

CARÁCTER, VIRTUD Y FELICIDAD

**UNA GUÍA INTRODUCTORIA A LA
ÉTICA NICOMÁQUEA DE ARISTÓTELES**

JORGE MEDINA DELGADILLO



UNIVERSIDAD POPULAR AUTÓNOMA DEL ESTADO DE PUEBLA

Emilio José Baños Ardavín
Rector

Eugenio Urrutia Albisua
Vicerrector de Investigación

Mariano Sánchez Cuevas
Vicerrector Académico

Johanna Olmos López
Directora de Investigación

Juan Martín López Calva
Decano de Artes y Humanidades

Primera edición, 2023

D.R. © Jorge Medina Delgadillo

D.R. © Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP)
21 Sur 1103, Barrio de Santiago, C.P. 72410, Puebla, México.
Teléfono: 52 (222) 229 94 00 Lada sin costo: 800 224 22 00
www.upaep.mx

ISBN: 978-607-8631-68-1

Hecho en México

Made in Mexico

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación sin permiso escrito del autor y del editor.

NOTA INTRODUCTORIA

De las tres éticas atribuidas a Aristóteles, la *Ética Nicomáquea* tal vez sea el texto de filosofía moral más influyente de toda la historia del pensamiento occidental: influyó en sus discípulos griegos (Teofrasto, Eduemo, Alejandro...); caló hondo en los principales pensadores medievales árabes, judíos y cristianos (Alfarabi, Averroes, Maimónides, Alberto Magno, Tomás de Aquino...); influyó en los renacentistas y modernos (Vensor, Pico della Mirandola, Pomponazzi, Wolff...) y qué decir de su presencia entre pensadores contemporáneos (MacIntyre, Anscombe, Nussbaum, Vigo...).

Cuando pude ver el repertorio de los casi doscientos comentadores de la *Ética Nicomáquea* que tiene disponible la Fundación Larramendi, caí en la cuenta de lo que llegó a afirmar Emilio Lledó: “Efectivamente, la ética de Aristóteles, concretamente la *Ética Nicomáquea*, es la obra filosófica de la antigüedad mejor y más detenidamente estudiada”. Estamos, pues, ante uno de los más grandes tesoros que nos legó el mundo antiguo, uno de los tesoros más aquilatados.

Cada uno debe hacer su propio recorrido por la *Ética*. Cada uno debe dejarse interpelar por el texto y también debe también problematizarlo, debe examinarlo y releerlo, contrastarlo o impugnarlo, dejarse impresionar por su claridad y su perenne actualidad. El presente texto pretende ser sólo un mapa, si se quiere, para comprender y navegar mejor los mares de la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles. Un mapa para ayudar a una mejor ubicación del contenido de cada capítulo, para desmenuzar algunos argumentos, para referir unos pasajes a otros y para ofrecer al lector algunas pistas que Tomás de Aquino brindó ante ciertos pasajes de difícil comprensión.

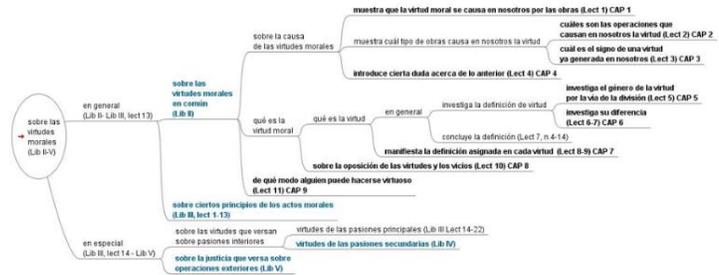
Fuentes:

- Esquemas argumentativos de cada capítulo: Jorge Medina D.
- Mapas mentales [a partir del comentario de Tomás de Aquino]: Jorge Medina D.
- Textos de Aristóteles en español: versión de Antonio Gómez Robledo, UNAM, 1983.
- Textos de Aristóteles en griego: versión de J. Bywater, Oxford, 1894.
- Textos de Tomás de Aquino en latín: versión leonina (1969) adecuada por el Corpus Thomisticum.
- Textos de Tomás de Aquino en español: según la traducción de Ana Mallea, EUNSA, 2010.

PARTES DEL TEXTO

1. Mapas mentales, tanto de toda la *Ética* como de cada uno de sus libros. Sirven para entender la estructura general y están basados en la hipótesis de lectura que hace santo Tomás.

Estos cuadros sinópticos ubican también las distintas *lecciones* -como dividían la *Ética* los medievales- y los distintos *capítulos* -como dividimos actualmente- donde Aristóteles trata cada uno de los temas.



2. Esquemas argumentativos, al inicio de cada capítulo, brindo un resumen o síntesis de los principales argumentos que Aristóteles desarrolló. Se componen de tres números, que respectivamente indican: libro, capítulo e idea. Cuando hay pasajes que remiten a una idea anterior o posterior se indica con una flecha (→), así el lector puede ir y leer en paralelo ambos pasajes para completar la comprensión.

3. Se propone al lector una selección de los pasajes más significativos de la *Ética*, después de los esquemas argumentativos, para que el lector se acerque directamente al texto. Como nota al pie se ofrece el original en griego de cada pasaje según la paginación de Bekker. Y si el pasaje contiene alguna idea difícil o que resulta más clara a la luz del **comentario de Tomás de Aquino**, entonces dicha idea se subraya y a nota al pie se pone tanto el texto en latín como en español que profundiza o aclara su comprensión.

LAS VIRTUDES INTELECTUALES (Lib VI)

Cap 1: LAS PARTES DEL ALMA

[6.1.1] Se ha dicho que se debe elegir el término medio y no el exceso ni el defecto [→2.6.3], y que el término medio es lo dicta la “recta razón”.

a) Es poco claro dejarlo así: “lo que dicta la recta razón”. Es necesario definir la recta razón o regla y decir cuál es su límite.

[6.1.2] Ya se ha dividido el alma en sus partes [→2.1.1]. En especial, se ha visto la parte irracional del alma para entender las virtudes morales [→Lib III-V]. La parte racional se divide de la siguiente manera: una parte, con la que contemplamos los entes cuyos principios no pueden ser de otra manera (necesarios) y otra con que contemplamos los que sí tienen esa posibilidad (contingentes). La primera parte se llama científica (τὸ ἐπιστημονικόν), la otra, calculadora (τὸ λογιστικόν).

a) Calcular y deliberar son lo mismo. [→3.3.1]

“Puesto que los fines parecen ser múltiples, y que de entre ellos elegimos algunos por causa de otros, como la riqueza, las flautas, y en general los instrumentos, es por ello evidente que no todos los fines son fines finales; pero el bien supremo debe ser evidentemente algo final”²¹

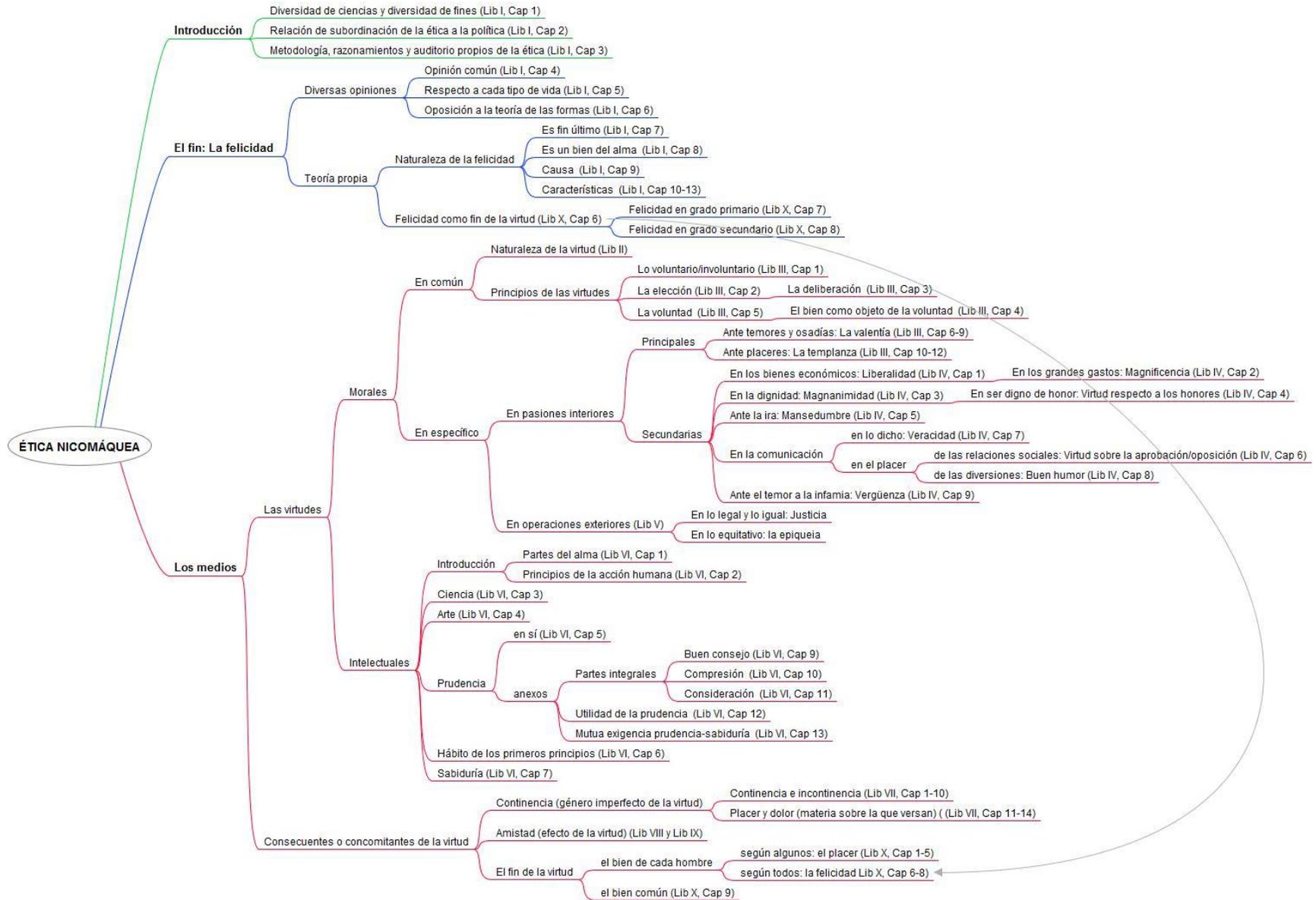
“Tal nos parece ser, por encima de todo, la felicidad. A ella, en efecto, la escogemos siempre por sí misma”²² y jamás por otra cosa.”²³

“Por lo pronto asentemos que el bien autosuficiente²⁴ es aquel que por sí solo torna amable la vida ya de nada menesterosa; y tal bien pensamos que es la felicidad. Ella es aún más deseable que todos los bienes, y no está incluida en la enumeración de éstos. Si lo estuviese, es claro que sería más deseable después de haber recibido la adición del menor de los bienes, ya que con lo añadido se produciría un excedente de bien, y de dos bienes el mayor es siempre el más estimable. Es manifiesto, en suma, que la felicidad es algo final y autosuficiente, y que es el fin de cuanto hacemos.”²⁵

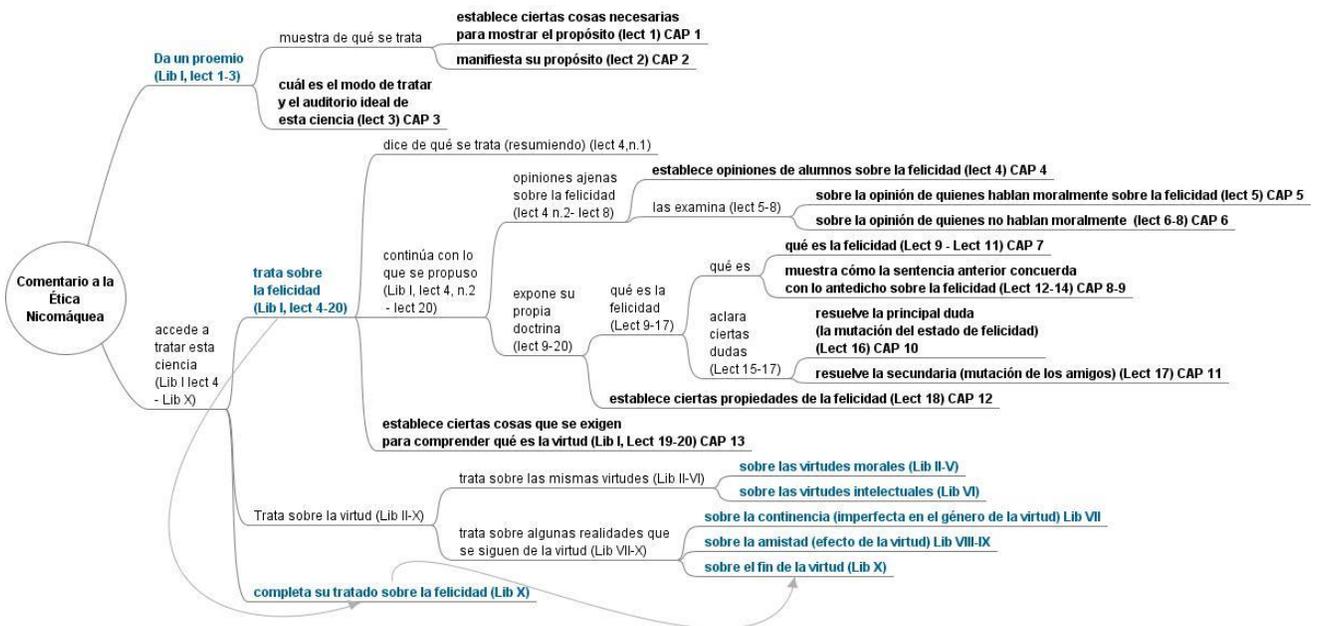
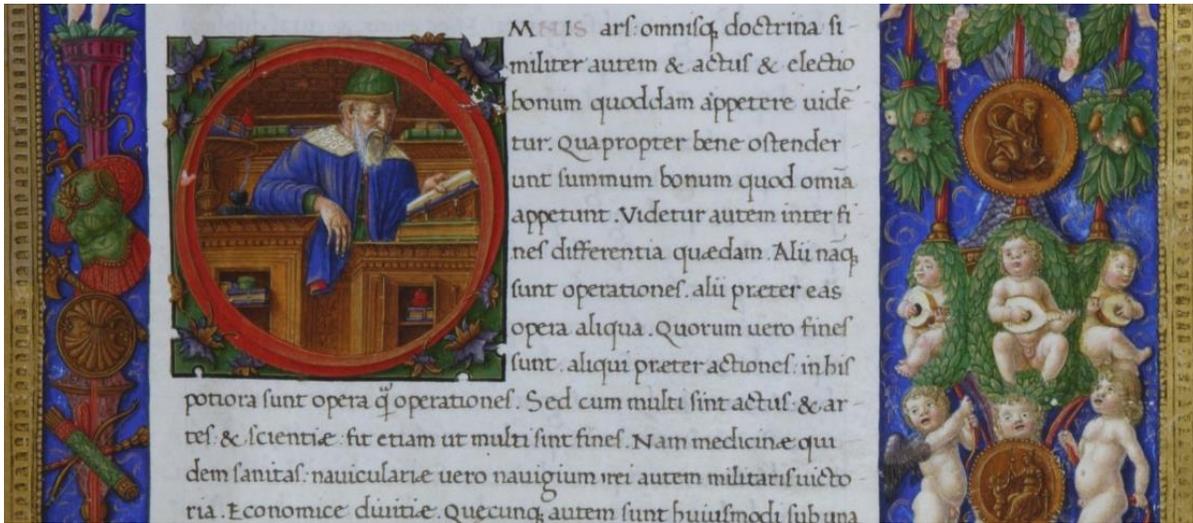
²¹ 1097a25-27: ἐπει δὲ πλείω φαίνεται τὰ τέλη, τούτων δ' αἰρούμεθα τινα δι' ἕτερον, οἷον πλοῦτον αὐλοῦς καὶ ὄλως τὰ ὄργανα, δὴλον ὅς οὐκ ἔστι πάντα τέλεια: τὸ δ' ἀριστον τέλειςόν τι φαίνεται.

²² *Sent. Ethic.*, lib. 1.1.9 n. 9: Et ita simpliciter perfectum est, quod est semper secundum se eligibile et nunquam propter aliud. Talis autem videtur esse felicitas, quam nunquam eligimus propter aliud, sed semper propter seipsam. Honorem vero et voluptates et intelligentiam et virtutem eligimus quidem propter seipsa. Eligeremus enim vel appeteremus ea etiam si nihil aliud ex eis nobis proveniret. Et tamen eligimus ea propter felicitatem, in quantum per ea credimus nos futuros felices. Felicitatem autem nullus eligit propter haec nec propter aliquid aliud. Unde relinquatur quod felicitas sit perfectissimum bonorum et per consequens optimum et ultimum finis. // De esta manera, absolutamente perfecto es aquello que siempre es elegido por él mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser la felicidad, a la cual nunca la elegimos por otra, sino siempre por ella misma. Al honor, a los placeres, a la inteligencia y a la virtud también los elegimos por sí mismos, pues los elegiríamos o apeteceríamos aun si ninguna otra cosa proviniese para nosotros de ellos. Sin embargo, los elegimos en vista de la felicidad, en cuanto creemos que por ellos seremos felices. A la felicidad nadie la elige por eso, ni por alguna otra cosa. De lo cual se desprende que la felicidad es el más perfecto de los bienes y, en consecuencia, es el fin último y el mejor.

ESQUEMA GENERAL



LIBRO I



I. INTRODUCCIÓN

DIVERSIDAD DE CIENCIAS Y DIVERSIDAD DE FINES (LIB I, CAP 1)

[1.1.1] Todas las actividades humanas (arte, investigación, acción, elección) tienden a algún bien que es su fin.

a) De los fines, algunos son la actividad misma, otros un producto derivado de la actividad (en este último caso es preferible el producto que la actividad).

[1.1.2] Como son muchas las actividades humanas, muchos serán los fines.

[1.1.3] Cuando hay pluralidad de fines (en una misma facultad) hay también subordinación, y a los fines de lo principal se ordenan los fines secundarios.

“Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección, parecen tender a algún bien.”¹

“Siendo como son en gran número las acciones y las artes y las ciencias, muchos serán de consiguiente los fines.”²

“Cuando de las ciencias y artes algunas están subordinadas a alguna facultad unitaria (...), en todos estos casos los fines de todas las disciplinas gobernadoras son preferibles a los de aquellas que les están sujetas, pues es en atención a los primeros por lo que se persiguen los demás.”³

RELACIÓN DE SUBORDINACIÓN DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA (LIB I, CAP 2)

[1.2.1] De los fines, hay *un fin* de nuestros *actos* que queremos por él mismo, el resto los queremos en razón de este primero (de lo contrario, se procedería al infinito en la serie de fines-mediales y el deseo sería vano). [→1.1.3]

[1.2.2] *Ese fin* sería el mejor, y la ciencia que tratara de él, sería la mejor ciencia práctica y a ella se ordenarían el resto de las ciencias prácticas.

[1.2.3] Tal ciencia es la política.

a) Y como el bien del individuo se subordina al bien de la *polis*, pues lo que es bello procurarlo para uno es aún más hermoso procurarlo para el pueblo, de aquí se sigue que la Ética es parte de la Política.

“Si existe un fin de nuestros actos⁴ querido por sí mismo, y los demás por él; y si es verdad también que no siempre elegimos una cosa en vista de otra (...) es claro que ese fin último será entonces no sólo el bien, sino el bien soberano.”⁵

“A lo que creemos, el bien de que hablamos es de la competencia de la ciencia soberana y más que todas arquitectónica, la cual es, con evidencia, la ciencia política.”⁶

¹ 1094a1-2: πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πράξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ.

² 1094a6-7: πολλῶν δὲ πράξεων οὐσῶν καὶ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν πολλὰ γίνεται καὶ τὰ τέλη.

³ 1094a10-15: ὅσαι δ' εἰσὶ τῶν τοιούτων ὑπὸ μίαν τινὰ δύναμιν, (...) ἐν ἀπάσαις δὲ τὰ τῶν ἀρχιτεκτονικῶν τέλη πάντων ἐστὶν αἰρετότερα τῶν ὑπ' αὐτά: τούτων γὰρ χάριν κάκεῖνα διώκεται.

⁴ *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 1 n. 3: Dico autem operationes humanas, quae procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis. Nam si quae operationes in homine inveniuntur, quae non subiacent voluntati et rationi, non dicuntur proprie humanae, sed naturales, sicut patet de operationibus animae vegetabilis, quae nullo modo cadunt sub consideratione moralis philosophiae. Sicut igitur subiectum philosophiae naturalis est motus, vel res mobilis, ita etiam subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem. // Me refiero a las operaciones humanas que proceden de la voluntad del hombre según el orden de la razón. Las operaciones que se encuentran en el hombre, pero que no dependen de la voluntad y la razón, no se dicen propiamente humanas, sino naturales, como resulta claro en el caso de las operaciones del alma vegetativa, que de ningún modo caen bajo la consideración de la filosofía moral. Así como el sujeto de la filosofía natural es el movimiento o la cosa móvil, así el sujeto de la filosofía moral es la actividad humana ordenada a un fin, o el hombre como agente voluntario en vista del fin.

⁵ 1094a17-20: εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (...), δῆλον ὅς τοῦτ' ἂν εἴη τάγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον.

⁶ 1094a26-27: δόξειε δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς τοιαύτη δ' ἢ πολιτικὴ φαίνεται.

METODOLOGÍA, RAZONAMIENTOS Y AUDITORIO PROPIOS DE LA ÉTICA (LIB I, CAP 3)

[1.3.1] El rigor científico no es igual en todos los razonamientos ya que la exactitud de cada ciencia depende de la naturaleza de los objetos que trata (no es igual razonar en matemáticas, donde no hay excepción, que en ética, donde no pocas veces hay excepción o rangos prudenciales de aplicación).

a) Por ejemplo: no nos ponemos de acuerdo unánimemente sobre qué es la justicia; ni tampoco en cuáles son los bienes (hay gente que perece por la riqueza y gente que la goza).

[1.3.2] En ética se habla mostrando lo que ocurre *en la mayoría de los casos*. [→1.3.1]

a) Hay pocas acciones morales -pero las hay- que son absolutos morales, es decir, casos que sin excepción se califican de buenos o males –en sí– [→ 2.6.5 y 7.5].

[1.3.3] Se juzga bien aquello que se conoce bien, por eso se requiere experiencia de vida antes de la reflexión ética. El fin de esta ciencia no es el conocimiento, sino la acción.

a) Por eso los jóvenes no son los mejores discípulos para lo práctico (ética y política) pues tienen poca experiencia de vida.

b) Además, los jóvenes se dejan llevar por las pasiones de ahí que su conocimiento ético se asemeje al de los intemperantes.

“Su contenido lo explicaremos suficientemente si hacemos ver con claridad la materia que nos proponemos tratar, según ella lo consiente. No debemos, en efecto, buscar la misma precisión en todos los conceptos, como no se busca tampoco en la fabricación de los objetos artificiales. Lo bueno y lo justo, de cuya consideración se ocupa la ciencia política, ofrecen tanta diversidad y tanta incertidumbre que ha llegado a pensarse que sólo existen por convención y no por naturaleza (...) En esta materia, por tanto, y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar en nuestro discurso la verdad en general y aun con cierta tosquedad. Disertando sobre lo que acontece en la mayoría de los casos, y sirviéndonos de tales hechos como de premisas, conformémonos con llegar a conclusiones⁷ del mismo género.”⁸

⁷ *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 3 n. 4: Et quia secundum artem demonstrativae scientiae, oportet principia esse conformia conclusionibus, amabile est et optabile, de talibus, idest tam variabilibus, tractatum facientes, et ex similibus procedentes ostendere veritatem, primo quidem grosse idest applicando universalia principia et simplicia ad singularia et composita, in quibus est actus. Necessarium est enim in qualibet operativa scientia ut procedatur modo compositivo, e contrario autem in scientia speculativa necesse est ut procedatur modo resolutivo, resolvendo composita in principia simplicia. Deinde oportet ostendere veritatem figuraliter, idest verosimiliter; et hoc est procedere ex propriis principiis huius scientiae. Nam scientia moralis est de actibus voluntariis: voluntatis autem motivum est, non solum bonum, sed apparens bonum. // Como, según el proceder de la ciencia demostrativa, los principios deben ser conformes a las conclusiones, es algo amable y deseable que los que tratan de temas tan variables y proceden de otros similares, pasen a mostrar la verdad. En *primer* lugar, en general o a *grosso modo*, es decir aplicando los principios universales y simples a lo particular y compuesto, en lo cual se dan los actos. Es necesario, en efecto, que en cualquier ciencia operativa se proceda componiendo. Inversamente en la ciencia especulativa, es necesario proceder de manera resolutiva, resolviendo lo compuesto en los principios simples. En *segundo* lugar, es necesario mostrar la verdad figuradamente, o sea, con verosimilitud. Esto es proceder a partir de los principios propios de esta ciencia. Como la ciencia moral considera los actos voluntarios, sin embargo, la voluntad es movida no sólo por el bien, sino también por un bien aparente.

⁸ 1094b10-21: λέγοιτο δ' ἂν ἰκανῶς, εἰ κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην διασαφηθεῖη: τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασιν τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον, ὥσπερ οὐδ' ἐν τοῖς δημιουργουμένοις. τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην, ὥστε δοκεῖν νόμον μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή. (...) ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων. λέγοντας παχυλῶς καὶ τύπω τάλληθες ἐνδείκνυσθαι, καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεσθαι. τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ἀποδέχεσθαι χρεῶν ἕκαστα τῶν λεγομένων.

“Igualmente absurdo sería aceptar de un matemático razonamientos⁹ de probabilidad como exigir de un orador demostraciones concluyentes.”¹⁰

“Cada cual juzga acertadamente de lo que conoce, y de estas cosas es buen juez. Pero así como cada asunto especial demanda una instrucción adecuada, juzgar en conjunto sólo puede hacerlo quien posea una cultura general. Esta es la causa de que el joven no sea oyente idóneo de lecciones de ciencia política, pues no tiene experiencia de las acciones de la vida, de las cuales extrae la ciencia política sus proposiciones y a las cuales se aplican estas mismas. Y además, como el joven es secuaz de sus pasiones, escuchará estas doctrinas vanamente y sin provecho, toda vez que el fin de esta ciencia¹¹ no es el conocimiento, sino la acción.”¹²

II. EL FIN: LA FELICIDAD

DIVERSAS OPINIONES (LIB I, CAP 4-6)

Cap 4: Opinión común

[1.4.1] Todos están de acuerdo –en cuanto al nombre– que el bien supremo es la felicidad, y admiten que *vivir bien y obrar bien* equivale a ser feliz. [→1.2.2]. [Rol de los *éndoxxa* en Aristóteles]

[1.4.2] No hay consenso en qué consiste la felicidad.

a) Algunos piensan que es la riqueza, el honor, el placer o lo bueno por sí.

b) Incluso un mismo individuo puede opinar distinto si está enfermo o si es pobre.

[1.4.3] Para examinar en qué consiste la felicidad, se puede proceder metodológicamente de dos maneras: a) partir de los principios (deducción) o, b) remontarse a los principios (inducción). Se decide partir de lo que es más fácil de conocer. La facilidad puede entenderse de dos maneras: a) en sí o, b) respecto a nosotros.

[1.4.4] Se comienza este estudio desde *b)* y *b)* (del inciso anterior). El punto de partida es el *qué*, y si hay la debida claridad se llega al *porqué*. [→1.3.1]

“Puesto que todo conocimiento y toda elección apuntan a algún bien, declaremos ahora, reasumiendo nuestra investigación, cuál es el bien a que tiende la ciencia política, y que será, por tanto, el más excelso de todos los bienes en el orden de la acción humana. En cuanto al nombre por lo menos, reina acuerdo casi unánime, pues tanto la mayoría de los espíritus selectos llaman a ese bien la felicidad, y suponen

⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 3 n. 5: Quia ad hominem disciplinatum, idest bene instructum, pertinet, ut tantum certitudinem quaerat in unaquaque materia, quantum natura rei patitur. Non enim potest esse tanta certitudo in materia variabili et contingenti, sicut in materia necessaria, semper eodem modo se habente. // Pues al hombre disciplinado o bien instruido pertenece buscar tanta certeza, en cada materia, cuanto la naturaleza de la cosa lo permita. Pero no puede existir tanta certeza en materia variable y contingente como en materia necesaria, que siempre es de la misma manera.

