those things are actually valuable and pleasant which appear so to the good man; but each man thinks that activity most desirable which suits his particular disposition, and therefore the good a man thinks virtuous activity most desirable.

29. Nota nº 126:

    a. *EN* 1.5.1095b14-96a5: No parecería sin razón entender el bien y la felicidad según las diferentes vidas. La masa y los más groseros los identifican con el placer, y por eso aman la vida voluptuosa- pues son tres los modos de vida: la que acabamos de decir, la política, y en tercer lugar la teorética-.

        To judge from men's lives, the more or less reasoned conceptions of the Good or Happiness that seem to prevail are the following. On the one hand the generality of men and the most vulgar identify the Good with pleasure, and accordingly are content with the Life of Enjoyment—for there are three specially prominent Lives, the one just mentioned, the Life of Politics, and thirdly, the Life of Contemplation.

    b. *EN* 6.5.1140a24-b11: En cuanto a la prudencia, podemos comprender su naturaleza considerando a qué hombres llamamos prudentes. Pues bien, parece propio del hombre prudente el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud,

la fuerza, sino para vivir bien en general. Señal de ello es que incluso en un sentido determinado los llamamos prudentes cuando razonan bien con vistas a algún fin bueno de los que no son objeto de ningún arte. De modo que también, en términos generales, es prudente el hombre reflexivo.

We may arrive at a definition of Prudence by considering who are the persons whom we call prudent. Now it is held to be the mark of a prudent man to be able to deliberate well about what is good and advantageous for himself, not in some one department, for instance what is good for his health or strength, but what is advantageous as a means to the good life in general. This is proved by the fact that we also speak of people as prudent or wise in some particular thing, when they calculate well with a view to attaining some particular end of value （other than those ends which are the object of an art）; so that the prudent man in general will be the man who is good at deliberating in general.

c. *EN* 6. 7.1141a20-b14: De suerte que la sabiduría será intelecto y ciencia, por así decirlo, la ciencia capital de los objetos más estimados. Sería absurdo considerar la política, o la prudencia, como la más excelente si el hombre no es lo mejor del mundo. Y si lo sano y lo bueno son distintos para los hombres y para los peces, pero lo blanco y lo recto son siempre lo mismo, todos admitirán que lo sabio es siempre lo mismo, pero lo prudente varía; efectivamente, se llama prudente el que puede examinar bien todo lo que se refiere a sí mismo y eso es lo que se confiará a la prudencia. Por eso también se dice que son prudentes algunos animales, aquellos que parecen tener cierta facultad de previsión para su propia vida. Es evidente también que no pueden la sabiduría y la política ser lo mismo, pues si se llama sabiduría al conocimiento de lo que es útil para uno mismo, habrá muchas sabidurías, porque no habrá una sola acerca de lo que es bueno para todos los animales, sino una diferente para cada uno, lo mismo que no hay una sola medicina para todos. Y lo mismo da para el caso que el hombre sea el más excelente de todos los animales, porque también hay otras cosas de naturaleza mucho más divina que la del hombre, como es evidentísimo por las que constituyen el mundo. De lo dicho resulta claro que la sabiduría es ciencia e intelecto de lo que es más excelente por naturaleza.

Hence Wisdom must be a combination of Intelligence and Scientific Knowledge: it must be a consummated knowledge of the most exalted1 objects. For it is absurd to think that Political Science or Prudence is the loftiest kind of knowledge, inasmuch as man is not the highest thing in the world. And as ‘wholesome’ and ‘good’ mean one thing for men and another for fishes, whereas ‘white’ and ‘straight’ mean the same thing always, so everybody would denote the same thing by ‘wise,’ but not by ‘prudent’; for each kind of beings will describe as prudent, and will entrust itself to, one who can discern its own particular welfare; hence even some of the lower animals are said to be prudent,

namely those which display a capacity for forethought as regards their own lives. It is also clear that Wisdom cannot be the same thing as Political Science; for if we are to call knowledge of our own interests wisdom, there will be a number of different kinds of wisdom, one for each species: there cannot be a single such wisdom dealing with the good of all living things, any more than there is one art of medicine for all existing things. It may be argued that man is superior to the other animals, but this makes no difference: since there exist other things far more divine in their nature than man, for instance, to mention the most visible, the things of which the celestial system is composed.

d. *Pol.*7.2.1324a25-35: Pero aquí hay dos cuestiones que necesitan examinarse: una, qué vida es preferible, la del que participa en la política y en la comunidad civil, o más bien la del extranjero y desligado de la comunidad política; y otra, qué régimen y qué organización de la ciudad debe considerarse mejor, ya sea que se juzgue deseable que todos participen de la ciudad o que algunos no, pero sí la mayoría. Pero puesto que esta última es tarea del pensamiento y de la especulación política, pero no lo que es preferible para cada uno, y nosotros ahora hemos propuesto esta consideración, aquélla deberá quedar como secundaria y esta última será tarea de nuestra investigación. Pues bien, es evidente que el régimen mejor es esa organización bajo la cual cualquier ciudadano puede prosperar y vivir felizmente; pero se discute por parte de aquellos que están de acuerdo en que la vida virtuosa es la más deseable, si es preferible la vida política y práctica o más bien la que está desligada de todas las cosas exteriores, por ejemplo, una vida contemplativa, que según algunos, es la única filosófica. Estas vienen a ser, e en efecto, las dos clases de vida que parecen preferir los hombres más ambiciosos respecto a la virtud, tanto los antiguos como los de ahora: me refiero a la vida política y a la filosófica. Y no es de poca importancia saber en cuál de las dos está la verdad, pues si se es sensato, necesariamente se organizará tanto el hombre individual como la sociedad política en común, en función del fin mejor.

## LA FELICIDAD Y EL MEJOR MODO DE VIDA

30. *EN* 1.7.1098a16-18: Decimos que la función del hombre es una cierta vida, y esta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y si esto es así el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud.

And say that the function of a good man is to perform these activities well and rightly, and if a function is well performed when it is performed in accordance with its own proper excellence—from these premises it follows that the Good of man is the active exercise of his soul's faculties in conformity with excellence or virtue.

31. *EN* 10.7.1177a12-18: Si la felicidad es una actividad conforme a la virtud, es razonable que sea conforme a la virtud más excelente, y ésta será la virtud de lo mejor que hay en el hombre. Sea, pues, el entendimiento o sea alguna otra cosa lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer intelección de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud que le es propia será la felicidad perfecta. Que es una actividad contemplativa, ya lo hemos dicho.

    But if happiness consists in activity in accordance with virtue, it is reasonable that it should be activity in accordance with the highest virtue; and this will be the virtue of the best part of us. Whether then this be the intellect, or whatever else it be that is thought to rule and lead us by nature, and to have cognizance of what is noble and divine, either as being itself also actually divine, or as being relatively the divinest part of us, it is the activity of this part of us in accordance with the virtue proper to it that will constitute perfect happiness; and it has been stated already that this activity is the activity of contemplation.