¹⁰ 1094b25-27: παραπλήσιον γὰρ φαίνεται μαθηματικοῦ τε πιθανολογοῦντος ἀποδέχεσθαι καὶ ῥητορικὸν ἀποδείξεις ἀπατεῖν.

¹¹ *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 3 n. 9: Finis enim huius scientiae non est sola cognitio, ad quam forte pervenire possent passionum sectatores. Sed finis huius scientiae est actus humanus, sicut et omnium scientiarum practicarum. Ad actus autem virtuosos non perveniunt, qui passiones sectantur. // Pues el fin de esta ciencia no es solo el conocimiento, al cual tal vez podrían llegar los que van tras las pasiones, sino que es la acción humana, como lo es de todas las ciencias prácticas. A las acciones virtuosas no llegan los que siguen las pasiones.

¹² 1094b27-1095a1: ἕκαστος δὲ κρίνει καλῶς ἃ γινώσκει, καὶ τούτων ἐστὶν ἀγαθὸς κριτής. καθ' ἕκαστον μὲν ἄρα ὁ πεπαιδευμένος, ἀπλῶς δ' ὁ περὶ πᾶν πεπαιδευμένος. διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκειὸς ἀκροατῆς ὁ νέος· ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων, οἱ λόγοι δ' ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων· ἔτι δὲ τοῖς πάθεσιν ἀκολουθητικὸς ὢν ματαίως ἀκούσεται καὶ ἀνωφελῶς, ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις.

que es lo mismo vivir bien y obrar bien que ser feliz. Pero la esencia de la felicidad es cuestión disputada, y no la explican del mismo modo el vulgo y los doctos.”¹³

“lo incuestionable es que es preciso comenzar partiendo de lo ya conocido. Pero lo conocido o conocible tiene un doble sentido: con relación a nosotros unas cosas, en tanto que otras absolutamente; y siendo así, habrá que comenzar tal vez por lo más conocible¹⁴ relativamente a nosotros.”¹⁵

“Esta es la razón por la cual es menester que haya sido educado en sus hábitos morales el que quiera oír con fruto las lecciones acerca de lo bueno y de lo justo, y en general de todo lo que atañe a la cultura política. En esta materia el principio es el hecho, y si éste se muestra suficientemente, no será ya necesario declarar el porque¹⁶. Aquél que esté bien dispuesto en sus hábitos, posee ya los principios o podrá fácilmente adquirirlos.”¹⁷

Cap 5: Respecto a cada tipo de vida

[1.5.1] Es insensato entender el bien y la felicidad según los diferentes tipos de vida [→1.4.2.a].

- a) El vulgo opina que la felicidad es el placer.
- b) Los dedicados a la política piensan que es el honor.
- c) Otros que es la vida teórica (contemplativa).
- d) Los dedicados a los negocios piensan que es la riqueza, pero ésta es medial.

[1.5.2] Si se procediera según ellos, se atentaría contra la unidad teleológica [→1.2.2] y no habría ciencia moral dadas las contradicciones [→1.3.2] (vs. relativismo sofista).

“No sin razón el bien y la felicidad son concebidos por lo común a imagen del género de vida que a cada cual le es propio.”¹⁸

¹³1095a13-20: λέγωμεν δ' ἀναλαβόντες, ἐπειδὴ πᾶσα γνῶσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται, τί ἐστὶν οὗ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται: τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτὸν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν: περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, τί ἐστὶν, ἀμφισβητοῦσι καὶ οὐχ ὁμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἀποδιδόασιν.

¹⁴ *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 4 n. 10: Et ut accipiat quod ordine oportet procedere in qualibet materia, considerandum est quod semper oportet incipere a magis cognitū, quia per notiora devenimus ad ignota. Sunt autem aliqua notiora dupliciter. Quaedam quidem quoad nos, sicut composita et sensibilia, quaedam simpliciter et quoad naturam, scilicet simplicia et intelligibilia. Et quia nobis ratiocinando notitiam acquirimus, oportet quod procedamus ab his quae sunt magis nota nobis; et si quidem eadem sint nobis magis nota et simpliciter, tunc ratio procedit a principiis, sicut in mathematicis. Si autem sint alia magis nota simpliciter et alia quoad nos, tunc oportet e converso procedere, sicut in naturalibus et moralibus. // Para que sepamos en qué orden se debe proceder en cualquier materia, ha de considerarse que corresponde comenzar por lo más conocido porque por lo más conocido llegamos a lo desconocido. Algo puede ser más conocido de dos maneras. Una, para nosotros, como lo compuesto y sensible. Otra, absolutamente y según su naturaleza, como lo simple e inteligible. Dado que adquirimos conocimientos razonando, es preciso que procedamos a partir de lo más conocido para nosotros. Si una misma cosa es más conocida tanto para nosotros como en sí, en este caso la razón procede a partir de los principios, como en las matemáticas. Pero si unas son más conocidas según su naturaleza y otras en cambio para nosotros, entonces corresponde proceder inversamente, como en las realidades naturales y en las morales.

¹⁵1095b2-4: ἀρκτέον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν γνωρίμων, ταῦτα δὲ διττῶς: τὰ μὲν γὰρ ἡμῖν τὰ δ' ἀπλῶς. ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων.

¹⁶ *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 4 n. 12: Et si hoc sit manifestum alicui, non multum necessarium est ei ad operandum cognoscere propter quid, sicut et medico sufficit ad sanandum scire quod haec herba curat talem aegritudinem. Cognoscere autem propter quid requiritur ad sciendum, quod principaliter intenditur in scientiis speculativis. Talis autem, qui scilicet est expertus in rebus humanis, vel per seipsum habet principia operabilium, quasi per se ea considerans, vel de facili suscipit ea ab alio. // Si esto es manifiesto para alguno, no le va a ser muy necesario para obrar, el conocimiento *por la causa*. Como al médico le basta para curar saber que esta hierba sana tal o cual enfermedad. Conocer *por la causa* es requerido para el saber que se procura principalmente en las ciencias especulativas. El que tiene experiencia en las cosas humanas, o tiene por sí mismo los principios de lo operable, considerándolos por sí, o fácilmente los toma de otro.

¹⁷ 1095b4-7: διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἦχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὄλων τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἰκανῶς. ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι, καὶ εἰ τοῦτο φαίνεται ἀρκούντως, οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι: ὁ δὲ τοιοῦτος ἔχει ἢ λάβοι ἂν ἀρχὰς ῥαδίως.

¹⁸1095b14-15: τὸ γὰρ ἀγαθὸν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἀλόγως εὐόκασιν ἐκ τῶν βίων ὑπολαμβάνειν.

“Tres son, en efecto, los tipos más salientes de vida, a saber: el que queda dicho (la vida voluptuosa), la vida política, y en tercer lugar la vida contemplativa.”¹⁹

Cap 6: Oposición a la teoría de las formas

[1.6.1] Es difícil refutar a los platónicos pues son amigos. Pero en caso de conflicto, se prefiere la verdad a la amistad.

[1.6.2] No puede haber una noción común (unívoca) de bien porque:

a) Por naturaleza hay lo anterior (la substancia) y lo posterior (los accidentes); si fuera unívoco, tampoco habría explicación de por qué uno es anterior y otro posterior.

b) La palabra “bien” se emplea en tantos sentidos como la palabra “ser”; y ya que el ser no es unívoco, tampoco el bien.

c) De las cosas que son según una idea hay una sola ciencia que las trata; y si sólo hubiera una idea de bien, sólo habría una sola ciencia, pero esto va en contra de la realidad: hay diversidad de ciencias. Por ejemplo, la medicina busca como bien la salud; la estrategia militar, la victoria, y así sucesivamente. [→1.1.1]

[1.6.3] El platonismo deja sin resolver ciertas dudas:

a) Si la definición de hombre es una y la misma para todos, ¿por qué hay diversidad de bienes para los distintos individuos? [→1.5.1.a]

b) Si hay bienes por sí mismos (el saber, el ver, ciertos placeres y honores) y bienes útiles para conseguir aquéllos, ¿por qué sólo se considera bien en sí mismo a la Idea de bien? [→1.1.2]

c) Si el bien es algo por sí y separado, ¿cómo se podría realizar o adquirir? [→1.1.1.a]

d) Concediendo que conocer la idea de bien sea útil para realizar otros bienes, ¿qué provecho se saca de cada técnica y cada ciencia de la contemplación de dicha idea para realizar mejor su función? [→1.2.2]

“A más de esto, el bien se toma en tantos sentidos como el ente, puesto que se predica de la sustancia, como Dios y la inteligencia; y de la cualidad, como las virtudes; y de la cantidad, como la medida; y de la relación, como lo útil; y del tiempo, como la ocasión; y del lugar, como el domicilio conveniente, y de otras cosas semejantes. Y siendo así, es manifiesto que el bien no puede ser algo común, universal y único, pues si así fuese, no se predicaría en todas las categorías, sino en una sola.”²⁰

TEORÍA PROPIA (LIB I, CAP 7-13. LIB X, CAP 6-8)

Cap 7: La felicidad es el fin último y no un medio. El argumento del “ἔργον”.

[1.7.1] Felicidad como perfección: si hay varios bienes o fines [→1.1.2 y 1.6.2] hay que distinguir entre perfectos (los que se buscan por sí mismos) y no perfectos (los que se buscan en orden a otros) [→1.1.3]. Entre los perfectos, si hay varios, hay que buscar el mejor (*áristos*) pues éste sería la felicidad [→1.4.1]

¹⁹ 1095b17-19: τρεῖς γάρ εἰσι μάλιστα οἱ προύχοντες, ὃ τε νῦν εἰρημένος (τὸν βίον τὸν ἀπολαυστικόν) καὶ ὁ πολιτικός καὶ τρίτος ὁ θεωρητικός.

²⁰ 1096a23-29: ἔτι δ' ἐπεὶ τὰγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῶ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῶ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρὸς τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρός, καὶ ἐν τόπῳ δίαίτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἐν: οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετ' ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ.

a) Hay bienes perfectos, como el honor, el placer, la inteligencia y la virtud que se desean por sí mismos; pero también, es verdad que los deseamos por la felicidad porque pensamos que teniendo los, seremos felices. En cambio, nadie busca la felicidad para alcanzar una de estas cosas.

[1.7.2] Felicidad como bien autárquico: si analizamos desde la perspectiva de la autarquía concluimos lo mismo [→1.7.1.a], pues llamamos “suficiente” lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita añadirse nada más, pues si necesitaría algo más, eso resultante sería lo deseable en grado máximo.

[1.7.3] Felicidad como actividad (Argumento del *érgon*): el hombre realiza muchas actividades, pero algunas son comunes con otros seres (el vivir, el sentir...). Siendo la actividad racional la *propia* del hombre, y el ejercicio *virtuoso* (pleno) de la razón, la actividad del hombre bueno; entonces el bien propio del hombre [→1.4.1] será una actividad del alma racional de acuerdo con la virtud. Y si hay varias actividades, deberá ser de acuerdo con la mejor y más perfecta (cláusula selectiva – la sabiduría [→6.7.1]), en una vida integral (cláusula restrictiva – sabiduría, pero no en ausencia de las virtudes morales [→10.7 y 10.8])

“Puesto que los fines parecen ser múltiples, y que de entre ellos elegimos algunos por causa de otros, como la riqueza, las flautas, y en general los instrumentos, es por ello evidente que no todos los fines son fines finales; pero el bien supremo debe ser evidentemente algo final.”²¹

“Tal nos parece ser, por encima de todo, la felicidad. A ella, en efecto, la escogemos siempre por sí misma²², y jamás por otra cosa.”²³

“Por lo pronto asentemos que el bien autosuficiente²⁴ es aquel que por sí solo torna amable la vida ya de nada menesterosa; y tal bien pensamos que es la felicidad. Ella es aún más deseable que todos los bienes, y no está incluida en la enumeración de éstos. Si lo estuviese, es claro que sería más deseable

²¹ 1097a25-27: ἐπει δὲ πλείω φαίνεται τὰ τέλη, τούτων δ' αἰρούμεθά τινα δι' ἕτερον, οἷον πλοῦτον αὐλοῦς καὶ ὅλως τὰ ὄργανα, δῆλον ὡς οὐκ ἔστι πάντα τέλεια: τὸ δ' ἄριστον τέλειόν τι φαίνεται.

²² *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 9 n. 9: Et ita simpliciter perfectum est, quod est semper secundum se eligibile et nunquam propter aliud. Talis autem videtur esse felicitas, quam numquam eligimus propter aliud, sed semper propter seipsam. Honorem vero et voluptates et intelligentiam et virtutem eligimus quidem propter seipsa. Eligeremus enim vel appeteremus ea etiam si nihil aliud ex eis nobis proveniret. Et tamen eligimus ea propter felicitatem, inquantum per ea credimus nos futuros felices. Felicitatem autem nullus eligit propter haec nec propter aliquid aliud. Unde relinquitur quod felicitas sit perfectissimum bonorum et per consequens optimus et ultimus finis. // De esta manera, absolutamente perfecto es aquello que siempre es elegido por él mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser la felicidad, a la cual nunca la elegimos por otra, sino siempre por ella misma. Al honor, a los placeres, a la inteligencia y a la virtud también los elegimos por sí mismos, pues los elegiríamos o apeteceríamos aun si ninguna otra cosa proviniese para nosotros de ellos. Sin embargo, los elegimos en vista de la felicidad, en cuanto creemos que por ellos seremos felices. A la felicidad nadie la elige por eso, ni por alguna otra cosa. De lo cual se desprende que la felicidad es el más perfecto de los bienes y, en consecuencia, es el fin último y el mejor.

²³ 1097a34-b1: τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστα εἶναι δοκεῖ: ταύτην γὰρ αἰρούμεθα ἀεὶ δι' αὐτὴν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο.

²⁴ *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 9 n. 5: ponit duas condiciones ultimi finis: primo quidem quod sit perfectum; secundo quod sit per se sufficiens, ibi, videtur autem et ex per se sufficientia et cetera. Ultimus enim finis est ultimus terminus motus desiderii naturalis. Ad hoc autem quod aliquid sit ultimus terminus motus naturalis, duo requiruntur. Primo quidem quod sit habens speciem, non autem in via ad speciem habendam. Sicut generatio ignis non terminatur ad dispositionem formae, sed ad ipsam formam. Quod autem habet formam est perfectum, quod autem est dispositum ad formam est imperfectum. Et ideo oportet, quod bonum quod est ultimus finis, sit bonum perfectum. Secundo autem requiritur quod id quod est terminus motus naturalis sit integrum, quia natura non deficit in necessariis. Unde finis generationis humanae non est homo diminutus membro sed homo integer; et similiter etiam finis ultimus, qui est terminus desiderii, necesse est, quod sit per se sufficiens, quasi integrum bonum. // *Pone dos condiciones del fin último.* La primera, ser perfecto. La segunda, ser suficiente. Pues el fin último es el término último del movimiento natural del deseo. Para que algo sea el término último del movimiento natural se requieren *dos notas*. *Primero*, que ya posea su especie, no que esté en camino de tenerla. Como la generación del fuego no termina en la disposición de la forma, sino en la forma misma. Lo que tiene la forma es perfecto, en cambio, lo que está dispuesto hacia la forma es algo imperfecto. Por eso, es preciso que el bien, que es fin último, sea un bien perfecto. *Segundo*, se requiere que lo que es término del movimiento natural sea íntegro porque la naturaleza no falla en lo necesario. Por eso, el fin de la generación humana no es el hombre al que le falta una parte de su cuerpo, sino el hombre íntegro. De igual manera es necesario que el fin último, que es el término del deseo, sea suficiente por sí, como un bien íntegro.

después de haber recibido la adición del menor de los bienes, ya que con lo añadido se produciría un excedente de bien, y de dos bienes el mayor es siempre el más estimable. Es manifiesto, en suma, que la felicidad es algo final y autosuficiente, y que es el fin de cuanto hacemos.”²⁵

“Si, pues, el acto del hombre es la actividad del alma según la razón, o al menos no sin ella (...) y puesto que declaramos que el acto propio del hombre es una cierta vida, y que ella consiste en la actividad y obras del alma en consorcio con el principio racional, y que el acto de un hombre de bien es hacer todo ello bien y bellamente; y como, de otra parte, cada obra se ejecuta bien cuando se ejecuta según la perfección que le es propia, de todo esto se sigue que el bien humano resulta ser una actividad del alma según su perfección²⁶; y si hay varias perfecciones, según la mejor y más perfecta, y todo esto, además, en una vida completa.”²⁷

Cap 8: La felicidad es un bien del alma

[1.8.1] La definición dada [→1.7.3] concuerda con los hechos y con doctrinas antiguas:

- Los bienes se dividen en bienes exteriores, del alma y del cuerpo. Y los del *alma* son los superiores, aunque no se puede prescindir de los otros bienes.
 - La felicidad consiste en *acciones*, así no se depende de la fortuna de los bienes exteriores, aunque se necesite de los bienes externos para vivir y realizar muchas acciones nobles.
 - La felicidad coincide con el vivir bien y obrar bien [→1.4.1], esto es la *virtud*; pero no sólo en su posesión (como en el caso de los dormidos, que no producen ningún bien) sino en acto.
 - La virtud es lo más placentero (en sí mismo) [→1.6.3] respecto a los hombres más nobles.
- Por eso, quien posee la virtud *no* necesita placeres *sobreañadidos* [→1.7.2]

[1.8.2] Pero parece oponerse a otras doctrinas que no tienen la visión integral y unitaria que él propone, como la inscripción del templo de Delos: “lo más hermoso, la justicia; lo mejor, la salud; lo más agradable, lograr lo que uno ama” [→Inicio de *E. Eudemia*].

“Ahora bien, los bienes han sido distribuidos en tres clases: los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, y de éstos a los del alma solemos llamar bienes con máxima²⁸ propiedad y plenamente. Mas

²⁵ 1097b13-20: τὸ δ' αὐταρκές τίθεμεν ὁ μονούμενον αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ: τοιοῦτον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι: ἐπι δὲ πάντων αἰρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην—συναριθμουμένην δὲ δῆλον ὡς αἰρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν: ὑπεροχὴ γὰρ ἀγαθῶν γίνεται τὸ προστιθέμενον, ἀγαθῶν δὲ τὸ μείζον αἰρετώτερον αἰεί. τέλειον δὴ τι φαίνεται καὶ αὐταρκές ἡ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὕσα τέλος.

²⁶ *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 10 n. 11: Si igitur opus hominis consistit in quadam vita, prout scilicet homo operatur secundum rationem, sequitur quod boni hominis sit bene operari secundum rationem, et optimi hominis, scilicet felicitis, optime hoc facere. Sed hoc pertinet ad rationem virtutis, quod unusquisque habens virtutem secundum eam bene operetur sicut virtus equi est secundum quam bene currit. Si ergo operatio optimi hominis, scilicet felicitis, est ut bene et optime operetur secundum rationem, sequitur quod humanum bonum, scilicet felicitas, sit operatio secundum virtutem: ita scilicet quod si est una tantum virtus hominis, operatio quae est secundum illam virtutem, erit felicitas. Si autem sunt plures virtutes hominis, erit felicitas operatio quae est secundum optimam illarum, quia felicitas non solum est bonum hominis, sed optimum. // Si la operación del hombre consiste en cierta vida, y no obrar de acuerdo a la razón, se sigue que el obrar bien de acuerdo a la razón es propio del hombre bueno. Hacerlo del mejor modo será propio del mejor, vale decir, del hombre feliz. A la razón de virtud pertenece que quien la posee obre bien de acuerdo a ella, como la virtud del caballo es que, según ella, corra bien. Si la operación del hombre bueno o feliz es obrar bien y del mejor modo, la felicidad será la operación conforme a esa virtud. Si las virtudes del hombre son varias, la felicidad será la operación conforme a la mejor de ellas. Porque la felicidad no sólo es un bien del hombre, sino el mejor.

²⁷ 1098a7-17: εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, (...): εἰ δ' οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται: εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειωτάτην. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ.

²⁸ *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 12 n. 4: Primo quidem dividendo bona humana in tria. Quorum quaedam sunt exteriora, sicut divitiae, honores, amici et alia huiusmodi, quaedam vero sunt interiora; et haec rursus dividuntur in duo genera. Quia quaedam eorum pertinent ad corpora, sicut robor corporis, pulchritudo et sanitas. Quaedam vero pertinent ad animam, sicut scientia et virtus et alia huiusmodi; inter quae bona principalissima et maxima sunt ea quae pertinent ad animam: nam res exteriores sunt propter hominem, corpus autem propter animam sicut materia propter formam, et instrumentum propter agens principale. Et haec est communis sententia omnium philosophorum, scilicet quod bona animae sunt principalissima. // *Primero*, dividiendo en *tres* los bienes humanos. De los cuales, *algunos* son exteriores, como

como nosotros hacemos consistir la felicidad en las acciones y operaciones²⁹ del alma, nuestra definición resulta válida por lo menos de acuerdo con aquella doctrina, que es antigua y aceptada por los filósofos.”³⁰

“Siendo todo ello así, las acciones conforme a la virtud serán en sí mismas deleitosas. Mas también, por supuesto, serán bellas y buenas, y una y otra cosa en el más alto grado, pues el hombre virtuoso juzga bien de ambos atributos, y su juicio es como lo hemos descrito. La felicidad, por consiguiente, es lo mejor y lo más bello y lo más deleitoso, y no hay por qué separar entre sí estos atributos.”³¹

“Con todo, es manifiesto que la felicidad reclama además los bienes exteriores, según antes dijimos. Es imposible, en efecto, o por lo menos difícil, que haga bellas acciones el que esté desprovisto de recursos. Hay muchos actos que se ejecutan, como por medio de instrumentos, por los amigos, la riqueza y la influencia política.”³²

Cap 9: ¿Qué causa la felicidad?

[1.9.1] Parece ser que hay diferentes modos de adquirir la felicidad: estudio, costumbre, don de los dioses o la suerte. Pero no todas merecen ser tratadas en este momento.

a) De los dioses no es posible, pues esto sería propio de otra investigación (¿teología?), no de la ética.

b) De la suerte tampoco, pues lo que existe por naturaleza se realiza del mejor modo posible, y lo mejor (felicidad) no puede ser dejado a un modo imperfecto (la suerte).

las riquezas, los honores, los amigos y similares. *Otros* son interiores, y a éstos divide a su vez en dos clases. *Aquéllos* que pertenecen al cuerpo, como la robustez, la belleza y la salud. Y *aquéllos* que pertenecen al alma, como la ciencia, la virtud y otros semejantes. Los principales entre estos bienes interiores son los que pertenecen al alma. Porque las cosas exteriores son por el cuerpo, pero el cuerpo es por el alma como la materia es por la forma y el instrumento por el agente principal. Sostener que los bienes del alma son los principales es algo común a todos los filósofos.

²⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 12 n. 6: Est enim duplex genus operationum animae. Quarum quaedam transeunt in exteriorem materiam, sicut texere et aedificare. Et huiusmodi operationes non sunt fines, sed operata ipsorum, scilicet pannus contextus, et domus aedificata. Quaedam vero operationes animae sunt in ipso operante manentes, sicut intelligere et velle. Et huiusmodi operationes ipsaemet sunt fines. Recte ergo dictum est quod ipsi actus et operationes sunt finis, dum scilicet posuimus felicitatem esse operationem, et non aliquid operatum. Sic enim felicitas ponitur aliquid bonorum quae sunt circa animam, et non aliquid eorum quae sunt exterius. Operatio enim manens in agente, ipsamet est perfectio et bonum agentis, in operationibus autem quae procedunt exterius, perfectio et bonum in exterioribus effectibus invenitur. Unde non solum praemissa sententia convenit opinioni philosophorum ponentium bona animae esse principalissima, per hoc quod felicitatem posuimus circa operationem animae, sed etiam per hoc, quod ipsam operationem posuimus felicitatem. // Hay *dos* clases de operaciones en el alma. *Algunas*, transitan a la materia exterior, como tejer y edificar. Estas operaciones no son los fines, sino que los fines son lo hecho por las operaciones, como el paño tejido y la casa edificada. *Otras* operaciones del alma en cambio permanecen en el operante mismo, como entender y querer. Estas operaciones son fines ellas mismas. Por tanto, fue correcto decir que los actos y las operaciones son fines cuando sostuvimos que la felicidad es una operación y no algo hecho, pues así se coloca la felicidad entre los bienes del alma y no en alguno de los bienes exteriores. La operación que permanece en el agente es ella misma una perfección y un bien del agente, pero en las operaciones que pasan al exterior la perfección y el bien se encuentran en los efectos exteriores. Por eso, la posición de *Aristóteles* sobre la felicidad no sólo concuerda con la posición de los filósofos que sostienen que los bienes del alma son los principales porque ubicamos a la felicidad en una operación del alma, sino también porque sostuvimos que la felicidad consiste en la operación misma.

³⁰ 1098b12-17: νεμεμημένων δὲ τῶν ἀγαθῶν τριχῆ, καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς λεγομένων τῶν δὲ περὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, τὰ περὶ ψυχὴν κυριώτατα λέγομεν καὶ μάλιστα ἀγαθὰ, τὰς δὲ πράξεις καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς ψυχικὰς περὶ ψυχὴν τίθεμεν. ὥστε καλῶς ἂν λέγοιτο κατὰ γε ταύτην τὴν δόξαν παλαιὰν οὐσαν καὶ ὁμολογουμένην ὑπὸ τῶν φιλοσοφούντων.

³¹ 1099a19-23: εἰ δ' οὕτω, καθ' αὐτὰς ἂν εἴεν αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις ἡδεῖαι. ἀλλὰ μὴν καὶ ἀγαθαὶ γε καὶ καλαί, καὶ μάλιστα τούτων ἕκαστον, εἴπερ καλῶς κρίνει περὶ αὐτῶν ὁ σπουδαῖος: κρίνει δ' ὡς εἶπομεν. ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἥδιστον ἢ εὐδαιμονία, καὶ οὐ διώριστα ταῦτα.

³² 1099a31-b2: φαίνεται δ' ὁμοῦ καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη, καθάπερ εἶπομεν: ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥᾶδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα. πολλὰ μὲν γὰρ πράττεται, καθάπερ δι' ὀργάνων, διὰ φίλων καὶ πλούτου καὶ πολιτικῆς δυνάμεως.

c) El estudio y aprendizaje será causa de las algunas virtudes intelectuales [→Lib VI], pero no de todas las virtudes requeridas –morales– para la felicidad, pues ésta implica una vida completa [→1.7.3].

[1.9.2] Tácitamente se despeja el camino a la costumbre [→Lib II], al hábito bueno o virtud, como modo de alcanzar la felicidad.

“De lo cual se suscita la cuestión de si la felicidad es cosa de³³ aprendizaje o de costumbre o resultado de algún otro ejercicio, o bien si nos viene por algún hado divino³⁴ o por la fortuna.”³⁵

“Para la felicidad es menester, como antes dijimos, una virtud perfecta y una vida completa.”³⁶

Cap 10: La estabilidad que requiere la felicidad y el problema de la fortuna

[1.10.1] Se tiene una duda concerniente a la integralidad de la felicidad [→1.7.3]: ¿debemos llamar felices sólo a los muertos ya que ellos no están sujetos a vicisitudes que ponen en riesgo la estabilidad de la felicidad?

a) Si la felicidad es actividad, los muertos, librados de todo infortunio, tampoco lo serían, pues no actúan.

b) La felicidad de los muertos sería objeto de otra investigación (¿escatología?), no de la ética; ya que presenta dificultades como, por ejemplo, si la vida de los descendientes altera o no a la felicidad de alguien en la otra vida o viceversa.

[1.10.2] La estabilidad que se busca con la hipótesis de que sólo el muerto es feliz presenta otra aporía: en esta vida llamaríamos tan pronto feliz como infeliz a alguien dada la mudanza de la vida, trasladando el fundamento de la felicidad en la cambiante suerte, y no en el carácter moral del sujeto virtuoso, que sí puede ser estable, a pesar de la suerte.

[1.10.3] Debemos tener claro que, entre los vivientes, se llama feliz a quien actúa de acuerdo a la virtud, está provisto suficientemente de bienes externos, y que en caso que le sobrevengan infortunios, los soporta dignamente.