32. *EN* 10.8.1178b28-32: Así la vida de los dioses es toda feliz; la de los hombres, lo es en la medida en que tienen cierta semejanza de la actividad divina; y de los demás seres vivos ninguno tiene la facilidad porque no participan en modo alguno de la contemplación. . Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación, se extiende también la felicidad, y los que tienen la facultad de contemplar más son también los más felices, no por accidente, sino en razón de la contemplación, pues esta de por sí es preciosa.

    The whole of the life of the gods is blessed, and that of man is so in so far as it contains some likeness to the divine activity; but none of the other animals possess happiness, because they are entirely incapable of contemplation. Happiness therefore is co-extensive in its range with contemplation: the more a class of beings possesses the faculty of contemplation, the more it enjoys happiness.

33. *EN* 10.8.1178a9-10: Después de ella, lo será la vida conforme a las demás virtudes, ya que las actividades que a éstas se corresponden son humanas,

    The life of moral virtue, on the other hand, is happy only in a secondary degree. For the moral activities are purely human.

34. *EN* 10.7.1177a18-b26: Sea, pues, el entendimiento o sea alguna otra cosa lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer intelección de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud que le es propia será la felicidad perfecta. Que es una actividad contemplativa ya lo hemos dicho…

Whether then this be the intellect, or whatever else it be that is thought to rule and lead us by nature, and to have cognizance of what is noble and divine, either as being itself also actually divine, or as being relatively the divinest part of us, it is the activity of this part of us in accordance with the virtue proper to it that will constitute perfect happiness and it has been stated already that this activity is the activity of contemplation. And that happiness consists in contemplation may be accepted as agreeing both with the results already reached and with the truth…

35. *EN* 10.7.1177b26-78a2: Tal vida, sin embargo, sería demasiado excelente para el hombre. En cuanto hombre, en efecto, no vivirá de esta manera, sino en cuanto hay en él algo divino, y en la medida en que ese algo es superior al compuesto humano, en esa medida lo es también su actividad a la de las otras virtudes

Such a life as this however will be higher than the human level: not in virtue of his humanity will a man achieve it, but in virtue of something within him that is divine; and by as much as this something is superior to his composite nature, by so much is its activity superior to the exercise of the other forms of virtue.

## UNA ENSEÑANZA CONSISTENTE: MODOS DE VIDA SIMILARES Y COMPLEMENTARIOS

36. *EN* 5.1.1129b27-28: Esta clase de justicia es la virtud perfecta, no absolutamente hablando, sino en relación a otros, y por eso muchas veces la justicia parece la más excelente de las virtudes.

Justice then in this sense is perfect Virtue, though with a qualification, namely that it is displayed towards others. This is why Justice is often thought to be the chief of the virtues.

37. *EN* 9.9.1170a5-11: Se piensa además que el hombre feliz tiene que tener una vida agradable. Pues bien, la vida de un solitario es difícil, porque no puede estar en continua actividad por sí mismo, pero en compañía de otros y en relación con otros, esto resulta más fácil. Así su actividad será más continua y grata por sí misma, como tiene que serlo tratándose del hombre dichoso, porque el bueno, en tanto que bueno se complace en las acciones virtuosas y siente desagrado por las que proceden del vicio.

Now a solitary man has a hard life, for it is not easy to keep up continuous activity by oneself; it is easier to do so with the aid of and in relation to other people. The good man's activity therefore, which is pleasant in itself, will be more continuous if practised with friends; and the life of the supremely happy should be continuously pleasant（for a good man, in virtue of his goodness, enjoys actions that conform with

virtue and dislikes those that spring from wickedness, just as a skilled musician is pleased by good music and pained by bad）

38. *EN* 10.6.1176b18-21: Esos juegos parecen relacionados con la felicidad porque los que ocupan posiciones de poder pasan sus ocios en ellos; sin embargo es posible que aquello no pruebe nada; en efecto, no radican en el poder ni la virtud ni el entendimiento, de los cuales proceden las buenas actividades.

    Virtue and intelligence, which are the sources of man's higher activities, do not depend on the possession of power; and if these persons, having no taste for pure and liberal pleasure, have recourse to the pleasures of the body, we must not on that account suppose that bodily pleasures are the more desirable.

39. *EN* 4.1.1120a24-31: Los generosos son quizá los más amados entre los que lo son por su virtud, porque son útiles, y lo son al dar. Las acciones conformes a la virtud son nobles y se hacen por su nobleza; también el generoso dará, pues, por nobleza y rectamente: a quienes debe, cuanto y cuando debe, y con todas las demás condiciones de la recta manera de dar. Y esto con agrado o sin pesar; pues lo que concuerda con la virtud es agradable o no penoso, en modo alguno doloroso.

    Acts of virtue are noble, and are performed for the sake of their nobility; the liberal man therefore will give for the nobility of giving. And he will give rightly, for he will give to the right people, and the right amount, and at the right time, and fulfil all the other conditions of right giving. Also he will give with pleasure, or at all events without pain; for virtuous action is pleasant, or painless—it certainly cannot be painful.

40. *EN* 4.3.1125a11-12: Tratándose de las cosas necesarias y pequeñas es el menos propenso a lamentarse y pedir, pues es propio de un hombre serio tener esta actitud respecto de esas cosas. Y es hombre que preferirá poseer cosas hermosas e improductivas mejor que productivas e útiles, porque las primeras se bastan más a sí mismas.

    In troubles that cannot be avoided or trifling mishaps he will never cry out or ask for help, since to do so would imply that he took them to heart. He likes to own beautiful and useless things, rather than useful things that bring in a return, since the former show his independence more.

41. *EN* 3.7.1115b11-13: Ahora bien, el valiente es intrépido como hombre: temerá, por tanto, también estas cosas, pero como es debido y según la razón lo admita en vista de lo que es noble, pues éste es el fin de la virtud.

Hence although he will sometimes fear even terrors not beyond man's endurance, he will do so in the right way, and he will endure them as principle dictates, for the sake of what is noble.

42. *EN* 4.1.1120a23-25: Los generosos son quizá los más amados entre los que lo son por virtud, porque son útiles, y lo son al dar. Las acciones conforme a la virtud son nobles y se hacen por su nobleza. También el generoso dará, pues, por nobleza y rectamente: a quien debe, cuanto y cuando debe.

Acts of virtue are noble, and are performed for the sake of their nobility; the liberal man therefore will give for the nobility of giving. And he will give rightly, for he will give to the right people, and the right amount, and at the right time, and fulfil all the other conditions of right giving.

43. *EN* 4.2.1122b6-7: Y el espléndido hará gastos así a causa de su nobleza, ya que esto es común a todas las virtudes.

Again, the motive of the munificent man in such expenditure will be the nobility of the action, this motive being characteristic of all the virtues.