³³ *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 14 n. 1: considerandum est quod necesse est felicitatem procedere, vel a causa per se et determinata, vel a causa per accidens et indeterminata, quae est fortuna. Si autem a causa determinata et per se, aut hoc erit a causa humana, aut a causa divina. A causa autem humana fit aliquid in nobis tripliciter. Uno modo addiscendo, sicut scientia. Alio modo assuescendo, sicut virtus moralis. Tertio modo exercitando, sicut militaris industria, et alia huiusmodi. // Ha de considerarse que es necesario que la felicidad proceda de una causa por sí y determinada, o de una causa por accidente o indeterminada, como la fortuna. Si la felicidad procede de una causa determinada y por sí, procederá o de una causa humana o de una causa divina. Ahora bien, debido a una causa humana algo se da en nosotros de tres maneras. De *un modo*, por aprender como la ciencia. De *otro modo*, por costumbre como la virtud moral. De *un tercer modo*, por la práctica como la [destreza] militar, la habilidad y otras similares.

³⁴ *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 14 n. 3- 4: Dicit ergo primo, quod si aliquid aliud ex dono deorum, id est substantiarum separatarum quas antiqui deos vocabant, datur hominibus, rationabile est quod felicitas sit donum Dei supremi, quia ipsa est optimum inter bona humana (...) Circa hoc autem non diutius immoratur, sed dicit hoc esse magis proprium alterius perscrutationis, scilicet metaphysicae. // Dice pues, *primero*, que si hay algo dado a los hombres por un don de los dioses, a saber, de las sustancias separadas a las que los antiguos llamaban dioses, es entonces razonable que la felicidad sea un don del Dios supremo, porque ella es el mejor entre los bienes humanos. (...) Dice Aristóteles que, en este tema, no se detendrá mucho porque es más propio de otra investigación, a saber, de la metafísica.

³⁵ 1099b10-12: ὁθεν καὶ ἀπορεῖται πότερόν ἐστι μαθητὸν ἢ ἐθιστὸν ἢ καὶ ἄλλως πῶς ἀσκητὸν, ἢ κατὰ τινα θεῖαν μοῖραν ἢ καὶ διὰ τύχην παραγίνεται.

³⁶ 1100a4-5: δεῖ γάρ, ὥσπερ εἵπομεν, καὶ ἀρετῆς τελείας καὶ βίου τελείου.

“Pero entonces ¿no podremos declarar feliz a ningún otro de los hombres mientras viva, sino que será preciso, como dice Solón, mirar el fin? Y con esta tesis, ¿no resultará que este hombre es feliz cuando ya está muerto³⁷?”³⁸

“¿No será del todo insensato dejarse llevar en todo por los casos de la fortuna³⁹? No es en ellos donde está el verdadero éxito o fracaso; y por más que la vida humana necesite complementariamente de los favores de la suerte, como hemos dicho, los actos virtuosos son los árbitros de la felicidad, y los contrarios de lo contrario.”⁴⁰

“Por lo tanto, eso que ahora buscamos, la estabilidad, de cierto se encontrará en el hombre feliz, que será tal por toda su vida, pues siempre o casi siempre obrará y contemplará las cosas que son conformes con la virtud, y llevará los cambios de fortuna con sumo decoro, y guardará en todo una perfecta armonía, como varón verdaderamente esforzado y cuadrado⁴¹ sin reproche.”⁴²

³⁷ *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 15 n. 4: Si enim aliquis ita ponat sicut Solon dixit, sequitur quod homo sit felix tunc quando moritur. Sed hoc videtur inconueniens, et propter alias rationes, utputa quia mors est maximus defectus cum felicitas sit summa perfectio, et iterum propter hoc quod supra diximus, quod felicitas est operatio quaedam; mortui autem non videntur habere operationem aliquam; non igitur possunt dici felices. Et est notandum quod philosophus non loquitur hic de felicitate futurae vitae, sed de felicitate praesentis vitae, utrum attribui possit homini dum vivit vel solum in morte. // Si alguien sostiene lo mismo que dijo Solón, la consecuencia es que el hombre es feliz tan sólo cuando muere. Esta aserción parece desacertada. Otras razones lo prueban, por ejemplo, que la muerte es la carencia más grande, como la felicidad es la suma perfección. También se prueba porque decimos que la felicidad es cierta operación, pero no parece que los muertos tengan operación alguna: por eso, no puede decirse que los muertos sean felices. Debe observarse que Aristóteles no habla aquí de la felicidad de la vida futura, sino de la felicidad de la vida presente, y se pregunta si se podría atribuir al hombre mientras vive o sólo en la muerte.

³⁸ 1100a11-14: πότερον οὖν οὐδ' ἄλλον οὐδένα ἀνθρώπων εὐδαιμονιστέον ἕως ἂν ζῆι, κατὰ Σόλωνα δὲ χρεῶν τέλος ὄραν; εἰ δὲ δὴ καὶ θετέον οὕτως, ἄρα γε καὶ ἔστιν εὐδαιμών τότε ἐπειδὴν ἀποθάνῃ.

³⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 14 n. 7: ostendit intolerabile esse quod felicitatis causa sit fortuna. Et hoc duabus rationibus. Quarum prima talis est. Ea quae sunt secundum naturam optime se habent, sicut apta nata sunt. Et idem est etiam de omnibus quae fiunt secundum artem vel secundum quamcumque causam; et maxime secundum optimam causam a qua videtur felicitas dependere, cum sit quiddam optimum; huius autem ratio est quia et ars et omnis causa agens agit propter bonum. Unde consequens est quod unumquodque agens optime disponat id quod agit quanto melius potest et praecipue hoc videtur de Deo, qui est totius naturae causa. Et ideo ea quae sunt secundum naturam, videntur se habere quanto melius nata sunt esse. Sed melius est quod felicitas sit ex aliqua causa per se vel divina vel humana, quam a fortuna, quae est causa per accidens. Quia semper quod est per se, potius est eo quod est per accidens. Non ergo felicitas est a fortuna. // *Muestra que es desacertado que la causa de la felicidad sea la fortuna. Da dos razones. La primera.* Dice que las cosas que son según la naturaleza se encuentran en un estado óptimo en cuanto a su disposición natural. Lo mismo sucede en todo lo que se hace por el arte o por otra causa, sobre todo, según la causa óptima de la que parece depender la felicidad, por ser algo óptimo. La razón es, porque el arte y toda causa agente actúan por un bien. De lo cual se sigue que cada agente óptimamente dispone lo que hace lo mejor que puede. Principalmente esto parece propio de Dios, que es la causa de toda la naturaleza. Por eso, lo que es según la naturaleza parece ser mejor en cuanto a su disposición natural. Es mejor que la felicidad exista a partir de alguna causa por sí, divina o humana, que debido a la fortuna que es causa por accidente. Siempre lo que es por sí es mejor que lo que es por accidente. Por ende, la felicidad no se debe a la fortuna.

⁴⁰ 1100b7-11: ἢ τὸ μὲν ταῖς τύχαις ἐπακολουθεῖν οὐδαμῶς ὀρθόν; οὐ γὰρ ἐν ταύταις τὸ εὖ ἢ κακῶς, ἀλλὰ προσδεῖται τούτων ὁ ἀνθρώπινος βίος, καθάπερ εἴπομεν, κύρια δ' εἰσὶν αἱ κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας, αἱ δ' ἐναντία τοῦ ἐναντίου.

⁴¹ *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 16 n. 7: Et dicit quod felix optime feret omnes fortunas, et in omnibus se habebit omnino prudenter, utpote qui est vere bonus, non secundum apparentiam solam, et est tetragonus sine vituperio, idest perfectus quatuor virtutibus cardinalibus, ut quidam exponunt. Sed hoc non videtur esse secundum intentionem Aristotelis, qui nunquam invenitur talem enumerationem facere. Sed tetragonum nominat perfectum in virtute ad similitudinem corporis cubici, habentis sex superficies quadratas, propter quod bene stat in qualibet superficie. Et similiter virtuosus in qualibet fortuna bene se habet. Quia igitur ad virtutem pertinet omnes fortunas bene ferre, patet quod propter nullam fortunae mutationem, desistet felix ab operatione virtutis. Et hoc consequenter in speciali ostendit quasi per modum divisionis cum subdit: multis autem factis et cetera. // El que es feliz sobrellevará de la mejor manera todos los cambios de la fortuna y en todos los casos se comportará con gran prudencia, como que es de verdad bueno y no solo según la apariencia. Como dicen algunos, es *tetrágono sin reproche*, o sea, perfecto en las cuatro virtudes cardinales. Esto no parece ser según la intención de *Aristóteles*, en quien nunca se encuentra tal referencia. El tetrágono designa o alude al hombre perfecto en la virtud, a semejanza del cuerpo cúbico que tiene seis superficies cuadradas, por lo cual está bien asentado en cualquiera de sus caras. De la misma manera, el hombre virtuoso está bien asentado sea cual sea la cara que presente la fortuna. Como compete a la virtud sobrellevar bien todos los cambios de la fortuna, es claro que por ninguna mutación de la fortuna desiste el hombre feliz de la operación virtuosa. *Muestra este punto en especial usando un modo divisivo.*

⁴² 1100b17-21: ὑπάρξει δὴ τὸ ζητούμενον τῷ εὐδαιμόνι, καὶ ἔσται διὰ βίου τοιοῦτος: αἰεὶ γὰρ ἢ μάλιστα πάντων πράξει καὶ θεωρήσει τὰ κατ' ἀρετὴν, καὶ τὰς τύχαις οἴσει κάλλιστα καὶ πάντη πάντως ἐμμελῶς ὁ γ' ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸς καὶ τετράγωνος ἀνευ νόγου.

Cap 11: Hipótesis: ¿la felicidad de un difunto puede cambiar por la suerte de los descendientes?

[1.11.1] Se tiene escepticismo respecto a creencias religiosas sobre el más allá.

a) Suponiendo que haya afectación, ésta no puede ser total, es decir, que torne feliz a quien es infeliz, o infeliz a quien es feliz... a lo mucho hay un influjo moderado [→1.10.1.b].

“Parece, en efecto, por las consideraciones anteriores, que aun en el caso de que algo llegue hasta ellos, ya se trate de un bien, ya de un mal, el resultado debe ser algo débil y despreciable, sea absolutamente o relativamente a ellos, o si no, por lo menos será de tal grado y calidad que no pueda hacer felices a los que no lo sean ni arrancar a los que lo sean su bienaventuranza.”⁴³

Cap 12: La felicidad es digna de veneración y no de alabanza.

[1.12.1] Es consecuencia de esta doctrina de la felicidad que ésta es digna de honor y no de alabanza.

a) La alabanza (elogio con palabras) se da a muchas realidades que son buenas, incluso si son *medios*, pero sólo se honra *lo más digno*. Esto se sabe a partir de su división de bienes *imperfectos* y *perfectos* [→1.7.1].

“Todo lo que es objeto de alabanza es laudable, al parecer, en razón de ser tal o cual cosa y de estar dispuesta de cierto modo con relación a otra cosa.”⁴⁴

“Si, pues, la alabanza⁴⁵ es una de las cosas relativas, es evidente que no puede haber alabanza de las cosas supremas, sino algo mayor y mejor, como es patente.”⁴⁶

Cap 13: Conexión entre felicidad y virtud. Planteamiento inicial.

[1.13.1] Si la felicidad es el fin de la vida y consiste en una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta [→1.7.3], entonces hay que tratar sobre la virtud humana [En general → Libro II; En específico → Libros III-VI].

a) La virtud humana no es la del cuerpo, sino la del alma.

[1.13.2] El verdadero político se ocupa, sobre todo, de la virtud, pues quiere hacer a los ciudadanos buenos [→10.9.3].

a) El político debe conocer el alma. Algunos de esos temas ya han sido tratados en otro sitio [→*De Anima*] y resta tratar aquí los temas éticos.

⁴³ 1101b1-4: εἴκοι γὰρ ἐκ τούτων εἰ καὶ δικνεῖται πρὸς αὐτοὺς ὅτιοῦν, εἴτ' ἀγαθὸν εἴτε τούναντίον, ἀφανρόν τι καὶ μικρὸν ἢ ἀπλῶς ἢ ἐκεῖνοις εἶναι, εἰ δὲ μή, τοσοῦτόν γε καὶ τοιοῦτον ὥστε μὴ ποιεῖν εὐδαίμονας τοὺς μὴ ὄντας μηδὲ τοὺς ὄντας ἀραιρεῖσθαι τὸ μακάριον.

⁴⁴ 1101b11-12: φαίνεται δὴ πᾶν τὸ ἐπαινετὸν τῷ ποιῶν τι εἶναι καὶ πρὸς τυπῶς ἔχειν ἐπαινεῖσθαι.

⁴⁵ *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 18 n. 2: Ad huius autem quaestionis evidentiam considerandum, quod honor et laus dupliciter differunt. Primo quidem ex parte eius in quo consistit honor vel laus. Sic enim honor in plus se habet quam laus. Honor enim importat quoddam testimonium manifestans excellentiam alicuius, sive hoc fiat per verba sive per facta, utpote cum aliquis genuflectit alteri vel assurgit ei. Sed laus consistit solum in verbis. Secundo differunt quantum ad id cui exhibetur laus et honor. Utrumque enim exhibetur alicui excellentiae. Est autem duplex excellentia: una quidem absoluta et secundum hoc debetur ei honor; alia autem est excellentia in ordine ad aliquem finem, et sic debetur ei laus. // Para la evidencia de esta cuestión ha de considerarse que el honor y la alabanza difieren de *dos modos*. *Primero*, por aquello en que consiste cada uno. En este sentido el honor es tenido en más que la alabanza. Pues supone un testimonio que manifieste la excelencia de alguien, ya sea de palabra o de hecho, como cuando alguien hinca la rodilla ante otro o se levanta. En cambio, el loor consiste sólo en las palabras. *Segundo*, difieren en eso a lo cual se rinde loor u honor. Ambos se tributan a alguna excelencia. Ahora bien, hay dos clases de excelencia. *Una*, absoluta, y de esta manera le es debida el honor. *Otra*, es la excelencia en orden a algún fin, y de esta manera le es debido el loor.

⁴⁶ 1101b19-21: εἰ δ' ἐστὶν ὁ ἔπαινος τῶν τοιούτων, δῆλον ὅτι τῶν ἀρίστων οὐκ ἔστιν ἔπαινος, ἀλλὰ μεῖζόν τι καὶ βέλτιον, καθάπερ καὶ φαίνεται.

[1.13.3] El alma está dividida en una parte irracional y otra racional. Dentro de la irracional hay una parte que no escucha a la razón (vegetativa) y otra que es susceptible de escuchar el imperio de la razón (sensitiva, pasiones), tal como un hijo escucha el mandato de un padre.

a) Incluso alabamos la conciencia moral en continentes e incontinentes, aunque algunos no la sigan.

b) La virtud se divide [→2.1.1] como el alma: virtudes éticas o morales (relativas a la parte irracional del alma que escucha a la razón) [→Libros III-V] y virtudes dianoéticas o intelectuales (relativas a la parte racional) [→Libro VI].

“Siendo la felicidad una actividad del alma conforme a la virtud perfecta, consideremos ahora la naturaleza de la virtud, pues quizá de este modo podremos percibir mejor la de la felicidad.”⁴⁷

“En la parte irracional⁴⁸ hay a su vez una parte que parece común a todos los vivientes, inclusive a las plantas, quiero decir el principio de la nutrición y del crecimiento (...) Ahora bien, la virtud de esta parte es obviamente común a todos los vivientes, y no específicamente humana.”⁴⁹

“Hay empero, a lo que parece, otro elemento de naturaleza irracional en el alma, el cual, sin embargo, participa de algún modo de la razón (...) también esta parte del alma parece participar de la razón, puesto que en el hombre continente está de cierto sometida al imperio de la razón. Y sin duda es más dócil aún en el temperante y en el valiente, en los cuales el elemento irracional habla en todo con la misma voz de la razón.”⁵⁰

“Y así, si de esta parte⁵¹ hay que decir también que posee la razón, doble a su vez será la parte racional: una, la que posee la razón propiamente y en sí misma; otra, la que escucha la voz de aquélla como la

⁴⁷ 1102a6-9: ἐπει δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν, περὶ ἀρετῆς ἐπισκεπτέον ἂν εἴη: τάχα γὰρ οὕτως ἂν βέλτιον καὶ περὶ τῆς εὐδαιμονίας θεωρήσαιμεν.

⁴⁸ *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 19 n. 7: movet quandam dubitationem quam dicit esse in proposito praetermittendam, scilicet utrum hae duae partes animae, rationale scilicet et irrationale, sint distincta ab invicem subiecto, loco et situ, sicut particulae corporis vel cuiuscumque alterius continui divisibilis, sicut Plato posuit rationale esse in cerebro, concupiscibile in corde et nutritivum in hepate; vel potius hae duae partes non dividantur secundum subiectum sed solum secundum rationem, sicut in circumferentia circuli curvum, idest convexum et concavum non dividuntur subiecto, sed solum ratione. // *Plantea cierta duda* que debe dejarse de lado en lo propuesto: si estas dos partes del alma, la racional y la irracional, son distintas entre sí por el sujeto, lugar y situación como las partes del cuerpo o de cualquier otro continuo divisible, como Platón, que sostuvo que lo racional está en el cerebro, lo concupiscible en el corazón y lo nutritivo en el hígado. O bien, si estas dos partes del alma no se dividen según el sujeto, sino sólo según la razón, como en la circunferencia no se distingue lo curvo de lo circular, es decir, lo convexo de lo cóncavo por el sujeto, sino sólo por la razón.

⁴⁹ 1102a32-b3: τοῦ ἀλόγου δὲ τὸ μὲν εἶκοι κοινῶ καὶ φυτικῶ, λέγω δὲ τὸ αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι: (...) ταύτης μὲν οὖν κοινῆ τις ἀρετὴ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνη φαίνεται.

⁵⁰ 1102b12-13.25-28: εἶκοι δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῆ λόγου. (...) λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, ὥσπερ εἵπομεν: πειθαρχεῖ γοῦν τῶ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς, ἔτι δ' ἴσως εὐηκοότερόν ἐστι τὸ τοῦ σώφρονος καὶ ἀνδρείου: πάντα γὰρ ὁμοφρονεῖ τῶ λόγῳ.

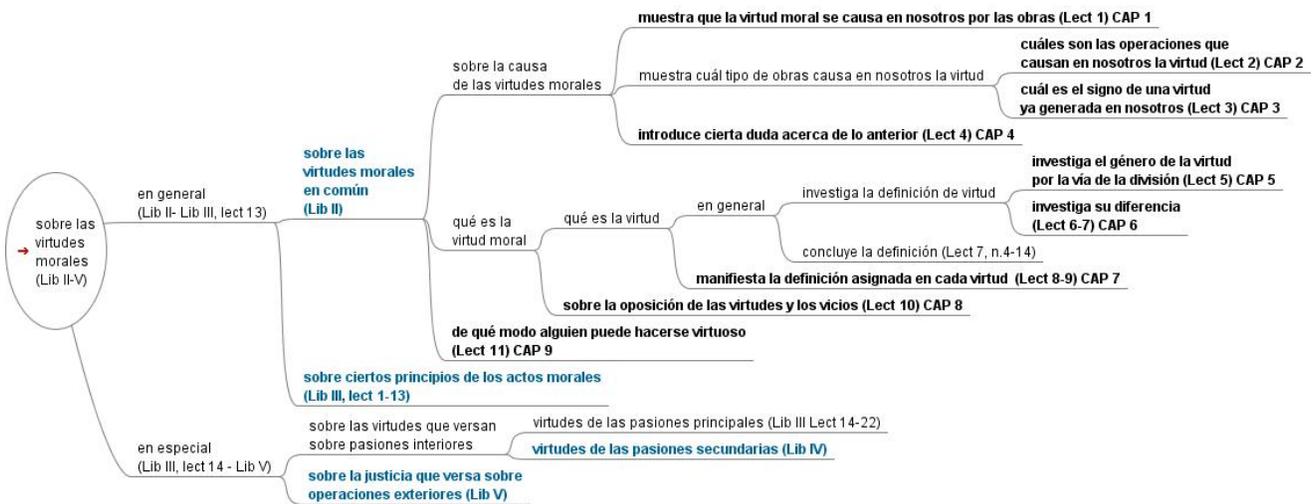
⁵¹ *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 20 n. 12: Et secundum hoc, unum membrum continetur et sub rationali et irrationali. Est enim aliquid irrationale tantum, sicut pars animae nutritiva. Quaedam vero est rationalis tantum, sicut ipse intellectus et ratio; quaedam vero est secundum se quidem irrationalis, participative autem rationalis. // De acuerdo a esto, sólo un miembro se contiene, no sólo bajo lo racional, sino también bajo lo irracional. Pues hay algo que es solamente irracional, como la parte nutritiva del alma. Hay algo que es solamente racional, como el intelecto y la razón. Y hay otra parte que en sí misma es irracional, pero participadamente racional.

de un padre. Atendiendo a esta diferencia se divide la virtud⁵². A unas virtudes las llamamos intelectuales; a otras morales.”⁵³

⁵² *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 20 n. 13: Cum enim virtus humana sit per quam bene perficitur opus hominis quod est secundum rationem, necesse est quod virtus humana sit in aliquo rationali; unde, cum rationale sit duplex, scilicet per essentiam et per participationem, consequens est quod sit duplex humana virtus. Quarum quaedam sit in eo quod est rationale per seipsum, quae vocatur intellectualis; quaedam vero est in eo quod est rationale per participationem, idest in appetitiva animae parte, et haec vocatur moralis. // Como la virtud humana es aquella mediante la cual se perfecciona adecuadamente la operación del hombre conforme a la razón, es necesario que la virtud humana se encuentre en algo racional. Por tanto, como lo racional es de *dos* modos, por esencia y por participación, en consecuencia, de *dos* modos es también la virtud humana. Hay una virtud humana que se encuentra en lo que es racional por sí mismo, y se llama *virtud intelectual*. Otra, en cambio se halla en lo que es racional por participación, en la parte apetitiva del alma, y se llama *virtud moral*.

⁵³ 1103a1-4: εἰ δὲ χρῆ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὡς περ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι. διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην: λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικὰς.

LIBRO II



III. LOS MEDIOS: LAS VIRTUDES

NATURALEZA DE LA VIRTUD (LIB II)

Cap 1: Cómo nacen en nosotros las virtudes

[2.1.1] Existen dos tipos de virtud: la dianoética (que se origina y crece principalmente por la enseñanza) y la ética (que lo hace por la costumbre, como lo indica la propia etimología ἠθικὴ → ἔθος).

[2.1.2] Las virtudes éticas no se originan ni por naturaleza ni en contra de la naturaleza, sino que es natural el recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre.

a) Nada que se recibe por naturaleza puede ser cambiado por costumbre (piedra tirada hacia arriba).

b) En todo lo natural, primero recibimos la capacidad, después ejercemos la actividad. En la virtud sucede lo contrario.

c) Las mismas causas y los mismos medios producen y destruyen la virtud (tocando la cítara bien, se hace uno buen citarista; tocándola mal, malo).

[2.1.3] Del hábito surge la actividad, por eso es fundamental que la juventud adquiera prontamente los hábitos. [→2.3.1.b]

“Siendo, pues, de dos especies la virtud: intelectual y moral, la intelectual debe sobre todo al magisterio su nacimiento y desarrollo, y por eso ha menester de experiencia y de tiempo, en tanto que la virtud moral es fruto de la costumbre, de la cual ha tomado su nombre por una ligera inflexión⁵⁴ del vocablo.”⁵⁵

“Las virtudes, por tanto, no nacen en nosotros ni por naturaleza ni contrariamente a la naturaleza, sino que siendo nosotros naturalmente capaces de recibir las, las perfeccionamos⁵⁶ en nosotros por la costumbre.”⁵⁷

“Las virtudes, en cambio, las adquirimos ejercitándonos primero en ellas, como pasa también en las artes y los oficios. Todo lo que hemos de hacer después haberlo aprendido, lo aprendemos haciendo.”⁵⁸

“De los actos semejantes nacen los hábitos. Es preciso, por tanto, realizar determinados actos, ya que los hábitos se conformarán a su diferente condición. No es de poca importancia contraer prontamente desde la adolescencia estos o aquellos hábitos, sino que la tiene muchísima, o por mejor decir, es el todo.”⁵⁹

⁵⁴ *Sent. Ethic.*, lib. 2 l. 1 n. 3: Sed moralis virtus fit ex more, idest ex consuetudine. Virtus enim moralis est in parte appetitiva. Unde importat quamdam inclinationem in aliquid appetibile. Quae quidem inclinatio vel est a natura quae inclinatur in id quod est sibi conveniens, vel est ex consuetudine quae vertitur in naturam. Et inde est quod nomen virtutis moralis sumitur a consuetudine, parum inde declinans. Nam in Graeco ethos per e breve scriptum significat morem sive moralem virtutem, ethos autem scripta per η Graecum quod est quasi e longum significat consuetudinem. Sicut etiam apud nos nomen moris quandoque significat consuetudinem, quandoque autem id quod pertinet ad vitium vel virtutem. // En cambio, la virtud se genera por la costumbre moral. La virtud moral está en la parte apetitiva, por eso, supone cierta inclinación a algo apetecible. Esta inclinación *o* es por naturaleza, la cual inclina a lo que le es conforme, *o* es por la costumbre, que se vuelca hacia la naturaleza. Por eso, el nombre de la virtud *moral* está tomado de la costumbre con poco cambio. Porque en griego *ethos*, escrito con la ε breve, designa el carácter o virtud moral. Pero *ythos*, escrito con la y que es como una η larga, significa costumbre; como también entre nosotros la palabra *moral* a veces significa costumbre y a veces designa lo que pertenece al vicio o a la virtud.

⁵⁵ 1103a14-20: διττῆς δὲ τῆς ἀρετῆς οὐσίας, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξήσιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται: οὐθὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἀλλὰς ἐθίζεται.

⁵⁶ *Sent. Ethic.*, lib. 2 l. 1 n. 5: Cuius ratio est, quia virtus moralis pertinet ad appetitum, qui operatur secundum quod movetur a bono apprehenso. Et ideo simul cum hoc quod multoties operatur oportet quod multoties moveatur a suo obiecto. Et ex hoc consequitur quamdam inclinationem ad modum naturae, sicut etiam multae guttae cadentes lapidem cavant. Sic igitur patet quod virtutes morales neque sunt in nobis a natura neque sunt nobis contra naturam. Sed inest nobis naturalis aptitudo ad suscipiendum eas, in quantum scilicet vis appetitiva in nobis nata est obedire rationi. Perficiuntur autem in nobis per assuetudinem, in quantum scilicet ex eo quod multoties agimus secundum rationem, imprimatur forma rationis in vi appetitiva, quae quidem impressio nihil aliud est quam virtus moralis. // La razón es porque la virtud moral pertenece al apetito, que obra según qué es movido por el bien aprehendido. Por eso, al tiempo que muchas veces obra, es preciso que otras tantas sea movido por su objeto. De esto se sigue cierta inclinación al modo de una naturaleza, como muchas gotas que caen horadan la piedra. Luego es claro que las virtudes morales no están en nosotros por naturaleza ni contra la naturaleza, sino que tenemos una aptitud natural para recibir las, en cuanto la fuerza o potencia apetitiva en nosotros es naturalmente apta para obedecer a la razón. Pero son perfeccionadas por la costumbre: si actuamos muchas veces conforme a la razón se imprime en la potencia apetitiva la forma de la razón. Esa impresión no es sino la virtud moral.

⁵⁷ 1103a23-25: οὗτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειομένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.

⁵⁸ 1103a30-32: τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν: ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μαθάνομεν.

⁵⁹ 1103b21-25: καὶ ἐνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται. διὸ δεῖ τὰς ἐνεργείας ποιὰς ἀποδιδόναι: κατὰ γὰρ τὰς τούτων διαφορὰς ἀκολουθοῦσιν αἱ ἕξεις. οὐ μικρὸν οὖν διαφέρει τὸ οὕτως ἢ οὕτως εὐθὺς ἐκ νέων ἐθίζεσθαι, ἀλλὰ πάμπολυ, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν.

Cap 2: El exceso y el defecto en los actos humanos

[2.2.1] Dado que este estudio no es teórico, sino práctico, hay que examinar cómo a partir de los actos se causan los hábitos y se forma el carácter.

[2.2.2] Actuar de acuerdo a la recta razón [→6.5, 6.9-6.11] significa, por ahora, buscar el término medio.

a) Está en la naturaleza de determinadas acciones (ejercicio físico, alimentación) el corromperse por exceso y por defecto, y conservarse por el término medio. Así también sucede en lo moral.