44. *EN* 10.6.1176b6-9: Ahora bien, se eligen por sí mismas aquellas actividades en que no se busca nada fuera de la actividad. Tales parecen ser las acciones virtuosas, pues el hacer lo que es honesto y bueno pertenece al número de cosas deseables por sí mismas.

But those activities are desirable in themselves which do not aim at any result beyond the mere exercise of the activity. Now this is felt to be the nature of actions in conformity with virtue; for to do noble and virtuous deeds is a thing desirable for its own sake.

*45. Pol*.7.15.1334a11-34: Puesto que la comunidad y los particulares tienen manifiestamente el mismo fin y la misma meta por necesidad debe corresponder al hombre mejor y al régimen mejor, es evidente que deben tener las virtudes que se relacionan con el ocio, pues, como hemos dicho muchas veces, la paz es el fin de la guerra y el ocio el del trabajo. Pero de las virtudes útiles para el ocio y su disfrute, las hay que se ejercitan en el trabajo, pues se deben poseer muchas cosas necesarias para que nos sea posible llevar una vida de ocio. Por eso conviene que la ciudad sea prudente, valerosa y resistente, pues, según el proverbio, *no hay vida de ocio para los esclavos*, y los que no pueden afrontar el peligro con valentía son esclavos de sus atacantes. Así pues, es necesario valor y resistencia para el trabajo, la filosofía para el ocio, la prudencia y la justicia para los dos momentos a la vez, y especialmente en tiempo de paz y ocio, ya que la guerra obliga a ser justos y sensatos, mientras que el goce de la buena suerte y el ocio que acompaña a la paz los hace más soberbios. Les

es necesario, pues, mucha justicia y mucha prudencia a los que parecen muy prósperos y disfrutan de toda clase de dichas; por ejemplo, los hombres, si existen como dicen los poetas, que viven en las Islas de los Bienaventurados.

46. *EN* 10.8.1178a9-b7: Después de ella, lo será la vida conforme a las demás virtudes, ya que las actividades que a éstas corresponden son humanas, puesto que la justicia, la fortaleza y las demás virtudes las practicamos los unos respecto de los otros en contratos, servicios y acciones de todas clases, y también en nuestros sentimientos, observando con cuidado lo que a cada uno conviene, y es evidente que todas estas cosas son humanas.

    The life of moral virtue, on the other hand, is happy only in a secondary degree. For the moral activities are purely human: Justice, I mean, Courage and the other virtues we display in our intercourse with our fellows, when we observe what is due to each in contracts and services and in our various actions, and in our emotions also; and all of these things seem to be purely human affairs.

47. *EN* 10.8.1178b1-5: Para las acciones se requieren muchas más cosas, y cuanto más grandes y más hermosas sean, más. Pero el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de eso por lo que se refiera a su actividad; sino que esas cosas son, por así decirlo, incluso estorbos para la contemplación.

    But the performance of virtuous actions requires much outward equipment, and the more so the greater and more noble the actions are. But the student, so far as the pursuit of his activity is concerned, needs no external apparatus: on the contrary, worldly goods may almost be said to be a hindrance to contemplation.

48. *EN* 10.8.1178b5-7: si bien en cuanto hombre, y en cuanto convive con otros, elige poner la virtud en práctica, y por consiguiente tendrá necesidad de aquellos auxilios exteriores para vivir una vida humana.

    Though it is true that, being a man and living in the society of others, he chooses to engage in virtuous action, and so will need external goods to carry on his life as a human being.

49. *EN* 7.14.1154b20-31: No hay nada que nos sea siempre agradable porque nuestra naturaleza no es simple, sino que hay también algo de otra índole en nosotros por cuanto somos perecederos, de modo que si uno de nuestros elementos actúa en un sentido, esto contraría a nuestra otra naturaleza, y cuando hay equilibrio entre ambas, su actuación no nos parece ni dolorosa ni agradable. Por eso dios se goza siempre en un solo placer, y simple, pues no solo hay una actividad del movimiento, sino de la inmovilidad, y el placer se da más bien en la quietud que en el movimiento.

Nothing however can continue to give us pleasure always, because our nature is not simple, but contains a second element （which is what makes us perishable beings）, and consequently, whenever one of these two elements is active, its activity runs counter to the nature of the other, while when the two are balanced, their action feels neither painful nor pleasant. Since if any man had a simple nature, the same activity would afford him the greatest pleasure always. Hence God enjoys a single simple pleasure perpetually. For there is not only an activity of motion: but also an activity of immobility, and there is essentially a truer pleasure in rest than in motion.

50. *EN* 10.8.1178b33-79a9: Sin embargo, el hombre contemplativo, por ser hombre, tendrá necesidad del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud del cuerpo, del alimento y de los demás cuidados. Pero no se ha de pensar, ciertamente, que, no pudiendo alcanzar la beatitud sin los bienes exteriores, el que quiera ser feliz los necesitará en gran número y calidad, pues la autarquía y la acción no requieren superabundancia de ellos, y sin dominar el mar y la tierra se puede ejercitar una acción noble; en efecto, uno puede, con recursos moderados, practicar la virtud.

But the philosopher being a man will also need external well—being, since man's nature is not self—sufficient for the activity of contemplation, but he must also have bodily health and a supply of food and other requirements. Yet if supreme blessedness is not possible without external goods, it must not be supposed that happiness will demand many or great possessions; for self-sufficiency does not depend on excessive abundance, nor does moral conduct, and it is possible to perform noble deeds even without being ruler of land and sea: one can do virtuous acts with quite moderate resources.

51. *EN* 10.8.1179a4-5: Sin dominar el mar y la tierra se puede ejercitar una actividad noble; en efecto, uno puede, con recursos modernos, practicar la virtud

For self-sufficiency does not depend on excessive abundance, nor does moral conduct, and it is possible to perform noble deeds even without being ruler of land and sea: one can do virtuous acts with quite moderate resources.

52. *EN* 10.8.1179a9-17: Solón también describía, probablemente con acierto, al hombre feliz al decir que, a su juicio, lo era el hombre moderadamente provisto de bienes exteriores que hubiera practicado las acciones más hermosas y hubiera vivido con templanza; porque se puede, con bienes moderados, practicar lo que se debe. Así mismo parece que Anaxágoras no creía que el hombre feliz hubiera de ser rico y poderoso cuando decía que no se extrañaría de que pareciera un extravagante al vulgo, ya que este se juzga por las cosas exteriores, que son las únicas que percibe.

Solon also doubtless gave a good description of happiness, when he said that in his opinion those men were happy who, being moderately equipped with external goods, had performed noble exploits and had lived temperately; for it is possible for a man of but moderate possessions to do what is right. Anaxagoras again does not seem to have conceived the happy man as rich or powerful, since he says that he would not be surprised if he were to appear a strange sort of person in the eyes of the many; for most men judge by externals, which are all that they can perceive.