[2.2.3] Relación entre hábito y actividad: las actividades generan los hábitos, pero una vez generados, éstos producen mejores actividades. [→2.1.3]

“Observemos en primer término que los actos humanos son de tal naturaleza que se malogran tanto por defecto como por exceso, (pues si para juzgar de lo invisible hemos de apelar al testimonio de lo visible), tal vemos que acontece con la fuerza y la salud. Una gimnasia exagerada, lo mismo que una insuficiente, debilitan el vigor; y del mismo modo el exceso y el defecto en la comida y la bebida estragan la salud, en tanto que la medida proporcionada la produce, la desarrolla y la mantiene.”⁶⁰

“Pero no solamente provienen las virtudes de las mismas causas y a ellas están sujetas tanto en su génesis como en su crecimiento y corrupción, sino que asimismo encuentran su pleno ejercicio en los mismos actos causativos.”⁶¹

Cap 3: La relación de los hábitos con el placer y el dolor

[2.3.1] Una “señal” de que existe hábito es el placer o dolor que acompaña a las acciones.

a) En muchos casos lo malo se hace por placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor.

b) Es importante ser educados en sentir rectamente placeres y dolores desde niños [→Platón, *Leyes* 653b], pues educar no es otra cosa que alegrarnos y dolernos como es debido (→10.9.3.a)

c) Si las virtudes se relacionan con acciones y pasiones; y las acciones y pasiones se relacionan con placeres y dolores; entonces la virtud moral tiene que ver también con placer y dolor. La virtud es hacer lo mejor respecto al placer y dolor, y el vicio lo contrario

[2.3.2] Existen tres objetos de preferencia (lo bueno, lo útil y lo placentero) y otros tres objetos de aversión (lo malo, lo nocivo y lo desagradable). El hombre bueno acierta en todos, y el malo falla, sobre todo, en lo tocante a lo placentero.

⁶⁰ 1104a11-17: πρῶτον οὖν τοῦτο θεωρητέον, ὅτι τὰ τοιαῦτα πέφυκεν ὑπ' ἐνδείας καὶ ὑπερβολῆς φθείρεσθαι, (δεῖ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς μαρτυρίοις χρῆσθαι) ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἰσχύος καὶ τῆς ὑγείας ὁρῶμεν: τὰ τε γὰρ ὑπερβάλλοντα γυμνάσια καὶ τὰ ἐλλείποντα φθείρει τὴν ἰσχύον, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ποτὰ καὶ τὰ σιτία πλείω καὶ ἐλάττω γινόμενα φθείρει τὴν ὑγίαν, τὰ δὲ σύμμετρα καὶ ποιεῖ καὶ αὔξει καὶ σώζει.

⁶¹ 1104a26-28: ἀλλ' οὐ μόνον αἱ γενέσεις καὶ αὐξήσεις καὶ αἱ φθοραὶ ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ ὑπὸ τῶν αὐτῶν γίνονται, ἀλλὰ καὶ αἱ ἐνέργειαι ἐν τοῖς αὐτοῖς ἔσσονται.

“Como las virtudes morales tienen por materia acciones o pasiones, y como a toda acción o pasión acompaña placer o dolor, esta sería una razón más para que la virtud tenga que ver con los placeres⁶² y dolores.”⁶³

“Temperante es el que se abstiene de los placeres corpóreos y en ello se complace, y disoluto el que se irrita por su privación. Valiente es el que con alegría, o a lo menos no con tristeza, arrostra los peligros, y cobarde el que lo hace con tristeza.”⁶⁴

“Tres cosas hay en cuanto a nuestras preferencias: lo bueno, lo útil y lo placentero, y otras tres contrarias de aquéllas en cuanto a nuestras aversiones: lo malo, lo nocivo y lo desagradable. Tocante a todas ellas acierta el hombre bueno y falla el hombre malo, y sobre todo en lo que atañe al placer, por la razón de que el placer es común a todos los animales y acompaña a todos los actos dictados por una preferencia, puesto que lo bueno y lo útil se presentan como placenteros.”⁶⁵

Cap 4: Condiciones para que un acto sea virtuoso

[2.4.1] Hay una aporía: si nos volvemos justos practicando actos de justicia (los actos generan los hábitos), ¿cómo es posible realizar tales actos “justos” sin tener previamente la justicia? En otras palabras, para que haya un acto virtuoso se requiere previamente la virtud, pero para conseguir la virtud se requieren los actos que la causan.

a) Son requisitos del acto virtuoso: saber lo que se hace, elegir lo que se hace y hacerlo con firmeza. Pero parece que estas características se dan cuando se tiene el hábito.

[2.4.2] Posible solución no tratada aquí por Aristóteles: primeros principios prácticos. [→Tomás de Aquino, *ST*, I, q.79, a.12].

“Las obras de arte tienen su bondad en sí mismas, pues les basta estar hechas de tal modo. Mas para las obras de virtud no es suficiente que los actos sean tales o cuales para que puedan decirse ejecutados con justicia o con templanza, sino que es menester que el agente actúe con disposición análoga, y lo primero de todo que sea consciente de ella; luego, que proceda con elección y que su elección sea en consideración a tales actos, y en tercer lugar, que actúe con ánimo firme e inmovible.”⁶⁶

⁶² *Sent. Ethic.*, lib. 2 l. 3 n. 3: Quod quidem non est sic intelligendum quasi omnis virtus moralis sit circa voluptates et tristitias, sicut circa propriam materiam. Materia enim uniuscuiusque virtutis moralis est id circa quod modum rationis imponit. Sicut iustitia circa operationes quae sunt ad alterum, fortitudo circa timores et audacias, temperantia circa quasdam delectationes et tristitias; sed sicut dicitur in septimo huius, delectatio est principalis finis omnium virtutum moralium. Hoc enim requiritur in omni virtute morali, ut aliquis delectetur et tristetur in quibus oportet. Et secundum hoc, hic dicitur quod moralis virtus est circa voluptates et tristitias, quia intentio cuiuslibet virtutis moralis est ad hoc quod aliquis recte se habeat in delectando et tristando. // Empero no debe entenderse que toda virtud moral sea con relación a los placeres y tristezas como a su materia propia. Pues la materia de cada virtud moral es aquello respecto a lo cual la razón que imprime su modo. Como la justicia respecto a las operaciones que se refieren a otro, la fortaleza respecto al temor y a la audacia, y la templanza respecto a ciertos deleites y tristezas. Pero, como se dirá en el libro el séptimo, el deleite es el fin principal de todas las virtudes morales. En toda virtud moral se requiere que cada uno se deleite y se entristezca en lo que corresponde. De acuerdo a esto, ahora dice que la virtud moral es respecto a los placeres y tristezas porque la intención de cualquier virtud moral es que alguien rectamente se halle en el deleite y en la tristeza.

⁶³ 1104b13-15: ἔτι δ' εἰ αἱ ἀρεταὶ εἰσι περὶ πράξεις καὶ πάθη, παντὶ δὲ πάθει καὶ πάσῃ πράξει ἔπεται ἡδονὴ καὶ λύπη, καὶ διὰ τοῦτ' ἂν εἴη ἡ ἀρετὴ περὶ ἡδονῶν καὶ λύπας.

⁶⁴ 1104b5-9: ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῷ τούτῳ χαίρων σόφρων, ὁ δ' ἀχθόμενος ἀκόλαστος, καὶ ὁ μὲν ὑπομένων τὰ δεινὰ καὶ χαίρων ἢ μὴ λυπούμενός γε ἀνδρείος, ὁ δὲ λυπούμενος δειλός.

⁶⁵ 1104b30-1105a1: τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἰρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φυγὰς, καλοῦ συμφέροντος ἡδέος, καὶ τριῶν τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ βλαβεροῦ λυπηροῦ, περὶ ταῦτα μὲν πάντα ὁ ἀγαθὸς κατορθωτικός ἐστίν ὁ δὲ κακὸς ἀμαρτητικός, μάλιστα δὲ περὶ τὴν ἡδονήν: κοινὴ τε γὰρ αὕτη τοῖς ζώοις, καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν αἴρεσιν παρακολουθεῖ: καὶ γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον ἡδὴ φαίνεται.

⁶⁶ 1105a27-34: τὰ μὲν γὰρ ὑπὸ τῶν τεχνῶν γινόμενα τὸ εὖ ἔχει ἐν αὐτοῖς: ἀρκεῖ οὖν ταῦτά πως ἔχοντα γενέσθαι: τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἔαν αὐτά πως ἔχη, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἔαν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττη, πρῶτον μὲν ἔαν εἰδῶς, ἔπειτ' ἔαν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον ἔαν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττη.

“Podrían algunos plantearnos la dificultad⁶⁷ de que cómo es que decimos que para hacernos justos debemos practicar actos de justicia, y para hacernos temperantes actos de templanza, toda vez que si se ejecutan actos de justicia y de templanza somos ya justos y temperantes, como son gramáticos y músicos los que se ejercitan en la gramática o en la música.”⁶⁸

Cap 5: Las virtudes no son pasiones ni potencias

[2.5.1] La virtud pertenece a una de las tres cosas que suceden al alma (pasión, potencia o hábito).

a) No pertenece a la pasión porque ahí no hay elección deliberada, sino instinto o reacción.

b) No pertenece a una potencia o facultad pues no se llama a nadie bueno o malo por la capacidad de tener pasiones; además, las facultades son por naturaleza, mientras que no se es bueno o malo por naturaleza. [→2.1.2].

c) Sólo queda que sea hábito, pero queda por decir cómo y de qué tipo [→2.6]

“Llamo pasiones (...) a todas las afecciones a las que son concomitantes el placer o la pena. Llamo potencias a las facultades que nos hacen pasibles de estos estados (...), llamo hábitos a las disposiciones que nos hacen conducirnos bien o mal en lo que respecta a las pasiones.”⁶⁹

“Ni las virtudes ni los vicios son, por tanto, pasiones, como quiera que no se nos declara virtuosos o viciosos según nuestras pasiones, sino según nuestras virtudes o vicios. No es por las pasiones por lo que se nos alaba o censura.”⁷⁰

“Allende de esto, no depende de nuestra elección airarnos o temer, mientras que las virtudes sí son elecciones o por lo menos no se dan sin elección.”⁷¹

⁶⁷ *Sent. Ethic.*, lib. 2 l. 4 n. 6-7: Deinde cum dicit: res quidem igitur etc., concludit solutionem praedictae dubitationis. Et dicit, quod res quae fiunt, dicuntur iustae et temperatae quando sunt similes illis quas iustus et temperatus operatur: sed non oportet, quod quicumque haec operatur sit iustus et temperatus; sed ille qui sic ea operatur, sicut operantur iusti et temperati secundum tria praemissa, dicitur iustus et temperatus. Sic igitur homines primo operantur iusta et temperata, non eodem modo quo iusti et temperati utuntur, et ex talibus operationibus causatur habitus. Si quis autem quaerat quomodo hoc est possibile, cum nihil reducat se de potentia in actum? Dicendum est, quod perfectio virtutis moralis, de qua nunc loquimur, consistit in hoc, quod appetitus reguletur secundum rationem. Prima autem rationis principia sunt naturaliter nobis indita, ita in operativis sicut in speculativis. Et ideo sicut per principia praecognita facit aliquis inveniendos se scientem in actu: ita agendo secundum principia rationis practicae, facit aliquis se virtuosum in actu. // *Deduce la solución de la duda*. Dice que una acción se llama justa y moderada si es similar a lo que hace el justo y el templado o sobrio. No es preciso que quien lo hace sea justo o templado, sino que llamamos justo o templado a quien lo realiza como lo hace el justo y el templado de acuerdo a los tres puntos mencionados. De esta manera los hombres obran primero lo justo y lo atemperado, mas no del mismo modo en que lo practica el justo y el templado, y así por tales operaciones es causado el hábito. Si alguno se pregunta de qué modo es posible que la nada se lleve a sí misma de la potencia al acto, debe decirse que la perfección de la virtud moral, de la cual ahora hablamos, consiste en que el apetito sea regulado de acuerdo a la razón. Pero los primeros principios de la razón nos son naturalmente dado, tanto en lo operativo como en lo especulativo. Por eso, así como mediante los principios ya conocidos, alguien, investigando, se hace sabio en acto, del mismo modo, actuando según los principios de la razón práctica se hace virtuoso en acto.

⁶⁸ 1105a17-21: ἀπορήσειε δ' ἂν τις πῶς λέγομεν ὅτι δεῖ τὰ μὲν δίκαια πράττοντας δικαίους γίνεσθαι, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονας: εἰ γὰρ πράττουσι τὰ δίκαια καὶ σώφρονα, ἤδη εἰσι δίκαιοι καὶ σώφρονες, ὥσπερ εἰ τὰ γραμματικὰ καὶ τὰ μουσικὰ, γραμματικοὶ καὶ μουσικοί.

⁶⁹ 1105b20-26: λέγω δὲ πάθη (...) ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη: δυνάμεις δὲ καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα (...), ἔξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς.

⁷⁰ 1105b28-33: πάθη μὲν οὖν οὐκ εἰσὶν οὐθ' αἱ ἀρεταὶ οὐθ' αἱ κακίαι, ὅτι οὐ λεγόμεθα κατὰ τὰ πάθη σπουδαῖοι ἢ φαῦλοι, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας λεγόμεθα, καὶ ὅτι κατὰ μὲν τὰ πάθη οὐτ' ἐπαινούμεθα οὐτε ψεγόμεθα.

⁷¹ 1106a2-3: ἐτι ὀργιζόμεθα μὲν καὶ φοβούμεθα ἀπροαιρέτως, αἱ δ' ἀρεταὶ προαιρέσεις τινὲς ἢ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως.

“Finalmente, dicese que somos movidos por las pasiones⁷², mientras que por las virtudes y vicios no somos movidos, sino que estamos de tal o tal modo dispuestos.”⁷³

“Por los mismos motivos, las virtudes no son tampoco potencias, como quiera que no se nos llama buenos o malos ni se nos elogia o censura por la simple capacidad de tener pasiones.”⁷⁴

Cap 6: La virtud como hábito. La doctrina del término medio “τὸ μέσον”. Los absolutos morales.

[2.6.1] Toda virtud lleva a plenitud la disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función. La virtud del hombre será el hábito por el cual éste se haga bueno y realice bien su función propia [→1.7.3].

[2.6.2] En lo continuo divisible se encuentra lo mayor, lo menor y lo medio.

a) Diferencia entre el medio aritmético (en sí, o respecto a la cosa) y el medio moral (respecto a nosotros): 6 es medio entre 10 y 2 porque equidista en 4 de los extremos; pero 6 minas de alimento no son el término medio absoluto para un ser humano, hay que mirar su edad, complejión, etc., para saber si es medio o extremo.

b) Por tanto, en la ética hay que evitar el exceso y el defecto, buscando el término medio, pero no de la cosa, sino “respecto a nosotros”.

c) Los excesos y defectos destruyen, el medio, conserva. [→2.2.2.a] está en sintonía con la doctrina pitagórica de que el mal es múltiple y el bien uno [→Pseudo Dionisio, *De Div. Nom.* cap. IV].

[2.6.3] La definición de virtud dados los elementos anteriores es: hábito selectivo [→2.4.1.a] consistente en el término medio [→2.2.2] relativo a nosotros [→2.6.2.a] y determinado por la razón al modo que lo haría el prudente [→2.6.2.b].

⁷² *Sent. Ethic.*, lib. 2 l. 5 n. 4-5: Inter quas etiam operatio appetitus intellectivi non proprie dicitur passio, tum quia non est secundum transmutationem organi corporalis, quae requiritur ad rationem passionis proprie dictae, tum etiam quia secundum operationem appetitus intellectivi qui est voluntas, homo non agitur tamquam patiens, sed potius seipsum agit tamquam dominus sui actus existens. Relinquitur ergo quod passiones proprie dicantur operationes appetitus sensitivi, quae sunt secundum transmutationem organi corporalis, et quibus homo quodammodo ducitur. Appetitus autem sensitivus dividitur in duas vires: scilicet in concupiscibilem, quae respicit absolute bonum sensibile, quod scilicet est delectabile secundum sensum, et malum ei contrarium, et irascibilem, quae respicit bonum sub ratione cuiusdam altitudinis; sicut victoria dicitur esse quoddam bonum, quamvis non sit cum delectatione sensus. Sic igitur quaecumque passiones respiciunt bonum vel malum absolute, sunt in concupiscibili. Quae quidem respectu boni sunt tres, scilicet amor, qui importat quandam connaturalitatem appetitus ad bonum amatum, et desiderium, quod importat motum appetitus in bonum amatum. Et delectatio, quae importat quietem appetitus in bono amato; quibus tria opponuntur in ordine ad malum, scilicet: odium amoris; aversio sive fuga desiderii; et tristitia delectationi. Illae vero passiones quae respiciunt bonum vel malum sub ratione cuiusdam ardui, pertinent ad irascibilem: sicut timor et audacia respectu mali; spes et desperatio respectu boni et quintum est ira quae est passio composita, unde nec contrarium habet. // Entre éstas, tampoco la operación del apetito intelectual se dice propiamente una pasión, sea porque no es según la transmutación de un órgano corporal, que se requiere para la razón de pasión propiamente dicha, sea porque según la operación del apetito intelectual que es la voluntad, el hombre no actúa como paciente, sino más bien actúa por sí mismo como siendo señor de su acto. Por tanto, se desprende que *pasiones*, propiamente, se dicen las operaciones del apetito sensitivo, que son según la transmutación de un órgano corporal, y por las cuales el hombre es de alguna manera conducido. El *apetito sensitivo* se divide en dos potencias. En la *concupiscible*, que mira por entero al bien sensible, que es deleitable según el sentido, y al mal sensible, su contrario. Y en la *irascible*, que mira al bien bajo la razón de cierta dificultad o lejanía, como la victoria se dice que es cierto bien, aunque no lo es con el deleite del sentido. Así, aquellas pasiones que miran al bien y al mal, en general, se hallan en la concupiscible. Tres se refieren al bien: el amor, que supone cierta connaturalidad del apetito hacia el bien amado; el deseo, que supone el movimiento del apetito hacia el bien amado, y el deleite, que supone la quietud del apetito en el bien amado. A estas tres se oponen en orden al mal: el odio al amor, la aversión o huida al deseo, y la tristeza al deleite. En cambio, las pasiones que miran al bien o al mal bajo la razón de lo arduo, pertenecen a la irascible, como el temor y la audacia con respecto al mal, la esperanza y la desesperanza con respecto al bien. La quinta es la ira, que es una pasión compuesta, por eso no tiene contrario.

⁷³ 1106a4-6: πρὸς δὲ τούτοις κατὰ μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας οὐ κινεῖσθαι ἀλλὰ διακεῖσθαι πως.

⁷⁴ 1106a6-9: διὰ ταῦτα δὲ οὐδὲ δυνάμεις εἰσὶν: οὔτε γὰρ ἀγαθοὶ λεγόμεθα τῷ δύνασθαι πάσχειν ἀπλῶς οὔτε κακοί, οὔτ' ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα.

[2.6.4] Cabe aclarar que, respecto a nosotros, la virtud es término medio, pero respecto al bien, es extremo, pues es lo último u óptimo alcanzable [→Lib VI.1, *De caelo* I, 281b “τὸ δυνατόν καθ’ ὑπεροχὴν”, *Física* VII].

[2.6.5] No toda acción y pasión admite término medio. Hay algunas *pasiones* perversas en sí mismas (malignidad, desvergüenza, envidia), y hay algunas *acciones* también perversas en sí mismas (adulterio, robo, homicidio). Realizarlas es malo en sí (absolutos morales) [→1.3.2.a; Lib VII]

[2.6.6] Es incorrecto pensar que haya término medio en el exceso o en el defecto, como exceso o defecto en el término medio.

“No basta, empero, con decir así que la virtud es un hábito, sino que es preciso decir cuál. Digamos, pues, que toda virtud perfecciona la buena disposición⁷⁵ de aquello cuya virtud es, y produce adecuadamente su obra propia.”⁷⁶

“En toda cantidad continua y divisible puede distinguirse lo más, lo menos y lo igual, y esto en la cosa misma o bien con relación a nosotros. Pues bien, lo igual es un medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio de una cosa a lo que dista igualmente de uno y otro de los extremos, lo cual es uno y lo mismo para todos. Mas con respecto a nosotros, el medio es lo que no es excesivo ni defectuoso, pero esto ya no es uno ni lo mismo para todos. Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, tomamos seis como término medio de la cosa, puesto que por igual excede y es excedido, y es el término medio según la proporción aritmética. Para nosotros, en cambio, ya no puede tomarse así. Si para alguien es mucho comer por valor de diez minas, y poco por valor de dos, no por esto el maestro de gimnasia prescribirá una comida de seis minas, pues también esto podría ser mucho o poco para quien hubiera de tomarla: poco para Milón, y mucho para quien empiece los ejercicios gimnásticos. Y lo mismo en la carrera y en la lucha. Así, todo conocedor rehúye el exceso y el defecto, buscando y prefiriendo el término medio, pero el término medio no de la cosa, sino para nosotros.”⁷⁷

⁷⁵ *Sent. Ethic.*, lib. 2 l. 6 n. 2-3: Dicit ergo primo, quod omnis virtus subiectum cuius est facit bene se habere et opus eius reddit bene se habens, sicut virtus oculi est per quam et oculus est bonus, et per quam bene videmus, quod est proprium opus oculi. Similiter etiam virtus equi est, quae facit equum bonum, et per quam equus bene operatur opus suum, quod est velociter currere, et suaviter ferre ascensorem, et audacter expectare bellatores. Et huius ratio est, quia virtus alicuius rei attenditur secundum ultimum id quod potest, puta in eo, quod potest ferre centum libras, virtus eius determinatur non ex hoc quod fert quinquaginta, sed ex hoc quod fert centum, ut dicitur in *I de caelo*; ultimum autem ad quod potentia alicuius rei se extendit, est bonum opus. Et ideo ad virtutem cuiuslibet rei pertinet, quod reddat bonum opus. Et quia perfecta operatio non procedit nisi a perfecto agente, consequens est, quod secundum virtutem propriam unaquaque res et bona sit, et bene operetur. Et si hoc est verum in omnibus aliis, ut per exempla iam patuit, sequitur quod virtus hominis erit habitus quidam, ut supra habitum est, ex quo homo fit bonus, formaliter loquendo, sicut albedine fit aliquid album, et per quem aliquis bene operatur. // Dice pues, *primero*, que toda virtud torna bueno al sujeto del cual es y torna buena su operación, así como por la virtud del ojo éste es bueno y vemos bien, que es la operación propia del ojo. De manera similar la virtud del caballo hace bueno al equino, y por ella éste hace bien su obra que consiste en correr velozmente, llevar suavemente al jinete y esperar con audacia a los contendientes. La razón es que la virtud se toma según lo *máximo* de su poder, como en el caso de aquél que puede llevar cien libras, su virtud está determinada, no porque lleva cincuenta, sino porque puede llevar cien, como se dice en el libro *Del Cielo*. Pero lo máximo a lo que la potencia de una cosa se extiende es su obra buena. Por eso, a la virtud de cualquier realidad le corresponde hacer que su obra se torne buena. Como la operación perfecta no procede, sino de un agente perfecto, resulta que, según la virtud propia, no sólo se es bueno, sino que se obra bien. Si esto es verdadero en todas las demás cosas, como se vio por los ejemplos, se sigue que la virtud del hombre será un cierto hábito, como se vio, por el cual el hombre se hace bueno, formalmente hablando, como por la blancura algo es blanco; y por el cual obra bien.

⁷⁶ 1106a14-16: δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως εἰπεῖν, ὅτι ἐξίς, ἀλλὰ καὶ ποία τις. ῥητέον οὖν ὅτι πᾶσα ἀρετή, οὐ ἂν ἢ ἀρετή, αὐτὸ τε εὐ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὐ ἀποδίδωσιν.

⁷⁷ 1106a26-1106b4: ἐν παντὶ δὴ συνεχεῖ καὶ διααιρετῶ ἔστι λαβεῖν τὸ μὲν πλεῖον τὸ δ' ἔλαττον τὸ δ' ἴσον, καὶ ταῦτα ἢ κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἢ πρὸς ἡμᾶς: τὸ δ' ἴσον μέσον τι ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως. λέγω δὲ τοῦ μὲν πράγματος μέσον τὸ ἴσον ἀπέχον ἀφ' ἑκατέρου τῶν ἄκρων, ὅπερ ἔστιν ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πᾶσιν, πρὸς ἡμᾶς δὲ ὁ μήτε πλεονάζει μήτε ἐλλείπει: τοῦτο δ' οὐχ ἔν, οὐδὲ ταῦτὸν πᾶσιν. οἶον εἰ τὰ δέκα πολλά τὰ δὲ δύο ὀλίγα, τὰ ἐξ ἑμέσα λαμβάνουσι κατὰ τὸ πρᾶγμα: ἴσῳ γὰρ ὑπερέχει τε καὶ ὑπερέχεται: τοῦτο δὲ μέσον ἐστὶ κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν. τὸ δὲ πρὸς ἡμᾶς οὐχ οὕτω ληπτέον: οὐ γὰρ εἴ τῳ δέκα μναὶ φαγεῖν πολὺ δύο δὲ ὀλίγον, ὁ ἀλείπτῃς ἐξ ἑμῶς προστάξει: ἔστι γὰρ ἴσῳ καὶ τοῦτο πολὺ τῷ ληψομένῳ ἢ ὀλίγον: Μίλωνι μὲν γὰρ ὀλίγον, τῷ δὲ ἀρχομένῳ τῶν γυμνασίων πολὺ. ὁμοίως ἐπὶ δρόμου καὶ πάλης.

“Hablo, bien entendido, de la virtud moral, que tiene por materia pasiones y acciones, en las cuales hay exceso y defecto y término medio (...) Para experimentar esas pasiones cuando es menester, en las circunstancias debidas, con respecto a tales o cuales personas, por una causa justa y de la manera apropiada, he ahí el término medio, que es al mismo tiempo lo mejor, y esto es lo propio de la virtud.”⁷⁸

“La virtud es, por tanto, un hábito selectivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón tal y como la determinaría el hombre prudente.”⁷⁹

“No toda acción, empero, ni toda pasión admiten una posición intermedia. Algunas se nombran precisamente implicadas con su perversión, como la alegría del mal ajeno, la imprudencia, la envidia; y entre las acciones el adulterio, el robo, el homicidio. Todas estas cosas son objeto de censura por ser ruines en sí mismas⁸⁰, y no por sus excesos ni por sus defectos.”⁸¹

⁷⁸ 1106b16-: λέγω δὲ τὴν ἠθικὴν: αὕτη γὰρ ἐστὶ περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν δὲ τούτοις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον (...) τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὐ ἔνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς.

⁷⁹ 1106b38-1107a1: ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὐσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν.

⁸⁰ *Sent. Ethic.*, lib. 2 l. 7 n. 11: Et primo per rationem: quia quaedam tam passiones quam actiones in ipso suo nomine implicant malitiam, sicut in passionibus gaudium de malo et inverecundia et invidia. In operationibus autem adulterium, furtum, homicidium. Omnia enim ista et similia, secundum se sunt mala; et non solum superabundantia ipsorum vel defectus; unde circa haec non contingit aliquem recte se habere qualitercumque haec operetur, sed semper haec faciens peccat. Et ad hoc exponendum subdit, quod bene vel non bene non contingit in talibus ex eo quod aliquis faciat aliquod horum, puta adulterium, sicut oportet vel quando oportet, ut sic fiat bene, male autem quando secundum quod non oportet. Sed simpliciter, qualitercumque aliquod horum fiat, est peccatum. In se enim quodlibet horum importat aliquid repugnans ad id quod oportet. // Lo manifiesta, *primero, por la razón*. Ciertas acciones y pasiones, en su mismo nombre, connotan malicia. Por ejemplo, en las pasiones, el gozo de lo malo, la desvergüenza y la envidia; y, en las acciones, connotan malicia el adulterio, el robo y el homicidio. Todo esto y otras similares son algo malo por sí mismo, no sólo por su exceso y defecto. Por tanto, en relación con esto no acontece ser recto de cualquier manera en que se obre al respecto, sino que siempre se cometerá falta al hacerlo. Por eso agrega para explicar este punto que obrar bien o no obrar bien no tiene lugar en este tipo de casos, como sería considerar, en el caso del adulterio, cómo o cuándo corresponde cometerlo de modo tal que entonces se actuara bien, pero mal si se obra lo que no corresponde. Sino que íntegramente, de cualquier manera que se realicen estas acciones, se obra mal. Pues en sí misma, cualquiera de ellas, lleva consigo algo que repugna a lo que corresponde.

⁸¹ 1107a8-13: οὐ πάντα δ' ἐπιδέχεται πράξις οὐδὲ πᾶν πάθος τὴν μεσότητα: ἔνια γὰρ εὐθὺς ἀνόμασται συνειλημμένα μετὰ τῆς φαυλότητος, οἷον ἐπιχαιρεκακία ἀναισχυντία φθόνος, καὶ ἐπὶ τῶν πράξεων μοιχεία κλοπὴ ἀνδροφονία: πάντα γὰρ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα λέγεται τῷ αὐτῷ φαῦλα εἶναι, ἀλλ' οὐχ αἰ ὑπερβολαὶ αὐτῶν οὐδ' αἰ ἐλλείψεις.

Cap 7: El término medio en algunas virtudes específicas

[Tabla tomada de *Ética Eudemia*, II, 3⁸²: en letra normal las voces que aparecen en EE y EN, en cursiva las que sólo aparecen en la EE, y en subrayado las que sólo aparecen en la EN⁸³⁻⁸⁴; en versalitas irán las que aparecen sólo en la *Ética Magna*).

DEFECTO	TÉRMINO MEDIO	EXCESO
Apatía	Mansedumbre	Irascibilidad
Cobardía	Valentía	Temeridad
Timidez	Vergüenza (MODESTIA)	Desvergüenza

⁸² EE 1221a1ss:

ἀναλγησία	πραότης	ὀργιλότης
Δειλία	ἀνδρεία	θρασύτης
κατάπληξις	αἰδώς	ἀναισχυντία
ἀναισθησία	σωφροσύνη	ἀκολασία
ἀνάουμον / ἐπιχαιρεκακίας	νέμεσις	φθόνος
Ζημία	δίκαιον	κέρδος
ἀνελευθερία	ἐλευθεριότης	ἀσωτία
εἰρωνεία	ἀλήθεια	ἀλαζονεία
ἀπέχθεια	φιλία	κολακεία
ἀθάδεια	σεμνότης	ἀρέσκεια
Κακοπάθεια	καρτερία	τρυφερότης
Μικροψυχία	μεγαλοψυχία	χαυνότης
Μικροπρέπεια	μεγαλοπρέπεια	δαπανηρία
εὐθήθεια	φρόνησις	πανουργία
ἀφιλότιμος	ἀνώνυμον	φιλότιμος
ἀγροικία	εὐτραπέλεια	βωμολογία
ἘΘΡΑΣ	ΦΙΛΙΑ	ΚΟΛΑΚΕΙΑΣ

⁸³ *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 14 n. 1: Postquam philosophus determinavit de virtutibus moralibus in communi, hic incipit determinare de singulis in speciali. Et primo determinat de virtutibus quae sunt circa passiones interiores. Secundo de iustitia quae est circa operationes exteriores, in quinto libro, ibi, de iustitia autem et iniustitia et cetera. Prima autem pars dividitur in partes duas: in prima determinat de virtutibus moralibus, quae sunt circa principales passiones, respicientes ipsam hominis vitam. Secundo determinat de virtutibus moralibus quae sunt circa quasdam secundarias passiones, respicientes exteriora hominis bona, in quarto libro. Circa primum duo facit. Primo determinat de fortitudine quae est circa passiones respicientes corruptiva vitae humanae; secundo determinat de temperantia quae est circa passiones respicientes ea quibus humana vita conservatur, scilicet cibos et venerea, ibi, post haec de temperantia et cetera. // Después que *Aristóteles* consideró las virtudes morales en común, *ahora comienza a hacerlo con cada una en especial. Primero, considera las virtudes referentes a las pasiones interiores.* Segundo, la justicia y la injusticia que se refieren a las operaciones exteriores, en el libro quinto. Divide la primera parte en dos. *En la primera, estudia las virtudes morales que se refieren a las principales pasiones*, que miran a la vida misma del hombre. Segundo, estudia las virtudes morales que se refieren a ciertas pasiones secundarias, que miran a los bienes exteriores del hombre, en el libro cuarto. Subdivide el punto primero y considera la fortaleza que se refiere a las pasiones que miran a lo corruptivo de la vida humana. Segundo, a la templanza que se refiere a las pasiones que miran a lo que conserva la vida humana, como el alimento y lo venéreo.

⁸⁴ *Sent. Ethic.*, lib. 2 l. 8 n. 4: Uno modo ex eo quod rationem trahit ad aliud; sicut patet de omnibus passionibus, quae pertinent ad prosecutionem appetitus; sicut concupiscentia, spes, ira, et alia huiusmodi. Et circa has passiones oportet quod ratio rectitudinem statuatur reprimendo et refrenando eas. Alio modo ex eo quod passio retrahit ab eo quod est secundum rationem; ut patet in omnibus passionibus quae important fugam appetitus, sicut timor, odium et similia. Et in huiusmodi passionibus oportet quod ratio rectitudinem statuatur, firmando animum in eo quod est secundum rationem. Et secundum haec quatuor nominantur virtutes quae a quibusdam principales dicuntur. Nam ad prudentiam pertinet ipsa rectitudo rationis. Ad iustitiam vero aequalitas in operationibus constituta. Ad fortitudinem autem firmitas animi, ad temperantiam vero refrenatio vel repressio passionum, sicut ipsa nomina sonant. // De un modo, porque arrastra a la razón hacia otra cosa, como se ve en el caso de todas las pasiones que se refieren a la prosecución del apetito, como la concupiscentia, la esperanza, la ira y otras semejantes. Con relación a ellas, corresponde que la razón establezca la rectitud sujetándolas y refrenándolas. De otro modo, porque la pasión aparta de lo que es de acuerdo a la razón, como en el caso de todas las pasiones que conllevan una huida del apetito, como el temor, el odio y similares. En estas pasiones es preciso que la razón establezca la rectitud, afianzando el ánimo en lo que es de acuerdo a la razón. Según esto, tenemos cuatro virtudes, que por algunos son consideradas principales. A la prudencia pertenece la rectitud de la razón. A la justicia, la igualdad establecida en las operaciones. A la fortaleza, la firmeza del ánimo. A la templanza, refrenar las pasiones, como el mismo nombre lo indica.

Insensibilidad	Templanza	Intemperancia
* <i>sin nombre/Alegría del mal ajeno</i>	Justa indignación	Envidia
Pérdida	Justicia	Codicia
Avaricia	Liberalidad	Prodigalidad
Disimulación	Veracidad	Fanfarronería
Hostilidad	Amabilidad	Adulación
<i>Complacencia</i>	<i>Dignidad (GRAVEDAD)</i>	<i>Autocomplacencia</i>
<i>Angustia</i>	<i>Perseverancia</i>	<i>Molice</i>
Pusilanimidad	Magnanimidad	Vanidad
Mezquindad	Magnificencia	Ostentación
<i>Simplicidad</i>	<i>Cordura</i>	<i>Picardía</i>
<u>Indiferente al honor</u>	*sin nombre (desea bien el honor)	<u>Ambición</u>
<u>Rusticidad</u>	<u>Agudeza de ingenio</u>	<u>Bufonería</u>
ENEMISTAD	AMISTAD	ADULACIÓN

Cap 8: La oposición que se da entre el término medio y los extremos, y de éstos entre sí.

[2.8.1] Existen distintas oposiciones entre virtudes y vicios:

- El término medio es exceso respecto al defecto, y defecto respecto al exceso (por ejemplo, el valiente le parece cobarde al temerario; y temerario al cobarde).
- La oposición de los extremos entre sí es mayor que respecto al medio: entre los extremos se da la máxima desemejanza (entre cobardía y temeridad hay más diferencia que entre una de ellas y la valentía).
- En algunos casos el medio se opone más a un extremo que al otro (la valentía es más opuesta a la cobardía que a la temeridad). Una posible explicación de la no equidistancia de los extremos al medio es que aquello a lo que estamos más inclinados por naturaleza parece más contrario al medio (la intemperancia es más contraria a la templanza que la insensibilidad, porque somos atraídos más a buscar el placer que a rechazarlo).

“Los extremos son opuestos al medio y entre sí, y el medio a los extremos. Así como lo igual es mayor que lo menor y menor que lo mayor, así también en las pasiones y en las acciones los hábitos medios exceden a los defectos y son defectuosos a su vez en relación con los excesos. El valiente parece temerario junto al cobarde, y junto al temerario, cobarde.”⁸⁵

⁸⁵ 1108b14-20: αἱ μὲν γὰρ ἄκραι καὶ τῇ μέσῃ καὶ ἀλλήλαις ἐναντία εἰσὶν, ἢ δὲ μέσῃ ταῖς ἄκραις: ὡσπερ γὰρ τὸ ἴσον πρὸς μὲν τὸ ἔλαττον μείζον πρὸς δὲ τὸ μείζον ἔλαττον, οὕτως αἱ μέσαι ἕξεις πρὸς μὲν τὰς ἐλλείψεις ὑπερβάλλουσι πρὸς δὲ τὰς ὑπερβολὰς ἐλλείπουσιν ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσιν. ὁ γὰρ ἀνδρείος πρὸς μὲν τὸν δειλὸν θρασὺς φαίνεται, πρὸς δὲ τὸν θρασὺν δειλός.

“Por otra parte, algunos extremos parecen tener cierta semejanza con el medio⁸⁶, como la temeridad con la valentía y la prodigalidad con la liberalidad, mientras que entre los extremos mismos se da la máxima desemejanza.”⁸⁷

Cap 9: La dificultad que encierra el término medio

[2.9.1] Encontrar o acertar en el término medio no es fácil: es difícil ser bueno.

a) Porque la bondad del acto implica la virtud, y ésta la prudencia que determina la debida medida, tiempo, duración, medios... y todas aquellas circunstancias que hacen al acto óptimo. Es como determinar el centro de un círculo.

[2.9.2] Dada esta dificultad, nos aproximamos al término medio:

a) Optando por el mal menor como “segunda navegación”.

b) Reconociendo a qué estamos más inclinados (por el placer y dolor que sentimos) y tirar de nosotros mismos en sentido contrario (como se enderezan las vigas torcidas).

c) Guardándonos de lo placentero y agradable, porque no lo juzgamos con imparcialidad. Alejados del placer se yerra menos.

“Por esto, ser virtuoso es toda una obra. Alcanzar el término medio en cada caso es una faena, como determinar el centro del círculo no es de la competencia de cualquiera, sino del que sabe. Airarse es cosa fácil y al alcance de todos, lo mismo que el dar dinero y el gastarlo; pero con respecto a quién y

⁸⁶ *Sent. Ethic.*, lib. 2 l. 10 n. 10: Contingit enim hoc quod hic dicitur in virtutibus moralibus quae sunt circa passiones, ad quas pertinet conservare bonum rationis contra motus passionum. Passio autem dupliciter corrumpere potest bonum rationis. Uno modo vehementia sui motus, impellendo ad plus faciendum quod ratio dictat, quod praecipue contingit in concupiscentiis delectationum et aliis passionibus quae pertinent ad prosecutionem appetitus. Unde virtus, quae est circa huiusmodi passiones, maxime intendit passiones tales reprimere. Et propter hoc, vitium quod est in defectu magis ei assimilatur; et quod est in superabundantia magis ei contrariatur, sicut patet de temperantia. Quaedam vero passiones corrumpunt bonum rationis retrahendo in minus ab eo quod est secundum rationem, sicut patet de timore et de aliis passionibus ad fugam pertinentibus. Unde virtus, quae est circa huiusmodi passiones, maxime intendit firmare animum in bono rationis contra defectum. Et propter hoc, vitium, quod est in defectu magis ei contrariatur, sicut patet circa fortitudinem. // Ocorre, que aquí se refiere a las virtudes morales que miran a las pasiones, a las cuales les compete conservar el bien de la razón contra el movimiento de las pasiones. Pero una pasión puede corromper el bien de la razón de *dos modos*. De un modo por su *vehemencia*, al impeler a hacer más de lo que dicta la razón, principalmente en las concupiscencias de los deleites, y en otras pasiones que conciernen a la prosecución del apetito. Por eso, la virtud que se refiere a estas pasiones tiende principalmente a sujetarlas. De ahí que el vicio que está en el defecto se le asemeja más, y el que está en el exceso le es más contrario, como se ve en la templanza. Otras pasiones corrompen el bien de la razón, *retrayendo* a menos de lo que corresponde según la razón, como se ve claro en torno al temor y otras pasiones que se refieren a la huida. Por eso, la virtud que mira a estas pasiones tiende principalmente a afirmar el ánimo en el bien de la razón en contra del defecto. Luego, el vicio que está en el defecto le es más contrario, como es evidente en la fortaleza.

⁸⁷ 1108b30-33: ἐτι πρὸς μὲν τὸ μέσον ἐνίοις ἄκροις ὁμοιότης τις φαίνεται, ὡς τῇ θρασυτητι πρὸς τὴν ἀνδρείαν καὶ τῇ ἀσωτίᾳ πρὸς τὴν ἐλευθερίτητα: τοῖς δὲ ἄκροις πρὸς ἄλληλα πλεῖστη ἀνομοιότης.

cuánto y cuándo y por qué y cómo, ya no es cosa de todos ni nada fácil. Y así, el bien es raro⁸⁸, loable y bello.”⁸⁹

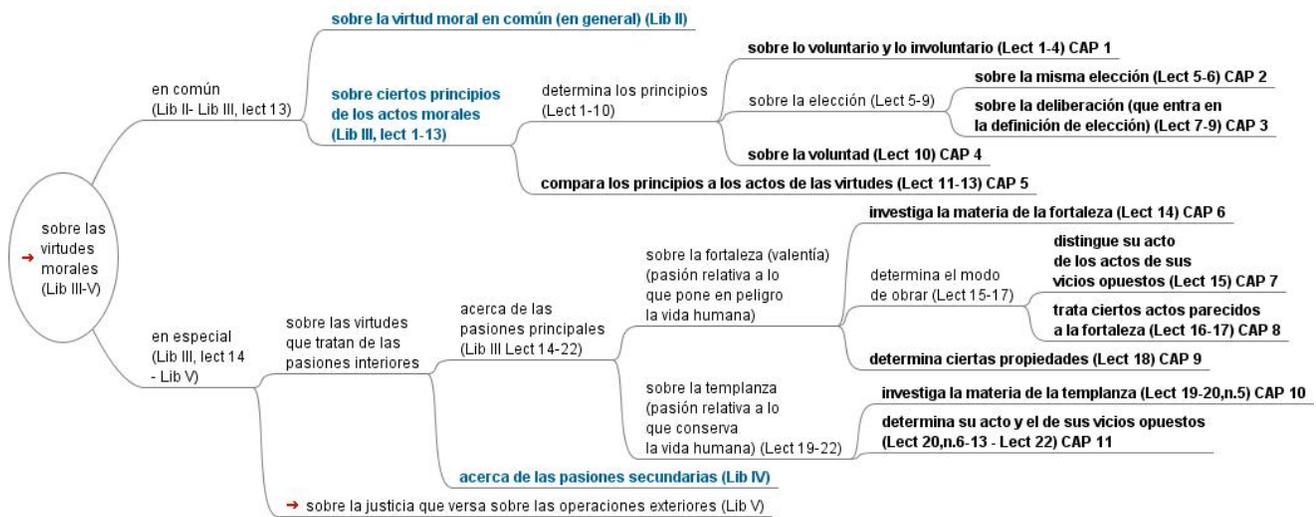
“Ahora, en cuanto a saber hasta qué punto y en qué medida es digno de reproche, esto ya no es fácil determinarlo con la razón universal, como tampoco lo es definir esencialmente ninguna de las cosas sensibles, pues todas éstas son particulares, y su discernimiento es del dominio de la parte sensible.”⁹⁰

⁸⁸ *Sent. Ethic.*, lib. 2 l. 7 n. 2: Huius autem ratio accipi potest ex eo quod Dionysius dicit in libro de divinis nominibus, quod bonum contingit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus; sicut patet in bono et malo corporali. Turpitude enim, quae est malum corporalis formae, contingit quodcumque membrorum indecenter se habeat; sed pulchritudo non contingit, nisi omnia membra sint bene proportionata et colorata. Et similiter aegritudo, quae est malum complexionis corporalis, provenit ex singulari deordinatione cuiuscumque humoris, sed sanitas esse non (potest) nisi ex debita proportione omnium humorum. Et similiter peccatum in actione humana contingit quaecumque circumstantiarum inordinate se habeat qualitercumque, vel secundum superabundantiam vel secundum defectum. Sed rectitudo eius esse non potest nisi omnibus circumstantiis debito modo ordinatis. Et ideo sicut sanitas vel pulchritudo contingit uno modo, aegritudo autem vel turpitude multis, immo infinitis modis; ita etiam rectitudo operationis uno solo modo contingit; peccatum autem in actione contingit infinitis modis. Et inde est quod peccare est facile, quia multipliciter hoc contingit. Sed recte agere est difficile, quia non contingit nisi uno modo. // La razón puede tomarse de lo que dice *Dionisio* en el libro *Los nombres divinos*: el bien acontece por una sola e íntegra causa, el mal, en cambio, por cada uno de los defectos; como se ve claro en el bien y el mal corporales. La fealdad, que es un mal de la forma corporal, acontece por cualquier miembro que se tenga con alguna deformidad. En cambio, la belleza no acontece si todos los miembros no están bien proporcionados y coloreados. De modo similar, la enfermedad, que es un mal de la compleción corporal, proviene de un sólo desorden de cualquier humor, pero la salud no es posible, sino a partir de la debida proporción de todos los humores. Al igual que pecar en la acción humana acontece por cualquiera de las circunstancias que se tenga desordenadamente de alguna manera, sea por exceso, sea por defecto. No podrá haber rectitud en la acción humana a no ser que todas las circunstancias estén ordenadas del modo debido. Por eso, como la salud o la belleza acontecen de un sólo modo, pero la enfermedad y la fealdad de muchos o, más bien, de infinitos modos, así también la rectitud de la operación acontece de un sólo modo; pero la falta en la acción acontece de infinitos modos. Por eso, pecar es fácil, porque acontece de múltiples modos. En cambio, actuar con rectitud es difícil, porque no acontece sino de un solo modo.

⁸⁹ 1109a24-28: διὸ καὶ ἔργον ἐστὶ σπουδαῖον εἶναι. ἐν ἐκάστῳ γὰρ τὸ μέσον λαβεῖν ἔργον, οἷον κύκλου τὸ μέσον οὐ παντὸς ἀλλὰ τοῦ εἰδότος; οὔτω δὲ καὶ τὸ μὲν ὀργισθῆναι παντὸς καὶ ῥάδιον, καὶ τὸ δοῦναι ἀργύριον καὶ δαπανῆσαι: τὸ δ' ᾧ καὶ ὄσον καὶ ὅτε καὶ οὐ ἔνεκα καὶ ὧς, οὐκέτι παντὸς οὐδὲ ῥάδιον: διόπερ τὸ εὖ καὶ σπάνιον καὶ ἐπαινετὸν καὶ καλόν.

⁹⁰ 1109b20-23: ὁ δὲ μέχρι τίνος καὶ ἐπὶ πόσον ψεκτὸς οὐ ῥάδιον τῷ λόγῳ ἀφορίσαι: οὐδὲ γὰρ ἄλλο οὐδὲν τῶν αἰσθητῶν: τὰ δὲ τοιαῦτα ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα, καὶ ἐν τῇ αἰσθήσει ἢ κρίσει.

LIBRO III



LO VOLUNTARIO Y LO INVOLUNTARIO (LIB III, CAP 1-5)

Cap 1: Definición y distinción entre voluntario e involuntario

[3.1.1] Como la virtud moral tiene que ver con pasiones y acciones [\rightarrow 2.3.1], y éstas algunas veces son voluntarias (merecedoras de alabanzas o reproches) o involuntarias (dignas de indulgencia o compasión), es necesario definir lo voluntario y lo involuntario.

[3.1.2] Lo involuntario ($\alpha\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$) es lo que se hace *por fuerza* o *por ignorancia* ($F \vee \neg C$). Lo voluntario ($\epsilon\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$) es su opuesto $\neg(F \vee \neg C) \equiv \neg F \wedge C$.

a) Forzoso: aquello cuyo principio es extrínseco, y en él no tiene parte el agente (ser llevada por el viento la nave) y que, por ser contra la voluntad, se realiza con dolor.

α) Lo que se hace por temor a mayores males o por causa noble (un tirano amenaza de muerte a quien no le hace como favor una maldad; se tira la carga en medio de la tempestad); tales acciones son mixtas, aunque se parecen más a las voluntarias pues se prefieren en el momento de la ejecución. Además, por estas acciones se recibe elogio o

censura. El mixto contiene una expectativa dolorosa o el cumplimiento de algo vergonzoso (problema: robo del famélico → Tomás de Aquino, ST, II-II, q.66, a.7, sc. → Víctor Hugo, *Les Misérables*).

b) Por ignorancia:

α) Si se hace sin saberlo, pero no hay dolor y pesar posterior, no es involuntario, es “no voluntario” (no es voluntario –inicial– porque actuaba sin saber, pero no es involuntario –final– porque no hubo pesar y arrepentimiento). [→2.3.1.a]

β) Obrar *con ignorancia* (embriagado o encolerizado) no es obrar *por ignorancia*: en la primera, una acción voluntaria del agente produjo la ignorancia [→doctrina del voluntario indirecto]; en la segunda, la ignorancia es directa y sí produce involuntariedad.

γ) Para obrar por ignorancia no es necesario ignorar todo lo concerniente a la acción, sino las circunstancias principales de la acción y el fin.

“Como involuntarios⁹¹ nos aparecen los actos ejecutados por fuerza o por ignorancia. Lo involuntario forzado es aquello cuyo principio es extrínseco, siendo tal aquel en que no pone de suyo cosa alguna el agente o el paciente, como cuando somos arrastrados a alguna parte por el viento o por hombres que nos tienen en su poder.”⁹²

[arrojar la carga al mar en tempestad o que un tirano nos ordene hacer algo deshonesto] “Tales actos, aunque podrían decirse mixtos⁹³, asemejanse más bien a los voluntarios, puesto que son preferidos a

⁹¹ *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 1 n. 5: ...determinat de voluntario et involuntario. Et primo de involuntario. Secundo de voluntario, et ratio ordinis est, quia involuntarium ex simplici causa procedit, puta ex sola ignorantia vel ex sola violentia; sed ad voluntarium oportet plura concurrere (...) Et ratio huius divisionis est, quia involuntarium est privatio voluntarii. Voluntarium autem importat motum appetitivae virtutis, qui praesupponit cognitionem apprehensivae virtutis, eo quod bonum apprehensum movet appetitivam virtutem; dupliciter igitur aliquid est involuntarium. Uno modo per hoc quod excluditur ipse motus appetitivae virtutis. Et hoc est involuntarium per violentiam. Alio modo quia excluditur cognitio virtutis apprehensivae. Et hoc est involuntarium per ignorantiam. // *Considera lo voluntario y lo involuntario. Primero, lo involuntario.* Segundo, lo voluntario. La razón de este orden es que lo involuntario procede de una causa simple, como de la ignorancia solamente o de la sola violencia; pero lo voluntario precisa que concurren muchas causas. (...) La razón de esta división es que lo involuntario es la privación de lo voluntario. Lo voluntario conlleva el movimiento de la potencia apetitiva, que, a su vez, presupone el conocimiento de la potencia aprehensiva, pues el bien aprehendido mueve a la potencia o fuerza apetitiva. Ahora bien, algo es involuntario de *dos maneras*. De *una*, porque se excluye el movimiento de la potencia apetitiva. Es involuntario por violencia. De *otra*, porque se deja afuera el conocimiento de la potencia aprehensiva. Es lo involuntario por ignorancia.

⁹² 1109b33-1110a2: δοκεῖ δὴ ἀκούσια εἶναι τὰ βία ἢ δι' ἀγνοίαν γινόμενα βίαιον δὲ οὐ ἢ ἀρχὴ ἐξῶθεν, τοιαύτη οὐσα ἐν ἧ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων, οἷον εἰ πνεῦμα κομίσει ποι ἢ ἄνθρωποι κύριοι ὄντες.

⁹³ *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 1 n. 9: Deinde cum dicit: mixtae quidem igitur etc., solvit praemissam dubitationem, concludens ex eo quod dictum est, quod praedictae operationes, quae ex timore fiunt, sunt *mixtae*, idest habentes aliquid de utroque; de involuntario quidem inquantum nullus vult simpliciter res suas in mare proiicere; de voluntario autem, inquantum quilibet sapiens hoc vult pro salute suae personae et aliorum. Sed tamen magis accedunt ad voluntarias operationes quam ad involuntarias. Cuius ratio est quia hoc quod est proiicere res in mare, vel quicquid est aliud huiusmodi potest dupliciter considerari: uno modo absolute et in universalis, et sic est involuntarium. Alio modo secundum particulares circumstantias quae occurrunt in tempore in quo hoc est agendum, et secundum hoc est voluntarium. Quia vero actus sunt circa singularia, magis est iudicanda conditio actus secundum considerationes singularium quam secundum considerationem universalem. Et hoc est quod dicit quod praedictae operationes ex timore factae sunt voluntariae tunc quando sunt *operatae*, idest consideratis omnibus singularibus circumstantiis quae pro tempore illo occurrunt, et secundum hoc singulare tempus est finis et complementum operationis. // *Resuelve la duda planteada* concluyendo de lo dicho que tales operaciones hechas por temor son *mixtas*, tienen elementos de ambos. De lo involuntario, en cuanto absolutamente nadie quiere tirar sus cosas al mar. De lo voluntario, en cuanto el hombre que entiende, quiere hacerlo por su salvación y la de otros. Sin embargo, más se acercan a las operaciones voluntarias que a las involuntarias. La razón es que tirar las cosas al mar o cualquier otra acción semejante, puede considerarse de *dos modos*. De *un modo*, tomada en sí misma y en universal, es involuntaria. De *otro modo*, según las circunstancias particulares que concurren en el momento en que se realiza, es voluntaria. Como los actos se refieren a lo particular, la condición del acto debe juzgarse más por considerar lo particular que lo universal. Por eso, dice que estas operaciones hechas por temor son voluntarias en el momento de hacerlas, consideradas todas las circunstancias particulares que en ese preciso momento concurren y según ese momento preciso se da el fin y el acabamiento de la acción.

otros en el momento en que se hacen; ahora bien, el fin de la acción es el que se tiene en vista en ese momento. Una acción debe llamarse voluntaria o involuntaria según el momento en que se obra.”⁹⁴

“Lo que no tiene fundamento es decir que los actos placenteros u honestos son forzados, como si el placer y el bien, por sernos exteriores, hiciesen coacción sobre nosotros, pues en tal caso todos los actos serían forzados, ya que por el placer o por el bien todos hacen cuanto hacen. La única diferencia está en que los que obran por fuerza y contra su voluntad lo hacen con pena⁹⁵, en tanto que los que obran por lo agradable y lo honesto lo hacen con placer.”⁹⁶

“Todo lo que se hace por ignorancia es no-voluntario; pero involuntario es solamente lo que produce pena y arrepentimiento. El que ha hecho algo por ignorancia y no recibe luego desagrado ninguno por lo que ha hecho, no ha ejecutado voluntariamente lo que no sabía, pero tampoco involuntariamente al no pesarle de haberle hecho.”⁹⁷

“Igualmente parece distinto obrar por ignorancia y⁹⁸ obrar en estado de ignorancia. El borracho o el colérico no parecen obrar por ignorancia, sino por alguna de las causas esperadas, pero tampoco lo hacen a sabiendas, sino en estado de ignorancia.”⁹⁹

⁹⁴ 1110a11-14: μικταὶ μὲν οὖν εἰσιν αἱ τοιαῦται πράξεις, εἰκόσασι δὲ μᾶλλον ἐκούσιοις: αἰρεταὶ γάρ εἰσι τότε ὅτε πράττονται, τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρὸν ἐστίν. καὶ τὸ ἐκούσιον δὴ καὶ τὸ ἀκούσιον, ὅτε πράττει, λεκτέον.

⁹⁵ *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 2 n. 11: Omnes qui operantur ex violentia et involuntarii operantur cum tristitia. Unde et in V *Metaphysicae* dicitur quod necessitas est contristans, quia contrariatur voluntati. Sed illi qui operantur propter aliquod bonum seu propter aliquod delectabile adipiscendum, operantur cum delectatione. Non ergo operantur per violentiam et nolentes. // Todos los que obran por violencia y, no queriéndolo, obran con tristeza. Por eso, en la *Metafísica*, está bien dicho que la necesidad es contrastante porque contraría a la voluntad. Pero los que obran por un bien o por obtener algo deleitable obran con deleite. Luego no obran por violencia y no queriendo.