53. Nota nº 129: *EN* 4.4.1125 b1-8: Parece que existe además otra virtud relativa a estos, como dijimos en los primeros libros, que podría pensarse está respecto de la magnanimidad en la misma en la misma relación próxima que la generosidad respecto de la esplendidez. Ambas, en efecto, se mantienen alejadas de lo grande y nos dan la disposición debida respecto de las cosas moderadas y pequeñas; y de la misma manera que en el tomar y el dar dinero hay un término medio, un exceso y un defecto, también en el deseo de honores es posible el más y el menos de lo debido, y se pueden desear por los motivos debidos y como es debido.

It appears however that honor also, as was said in the first part of this work, has a certain virtue concerned with it, which may be held to bear the same relation to Greatness of Soul that Liberality bears to Magnificence. This virtue as well as Liberality is without the element of greatness, but causes us to be rightly disposed towards moderate and small honors as Liberality does towards moderate and small amounts of money; and just as there is a mean and also excess and deficiency in getting and in giving money, so also it is possible to pursue honor more or less than is right and also to seek it from the right source and in the right way.

## DOS ENSEÑANZAS INCONSISTENTES: UNA TENSIÓN PERSISTENTE

54. *EN* 10.4.1175a18-19: Dejemos por ahora la cuestión de si apetecemos la vida por causa del placer o el placer por causa de la vida.

The question whether we desire life for the sake of pleasure or pleasure for the sake of life, need not be raised for the present.

55. *EN* 10.8.1178b1-5: Para las acciones se requieren muchas más cosas, y cuanto más grandes y más hermosas sean, más. Pero el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de eso por lo que se refiera a su actividad; sino que esas cosas son, por así decirlo, incluso estorbos para la contemplación.

The performance of virtuous actions requires much outward equipment, and the more so the greater and more noble the actions are. But the student, so far as the pursuit of his activity is concerned, needs no external apparatus: on the contrary, worldly goods may almost be said to be a hindrance to contemplation.

56. *EN* 10.8.1178b7-23: Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa puede resultar claro también de esta consideración: creemos que los dioses poseen la máxima bienaventuranza y felicidad: ¿qué acciones será preciso atribuirles? ¿Actos de justicia, acaso? ¿No parecería ridículo ver a los dioses hacer contratos, restituir depósitos, y hacer todas las demás cosas de este género? ¿Actos de valor, resistiendo peligros y afrontando riesgos porque el hacerlo es noble? ¿Acciones generosas? ¿Y a quién darán? Sería absurdo que también ellos tuvieran dinero o cosa semejante. Sus acciones templadas ¿en qué consistirían? ¿No sería el atribuírselas una alabanza grosera, puesto que los dioses no tienen deseos bajos? Aunque las recorriéramos todas, siempre nos parecerían pequeñas e indignas de dioses las circunstancias de las acciones. Sin embargo, todos creemos que los dioses viven, y, por tanto, que ejercen alguna actividad; no ciertamente que duermen, como Endimión. Pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción, y aún más la producción, ¿qué le queda sino la contemplación? De modo que la actividad divina, que a todas aventaja en beatitud, será contemplativa.

The following considerations also will show that perfect happiness is some form of contemplative activity. The gods, as we conceive them, enjoy supreme felicity and happiness. But what sort of actions can we attribute to them? Just actions? but will it not seem ridiculous to think of them as making contracts, restoring deposits and the like? Then brave actions—enduring terrors and running risks for the nobility of so doing? Or liberal actions? but to whom will they give? Besides, it would be absurd to suppose that they actually have a coinage or currency of some sort! And temperate actions—what will these mean in their case? surely it would be derogatory to praise them for not having evil desires! If we go through the list we shall find that all forms of virtuous conduct seem trifling and unworthy of the gods. Yet nevertheless they have always been conceived as, at all events, living, and therefore living actively, for we cannot suppose they are always asleep like Endymion. But for a living being, if we eliminate action, and a fortiori creative action, what remains save contemplation? It follows that the activity of God, which is transcendent in blessedness, is the activity of contemplation.

57. *EN* 7.13.1153b7-8: Que el bien supremo sea un placer, nada lo impide, aun cuando algunos placeres sean malos.

But granting that some pleasures are bad, it does not therefore follow that a certain pleasure may not nevertheless be the Supreme Good.

58. *EN* 10.8.1178b1-5: Para las acciones se requieren muchas más cosas, y cuanto más grandes y más hermosas sean, más. Pero el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de eso por lo que se refiera a su actividad; sino que esas cosas son, por así decirlo, incluso estorbos para la contemplación.

But the performance of virtuous actions requires much outward equipment, and the more so the greater and more noble the actions are. But the student, so far as the pursuit of his activity is concerned, needs no external apparatus: on the contrary, worldly goods may almost be said to be a hindrance to contemplation.

59. *EN* 10.5.1175a29-b24: Por la misma razón parecen los placeres diferir también específicamente, ya que creemos que las cosas distintas específicamente son perfeccionadas por cosas distintas (evidentemente, en efecto, es así tratándose tanto de las cosas naturales como de las que son producto del arte, de los animales y los árboles como de la pintura y la estatua, la casa y el mobiliario). Del mismo modo, las actividades específicamente diferentes serán perfeccionadas por cosas específicamente diferentes. La actividad de la reflexión difiere de las actividades de los sentidos, y éstas difieren entre sí específicamente; luego también los placeres que las perfeccionan.

This may also be seen from the affinity which exists between the various pleasures and the activities which they perfect. For an activity is augmented by the pleasure that belongs to it; since those who work with pleasure always work with more discernment and with greater accuracy—for instance, students who are fond of geometry become proficient in it, and grasp its various problems better, and similarly lovers of music, architecture or the other arts make progress in their favorite pursuit because they enjoy it. An activity then is augmented by its pleasure; and that which augments a thing must be akin to it. But things that are akin to things of different kinds must themselves differ in kind. [3] A still clearer proof may be drawn from the hindrance that activities receive from the pleasure derived from other activities.

60. Nota nº 132: *Rep.* 496 a-e:

—¿Y te parece que se ven diferentes en algo de un herrero bajo y calvo que ha hecho dinero y, recién liberado de sus cadenas, se lava en el baño y se pone un manto nuevo, presentándose como novio para desposar a la hija de su amo debido a la pobreza y soledad de ésta?
—No difieren en nada.
—¿Y qué clase de descendencia tendrá semejante matrimonio? ¿No será bastarda y de baja estofa?
—Es de toda necesidad que así sea.
—Y cuando hombres indignos de ser educados se acercan a la filosofía y tratan con ella de un modo no acorde con su dignidad, ¿qué clase de conceptos y de opiniones diremos que procrean? ¿No serán lo que podemos entender por 'sofismas', carentes de nobleza y de inteligencia verdadera?
—Totalmente de acuerdo.