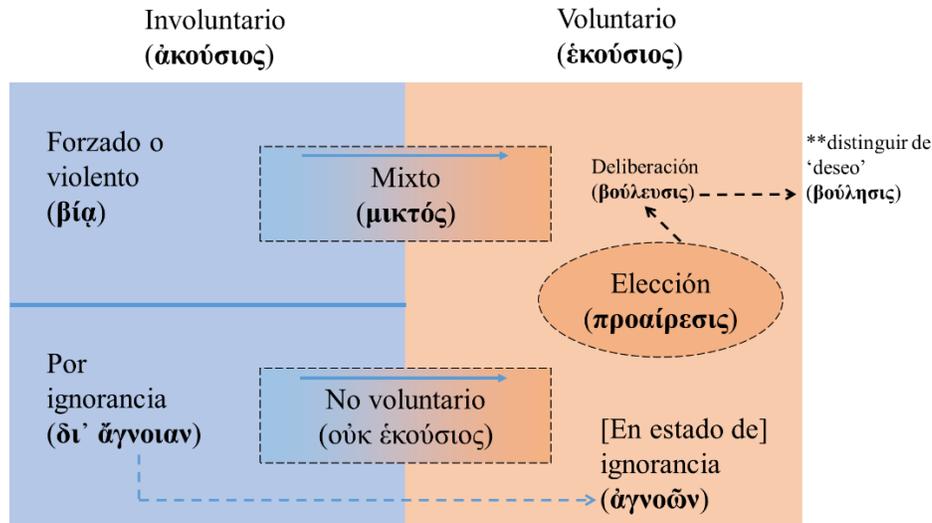
⁹⁶ 1110b9-13: εἰ δὲ τις τὰ ἡδέα καὶ τὰ καλὰ φαίη βίαια εἶναι (ἀναγκάζειν γὰρ ἕξω ὄντα), πάντα ἂν εἶη αὐτῷ βίαια: τούτων γὰρ χάριν πάντες πάντα πράττουσιν. καὶ οἱ μὲν βία καὶ ἄκοντες λυπηρῶς, οἱ δὲ διὰ τὸ ἡδὺν καὶ καλὸν μεθ' ἡδονῆς.

⁹⁷ 1110b18-21: τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν οὐχ ἐκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν, ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπίλυπον καὶ ἐν μεταμελείᾳ: ὁ γὰρ δι' ἄγνοιαν πράξας ὅτιοῦν, μηδὲν τι δυσχεραίνων ἐπὶ τῇ πράξει, ἐκὼν μὲν οὐ πέπραχεν, ὃ γὰρ μὴ ἦδει, οὐδ' αὖ ἄκων, μὴ λυπούμενός γε.

⁹⁸ *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 3 n. 4-5: Quae quidem accipitur secundum differentiam respectus eius quod fit ad ignorantiam, quae quandoque est causa eius, quandoque vero procedit ex alia causa. Dicit ergo, quod alterum videtur esse quod aliquis operetur propter ignorantiam ab eo quod aliquis operetur ignorans. Quandoque enim aliquis operatur ignorans, sed non propter ignorantiam. Sicut ebrius vel iratus, non operatur propter ignorantiam, sed propter ebrietatem vel iram. Et tamen neuter eorum operatur sciens, sed ignorans, quia ex ebrietate et ira causatur ignorantia, simul cum tali operatione: et ita ignorantia se habet ut concomitans operationem, et non sicut causa eius. Ex hoc autem concludit quod, sicut iratus operatur ignorans, non autem propter ignorantiam, sed propter iram: ita omnis malus operatur non quidem propter ignorantiam, sed ignorans in particulari quae bona oporteat facere et a quibus malis oporteat fugere, in quantum scilicet aestimat hoc malum sibi nunc esse faciendum, et ab hoc bono sibi nunc esse cessandum. Et propter hoc peccatum, quia scilicet operantur quae non oportet. Ignorantes autem universaliter fiunt iniusti quoad alios, et mali quoad seipsos. Ex quo patet, quod ex hoc quod aliquis operatur ignorans, et non propter ignorantiam, non causatur involuntarium. Quia nullus propter id quod involuntarius facit, est iniustus vel malus. // La segunda diferencia está tomada según la diferenciación de eso que hace a la ignorancia, que a veces es causa de lo que se hace y, otras veces, en cambio, procede de otra causa. Dice que parece ser diferente hacer algo por ignorancia que hacerlo ignorando. A veces se obra ignorando y no por ignorancia. Como el ebrio o el colérico no obran por ignorancia, sino por ebriedad o por ira. Sin embargo, ninguno de los dos obra sabiendo, sino ignorando: pues por la ebriedad y por la ira es causada la ignorancia, al tiempo que se realiza la acción. Así, la ignorancia es concomitante a la operación y no su causa. De esto, *concluye* que, como el que se encoleriza obra ignorando, pero no por ignorancia sino por ira, así el malo como tal no obra por ignorancia, sino ignorando en particular qué bienes debe hacer y de qué males debe huir, estimando que ahora debe hacer esto que es un mal para él y que debe ahora alejarse de esto otro que es un bien para él. Por esto, los hombres cometen falta, pues al hacer lo que no corresponde, ignorando en un plano universal se vuelven injustos con los demás y malos consigo mismos. Por lo cual es claro que, si alguien obra ignorando y no por ignorancia, no es causado lo involuntario. Porque nadie, por lo que hace involuntariamente, es injusto o malo.

⁹⁹ 1110b25-27: ἕτερον δ' εἶκοι καὶ τὸ δι' ἄγνοιαν πράττειν τοῦ ἀγνοοῦντα: ὁ γὰρ μεθύων ἢ ὀργιζόμενος οὐ δοκεῖ δι' ἄγνοιαν πράττειν ἀλλὰ διὰ τι τῶν εἰρημένων, οὐκ εἰδὼς δὲ ἀλλ' ἀγνοῶν.

“En todos estos casos, versando la ignorancia sobre las circunstancias de la acción, parece obrar involuntariamente el que ignora alguna de ellas, sobre todo de las principales¹⁰⁰, pudiéndose decir que principales son la naturaleza de la acción y su fin. Pero es menester, además, que la acción nos dé pesar y nos deje arrepentimiento, para que, por la mencionada ignorancia, pueda aquélla llamarse involuntaria.”¹⁰¹



Cap 2: La elección

[3.2.1] La elección siendo algo voluntario, no se identifica con lo voluntario [→3.1.2].

- Lo voluntario tiene más extensión que lo elegido (los bebés y los animales participan de lo voluntario, pero no de la elección).
- Las acciones súbitas las llamamos voluntarias, pero no elegidas.
- El incontinente actúa por apetito y no eligiendo; el continente eligiendo y no por apetito.

[3.2.2] La elección no es impulso (parece su opuesto). Tampoco es un deseo; puede haber deseo de lo imposible pero la elección siempre es de lo *posible*; los deseos pueden versar sobre lo ajeno, la elección *sobre lo propio*; el deseo se refiere al fin, la elección *a los medios*.

¹⁰⁰ *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 3 n. 10-11: Enumerans ergo haec singularia, dicit, *quis*, quod pertinet ad personam principalis agentis. Et *quid* scilicet agat, quod pertinet ad genus actus. Et *circa quid*, quod pertinet ad materiam vel obiectum. Apponit autem et *circa hoc*, id quod pertinet ad mensuram actus aut *agentis*, id est locum vel tempus, cum dicit, vel *in quo* operatur. Quia omnes res exteriores videntur similem habitudinem habere ad actum humanum. Tullius autem hoc quod dicitur circa quid, comprehendit sub hoc quod dicitur quid. Quod autem dicitur in quo, dividit in duas circumstantias, scilicet *in quando* et *ubi*. Quantum autem ad agens instrumentale subdit. *Quandoque autem et quo, puta instrumento*. Non enim omnis actio fit per instrumentum, puta intelligere et velle. Loco autem huius ponitur a quibusdam, quibus auxiliis. Nam ille cui praebetur auxilium, utitur auxiliis sicut instrumento. Quantum autem ad finem dicit: et *cuius gratia*, puta cum medicus vulnerat causa salutis. Quantum autem ad modum agendi, dicit et *qualiter*, puta quiete, id est leviter, vel vehementer, id est fortiter. // Enumerando estas particularidades dice que *quién* se refiere a la persona del agente principal. *Lo que se hace* se refiere al género del acto. *Con respecto a qué* se refiere a la materia u objeto. Pero agrega, *con respecto a esto*, que se refiere a la medida del acto o del agente, o sea, el lugar y el momento cuando dice: *o en el cual obra*. Porque todas las cosas exteriores parecen tener una ordenación del acto humano. Ahora bien, *Cicerón*, bajo “lo que se hace”, incluye “con respecto a qué”. Y “en el cual” lo divide en dos circunstancias, en el “cuándo” y en el “dónde”.

En cuanto al agente instrumental, agrega también a veces *con qué* vale decir, con un instrumento. Pues no toda acción se hace por medio de un instrumento, por ejemplo, entender o querer. Algunos, en su lugar, hablan de: “con ciertas ayudas”. Pues aquél al que se le presta una ayuda, usa del auxilio como de un instrumento. En cuanto al fin, dice *en razón de qué*, como el médico cura a causa de la salud. En cuanto al modo de actuar, dice *de qué manera*, por ejemplo, *tranquila* o suavemente, o *con vehemencia* o vigorosamente.

¹⁰¹ 1110b15-: περί πάντα δὴ ταῦτα τῆς ἀγνοίας οὐσης, ἐν οἷς ἡ πράξις, ὁ τούτων τι ἀγνοήσας ἄκων δοκεῖ πεπραχέναι, καὶ μάλιστα ἐν τοῖς κυριώτατοις: κυριώτατα δ' εἶναι δοκεῖ ἐν οἷς ἡ πράξις καὶ οὐ ἔνεκα. τοῦ δὴ κατὰ τὴν τοιαύτην ἀγνοίαν ἀκούσιου λεγομένου ἐτι δεῖ τὴν πράξιν λυπηρὰν εἶναι καὶ ἐν μεταμελείᾳ.

[3.2.3] La elección no es opinión se puede referir a todo, y puede ser verdadera o falsa; la elección se distingue por ser *buena o mala*; por elegir tenemos un determinado *carácter*, pero no por opinar;
[3.2.4] La elección es lo voluntario “deliberado”.

“La elección es manifiestamente voluntaria, pero no se identifica con lo voluntario, que tiene mayor extensión¹⁰². De lo voluntario participan los niños y los demás animales, pero no de la elección. De otra parte, llamamos voluntarios a los actos repentinos, pero no decimos que han sido hechos con elección.”¹⁰³

“La elección, en efecto, no recae sobre lo imposible, pues si alguien dijese elegir cosas de este género se le tendría por demente, al paso que el deseo puede serlo de lo imposible, como de no pasar por la muerte. El deseo, además, puede tener por objeto algo que jamás podría hacer el que tal desea, como que triunfe nuestro actor o atleta favorito. Nadie elige, propiamente hablando, cosas tales, sino sólo las que cada uno piensa que él mismo podrá hacer. El deseo, en suma, mira sobre todo al fin de la acción, mientras que la elección, por su parte, a los medios. Así, deseamos estar sanos, pero elegimos los medios para tener salud. Así también deseamos ser felices y lo decimos, pero no se ajustaría a la verdad decir que elegimos la felicidad. La elección, en una palabra, se ejerce sobre lo que depende de nosotros.”¹⁰⁴

“La elección, en efecto, va acompañada de razón y comparación reflexiva; y la palabra¹⁰⁵ misma parece sugerir que la elección es tal porque en ella escogemos una cosa de preferencia a otras.”¹⁰⁶

Cap 3: La deliberación

[3.3.1] No se delibera [→3.2.4] sobre todo: ni sobre lo eterno; ni sobre lo que acontece de la misma manera o por necesidad o por naturaleza; pero tampoco sobre lo que es fruto del azar; no sobre lo que sucede en otros pueblos o culturas.

[3.3.2] Deliberamos sobre lo que está a nuestro alcance y es realizable.

a) Se delibera más sobre lo menos exacto y en lo que vacilamos.

b) Sobre lo poco claro o indeterminado.

c) Sobre el modo y los medios para llegar al fin (no sobre los fines).

¹⁰² *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 4 n. 2 ...potest enim contingere quod illud principium quod est intra non sit appetitus rationalis qui dicitur voluntas a qua denominatur voluntarium, sed aliqua passio appetitus sensitivi, puta ira vel concupiscentia vel aliquid aliud huiusmodi; quod philosophus dicit non esse bene dictum. // Puede ocurrir que ese principio interior no sea el apetito racional llamado voluntad, que denomina a lo voluntario, sino alguna pasión del apetito sensitivo, como la ira, la concupiscentia u otra similar. Para *Aristóteles* no está bien dicho.

¹⁰³ 1111b6-10: ἡ προαίρεσις δὴ ἐκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταυτὸν δέ, ἀλλ' ἐπὶ πλέον τὸ ἐκούσιον: τοῦ μὲν γὰρ ἐκούσιου καὶ παῖδες καὶ τᾶλλα ζῷα κοινωνοῦν, προαιρέσεως δ' οὐ, καὶ τὰ ἐξαιρήνης ἐκούσια μὲν λέγομεν, κατὰ προαίρεσιν δ' οὐ.

¹⁰⁴ 1111b20-30: προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων, καὶ εἴ τις φαίη προαιρεῖσθαι, δοκοῖη ἂν ἡλίθιος εἶναι: βούλησις δ' ἔστι καὶ τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας. καὶ ἡ μὲν βούλησις ἔστι καὶ περὶ τὰ μηδαμῶς δι' αὐτοῦ πραχθέντα ἄν, οἷον ὑποκριτὴν τινα νικᾶν ἢ ἀθλητὴν: προαιρεῖται δὲ τὰ τοιαῦτα οὐδεὶς, ἀλλ' ὅσα οἶεται γενέσθαι ἂν δι' αὐτοῦ. ἔτι δ' ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἔστι μᾶλλον, ἢ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος, οἷον ὑγιαίνειν βουλόμεθα, προαιρούμεθα δὲ δι' ὧν ὑγίανουμεν, καὶ εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα μὲν καὶ φαμέν, προαιρούμεθα δὲ λέγειν οὐχ ἀρμόζει: ὅλως γὰρ ἔοικεν ἢ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι.

¹⁰⁵ *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 6 n. 10: oportet considerare quid sit secundum genus, vel quale quid est secundum differentiam. Et quantum ad genus videtur, quod sit voluntarium. Non tamen omne voluntarium est eligibile, ut supra dictum est, sed voluntarium praeconsiliatum. Et quod haec differentia sit addenda, manifestat per hoc, quod consilium est actus rationis, et ipsa electio oportet quod sit cum actu rationis et intellectus. Et hoc videtur *subsignare*, idest occulte signare ipsum nomen eius, quod signat ut aliquid prae aliis accipiatur. Hoc autem pertinet ad rationem conferentem, ut unum aliis praeferatur. // Corresponde considerar qué es según el género, y cómo es según su diferencia. En cuanto al género parece que es lo voluntario. Vimos, no obstante, que no todo lo voluntario es elegible, sino lo voluntario previamente deliberado. Hace notar que debe atenderse a esta diferencia porque la deliberación o consejo es un acto de la razón, y la elección debe ser acompañada de un acto de la razón y del intelecto. Su mismo nombre parece sugerirlo o atisbarlo ya que designa que algo es tomado antes que otro. Pero pertenece a la razón que compara que algo sea preferido a otro.

¹⁰⁶ 1112a15-16: ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. ὑποσημαίνειν δ' ἔοικε καὶ τοῦνομα ὡς ὄν πρὸ ἐτέρων αἰρετόν.

[3.3.3] No toda investigación es deliberación, pero toda deliberación es investigación.

[3.3.4] El objeto de la deliberación y el de la elección son el mismo [→3.2.2 y 3.3.2], sólo que el de la elección es determinado y el de la deliberación indeterminado. Se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación.

“Deliberamos, pues, sobre las cosas que dependen de nosotros y es posible hacer, que son de hecho las que restan por decir, como quiera que la naturaleza, la necesidad y el azar, con la adición de la inteligencia y de todo cuanto depende del hombre, parecen ser todas las causas.”¹⁰⁷

“Mas ni siquiera deliberamos sobre todas las cosas humanas, como, por ejemplo, ningún lacedemonio delibera sobre cómo se gobernarán mejor los escitas, sino que cada hombre en particular delibera sobre las cosas que puede hacer por sí mismo.”¹⁰⁸

“Deliberamos no sobre los fines, sino sobre los medios. No delibera el médico si curará, ni el orador si persuadirá, ni el político si promulgará una buena legislación, ni nadie, en todo lo demás, sobre el fin, sino que, una vez que se han propuesto tal fin, examinan todos cómo y por qué medios alcanzarlo. Si por muchos medios parece posible obtenerse, se inquiera entonces por el más fácil y el mejor.”¹⁰⁹

“Es manifiesto, sin embargo, que no toda investigación es una deliberación, por ejemplo, las matemáticas; pero sí, en cambio, toda deliberación es una investigación. Y lo último en el análisis es lo primero en la ejecución.”¹¹⁰

“Resulta, pues, de todo lo dicho que el hombre es el principio de sus actos; que la deliberación recae sobre las cosas que pueden hacerse por él, y que los actos, a su vez, se ejecutan para alcanzar otras cosas. El fin, además, no es deliberable, sino los medios. Por otra parte, tampoco se delibera sobre los datos concretos que son del dominio de la sensación, como si esto que tenemos delante es pan o si está bien cocido; si para todo hubiera de deliberarse, sería cosa de llegar al infinito. El objeto de la deliberación¹¹¹ y el de la elección es el mismo, salvo que el de la elección es algo ya determinado, puesto que lo juzgado por la deliberación es lo que se elige.”¹¹²

¹⁰⁷ 1112a30-35: βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν: ταῦτα δὲ καὶ ἔστι λοιπά. αἰτία γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου. τῶν δ' ἀνθρώπων ἕκαστοι βουλευόνται περὶ τῶν δι' αὐτῶν πρακτῶν.

¹⁰⁸ 1112a26-29: οὐδὲ περὶ τῶν ἀπὸ τύχης, οἷον θησαυροῦ εὐρέσεως. ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἀπάντων, οἷον πῶς ἂν Σκύθαι ἄριστα πολιτεύοντο οὐδεὶς Λακεδαιμονίων βουλεύεται.

¹⁰⁹ 1112b11-17: βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. οὔτε γὰρ ἰατρός βουλεύεται εἰ ὑγιάσει, οὔτε ῥήτωρ εἰ πείσει, οὔτε πολιτικός εἰ ἐνομίαν ποιήσει, οὐδὲ τῶν λοιπῶν οὐδεὶς περὶ τοῦ τέλους: ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι: καὶ διὰ πλείονων μὲν φαινομένου γίνεσθαι διὰ τίνος ῥᾶστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι.

¹¹⁰ 1112b21-24: (φαίνεται δ' ἡ μὲν ζήτησις οὐ πᾶσα εἶναι βούλευσις, οἷον αἱ μαθηματικαί, ἡ δὲ βούλευσις πᾶσα ζήτησις), καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει.

¹¹¹ [73174] *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 7 n. 13-15: ostendit de quibus debeat esse consilium, considerando condiciones ipsarum rerum. Et circa hoc ponit tres condiciones rerum de quibus est consilium. Et primo dicit quod oportet consiliari de his quae saepius accidunt. (...) oportet consiliari de illis in quibus non est determinatum qualiter oporteat agere. (...)

assumimus nobis alios ad consiliandum in rebus magnis, quasi non credentes nobis ipsis ut simus sufficientes ad discernendum quid oporteat nos facere. Et sic patet quod consilium non debet esse de minimis quibuscumque, sed de rebus magnis. // *Muestra en qué debe haber deliberación* considerando las condiciones de las cosas mismas. Pone tres condiciones de eso sobre lo cual hay deliberación. *Primeramente*, dice que es preciso deliberar de lo que sucede con cierta frecuencia. (...)

es preciso deliberar acerca de lo que no está determinado de qué modo deba obrarse. (...)

recurrimos a otros para deliberar y aconsejarnos en los asuntos grandes, como no creyendo que seamos autosuficientes para discernir lo que debemos hacer. Así, queda claro que el consejo no debe versar sobre menudeces, sino sobre algo importante.

¹¹² 1112b31-1113a4: εἰκοὶ δὴ, καθάπερ εἴρηται, ἀνθρώπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων: ἡ δὲ βουλὴ περὶ τῶν αὐτῶν πρακτῶν, αἱ δὲ πράξεις ἄλλων ἔνεκα. οὐ γὰρ ἂν εἴη βουλευτὸν τὸ τέλος ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη: οὐδὲ δὴ τὰ καθ' ἕκαστα, οἷον εἰ ἄρτος τοῦτο ἢ πέπεπται ὡς δεῖ: αἰσθήσεως γὰρ ταῦτα. εἰ δὲ αἰ βουλεύσεται, εἰς ἄπειρον ἕξει. βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφορισμένον ἤδη τὸ προαιρετὸν: τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς κριθὲν προαιρετὸν ἔστιν.

“Así pues, siendo lo elegible algo que, estando en nuestra mano, apetecemos después de haber deliberado, la elección podría ser el apetito deliberado de las cosas que dependen de nosotros, toda vez que por el juicio que formamos después de haber deliberado, apetecemos algo conforme a la deliberación.”¹¹³

Cap 4: El bien (real o aparente) como objeto de la voluntad

[3.4.1] Existe una aporía: si se dice que el objeto de la voluntad es el *bien*, se sigue que no es objeto de la voluntad lo que quiere el que no elige bien; si se dice que el objeto de la voluntad es el *bien aparente*, se sigue que no hay lo deseable por naturaleza y que todo es relativo.

[3.4.2] El objeto de la voluntad es el bien, pero para cada uno lo que le aparece como tal; al hombre bueno lo que en verdad es, al malo lo que le parece ser.

“La voluntad, según hemos dicho, mira al fin: pero este fin, para unos, es el bien real, y para otros el bien aparente.”¹¹⁴

“Es preciso afirmar que en absoluto y con arreglo a la verdad, el objeto de la voluntad es el bien, pero que para cada uno en concreto, es el bien tal como se le aparece. Para el hombre bueno será el verdadero bien¹¹⁵; y para el malo el que las circunstancias le deparen.”¹¹⁶

Cap 5: Relación de estos principios de los actos con los mismos actos y con las virtudes

[3.5.1] Tanto la virtud como el vicio están en nuestro poder puesto que son voluntarios.

a) Decir que “nadie es malvado queriendo ni venturoso sin querer” es una verdad a medias, pues en la maldad sí hay voluntariedad. Incluso se castiga la ignorancia cuando el delincuente es responsable de ella (por ejemplo, la embriaguez que fue causa de ignorancia).

b) Si se cometen acciones a sabiendas, uno adquiere un determinado carácter. En cierta medida la doctrina del voluntario indirecto se aplica a los hábitos (virtud y vicio), pues al inicio las acciones eran voluntarias, al final terminan pareciendo ya no voluntarias.

[3.5.2] Las acciones no voluntarias al modo que lo son los hábitos: de las acciones se es dueño de principio a fin; de los hábitos sólo al principio (pero por ello son voluntarios).

¹¹³ 1113a9-12: ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ’ ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῖν: ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν.

¹¹⁴ 1113a15-16: ἡ δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν εἶρηται, δοκεῖ δὲ τοῖς μὲν τάγαθοῦ εἶναι, τοῖς δὲ τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ.

¹¹⁵ *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 10 n. 6: Et dicit quod studioso, id est virtuoso, est voluntabile id quod est voluntabile *secundum veritatem*, id est simpliciter bonum: sed pravo, id est vitioso homini, est voluntabile *quod contingit*, id est quicquid sit illud indeterminate, quod sibi videtur bonum. Et adhibet exemplum in corporalibus. Videmus enim, quod hominibus quorum corpora sunt bene disposita, sunt sana illa quae secundum veritatem sunt talia. Sed infirmis sunt sana quaedam alia, quae scilicet sunt temperativa malitiae complexionis eorum. Similiter etiam amara et dulcia secundum veritatem videntur illis qui habent gustum bene dispositum, et calida his qui habent tactum bene dispositum, et gravia bene diiudicant illi, qui habent virtutem corporalem bene dispositam. His enim qui sunt debiles etiam levia videntur gravia. // Dice que, para el disciplinado o virtuoso, es querible por la voluntad lo apetecible según la verdad, o sea lo bueno en sentido absoluto. Para el malvado o vicioso, es apetecible por la voluntad lo que sucede, es decir, cualquiera sea eso indeterminado que le parece un bien. Pone *Aristóteles* un ejemplo tomado de lo corporal. Vemos que, para los hombres con buena disposición corporal, sano es lo que, según la verdad, es sano. Para los enfermos, lo sano, en cambio, es lo que atempera el mal de su complejión. De manera similar, también un sabor parece amargo o dulce, según la verdad, a los que tienen el gusto bien dispuesto; y lo tibio parece tibio a los que tienen el tacto bien dispuesto; y del peso de una cosa juzgan bien los que tienen su fuerza o vigor corporal bien dispuesto; pues a los débiles lo liviano les parece pesado.

¹¹⁶ 1113a19: ἄρα φατέον ἀπλῶς μὲν καὶ κατ’ ἀλήθειαν βουλευτὸν εἶναι τάγαθόν, ἐκάστω δὲ τὸ φαινόμενον; τῷ μὲν οὖν σπουδαίῳ τὸ κατ’ ἀλήθειαν εἶναι, τῷ δὲ φάτῳ τὸ τυχόν.

“Siendo el fin el objeto de la voluntad, y materia de deliberación y de elección los medios para alcanzar el fin, síguese que los actos por los que, de acuerdo con la elección, disponemos de tales medios, son voluntarios. Ahora bien, el ejercicio de la virtud atañe a los medios. Por tanto, en nuestro poder está la virtud, como también el vicio.”¹¹⁷

“Y ni siquiera dejan los legisladores de sancionar la ignorancia si aparece que el delincuente es responsable de su ignorancia; y así, a los ebrios se les inflige doble castigo por estar en ellos el principio de sus actos¹¹⁸, puesto que en su poder estaba no embriagarse, y esta acción fue la causa de su ignorancia. Igualmente castigan a los delincuentes que ignoran algún precepto contenido en las leyes, si era obligatorio y no difícil conocerlo; y así en las demás cosas que parece que por negligencia se ignoran¹¹⁹, puesto que de los culpables dependía no ignorarlas y eran dueños de haber puesto diligencia en saberlas.”¹²⁰

“No son, con todo, igualmente voluntarios los actos y los hábitos. De nuestros actos somos señores del principio al fin, con sólo que tengamos conciencia de los hechos particulares, mientras que de los hábitos lo somos sólo de su principio, no siendo ya después discernible cada adición por separado, tal como les pasa a los que están enfermos. Pero como en nosotros estaba usar de nuestras capacidades en este o en aquel sentido, por esto son aquéllos voluntarios.”¹²¹

¹¹⁷ 1113b4-6: ὄντος δὴ βουλευτοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, αἱ περὶ ταῦτα πράξεις κατὰ προαίρεσιν ἂν εἶεν καὶ ἐκούσιοι. αἱ δὲ τῶν ἀρετῶν ἐνέργειαι περὶ ταῦτα. ἐφ’ ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία.

¹¹⁸ *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 11 n. 10: Ignorantia autem involuntarium causat, ut supra dictum est: si tamen nos simus ignorantiae causa, erit ignorantia voluntaria, et pro ea puniemur. Est autem aliquis causa ignorantiae dupliciter. Uno modo directe aliquid agendo; sicut patet de his qui se inebriant, et ex hoc redduntur ignorantes; qui dupliciter sunt increpandi, primo quidem quia se inebriaverunt. Secundo quia ex ebrietate aliquod peccatum fecerunt. Principium enim ebrietatis est in potestate ipsius hominis, quia homo est dominus eius, quod non inebrietur, id est in sua potestate hoc habet: ebrietas autem est causa ignorantiae et sic per consequens homo est ignorantiae causa. // Pero la ignorancia causa lo involuntario, como ya se ha dicho. Sin embargo, si somos la causa de la ignorancia, ésta será una ignorancia voluntaria y, entonces, por ella seremos castigados. Pero el hombre puede ser causa de su ignorancia de *dos modos*. De *uno*, directamente haciendo algo: como se ve en los que se emborrachan y, por esto, se vuelven ignorantes. Estos son increpados de *dos maneras*. *Primero*, porque se emborracharon. *Segundo*, por alguna falta que a partir de su ebriedad cometieron. Pues, el principio de la ebriedad está en poder del hombre mismo porque es dueño de no embriagarse, en su poder está no hacerlo. La causa de su ignorancia es la ebriedad. De esta manera, el hombre es la causa de su ignorancia.