—Quedan entonces, Adimanto, muy pocos que puedan tratar con la filosofía de manera digna: alguno fogueado en el exilio, de carácter noble y bien educado, que, a falla de quienes lo perviertan, permanece en la filosofía; o bien un alma grande que nace en un Estado pequeño y desprecia, teniéndolos en menos, los asuntos políticos; o bien algunos pocos bien dotados naturalmente que con justicia desdeñan los demás oficios y se acercan a la filosofía. También el freno de nuestro amigo Téages puede retener a otros dentro de la filosofía, ya que, dándose todas las demás condiciones como para que desertara de ella, a Téages lo retuvo el cuidado de su cuerpo enfermo, que lo mantuvo apartado de la política. En cuanto a mi signo demoníaco, no vale la pepa hablar, pues antes de mí apenas ha habido algún caso, o ninguno. Y los que han sido de estos pocos que hemos enumerado y han gustado el regocijo y la felicidad de tal posesión pueden percibir suficientemente la locura de la muchedumbre, así como que no hay nada sano —por así decirlo— en la actividad política, y que no cuentan con ningún aliado con el cual puedan acudir en socorro de las causas justas y conservar la vida, sino que, como un hombre que ha caído entre fieras, no están dispuestos a unírseles en el daño ni son capaces de hacer frente a su furia salvaje, y que, antes de prestar algún servicio al Estado o a los amigos, han de perecer si resulta de provecho para sí mismos o para los demás. Quien reflexiona sobre todas estas cosas se queda quieto y se ocupa tan sólo de sus propias cosas, como alguien que se coloca junto a un muro en medio de una tormenta para protegerse del polvo y de la lluvia que trae el viento; y, mirando a los demás desbordados por la inmoralidad, se da por contento con que de algún modo él pueda estar Limpio de injusticia y sacrilegios a través de su vida aquí abajo y abandonarla favorablemente dispuesto y alegre y con una bella esperanza.

61. *EN* 10.8.1178b7-23: Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa puede resultar claro también de esta consideración: creemos que los dioses poseen la máxima bienaventuranza y felicidad: ¿qué acciones será preciso atribuirles? ¿Actos de justicia, acaso? ¿No parecería ridículo ver a los dioses hacer contratos, restituir depósitos, y hacer todas las demás cosas de este género? ¿Actos de valor, resistiendo peligros y afrontando riesgos porque el hacerlo es noble? ¿Acciones generosas? ¿Y a quién darán? Sería absurdo que también ellos tuvieran dinero o cosa semejante. Sus acciones templadas ¿en qué consistirían? ¿No sería el atribuírselas una alabanza grosera, puesto que los dioses no tienen deseos bajos? Aunque las recorriéramos todas, siempre nos parecerían pequeñas e indignas de dioses las circunstancias de las acciones. Sin embargo, todos creemos que los dioses viven, y, por tanto, que ejercen alguna actividad; no ciertamente que duermen, como Endimión. Pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción, y aún más la producción, ¿qué le queda sino la contemplación? De modo que la actividad divina, que a todas aventaja en beatitud, será contemplativa.

The following considerations also will show that perfect happiness is some form of contemplative activity. The gods, as we conceive them, enjoy supreme

felicity and happiness. But what sort of actions can we attribute to them? Just actions? but will it not seem ridiculous to think of them as making contracts, restoring deposits and the like? Then brave actions—enduring terrors and running risks for the nobility of so doing? Or liberal actions? but to whom will they give? Besides, it would be absurd to suppose that they actually have a coinage or currency of some sort! And temperate actions—what will these mean in their case? surely it would be derogatory to praise them for not having evil desires! If we go through the list we shall find that all forms of virtuous conduct seem trifling and unworthy of the gods. Yet nevertheless they have always been conceived as, at all events, living, and therefore living actively, for we cannot suppose they are always asleep like Endymion. But for a living being, if we eliminate action, and a fortiori creative action, what remains save contemplation? It follows that the activity of God, which is transcendent in blessedness, is the activity of contemplation

62. *EN* 10.8.1178b17-18: Aunque las recorriéramos todas, siempre nos parecerían pequeñas e indignas de los dioses las circunstancias de las acciones.

    If we go through the list we shall find that all forms of virtuous conduct seem trifling and unworthy of the gods.

63. *EN* 7.14.1154b26-31: Si la naturaleza de alguno fuera simple, la actividad más agradable para él sería siempre la misma. Por eso Dios se goza siempre en un solo placer, y simple, pues no sólo hay una actividad del movimiento, sino de la inmovilidad y el placer se da más bien en la quietud que en el movimiento.

    Since if any man had a simple nature, the same activity would afford him the greatest pleasure always. Hence God enjoys a single simple pleasure perpetually. For there is not only an activity of motion: but also an activity of immobility, and there is essentially a truer pleasure in rest than in motion.

64. *EN* 10.8.1178b28-32: Así la vida de los dioses es toda feliz; la de los hombres, lo es en la medida en que tienen cierta semejanza de la actividad divina; y de los demás seres vivos ninguno tiene la felicidad porque no participan en modo alguno de la contemplación. Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación, se extiende la felicidad.

    The whole of the life of the gods is blessed, and that of man is so in so far as it contains some likeness to the divine activity; but none of the other animals possess happiness, because they are entirely incapable of contemplation. Happiness therefore is co-extensive in its range with contemplation.

65. *EN* 10.7.1178a5-8: lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo más excelente y lo más agradable para cada uno; para el hombre lo será, por tanto, la vida conforme a la mente, ya que eso es primariamente el hombre.

That which is best and most pleasant for each creature is that which is proper to the nature of each; accordingly the life of the intellect is the best and the pleasantest life for man, inasmuch as the intellect more than anything else is man; therefore this life will be the happiest

ARGUMENTOS FINALES: DIOSES, NOBLEZA MORAL Y LA CIUDAD

66. *EN* 7.14.1154b20-31: No hay nada que nos sea siempre agradable porque nuestra naturaleza no es simple, sino que hay también algo de otra índole en nosotros por cuanto somos perecederos, de modo que si uno de nuestros elementos actúa en un sentido, esto contraría a nuestra otra naturaleza, y cuando hay equilibrio entre ambas, su actuación no nos parece ni dolorosa ni agradable. Por eso dios se goza siempre en un solo placer, y simple, pues no solo hay una actividad del movimiento, sino de la inmovilidad, y el placer se da más bien en la quietud que en el movimiento.

Nothing however can continue to give us pleasure always, because our nature is not simple, but contains a second element （which is what makes us perishable beings）, and consequently, whenever one of these two elements is active, its activity runs counter to the nature of the other, while when the two are balanced, their action feels neither painful nor pleasant. Since if any man had a simple nature, the same activity would afford him the greatest pleasure always. Hence God enjoys a single simple pleasure perpetually. For there is not only an activity of motion: but also an activity of immobility, and there is essentially a truer pleasure in rest than in motion.