¹¹⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 11 n. 11: Alio autem modo est homo causa ignorantiae indirecte per hoc quod non agit illud quod agere debet; et propter hoc ignorantia eorum quae scire tenetur et potest, reputatur voluntaria, et pro ea homines puniuntur, et hoc est quod dicit quod legislatores puniunt ignorantes ea quae sunt lege statuta, quae omnes scire oportet, sicut quod non est furandum; et non sunt difficilia, sicut subtilitates iuris quas non tenentur omnes scire, quia nec possent. Et idem etiam est in aliis quaecumque homines videntur ignorare propter negligentiam; quia in potestate eorum erat ut non ignorarent; sunt enim domini, id est in potestate sua habentes, ut sint diligentes et non negligentes. // *De otro modo*, el hombre es causa indirectamente de su ignorancia porque no hace lo que debe hacer. Esta ignorancia, de lo que debe saber y puede, es considerada voluntaria y, por ella, los hombres son castigados. A esto se refiere cuando dice que los legisladores castigan a los que ignoran lo que está establecido por la ley, que todos deben saber, por ejemplo, que no se debe robar, y no se trate de algo difícil por la minuciosidad de lo jurídico, que no todos logren saberlo porque no pudieran. Lo mismo ocurre en otros casos que los hombres parecen ignorar por negligencia, porque en su poder tenían el no ignorarlas. Pues son dueños de sí y tienen en su poder el ser diligentes y no negligentes.

¹²⁰ 1113b29-1114a3: οὐθὲν γὰρ ἤττον πεισόμεθα αὐτά. καὶ γὰρ ἐπ’ αὐτῷ τῷ ἀγνοεῖν κολάζουσιν, ἐὰν αἴτιος εἶναι δοκῇ τῆς ἀγνοίας, οἷον τοῖς μεθύουσι διπλὰ τὰ ἐπιτίμια: ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ: κύριος γὰρ τοῦ μὴ μεθυσθῆναι, τοῦτο δ’ αἴτιον τῆς ἀγνοίας. καὶ τοὺς ἀγνοοῦντάς τι τῶν ἐν τοῖς νόμοις, ἃ δεῖ ἐπίστασθαι καὶ μὴ χαλεπά ἐστι, κολάζουσιν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, ὅσα δι’ ἀμέλειαν ἀγνοεῖν δοκοῦσιν, ὡς ἐπ’ αὐτοῖς ὄν τὸ μὴ ἀγνοεῖν: τοῦ γὰρ ἐπιμεληθῆναι κύριοι.

¹²¹ 1114b30-1115a3: οὐχ ὁμοίως δὲ αἱ πράξεις ἐκούσιοι εἰσι καὶ αἱ ἕξεις: τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ’ ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοι ἐσμεν, εἰδότες τὰ καθ’ ἕκαστα, τῶν ἕξεων δὲ τῆς ἀρχῆς, καθ’ ἕκαστα δὲ ἡ πρόσθεσις οὐ γνώριμος, ὡσπερ ἐπὶ τῶν ἀρρωστίων: ἀλλ’ ὅτι ἐφ’ ἡμῖν ἦν οὕτως ἢ μὴ οὕτω χρῆσασθαι, διὰ τοῦτο ἐκούσιοι.

LAS VIRTUDES MORALES

VIRTUDES SOBRE LAS PASIONES PRINCIPALES

LA VALENTÍA (LIB III, CAP 6-9)

Cap 6: El valor en sí

[3.6.1] La valentía es un término medio entre la cobardía y la temeridad.

a) El valiente, en general, no teme (el miedo o temor es la espera de un mal).

b) Algunos males sí han de temerse, incluso por el valiente, y no hacerlo es vergonzoso (temer el descrédito).

[3.6.2] El valiente es valiente respecto a lo más temible: la muerte; y no cualquiera, sino en los casos más nobles, esto es, la guerra. Este es el riesgo mayor y más glorioso. [→*Metafísica* II, 994a23-26: lo que es máximo en un género –como el fuego–, es causa y medida de todo lo que hay en el género –lo caliente–).

“Hemos puesto en claro con antelación que la valentía es el término medio en los miedos y osadías. Evidente es, por otra parte, que tememos las cosas temibles, y que éstas son, para decirlo en general, males, por lo cual se define el miedo como la expectación¹²² del mal.”¹²³

“Valiente será llamado, por tanto, en sentido eminente, el hombre sin miedo ante una bella muerte y ante peligros inminentes que trae consigo la muerte, los cuales se presentan sobre todo en la guerra¹²⁴.”¹²⁵

¹²² *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 14 n. 4: Dicit ergo primo, quod terribilia sunt quae timemus, quasi timoris obiecta. Huiusmodi autem sunt, ut universaliter dicatur, quaecumque mala. Unde et philosophi definiunt timorem, dicentes quod est expectatio mali. Et sumitur hic expectatio communiter pro quolibet motu appetitus in aliquod futurum; cum tamen expectatio proprie loquendo non sit nisi boni, sicut nec spes. Manifestum est igitur quod omnes timemus aliqua mala, sicut malam opinionem, idest infamiam, quae contrariatur honestati; inopiam, id est paupertatem, quae contrariatur bonis fortunae exterioris; aegritudinem et inimicitiam et mortem quae contrariantur bonis personalibus. // Dice pues, *primero*, que tememos lo terrible como objeto del temor. Empero lo que aterroriza es universalmente malo, sea lo que sea. De aquí que los filósofos definen el temor diciendo que es la expectación de un mal. La expectación se toma aquí comúnmente ante cualquier movimiento del apetito hacia algo futuro. Sin embargo, la expectación, propiamente hablando, no es sino un bien, como la esperanza. Por tanto, es claro que todos tememos algunos males, como la mala opinión o infamia, que es contraria a la honestidad, la indigencia y la pobreza, que son contrarias a los bienes exteriores de la fortuna, la enfermedad, la enemistad y la muerte, que son contrarias a los bienes personales.

¹²³ 1115a6-9: ὅτι μὲν οὖν μεσότης ἐστὶ περὶ φόβους καὶ θάρρη, ἤδη φανερόν γεγενῆται: φοβούμεθα δὲ δήλον ὅτι τὰ φοβερά, ταῦτα δ' ἐστὶν ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν κακά: διὸ καὶ τὸν φόβον ὀρίζονται προσδοκίαν κακοῦ.

¹²⁴ *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 14 n. 13: Et dicit quod principaliter dicitur aliquis fortis ex eo quod impavide se habet circa bonam mortem, sicut et omnis virtus ordinatur ad bonum, et circa pericula illativa mortis, praecipue si sint repentina; in his enim quae (ex) repente operari oportet maxime ostenditur quod aliquis ex habitu operetur. In aliis autem potest aliquis ex praemeditatione operari similia his quae fiunt ex habitu. Maxime autem sunt talia, scilicet ad bonum pertinentia et repentina, pericula bellica. Unde circa ista principaliter est intimidus fortis. // Dice que alguien es considerado fuerte, principalmente, porque se halla impertérritamente ante *el morir por un bien* o buena muerte, como toda virtud que se ordena a un bien; y frente a *los peligros de la muerte*, principalmente si son *repentinos*. En lo que es preciso hacer de repente, se muestra plenamente que se obra por hábito. Pero los peligros bélicos repentinos, pertenecen máximamente al bien. De allí que, con respecto a éstos, sea principalmente valeroso el fuerte.

¹²⁵ 1115a32-35: κυρίως δὴ λέγοιτ' ἂν ἀνδρείος ὁ περὶ τὸν καλὸν θάνατον ἀδείξ, καὶ ὅσα θάνατον ἐπιφέρει ὑπόγνια ὄντα: τοιαῦτα δὲ μάλιστα τὰ κατὰ πόλεμον.

Cap 7: Excesos y defectos en el valor

[3.7.1] La valentía consiste en soportar y temer lo que se debe, por el motivo que se debe, como y cuando se debe; confiando del mismo modo. Esta virtud tiene un doble objeto, a saber, el temor y la osadía.

[3.7.2] El vicio por exceso está en el *no temer nada* (disposición anónima, como la locura o insensibilidad) de no temer ni a un terremoto ni a las olas. El que peca por exceso *en la confianza* respecto de las cosas temibles es temerario.

[3.7.3] El que se *excede en el temor* es un cobarde, pues teme lo que no debe, ni como debe. Pero también *la falta de confianza* también se llama cobardía, y se manifiesta en los dolores.

a) Morir por huir de la pobreza, del amor o de algo doloroso no es valentía, porque es cobardía rehuir de lo penoso, y no se sufre la muerte por ser noble, sino por huir de un mal.

“El valiente es tan impávido¹²⁶ cuanto un hombre puede serlo. Podrá temer inclusive las cosas que no exceden al hombre; pero les hará frente como debe y como dicta la razón y por un motivo noble, pues tal es el fin de la virtud.”¹²⁷

“Condición es del valiente sufrir y obrar dando a cada cosa el valor que tiene y como la razón lo ordena.”¹²⁸

“El que se excede en la osadía en las cosas que son de temer, es temerario. En ocasiones el temerario parece ser incluso un fanfarrón y simulador de la valentía. (...) El que se excede en el temer es cobarde. Teme lo que no debe y como no debe, con todas las demás disposiciones viciosas concomitantes. Peca también¹²⁹ por defecto en la osadía; pero es más conspicuo por su exceso de miedo en las situaciones aflictivas. El cobarde raya en la desesperación, porque de todo teme, y el valiente al contrario, porque el osar es indicio de la buena esperanza.”¹³⁰

¹²⁶ *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 15 n. 4: Contingit autem quandoque quod aliquis magis vel minus timet terribilia quae sunt supra hominem vel secundum hominem magis vel minus quam ratio iudicet; et adhuc, quod plus est, contingit quod ea quae non sunt terribilia timet quasi terribilia: et in hoc consistit peccatum hominis, quod est praeter rationem rectam. Et sicut aegritudo contingit in corpore per inordinationem cuiuscumque humoris, ita etiam peccatum contra rationem contingit in anima ex inordinatione cuiuscumque circumstantiae. Unde circa timorem quandoque peccatur ex hoc quod aliquis timet quod non oportet timere; quandoque vero ex hoc quod timet quando non oportet timere. Et idem dicendum est de aliis circumstantiis supra positus. Et quod dictum est de terribilibus, intelligendum est etiam de ausibilibus, de quibus est eadem ratio, sicut dictum est. // Acontece, a veces, que se teme más o menos lo terrible que está por encima del hombre, o que se teme lo que está a la altura del hombre, más o menos, de lo que juzga la razón. Y más todavía, acontece que se teme lo *no* terrible como terrible: en esto consiste una falta humana que está fuera de la recta razón. Así, como una enfermedad corporal sucede por el desorden de algún humor, así también pecar contra la razón acontece en el alma por el desorden de cualquier circunstancia. Por eso, a veces se peca con relación al temor porque se teme lo que no corresponde temer, y otras veces porque se teme cuando no es preciso hacerlo. Lo mismo debe decirse de las demás circunstancias ya vistas. Lo dicho de lo temible debe entenderse también de lo que inspira audacia, en lo cual hallamos la misma razón, como se ha dicho.

¹²⁷ 1115b10-13: ὁ δὲ ἀνδρεῖος ἀνέκπληκτος ὡς ἄνθρωπος. φοβήσεται μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα, ὡς δεῖ δὲ καὶ ὡς ὁ λόγος ὑπομενεῖ τοῦ καλοῦ ἕνεκα: τοῦτο γὰρ τέλος τῆς ἀρετῆς.

¹²⁸ 1115b19-20: κατ' ἀξίαν γάρ, καὶ ὡς ἂν ὁ λόγος, πάσχει καὶ πράττει ὁ ἀνδρεῖος.

¹²⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 15 n. 11: Et ideo defectum timoris separavit a superabundantia audaciae, sed superabundantiam timoris coniungit defectui audaciae. Et quamvis timidus superabundet in timendo et deficiat in audendo, magis tamen est manifestus ex hoc quod superabundat in timore tristiciarum, quam ex hoc quod deficit in audendo, quia defectus non ita percipitur sicut abundantia. // Por eso, separó el defecto de temor del exceso de audacia, pero conjuga el exceso de temor con la falta de audacia. Aunque el tímido sobreabunde en temor y se quede corto en audacia, sin embargo, se revela más por sobreabundar en temor a la adversidad que por fallar en audacia porque la deficiencia no se percibe tanto cómo se percibe la abundancia.

¹³⁰ 1115b28-1116a3: ὁ δὲ τῶν θαρρεῖν ὑπερβάλλον περι τὰ φοβερά θρασύς. δοκεῖ δὲ καὶ ἀλαζῶν εἶναι ὁ θρασὺς καὶ προσποιητικὸς ἀνδρείας (...). ὁ δὲ τῶν φοβεῖσθαι ὑπερβάλλον δειλός: καὶ γὰρ ἂ μὴ δεῖ καὶ ὡς οὐ δεῖ, καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα ἀκολουθεῖ αὐτῶ. ἐλλείπει δὲ καὶ τῶν θαρρεῖν: ἄλλ' ἐν ταῖς λύπαις ὑπερβάλλον μᾶλλον καταφανής ἐστιν. δὴ τις ὁ δειλός: πάντα γὰρ φοβεῖται. ὁ δ' ἀνδρεῖος ἐναντίως: τὸ γὰρ θαρρεῖν εὐέλπιδος.

Cap 8: Formas análogas de la valentía

[3.8.1] Hay cinco formas análogas a la valentía (que se asemejan a ella o la imitan).

- a) Valor cívico: que es el más parecido. Soportar peligros por causa de castigos establecidos por las leyes, censuras y honores (la motivación principal es evitar la vergüenza y el deseo de gloria).
- b) La experiencia: en una guerra, el soldado con mucha experiencia parece valiente, por saber de qué se trata la guerra, cosa que el novel no.
- c) El coraje o brío: pues el coraje es lo más impetuoso frente al peligro. Sin embargo, el valiente obra a causa de la nobleza, y el brío coopera; pero él puro brío no es valentía (pues las bestias heridas o los adúlteros apasionados que son tan osados serían valientes).
- d) La esperanza generada por el triunfo: muchos que han ganado se sienten llenos de confianza y parecen valientes; pero su valor no proviene de la nobleza, sino de creer que son los más fuertes y que no les pasará nada.
- e) La inconsciencia: se parecen a los animosos y valientes, porque no saben ni sospechan del mal, por eso no huyen.

1. “La primera es el valor cívico, que más que otro alguno se asemeja a la valentía propiamente dicha. Los ciudadanos, como es notorio, afrontan los peligros a causa de las penas estatuidas por las leyes y de la afrenta consiguiente a la cobardía, así como por alcanza los honores ofrecidos a la valentía.”¹³¹

2. “La experiencia¹³² adquirida en ciertos peligros pasa también por valentía; y de ahí que Sócrates pensase que la valentía es un saber.”¹³³

3. “No consiste, pues, la valentía en lanzarse al peligro a moción del dolor o el coraje. Y con todo, la valentía motivada por el coraje¹³⁴ es al parecer la más natural, y cuando lleva anexa la elección y la conciencia del fin, es verdadera valentía.”¹³⁵

4. “Tampoco son valientes los que lo son por estar llenos de esperanza, y que por haber vencido a muchos y en muchas ocasiones, confían en el momento del peligro. Aseméjense, no obstante, a los valientes en que a unos y otros anima la osadía; pero en tanto que los valientes son osados por los

¹³¹ 1116a17-19: πρῶτον μὲν ἡ πολιτικὴ: μάλιστα γὰρ ἔοικεν. δοκοῦσι γὰρ ὑπομένειν τοὺς κινδύνους οἱ πολῖται διὰ τὰ ἐκ τῶν νόμων ἐπιτίμια καὶ τὰ ὀνειδή καὶ διὰ τὰς τιμὰς.

¹³² *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 16 n. 9: In quolibet enim negotio audacter et sine timore operatur ille, qui est expertus, sicut Vegetius dicit in libro de re militari: *nemo facere dubitat quod se bene didicisse confidit*. Et propter hoc Socrates aestimavit quod fortitudo esset scientia quaedam quae etiam per experientiam acquiritur: aestimavit etiam omnes alias virtutes esse scientias. Sed de hoc infra in sexto agetur. Sic ergo cum quidam alii sint fortes per experientiam in quibusdam aliis rebus, in rebus bellicis milites sunt fortes per experientiam. // En cualquier empresa el experto obra audazmente y sin temor, como dice *Vegecio* en su libro sobre el arte militar: *Nadie duda haciendo lo que confía haber aprendido bien*. Por esto, *Sócrates* estimó que la fortaleza era una ciencia que se adquiere por experiencia. Estimaba asimismo que todas las demás virtudes eran ciencias, empero de este asunto se hablará luego en el libro sexto. Por tanto, así como otros son fuertes en algunos casos por experiencia, en los asuntos bélicos, los hombres de armas son fuertes por experiencia.

¹³³ 1116b3-5: δοκεῖ δὲ καὶ ἡ ἐμπειρία ἢ περὶ ἕκαστα ἀνδρεία εἶναι: ὅθεν καὶ ὁ Σωκράτης φήθη ἐπιστήμην εἶναι τὴν ἀνδρείαν.

¹³⁴ *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 17 n. 1: Dicit ergo primo, quod homines in communi usu loquendi inferunt furorem supra fortitudinem, dum scilicet fortitudini attribunt ea quae per furorem fiunt. Furentes enim vel irati videntur esse fortes. Sicut et bestiae, quae in furore concitatae irruunt in homines qui eas vulnerant; habet enim fortitudo quamdam furoris similitudinem, in quantum scilicet furor cum maximo impetu inducit in pericula. Fortis autem cum magna virtute animi in pericula tendit. // Dice pues, *primero*, que los hombres, según el uso común de la lengua, colocan el furor sobre la fortaleza, mientras que a ésta le atribuyen lo que hacen por furor. Pues los enfurecidos o airados parecen ser fuertes, como lo parecen las fieras que excitadas o movidas por el furor se abalanzan sobre los hombres que las hieren. La fortaleza tiene cierta similitud con el furor, en cuanto éste induce con más ímpetu al peligro. El fuerte, en cambio, tiende al peligro con gran entereza de ánimo.

¹³⁵ 1117a1-6: οὐ δὴ ἐστὶν ἀνδρεία τὰ δι' ἀληθδόνος ἢ θυμοῦ ἐξελαυνόμενα πρὸς τὸν κίνδυνον. φυσικωτάτη δ' ἔοικεν ἡ διὰ τὸν θυμὸν εἶναι, καὶ προσλαβοῦσα προαιρεσιν καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἀνδρεία εἶναι.

motivos antes dichos, estos otros lo son por creerse los más fuertes y por estimar que ningún daño pueden recibir.”¹³⁶

5. “Los ignorantes del peligro dan también apariencia de valientes, y en verdad no están muy distantes de los esperanzados, siéndoles inferiores, sin embargo, en que no tienen confianza en su superioridad, y los otros sí.”¹³⁷

“Los peligros que se muestran con anterioridad, cualquiera podría aceptarlos por cálculo y por razonamiento, pero los repentinos sólo por hábito.”¹³⁸

Cap 9: El temor como objeto principal de la valentía

[3.9.1] Doble objeto de la valentía: osadías y temores, aunque el temor es el objeto principal de la valentía: es más difícil soportar las cosas penosas que apartarse de las agradables (primacía de la valentía sobre la templanza [→3.11.3]).

a) Para un hombre realmente valiente, le es más penosa la muerte, pues sabe que la vida es preciosa.

b) No todas las virtudes pueden practicarse con placer, excepto en la medida que se alcanza el fin (hay una relación estrecha virtud-placer [→10.1.1] pero no identidad).

“Por más que la materia de la valentía sean las osadías y los temores, no lo son ambas cosas por igual, sino más bien las cosas de temer¹³⁹. El que en éstas es imperturbable y está dispuesto con relación a ellas como conviene, es valiente con mayor propiedad que si mantiene estas disposiciones en las cosas que inspiran osadía. Según hemos dicho, los valientes son llamados así por soportar las cosas penosas; y por esto, por ser la valentía cosa penosa, es con justicia objeto de alabanza¹⁴⁰, pues más difícil es soportar las cosas penosas que apartarse de las placenteras.”¹⁴¹

¹³⁶ 1117a9-13: οὐδὲ δὴ οἱ εὐέλπιδες ὄντες ἀνδρείοι: διὰ γὰρ τὸ πολλάκις καὶ πολλοὺς νενικηκέναι θαρροῦσιν ἐν τοῖς κινδύνοις: παρόμοιοι δέ, ὅτι ἄμφω θαρραλέοι: ἀλλ’ οἱ μὲν ἀνδρείοι διὰ τὰ πρότερον εἰρημένα θαρραλέοι, οἱ δὲ διὰ τὸ οἶεσθαι κράτιστοι εἶναι καὶ μηθὲν ἂν παθεῖν.

¹³⁷ 1117a22-23: ἀνδρείοι δὲ φαίνονται καὶ οἱ ἀγνοοῦντες, καὶ εἰσὶν οὐ πόρρω τῶν εὐελπίδων, χεῖρους δ’ ὅσῳ ἀξίωμα οὐδὲν ἔχουσιν, ἐκεῖνοι δέ.

¹³⁸ 1111a21-22: τὰ προφανῆ μὲν γὰρ κἂν ἐκ λογισμοῦ καὶ λόγου τις προέλοιτο, τὰ δ’ ἐξάφνης κατὰ τὴν ἔξιν.

¹³⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 18 n. 1: Sed magis laus huius virtutis est in hoc quod aliquis bene se habet circa terribilia. Ille enim qui in terribilibus non perturbatur, sed circa ea se habet sicut oportet, magis commendatur quod sit fortis quam ille qui bene se habet circa audacias. Et hoc ideo quia timor imminet homini ab aliquo fortiori contra ipsum insurgente. Audacia autem consurgit ex hoc quod aliquis aestimat eum quem invadit, suam non excedere potestatem. Difficilius autem est stare contra fortiorem, quam insurgere in aequalem vel minorem. // Se alaba más a esta virtud por hallarse rectamente en torno a lo terrible. Aquel que, ante lo terrible, no se perturba, sino que se halla como corresponde, se estima más como siendo fuerte que aquél que hace lo propio en actos de audacia. Porque el temor se cierne sobre el hombre por algo más fuerte que se yergue contra él. Pero la audacia surge porque se estima que, eso que ataca, no sobrepasa su poder. Ahora bien, es más difícil mantenerse firme frente a lo más fuerte que alzarse frente a lo igual o menor.

¹⁴⁰ *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 18 n. 3: Rationabiliter autem ex hoc fortitudo est maxime laudabilis, quia laus virtutis maxime consistit in hoc quod aliquis bene operetur circa difficilia. Difficilius autem est quod aliquis sustinet tristitia, quod pertinet ad fortitudinem, quam quod absteat a delectabilibus, quod pertinet ad temperantiam. // Porque la alabanza a la virtud se da, sobre todo, por obrar bien en lo difícil. Pero más difícil es sobrellevar la tristeza, que forma parte de la fortaleza, que apartarse de lo deleitable, que forma parte de la templanza.

¹⁴¹ 1117a29-35: περὶ θάρρη δὲ καὶ φόβους ἡ ἀνδρεία οὕσα οὐχ ὁμοίως περὶ ἄμφω ἐστίν, ἀλλὰ μᾶλλον περὶ τὰ φοβερά: ὁ γὰρ ἐν τούτοις ἀτάραχος καὶ περὶ ταῦθ’ ὡς δεῖ ἔχων ἀνδρείος μᾶλλον ἢ ὁ περὶ τὰ θαρραλέα. τῶ δὲ τὰ λυπηρὰ ὑπομένειν, ὡς εἴρηται, ἀνδρείοι λέγονται. διὸ καὶ ἐπίλυπον ἡ ἀνδρεία, καὶ δικαίως ἐπαινεῖται: χαλεπώτερον γὰρ τὰ λυπηρὰ ὑπομένειν ἢ τῶν ἡδέων ἀπέχεσθαι.

LA TEMPLANZA (LIB III, CAP 10-12)

Cap 10: La templanza y su objeto

[3.10.1] La templanza se refiere principalmente a los placeres (a los dolores en grado secundario). Pero no a todos los placeres (no se llama licencioso al que se deleita en aprender) sino en los placeres del cuerpo, y más especialmente los del tacto (sobre los placeres de la vista no se goza el intemperante). No versa sobre el gusto, sino el goce efectivo que da el alimento al rozar el cuerpo.

[3.10.2] El tacto es el más común de los sentidos, y es el que tiene que ver con el desenfreno.

“Después¹⁴² de ella [la valentía] hablemos de la templanza. Ambas son, a lo que parece, las virtudes de las partes irracionales¹⁴³ del alma.”¹⁴⁴

“Dividamos los placeres en placeres del cuerpo y del alma, como son el apetito de honor y el afán de saber. El que ama una u otra cosa recibe gozo de la que ama, y sin embargo, el cuerpo no experimenta nada, sino más bien el alma. Los que se dan a tales placeres no se llaman ni temperantes ni desenfrenados; y lo propio pasa en todos los otros placeres que no son corporales.”¹⁴⁵

“La templanza, por tanto, se refiere a los placeres corporales, mas ni siquiera a todos ellos. No se llama temperantes ni desenfrenados a quienes se gozan en los placeres de la vista, como en los colores, las formas y la pintura, por más que aun en esta materia podría pensarse que hay una manera conveniente de gozar y que puede pecarse por exceso y por defecto.”¹⁴⁶

“La templanza y el desenfreno se dan, no obstante, en los placeres en que participan también los demás animales, placeres que, debido a ello, ostentan su naturaleza servil y bestial¹⁴⁷, y que son los placeres

¹⁴² *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 19 n. 1: Postquam philosophus determinavit de fortitudine quae respicit terribilia quae sunt corruptiva humanae vitae, hic agit de temperantia quae respicit delectabilia, quibus humana vita conservatur, scilicet cibos et venerea. // Después que *Aristóteles* estudió la fortaleza, que se refiere a lo aterrador que es corruptivo de la vida humana, *ahora se refiere a la templanza que mira a lo deleitable por lo cual se conserva la vida humana, v. g. el alimento y lo venéreo.*

¹⁴³ *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 19 n. 3: Considerandum tamen est quod delectationes circa quas est temperantia sunt communes nobis et brutis, scilicet delectationes ciborum et venereorum. Et similiter timores circa quos est fortitudo sunt communes nobis et brutis, scilicet timores mortis. Et ideo specialiter dixit quod hae duae virtutes sunt irrationabilium partium, quia ad irrationabiles partes animae pertinent, non solum propter ipsas passiones, sed etiam propter passionum obiecta. Sunt enim quaedam passiones ex quarum obiectis bruta animalia non patiuntur, sicut divitiae, honores et alia huiusmodi. // Ha de considerarse que los *deleitēs* a los que se refiere la templanza *nos son comunes con los animales*, a saber los deleites del comer y de lo venéreo. De manera similar, los temores a los que se refiere la fortaleza también nos son comunes, a saber, el temor a la muerte. Por eso, dice especialmente que éstas son dos virtudes de las partes irracionales porque pertenecen a estas partes no sólo en razón de las pasiones, sino también de los objetos de estas pasiones. Pues hay ciertas pasiones que, a causa de sus objetos, no las padecen los animales, como la pasión por las riquezas, los honores, y otros similares.

¹⁴⁴ 1117b23-24: μετὰ δὲ ταύτην περὶ σωφροσύνης λέγομεν: δοκοῦσι γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν αὐτὰ εἶναι αἱ ἀρεταί.

¹⁴⁵ 1117b28-32: διηρήθωσαν δὴ αἱ ψυχικαὶ καὶ αἱ σωματικαί, οἷον φιλοτιμία φιλομάθεια: ἐκάτερος γὰρ τούτων χαίρει, οὗ φιλητικός ἐστίν, οὐδὲν πάσχοντος τοῦ σώματος, ἀλλὰ μᾶλλον τῆς διανοίας: οἱ δὲ περὶ τὰς τοιαύτας ἡδονὰς οὔτε σώφρονες οὔτε ἀκόλαστοι λέγονται.

¹⁴⁶ 1118a2-6: περὶ δὲ τὰς σωματικὰς εἴη ἂν ἡ σωφροσύνη, οὐ πάσας δὲ οὐδὲ ταύτας: οἱ γὰρ χαίροντες τοῖς διὰ τῆς ὄψεως, οἷον χρώμασι καὶ σχήμασι καὶ γραφῇ, οὔτε σώφρονες οὔτε ἀκόλαστοι λέγονται: καίτοι δόξειεν ἂν εἶναι καὶ ὡς δεῖ χαίρειν καὶ τούτοις, καὶ καθ' ὑπερβολὴν καὶ ἔλλειψιν.