67. *EN* 10.8.1178b7-23: Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa puede resultar claro también de esta consideración: creemos que los dioses poseen la máxima bienaventuranza y felicidad: ¿qué acciones será preciso atribuirles? ¿Actos de justicia, acaso? ¿No parecería ridículo ver a los dioses hacer contratos, restituir depósitos, y hacer todas las demás cosas de este género? ¿Actos de valor, resistiendo peligros y afrontando riesgos porque el hacerlo es noble? ¿Acciones generosas? ¿Y a quién darán? Sería absurdo que también ellos tuvieran dinero o cosa semejante. Sus acciones templadas ¿en qué consistirían? ¿No sería el atribuírselas una alabanza grosera, puesto que los dioses no tienen deseos bajos? Aunque las recorriéramos todas, siempre nos parecerían pequeñas e indignas de dioses las circunstancias de las acciones. Sin embargo, todos creemos que los dioses viven, y, por tanto, que ejercen alguna actividad; no ciertamente que duermen, como Endimión. Pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción, y aún más la producción, ¿qué le queda sino la

contemplación? De modo que la actividad divina, que a todas aventaja en beatitud, será contemplativa.

The following considerations also will show that perfect happiness is some form of contemplative activity. The gods, as we conceive them, enjoy supreme felicity and happiness. But what sort of actions can we attribute to them? Just actions? but will it not seem ridiculous to think of them as making contracts, restoring deposits and the like? Then brave actions—enduring terrors and running risks for the nobility of so doing? Or liberal actions? but to whom will they give? Besides, it would be absurd to suppose that they actually have a coinage or currency of some sort! And temperate actions—what will these mean in their case? surely it would be derogatory to praise them for not having evil desires! If we go through the list we shall find that all forms of virtuous conduct seem trifling and unworthy of the gods. Yet nevertheless they have always been conceived as, at all events, living, and therefore living actively, for we cannot suppose they are always asleep like Endymion. But for a living being, if we eliminate action, and a fortiori creative action, what remains save contemplation? It follows that the activity of God, which is transcendent in blessedness, is the activity of contemplation

68. *EN* 10.8.1179a22-29: Además, el que pone en ejercicio su inteligencia y la cultiva parece a la vez el mejor constituido y el más amado de los dioses. En efecto, si los dioses, como se cree, tiene algún cuidado de las cosas humanas, será también razonable que se complazcan en lo mejor y más afín a ellos (y esto tiene que ser la inteligencia), y que correspondan con sus beneficios a aquellos que más la aman y la honran, por ocuparse de lo que los dioses aprecian y obrar recta y hermosamente. Y que todo esto se da sobre el sabio, es manifiesto. Por consiguiente, será el más amado de los dioses. Y siéndolo, será también el más feliz. De modo que también por esta razón será el sabio el más feliz de todos.

And it seems likely that the man who pursues intellectual activity, and who cultivates his intellect and keeps that in the best condition, is also the man most beloved of the gods. For if, as is generally believed, the gods exercise some superintendence over human affairs, then it will be reasonable to suppose that they take pleasure in that part of man which is best and most akin to themselves, namely the intellect, and that they recompense with their favors those men who esteem and honor this most, because these care for the things dear to themselves, and act rightly and nobly. Now it is clear that all these attributes belong most of all to the wise man. He therefore is most beloved by the gods; and if so, he is naturally most happy. Here is another proof that the wise man is the happiest.

69. *EN* 10.9.1179b7-10: Ciertamente, si los razonamientos bastaran para hacer buenos a los hombres, reportarían justamente muchas grandes remuneraciones como dice Teognis y sería preciso procurárselos; pero de hecho, si bien parece que tienen fuerza

suficiente para exhortar y estimular a los jóvenes generosos y para infundir el entusiasmo por la virtud en un carácter noble y verdaderamente amante de la bondad, resultan incapaces de excitar a la bondad y a la nobleza al vulgo.

Now if discourses on ethics were sufficient in themselves to make men virtuous, 'large fees and many' （as Theognis1 says） 'would they win,' quite rightly, and to provide such discourses would be all that is wanted. But as it is, we see that although theories have power to stimulate and encourage generous youths, and, given an inborn nobility of character and a genuine love of what is noble, can make them susceptible to the influence of virtue, yet they are powerless to stimulate the mass of mankind to moral nobility.

70. *EN* 10.9.1180a3-5: Necesitamos leyes y, en general, para toda la vida porque la mayor parte de los hombres obedecen más bien a la necesidad que a la razón, y a los castigos que a la bondad.

Accordingly we shall need laws to regulate the discipline of adults as well, and in fact the whole life of the people generally; for the many are more amenable to compulsion and punishment than to reason and to moral ideals.

## INCONSISTENCIA CONSISTENTE

71. *MM* 1.34.1198b9-20: ¿Acaso la prudencia domina todo lo que reside en el alma, según opinión generalizada y también cuestionada? En modo alguno. Porque no parece que domine las cosas superiores: por ejemplo, no domina la sabiduría. Pero —aducen— ella se cuida de todo y es soberana marcando directrices. Sin embargo, quizás cumple el mismo papel que el intendente en una casa, pues éste tiene autoridad sobre todas las cosas y administra todo, pero en modo alguno está por encima de todos, sino que procura ocio a su señor, de modo que aquél no se vea impedido por las tareas imprescindibles para poder llevar a cabo algo noble y conveniente. Así, de modo semejante a éste, la prudencia es una suerte de intendente de la sabiduría que le procura a ésta ocio y la posibilidad de cumplir su propio trabajo, sometiendo las pasiones y moderándolas.

72. *EE* 8.3.1249b4-25: Es preciso, pues, aquí como en otras partes, vivir según el principio rector y según el modo de ser y la actividad de este principio que manda; por ejemplo, el esclavo según el principio de su señor, y cada uno según el principio adecuado para él. El hombre, en efecto, se compone naturalmente de una parte que manda y de otra que obedece, y cada uno debe vivir según su principio rector ( y éste es doble; pues la medicina y la salud son principios de una manera diferente: la primera está en función de la segunda; y esto es también lo que ocurre con respecto a la facultad teorética. Pues Dios no gobierna dando órdenes, sino que es el fin con

vistas al cual la prudencia da órdenes (pero la palabra «fin» es ambigua, como se ha distinguido en otra parte), puesto que Dios no necesita nada. Así, esta elección y adquisición de bienes naturales —bienes del cuerpo, riquezas, amigos y otros bienes— que más promueve la contemplación de la divinidad, es la mejor, y esta norma es la más bella; pero aquella que por defecto o por exceso impide vivir y contemplar la divinidad es mala. El hombre posee esto en su alma, y ésta es la mejor norma para ella: percibir lo menos posible la otra parte del alma como tal, Que se consideren, así, tratados la norma de la virtud perfecta y el objeto de los bienes absolutos.

73. *Ret.*3.3.1406b5-15: Todavía hay una cuarta causa de esterilidad que radica en las metáforas. Porque, ciertamente, también hay metáforas que no son adecuadas: unas porque son ridículas (dado que también los comediógrafos emplean metáforas) y otras porque son en exceso graves y trágicas. Por otra parte, las hay que carecen de claridad, si (están traídas) de muy lejos, como (ocurre con) las de Gorgias: «pálidos y anémicos sucesos)); o «vergonzosamente sembraste, dañina cosecha recolectas)). Todo esto es demasiado poético. O lo que (dice) Alcidamante sobre que la filosofía es “fortificación de la ley” y que la Odisea es «bello espejo de la humana vida»; y, aún, “sin aplicar tal juguete a la poesía”. Todos esos procedimientos no son, desde luego, aptos para la persuasión por lo que ya hemos dicho. Y, por lo demás, lo que Gorgias le (dijo) a una golondrina que volaba, después que dejó caer sobre él su excremento, entra en el mejor (estilo) de los trágicos: «-Realmente vergonzoso -le dijo-, oh Filomela».

## BIBLIOGRAFÍA DE LAS NOTAS DEL AUTOR


Ackrill, J. L. "Aristotle on *Eudaimonia*." In *Essays on Aristotle's Ethics*, edited by A. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.

Alpern, Kenneth. "Aristotle on the Friendships of Utility and Pleasure."*Journal of the History of Philosophy* 21 (1983): 303-15.

Ambler, Wayne. "Aristotle's Understanding of the Naturalness of the City." *Review of Politics* 47 (1985): 163-85.

Annas, Julia. "Self-Love in Aristotle." *The Southern Journal of Philosophy* 27 (1988): 1-18.

Anton, John P., and Anthony Preus, eds. *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Vol. 2. Albany: State University of New York Press, 1984.

---, eds. *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Vol. 4, *Aristotle's Ethics*. Albany: State University of New York Press, 1991.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1958.

Arnhart, Larry. *Aristotle on Political Reasoning*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1981.

---"Statesmanship as Magnanimity: Classical, Christian and Modem." *Polity* 16 (1983) : 263-83.

Arthur, Marilyn B. "Review Essay: Classics." *Signs* 2 (1976): 382-404.

Barker, Ernest. *The Politics of Aristotle*. London: Oxford University Press, 1946.

Barnes, Jonathan. "Aristotle and the Methods of Ethics." *Revue Internationale de Philosophie* 34 (1980): 490-51l.

---, ed. *The Complete Works of Aristotle*. Numerous translators. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984.

Barnes, Jonathan, Malcolm Schofield, and Richard Sorabji, eds. *Articles on Aristotle*. Vol. 2, *Ethics and Politics.* New York: St. Martin's Press, 1978.

Bodeus, Richard. *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*. Translated by Jan Edward Garrett. Albany: State University of New York Press, 1993.

Burger, Ronna. "Ethical Reflection and Righteous Indignation: Nemesis in the *Nicomachean Ethics."* In *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Vol. 4, *Aristotle's Ethics,* edited by Anton and Preus. Albany: State University of New York Press, 1991.

Burnet, John, ed. *The Ethics of Aristotle.* London: Methuen, 1900.

Clark, Stephen. *Aristotle's Man: Speculations Upon Aristotelian Anthropology*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

Cooper, John. "Contemplation and Happiness: A Reconsideration." In *Moral Philosophy: Historical and Contemporary Essays*, edited by Starr and Taylor. Milwaukee: Marquette University Press, 1989.

-- "Forms of Friendship." *Review of Metaphysics* 30 (1977): 619-48.

---*Reason and Human Good in Aristotle.* Cambridge: Harvard University Press, 1975. Reprint, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1986.

De Croix, G. E. M. *The Origins of the Peloponnesian War*. London: Duckworth, 1972.

Defourny, Pierre. "Contemplation in Aristotle's Ethics." In *Articles on Aristotle*. Vol. 2, *Ethics and Politics,* edited by Barnes, Schofield, and Sorabji. New York: St. Martin's Press, 1978.

Dirlmeier, F. *Aristoteles: Nikomachische Ethik.* 1 956. Reprint, Berlin: Akademie Verlag, 1979.

Dover, K. J. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Berkeley: University of California Press, 1974. Reprint, Hackett Inc., 1994.

Faulkner, Robert. "Spontaneity, Justice, and Coercion: On *Nicomachean Ethics* Books I I I and V." In *Nomos*. Vol. 14, *Coercion,* edited by Pennock and Chapman. Chicago: Aldine/ Atherton Press, 1 972.

Festugiere, A. J. *Aristotle: Le Plaisir*. 1 936. Reprint, Paris: Librairie Philosophique, 1960.

Fortenbaugh, W. W. "Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance, and Focal Meaning." *Phronesis* 20 (1975): 51-62.

Gauthier, Rene. *Magnanimite: L'Ideal de la Grandeur dans la Philosophie Pai"enne et dans la Theologie Chretienne*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951.

Gauthier, Rene, and Jean Jolif, eds. *L 'Ethique a Nicomaque*. 2 vols. Louvain: Publications Universitaires, 1970.

Hardie, W. F. R. "Aristotle on the Best Life for a Man." *Philosophy* 54 (1979): 35-50.

---"Aristotle's Doctrine That Virtue Is a Mean." In *Articles on Aristotle.* Vol. 2, *Ethics and Politics,* edited by Barnes, Schofield, and Sorabji. New York: St. Martin's Press, 1 978.

--- *Aristotle's Ethical Theory.* Oxford: Clarendon Press, 1968.

--- "The Final Good in Aristotle's *Ethics*." *Philosophy* 40 (1 965): 277-95.

--- "Magnanimity in Aristotle's Ethics." *Phronesis* 23 (1978): 63-79.

Irwin, Terence. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University, 1988.

--- trans. *Nicomachean Ethics.* Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985.

Jaeger, Werner. *Aristotle: Fundamentals of His Development*. Translated by Richard Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1948.

---. "Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in His Ethics."*Journal of Hellenic Studies* 77-78 (1957-58): 54-61.

Jaffa, Harry. *Aristotelianism and Thomism: A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*. Chicago: Chicago University Press, 1 952. Reprint, Greenwood Press, 1979.

Joachim, H. H. *Aristotle: The Nicomachean Ethics*. Edited by D. A. Raes. London: Clarendon Press, 1951 .

Kahn, Charles. "Aristotle and Altruism." *Mind 40* (1981): 20-40.

Keyt, David. "Intellectualism in Aristotle." In *Essays in Ancient Greek Philosophy.* Vol. 2, edited by Anton and Preus. Albany: State University of New York Press, 1984.

Kraut, Richard. *Aristotle on the Human Good*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989.

Lieberg, Godo. *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles*. Miinchen: C. H. Beck'she, 1958.

Lord, Carnes. *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle.* Ithaca, N.Y.: Cornell University, 1982.

---"The Intention of Aristotle's *Rhetoric*." *Hermes: Zeitschrift fur classische Philologie* 109 (1981): 326-39.

---Trans. *Politics*. Chicago: University o f Chicago Press, 1984.

Lord, Carnes, and David K. O'Connor, eds. *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*. Berkeley: University of California Press, 1991.

Macintyre, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

--- *A Short History of Ethics*. New York: Macmillan Inc., 1966.

Mara, Gerald. "The Role of Philosophy in Aristotle's Political Science." *Polity* 19 (1987): 375-401.

Millgram, Elijah. "Aristotle on Making Other Selves." *Canadian Journal of Philosophy* 17 (1987): 361-76.

Moravcsik, J. M. E., ed. *Aristotle: A Collection of Critical Essays*. Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1967.

Nagel, Thomas. "Aristotle on *Eudaimonia*." In *Essays on Aristotle's Ethics*, edited by A. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.

--- "Aristotle on *Eudaimonia*." *Phronesis* 17 (1972): 252-59.

Nichols, Mary. "Aristotle's Defense of Rhetoric." *Journal of Politics* 49 (1987): 657-77.

--- *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*. Savage, Maryland: Rowman & Littlefield, 1 992.

Nussbaum, Martha. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University, 1986.

Ober, Josiah. *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People. Princeton,* N J .: Princeton University Press, 1 989.

O'Brien, Michael. "The Unity of the Laches." *Yale Classical Studies* 18 (1963): 137-47.

O'Connor, David K. "The Aetiology of Justice." In *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, edited by Lord and O'Connor. Berkeley: University of California Press, 1991.

Owen, G. E . L . "Aristotelian Pleasures." In *Articles on Aristotle*. Vol. 2, *Ethics and Politics*, edited by Barnes, Schofield, and Sorabji. New York: St. Martin's Press, 1978.

--- "Tithenai ta Phainomena." In *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, edited by Moravcsik. Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1967.

Pakaluk, Michael. "Friendship and the Comparison of Goods." *Phronesis* 37 (1992): 111-130.

Paulo, Germaine. "The Problematic Relation between Practical Virtue and Theoretical Virtue in the *Nicomachean Ethics*: Integration or Divergence?" Paper presented at the annual meeting of the Midwest Political Science Association, Chicago, 1994.

Pennock, Roland, and John W. Chapman, eds. *Nomos*. Vol. 1 4, *Coercion*. Chicago:Aldine/ Atherton Press, 1972.

Price, A. W. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

Prichard, H. A. "The Meaning of *Agathon* in the *Ethics* of Aristotle." In Aristotle: *A Collection of Critical Essays*, edited by Moravcsik. Garden City:Doubleday & Company, Inc., 1967.

Rackham, Horace, trans. *Nicomachean Ethics*. Cambridge, Mass.: Loeb Classical Library, 1956.

Rahe, Paul. *Republics Ancient and Modern*. Vol. 1, *The Ancien Regime in Classical Greece.* Chapel Hill: University of North Carolina, 1994.

Randall, John. *Aristotle*. New York: Columbia University Press, 1960.

Reeve, C. D. C. *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

Robinson, Robert. "Aristotle on Akrasia." In *Articles on Aristotle*. Vol. 2, *Ethics and Politics*, edited by Barnes, Schofield, and Sorabji. New York: St. Martin's Press, 1978.

Rodier, Georges. *Etudes de Philosophie Grecque*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1957.

Rorty, Amelie Oksenberg. "Akrasia and Pleasure." In *Essays on Aristotle's Ethics*, edited by A. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.

--- "The Place of Contemplation in Aristotle's *Nicomachean Ethics*." In *Essays on Aristotle's Ethics*, edited by A. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.

---ed. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980.

Salkever, Stephen. Finding the Mean: *Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

---"Women, Soldiers, Citizens: Plato and Aristotle on the Politics of Virility." In *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, edited by Lord and O'Connor. Berkeley: University of California Press, 1991 .

Sherman, Nancy. "Aristotle on Friendship and the Shared Life." *Philosophy and Phenomenological Research* 48 (1987): 589-613.

Sorabji, Richard. "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue." In *Essays on Aristotle's Ethics*, edited by A. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.

Starr, William, and Richard Taylor, eds. *Moral Philosopy: Historical and Contemporary Essays*. Milwaukee: Marquette University Press, 1989.

Strauss, Leo. *The City and Man*. Chicago: Chicago University Press, 1 964. Reprint, Midway, 1977.

--- *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press, 1 953.

Swanson, Judith. *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1 992.

Tessitore, Aristide. "Aristotle's Political Presentation of Socrates in the *Nicomachean Ethics." Interpretation* 16 (1988): 3-22.

--- "Courage and Comedy in Plato's *Laches*." *The Journal of Politics* 56 (1994): 115-33.

Urmson, J. 0. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1 988.

Wallach, John. "Contemporary Aristotelianism" *Political Theory* 20 ( 1 992): 613-41 .

Walsh, James. *Aristotle's Conception of Moral Weakness*. New York: Columbia University Press, 1 963.

Wiggins, David. "Deliberation and Practical Reason." In *Essays on Aristotle's Ethics*, edited by A. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.

Wilkes, Kathleen. "The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics." *Mind 87* (1978): 553-71.

Wilson, James Q. *The Moral Sense*. New York: Macmillan Inc., 1993.

Yack, Bernard. *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. Berkeley: University of California Press, 1993.

## BIBLIOGRAFÍA DE LAS CITAS


Aristófanes, *NUBES*. Trad. 2007. Ed. Gredos.

Aristóteles, *ÉTICA EUDEMIA- ÉTICA NICOMÁQUEA*. Trad. 1993. Ed. Gredos.

Aristóteles, *MAGNA MORALIA.* Trad. 2011. Ed. Gredos.

Aristóteles, *METAFÍSICA*. Trad. 1994. Ed. Gredos.

Aristóteles, *POLÍTICA*. Trad. 1988. Ed. Gredos.

Aristóteles, *RETÓRICA.* Trad. 1998. Ed. Alianza editorial.

Aristóteles, *TRATADOS DE LÓGICA (ÓRGANON) II SOBRE LA INTERPRETACIÓN- ANÁLITICOS PRIMEROS- ANALÍTICOS SEGUNDOS.* Trad. 1995. Ed. Gredos.

Aristóteles, *TRATADOS DE LÓGICA (ORGANON) V TÓPICOS.* Trad. 1875. Ed. Biblioteca Filosófica, Medina y Navarro.

Platón, *ALCIBIADES o la naturaleza del hombre.* Trad. 1965. Ed. Aguilar.

Platón, *DIÁLOGOS I: APOLOGIA, CRITÓN, EUTIFRÓN, ION, LISIS, CÁRMIDES, HIPIAS MENOR, HIPIAS MAYOR, LAQUES, PROTAGORAS*. Trad. 1985. Ed. Gredos.

Platón, *DIÁLOGOS II GORG1AS, MENÉXENO, EUT1DEMO, MENÓN, CRATILO*. Trad. 1983. Ed. Gredos.

Platón, *DIÁLOGOS IV REPÚBLICA.* Trad. 1988. Ed. Gredos.