¹⁴⁷ *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 20 n. 4: Sensus enim tactus, circa quem est intemperantia, est communissimus inter omnes sensus, quia in hoc sensu communicant omnia animalia. Et ideo intemperantia videtur esse iuste exprobrabilis, quia inest hominibus non quantum ad id quod est proprium hominis, sed quantum ad id in quo communicat cum aliis animalibus. Delectari autem in talibus, et huiusmodi diligere tamquam maxima bona, videtur esse maxime bestiale. Et inde est quod vitia intemperantiae maximam turpitudinem habent, quia per ea homo bestiis assimilatur. Et inde est quod ex huiusmodi vitiis redditur homo maxime infamis et vituperabilis. // El sentido del tacto al cual se refiere la templanza es el más común entre todos los sentidos porque es común a todos los animales. Por eso, la intemperancia parece ser justamente reprochable, al no estar en el hombre en lo que le es propio, sino en lo que es común con los demás animales. Deleitarse en tales cosas y amarlas como máximos bienes parece ser algo en extremo animal. Por eso, es que los vicios de la intemperancia hay una extrema torpeza, pues por medio de ellos el hombre se asimila a los animales. De ahí que por estos vicios se vuelva el hombre infame al máximo y vituperable.

del tacto y del gusto. Del gusto, por lo demás, poco o nada se sirven, porque propio es del gusto el discernimiento de los sabores, como hacen los que prueban los vinos y sazonan los manjares, pero no encuentran mucho placer en esto, o por lo menos no lo encuentran los desenfrenados. En lo que sí lo hallan es en el goce que tiene su cumplimiento total en el tacto, sea en las comidas y bebidas, o en los llamados placeres del amor.”¹⁴⁸

Cap 11: Excesos y defectos en la templanza

[3.11.1] El exceso lo comete el desenfrenado o licencioso:

- a) En los deseos naturales -como el comer- pocos yerran (y sólo en exceso), pues el deseo natural es la satisfacción de la necesidad.
- b) En los placeres peculiares -como los aficionados en algo- muchos yerran (y de muchas maneras), pues se llaman desenfrenados por encontrar placer en lo que no se debe, o más que la mayoría, o como no se debe.
- c) Respecto a los dolores, el desenfrenado no es tal por no soportarlos (en todo caso éste sería el cobarde), sino por afligirse de más cuando no alcanza los placeres. El placer en él causa el dolor.

[3.11.2] El defecto sería una suerte de insensibilidad:

- a) Es muy raro que existan estos humanos, pues incluso entre los animales se discierne entre más y menos placentero.

[3.11.3] En el término medio se encuentra el templado o morigerado.

- a) No se complace de más (nada en demasía) ni en lo indebido.
- b) Cuando le falta el placer no se aflige. Los placeres convenientes los desea moderadamente.

“De los deseos unos parecen ser comunes; otros particulares y adquiridos. Por ejemplo, el deseo del alimento es natural, porque cada uno lo desea cuando tiene de él necesidad, ora sea seco, ora sea húmedo, y algunas veces ambos. Y asimismo, el joven y en la flor de sus años desea una compañera en su lecho, como dice Homero. Pero no todos desean este alimento o aquella compañera, ni siempre las mismas cosas, por lo cual parece el deseo ser algo nuestro¹⁴⁹, por más que ciertamente tenga algo de natural, porque diferentes cosas son agradables a diferentes gentes, y algunas son más agradables para todos que otras cualesquiera.”¹⁵⁰

“Ahora bien, según todas estas especificaciones se exceden los desenfrenados: ya se complacen en ciertas cosas que no deben y que son aborrecibles; ya también, en otras cuyo goce es lícito, se complacen en ellas más de lo que conviene o más de lo que lo hace la mayor parte.”¹⁵¹

¹⁴⁸ 1118a23-31: *περὶ τὰς τοιαύτας δ' ἡδονὰς ἢ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀκολασία ἐστὶν ὧν καὶ τὰ λοιπὰ ζῶα κοινωνεῖ, ὅθεν ἀνδραποδώδεις καὶ θηριώδεις φαίνονται: αὗται δ' εἰσὶν ἀφή καὶ γεῦσις. φαίνονται δὲ καὶ τῇ γεύσει ἐπὶ μικρὸν ἢ οὐθὲν χρῆσθαι: τῆς γὰρ γεύσεώς ἐστιν ἡ κρίσις τῶν χυμῶν, ὅπερ ποιοῦσιν οἱ τοὺς οἴνους δοκιμάζοντες καὶ τὰ ὄψα ἀρτύοντες: οὐ πάνυ δὲ χαίρουσι τούτοις, ἢ οὐχ οἷ γε ἀκόλαστοι, ἀλλὰ τῇ ἀπολαύσει, ἢ γίνεται πᾶσα δι' ἀφῆς καὶ ἐν στίχοις καὶ ἐν ποτοῖς καὶ τοῖς ἀφροδισίοις λεγομένοις.*

¹⁴⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 20 n. 9: *Unde huiusmodi concupiscibilia videntur esse nostra, quia scilicet ad ea non inclinamur ex natura, sed potius ex nostra adinventione. // De allí que estas concupiscencias o deseos parecen ser nuestros, pues no estamos inclinados a ellos por la naturaleza, sino más bien por nuestra propia individualidad.*

¹⁵⁰ 1118b8-15: *τῶν δ' ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν κοιναὶ δοκοῦσιν εἶναι, αἱ δ' ἴδιοι καὶ ἐπίθετοι: οἷον ἡ μὲν τῆς τροφῆς φυσική: πᾶς γὰρ ἐπιθυμεῖ ὁ ἐνδεὴς ξηρᾶς ἢ ὑγρᾶς τροφῆς, ὅτε δὲ ἀμφοῖν, καὶ εὐνῆς, φησὶν Ὁμηρος, ὁ νέος καὶ ἀκμάζων: τὸ δὲ τοιαῦδε ἢ τοιαῦδε, οὐκέτι πᾶς, οὐδὲ τῶν αὐτῶν. διὸ φαίνεται ἡμέτερον εἶναι. οὐ μὴν ἀλλ' ἔχει γέ τι καὶ φυσικόν: ἕτερα γὰρ ἑτέροις ἐστὶν ἡδέα, καὶ ἕνια πᾶσιν ἡδίω τῶν τυχόντων.*

¹⁵¹ 1118b24-26: *κατὰ πάντα δ' οἱ ἀκόλαστοι ὑπερβάλλουσιν: καὶ γὰρ χαίρουσιν ἐνίοις οἷς οὐ δεῖ (μισητὰ γάρ), καὶ εἴ τισι δεῖ χαίρειν τῶν τοιούτων, μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ἢ ὡς οἱ πολλοὶ χαίρουσιν.*

“El desenfrenado, pues, desea vivamente todos los placeres o los más atrayentes, y es arrastrado por su deseo al punto de preferirlos a todo lo demás. Por lo cual entristécese¹⁵² tanto por no alcanzarlos como simplemente por desearlos, como quiera que el deseo va acompañado de tristeza, por más que pueda parecer absurdo entristecerse por el deleite.”¹⁵³

“Difícilmente se hallarán los deficientes en los placeres, y que se deleiten en ellos menos de lo que conviene. Semejante insensibilidad no es humana¹⁵⁴. Aun los demás animales disciernen bien los alimentos, y en unos toman placer y en otros no. Si alguno hay para el cual nada sea placentero y que de una cosa a otra no haga en esto diferencia, semejante criatura debe estar muy distante de la condición humana; y como tal tipo difícilmente se hallará, no ha recibido nombre especial.”¹⁵⁵

Cap 12: Comparación entre el desenfreno y la cobardía

[3.12.1] Por la comparación de los dos vicios principales (desenfreno y cobardía) de las pasiones principales (concupiscible e irascible) se sabe que:

- a) El desenfreno es más voluntario que la cobardía.
 - α) El placer se elige; del dolor más bien se huye.
 - β) El dolor es destructivo y puede alterar el ánimo al punto de sacarnos de quicio.
 - γ) Si es más antinatural el dolor, es más digna de elogio su virtud
 - δ) La fortaleza o valentía es más importante, difícil y bella que la templanza.
- b) Se aplica el nombre “intemperancia” a las faltas que cometen los niños, pues hay que templar o frenar sus apetitos. Lo placentero es insaciable.

“El desenfreno, al parecer, es más voluntario que la cobardía. El primero es motivado por el placer y la segunda por el dolor; ahora bien, el placer es deseable, y del dolor, por el contrario, deseamos huir. El dolor, además, desquicia y estraga la naturaleza del que lo sufre, mientras que nada semejante produce el placer. Por esto el desenfreno es más voluntario, y digno, por tanto, de mayor reprehensión.”¹⁵⁶

¹⁵² *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 21 n. 2: Et ideo fortitudo principalis est circa tristitias quae consequuntur ex praesentia nocivorum, temperantia autem est secundario circa tristitias quae consequuntur ex absentia delectabilium, principaliter autem circa delectationes quae ex delectabilium praesentia consequuntur. // Por eso, la fortaleza se refiere principalmente a la tristeza que sigue de la presencia de algo nocivo o perjudicial. La templanza, en cambio, se refiere secundariamente a la tristeza que se sigue de la ausencia del deleite, y principalmente se refiere a los deleites que se siguen de la presencia de lo placentero.

¹⁵³ 1119a1-5: ὁ μὲν οὖν ἀκόλαστος ἐπιθυμεῖ τῶν ἡδέων πάντων ἢ τῶν μάλιστα, καὶ ἄγεται ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας ὥστε ἀντὶ τῶν ἄλλων ταῦθ' αἰρεῖσθαι: διὸ καὶ λυπεῖται καὶ ἀποτυγχάνων καὶ ἐπιθυμῶν: μετὰ λύπης γὰρ ἡ ἐπιθυμία: ἀτόπω δ' ἔοικε τὸ δι' ἡδονὴν λυπεῖσθαι.

¹⁵⁴ *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 21 n. 6: Unde si aliquis sit cui nihil sit delectabile, iste videtur esse longe a natura humana. Et quia hoc raro contingit, ille qui sic deficit non habet aliquod nomen nisi quod supra vocavit eum insensibilem. Non autem ad supra vocavit insensibilem. Non autem ad hanc insensibilitatem pertinet quod aliqui a delectationibus abstineant propter aliquem finem utilem vel honestum, sicut negotiatores propter lucra et milites propter victoriam. Hoc enim non fit praeter id quod oportet, quod pertinet ad vitium defectus. // De ahí que si hubiera alguien para quien nada es deleitable, parecerá alejado de la naturaleza humana. Por ser algo raro, el que así es deficiente no tiene nombre sino que lo llama al igual que lo hizo antes: *insensibile*. Empero no es parte de esta insensibilidad que algunos se abstengan de los deleites en razón de algún fin útil u honesto, como los negociantes en razón del lucro y los militares de la victoria. Pues esto no sucede fuera de lo que corresponde, lo cual pertenece al vicio por defecto.

¹⁵⁵ 1119a5-11: ἐλλείποντες δὲ τὰ περὶ τὰς ἡδονὰς καὶ ἤττον ἢ δεῖ χαίροντες οὐ πάνυ γίνονται: οὐ γὰρ ἀνθρωπικὴ ἐστὶν ἡ τοιαύτη ἀναίσθησία: καὶ γὰρ τὰ λοιπὰ ζῶα διακρίνει τὰ βρώματα, καὶ τοῖς μὲν χαίρει τοῖς δ' οὐ: εἰ δὲ τῷ μηδὲν ἐστὶν ἡδὴ μηδὲ διαφέρει ἕτερον ἕτερου, πόρρω ἂν εἴη τοῦ ἀνθρώπου εἶναι: οὐ τέτευχε δ' ὁ τοιοῦτος ὀνόματος διὰ τὸ μὴ πάνυ γίνεσθαι.

¹⁵⁶ 1119a22-: ἐκούσιω δὲ μᾶλλον ἔοικεν ἡ ἀκολασία τῆς δειλίας. ἢ μὲν γὰρ δι' ἡδονὴν, ἢ δὲ διὰ λύπην, ὧν τὸ μὲν αἰρετόν, τὸ δὲ φευκτόν: καὶ ἢ μὲν λύπῃ ἐξίστησι καὶ φθείρει τὴν τοῦ ἔχοντος φύσιν, ἢ δὲ ἡδονῇ οὐδὲν τοιοῦτο ποιεῖ. μᾶλλον δὲ ἐκούσιον. διὸ καὶ ἐπονιδιστότερον.

“Así, es menester que los deseos sean moderados y pocos, y que en nada contraríen a la razón y es esto lo que entendemos por dócil y disciplinado¹⁵⁷. De la manera que el niño debe vivir según el mandamiento de su pedagogo, así también la parte concupiscible según la razón.”¹⁵⁸

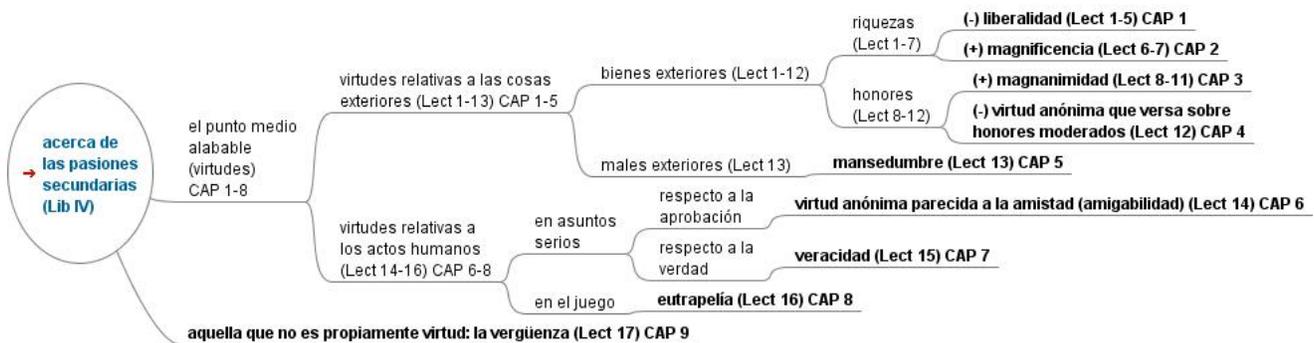
¹⁵⁷ *Sent. Ethic.*, lib. 3 l. 22 n. 13: Et dicit, quod quia concupiscentia et delectatio, si sit vehemens, facit sui augmentum, ideo oportet, quod sint mensuratae, idest non excedentes in magnitudine, sive in vehementia affectionis, et paucae secundum numerum, et quod nil contrarientur rationi quantum ad speciem concupiscentiae seu delectationis, quae sumitur ex parte obiecti. Et illud quod ita se habet in concupiscentiis et delectationibus, dicimus esse bene persuasum et punitum, idest castigatum a ratione. Sicut enim oportet quod puer vivat secundum praeceptum paedagogi, sic oportet, quod vis concupiscibilis consonet rationi. Intentio enim utriusque, scilicet et rationis et paedagogi, est ad bonum. Et ita se habet concupiscibile in homine temperato, qui concupiscit quae oportet et sicut oportet et quando oportet, prout ordinat ratio. // Dice que, si la concupiscencia y el deleite son vehementes, producen de sí mismos su aumento. Por eso, es preciso que sean mesurados, es decir, que no se excedan en la magnitud o vehemencia de su afección; que sean pocos en cantidad y no contraríen a la razón en cuanto a la clase de concupiscencia o deleite, que se toma parte del objeto. Del que así se halla en la concupiscencia y los deleites decimos que está bien persuadido y castigado, o sea, corregido por la razón. Pues como es preciso que el niño viva según los preceptos del educador, así es preciso que la fuerza concupiscible concierte con la razón. Así, se tiene lo concupiscible en el hombre templado, que desea lo que corresponde, cómo y cuándo corresponde, según su razón lo dispone.

¹⁵⁸ 1119b11-15: διὸ δεῖ μετρίας εἶναι αὐτάς καὶ ὀλίγας, καὶ τῷ λόγῳ μὴθὲν ἐναντιοῦσθαι—τὸ δὲ τοιοῦτον εὐπειθὲς λέγομεν καὶ κεκολασμένον—ὥσπερ δὲ τὸν παῖδα δεῖ κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ παιδαγωγοῦ ζῆν, οὕτω καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν κατὰ τὸν λόγον.

LIBRO IV



VIRTUDES SOBRE LAS PASIONES SECUNDARIAS (LIB IV)



LA LIBERALIDAD (LIB IV, CAP 1)

[4.1.1] La generosidad es el término medio respecto al dar y tomar (sobre todo al dar) riquezas (riqueza es todo aquello cuyo valor se mide con dinero). Ambas acciones son el doble objeto de la liberalidad.

a) El generoso dará por nobleza y rectamente, a quienes debe y cuando debe, y en el resto de condiciones debidas. Y lo hará con agrado o sin pesar (si diera con dolor preferiría el dinero a la acción hermosa).

b) Adquiere (toma) el dinero de donde debe. No es pedigüeño.

c) Suele excederse en el dar, y deja poco para sí. Es raro que se enriquezca un generoso.

d) La generosidad es relativa a la fortuna, y no consiste en una cantidad fija, sino en la disposición.

[4.1.2] El exceso es la prodigalidad. Éste es un vicio generalmente complejo porque se suele gastar de más en cosas indebidas.

a) Consiste en un exceso en el dar y en el defecto en el tomar. Sus dádivas no son nobles ni debidas; suelen derrochar en sus vicios.

b) Se arruina a sí mismo porque malgasta su hacienda. (Si además toman el dinero de donde no deben, en eso son semejantes a los avaros).

c) Como no es posible ser pródigo siempre (pues escasea la hacienda), la edad y la pobreza curan este vicio.

d) Usualmente no es despreciable, pues no es malvado excederse en el dar, sino insensato. Al menos es útil para muchos.

[4.1.3] El defecto es la avaricia.

a) Consiste en un defecto en el dar y en el exceso en el tomar. Pero estas cosas pueden darse por separado: deficiencia en el dar (tacaños o mezquinos) no necesariamente implica apatencia de lo ajeno ni deseo de tomarlo indebidamente; y exceso en el tomar de todas partes e indebidamente (usureros, injustos, malvados). Los jugadores, los ladrones y los bandidos pertenecer al número de los avaros.

b) La avaricia es incurable.

c) Es más natural al hombre, pues la mayoría ama más el tener dinero que el ser dadivoso.

“Hablemos ahora¹⁵⁹ de la liberalidad, la cual parece ser la posición intermedia con relación a los bienes económicos (...) bienes económicos llamamos a todas las cosas cuyo valor se mide por la moneda.”¹⁶⁰

“De los objetos que están para nuestro uso podemos usar bien y mal. La riqueza es uno de estos bienes útiles. De cada cosa se sirve lo mejor posible el que posee con respecto a ella la virtud apropiada; y por consiguiente, se servirá lo mejor posible de la riqueza el que posea la virtud en lo que atañe a la riqueza. Este es el liberal.”¹⁶¹

“Muy propio es del liberal excederse en la dádiva, al punto de dejar para él la menor parte, porque el no tener cuenta consigo es de hombre liberal.”¹⁶²

“Así, la mayor parte de ellos [los pródigos] son desenfrenados¹⁶³; fácilmente disipan el dinero y son gastadores en sus desenfrenos, y por no vivir conforme a lo honesto, declinan a los placeres. A estas

¹⁵⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 4 l. 1 n. 2: Dicit ergo primo, quod post temperantiam dicendum est de liberalitate: et hoc propter convenientiam liberalitatis ad temperantiam. Sicut enim temperantia moderatur concupiscentias delectationum tactus, ita liberalitas moderatur cupiditatem acquirendi vel possidendi res exteriores. // Dice pues, *primero*, que después de la templanza ha de hablarse de la liberalidad, y esto se debe a la correspondencia entre una y otra, pues así como la templanza modera las concupiscentias de los deleites del tacto, la liberalidad modera el ansia de adquirir o poseer cosas exteriores.

¹⁶⁰ 1119b22-26: λέγωμεν δ' ἐξῆς περὶ ἐλευθεριότητος. δοκεῖ δὴ εἶναι ἢ περὶ χρήματα μεσότης (...) χρήματα δὲ λέγομεν πάντα ὅσων ἡ ἀξία νομίσματι μετρεῖται.

¹⁶¹ 1120a4-7: ὧν δ' ἐστὶ χρεία, ἔστι τούτοις χρῆσθαι καὶ εὖ καὶ κακῶς: ὁ πλοῦτος δ' ἐστὶ τῶν χρησίμων: ἐκάστῳ δ' ἄριστα χρῆται ὁ ἔχων τὴν περὶ τοῦτο ἀρετὴν: καὶ πλοῦτος δὲ χρῆσεται ἄριστα ὁ ἔχων τὴν περὶ τὰ χρήματα ἀρετὴν: οὗτος δ' ἐστὶν ὁ ἐλευθέριος.

¹⁶² 1120b4-6: ἐλευθερίου δ' ἐστὶ σφόδρα καὶ τὸ ὑπερβάλλειν ἐν τῇ δόσει, ὥστε καταλείπειν ἑαυτῷ ἐλάττω: τὸ γὰρ μὴ βλέπειν ἐφ' ἑαυτὸν ἐλευθερίου.

¹⁶³ *Sent. Ethic.*, lib. 4 l. 1 n. 8: Et dicit quod nomen prodigalitatís quandoque extendimus attribuentes ipsum intemperatis hominibus: vocamus enim quandoque prodigos illos qui incontinenter vivunt et consumunt divitias suas in intemperantiam sive ciborum sive venereorum. Unde et tales videntur esse pravissimi in hoc genere, quia simul habent multa vitia, id est intemperantiam et prodigalitatem. Et quamvis quandoque tales vocentur prodigi, nomen tamen intemperantiae proprie competit eis; quia nomen prodigi impositum est ad significandum unum vitium quod consistit in indebita corruptione vel consumptione substantiae, id est propriarum divitiarum. Et hoc probat ex ipso nomine prodigalitatís. Nam prodigus dicitur quasi perditus, in quantum scilicet homo corrumpendo proprias divitias per quas vivere debet, videtur suum esse destruere quod per divitias conservatur. // A veces extendemos el nombre de prodigalidad y lo atribuimos a los hombres intemperantes, llamando pródigos a los que viven incontinentemente y consumen sus riquezas en la intemperancia de la comida o los actos venéreos. De allí que éstos parecen muy depravados en estos aspectos porque tienen a la vez muchos vicios, los de la intemperancia y la prodigalidad. Aunque, a veces, los llamamos pródigos, sin embargo el nombre de prodigalidad no les compete propiamente hablando, porque este nombre significa sólo el vicio que consiste en la corrupción indebida o destrucción de la sustancia, o sea, de las riquezas propias. Lo prueba partiendo del nombre mismo de prodigalidad. Decir *pródigo* es como decir arruinado o perdido, pues el hombre, al destruir sus propias riquezas por las que debe vivir, parece destruir su ser, que por esas riquezas se conserva.

cosas acaba por llegar el pródigo, faltándole un educador. Mas si encuentra quien de él cuide, podrá llegar al medio y al deber. La avaricia, al contrario, es incurable, porque la vejez y todo género de flaqueza hacen, al parecer, avarientos a los hombres; y por otra parte, es más connatural¹⁶⁴ a los hombres que la prodigalidad, porque la mayor parte son antes amigos del dinero que dadivosos. Además, la avaricia se extiende a muchas cosas y es multiforme, puesto que, a lo que puede verse, muchos son los modos de la avaricia, porque como ella consiste en dos cosas: en el defecto del dar y en el exceso del tomar, no en todos se da en su integridad, sino que a veces se divide, y así, unos pecan por exceso en el tomar, y otros por defecto en el dar.”¹⁶⁵

LA MAGNIFICENCIA (LIB IV, CAP 2)

[4.2.1] La magnificencia también es relativa a las riquezas, como la liberalidad, pero no se extiende a todas las acciones que tratan de dinero, sino sólo a las dispendiosas, a los gastos oportunos en gran escala (los pobres no pueden ser magníficos).

- a) Todo espléndido o magnífico es generoso, pero no todo generoso es magnífico.
- b) Se parece al científico, pues sus gastos son grandes y adecuados o armoniosos.
- c) El magnífico hace los gastos a causa de su nobleza.
- d) La excelencia de una obra, su magnificencia, reside en su grandeza. (Sobre los gastos públicos: en el culto a los dioses o en la ciudad; de los gastos particulares: en las bodas, regalos extraordinarios, recepciones a extranjeros).

[4.2.2] El que peca por exceso es vulgar y ostentoso.

- a) Hace grandes gastos fuera de tono, por motivos pequeños.
- b) No actúa por nobleza, sino busca exhibir su riqueza.

[4.2.3] El que peca por defecto es el mezquino.

- a) Siempre se queda corto en todo, y lo que llega a gastar, aún eso lo lamenta, creyendo que gasto más de lo debido.
- b) Tanto la mezquindad como la ostentación no acarrear tanto descrédito como otros vicios, pues no son perjudiciales al prójimo.

“A esta materia parece serle anexo el tratar de la magnificencia, porque la magnificencia parece ser también una virtud con relación a los bienes económicos. A diferencia de la liberalidad, sin embargo, no se extiende a todas las acciones que tienen por materia las riquezas, sino sólo a los gastos, en los cuales sobrepasa a la liberalidad por la magnitud. Tal como su nombre lo sugiere, es ella el dispendio acomodado a la grandeza.”¹⁶⁶

¹⁶⁴ *Sent. Ethic.*, lib. 4 l. 5 n. 2: Secunda ratio est, quia illud ad quod homo naturaliter inclinatur, non de facili removetur ab eo. Magis autem inclinatur homo ad illiberalitatem, quam ad prodigalitem. Cuius signum est, quod plures inveniuntur amatores et conservatores pecuniarum, quam dadores, id autem quod naturaliter est in pluribus invenitur. In tantum autem natura inclinatur ad amorem divitiarum, in quantum per eas vita hominis conservatur. // La *segunda* [razón], es porque aquello, a lo cual está el hombre naturalmente inclinado, no se remueve fácilmente del mismo. Ahora bien, el hombre es más inclinado a la liberalidad que a la prodigalidad. La prueba es que son más los que aman el dinero y lo guardan, que los dadores. Lo que es natural se encuentra, por cierto, en la mayoría. En tanto la naturaleza inclina al amor de las riquezas, en cuanto, por medio de ellas, la vida del hombre se conserva.

¹⁶⁵ 1121b7-20: διὸ καὶ ἀκόλαστοι αὐτῶν εἰσὶν οἱ πολλοί: εὐχερῶς γὰρ ἀναλίσκοντες καὶ εἰς τὰς ἀκολασίας δαπανηροὶ εἰσι, καὶ διὰ τὸ μὴ πρὸς τὸ καλὸν ζῆν πρὸς τὰς ἡδονὰς ἀποκλίνουσιν. ὁ μὲν οὖν ἄσωτος ἀπαιδαγωγῆτος γενόμενος εἰς ταῦτα μεταβαίνει, τυχὼν δ' ἐπιμελείας εἰς τὸ μέσον καὶ εἰς τὸ δέον ἀφίκοιτ' ἄν. ἡ δ' ἀνελευθερία ἀνιάτος τ' ἐστίν (δοκεῖ γὰρ τὸ γῆρας καὶ πᾶσα ἀδυναμία ἀνελευθέρους ποιεῖν), καὶ συμφυέστερον τοῖς ἀνθρώποις τῆς ἀσωτίας: οἱ γὰρ πολλοὶ φιλοχρήματοι μᾶλλον ἢ δοτικοί. καὶ διατείνει δ' ἐπὶ πολὺ, καὶ πολυειδές ἐστιν: πολλοὶ γὰρ τρόποι δοκοῦσι τῆς ἀνελευθερίας εἶναι. ἐν δυσὶ γὰρ οὕσα, τῇ τ' ἐλλείψει τῆς δόσεως καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῆς λήψεως, οὐ πᾶσιν ὀλόκληρος παραγίνεται, ἀλλ' ἐνίοτε χωρίζεται, καὶ οἱ μὲν τῇ λήψει ὑπερβάλλουσιν, οἱ δὲ τῇ δόσει ἐλλείπουσιν.

¹⁶⁶ 1122a18-23: δόξαι δ' ἂν ἀκόλουθον εἶναι καὶ περὶ μεγαλοπρεπείας διελθεῖν. δοκεῖ γὰρ καὶ αὐτῇ περὶ χρήματά τις ἀρετὴ εἶναι: οὐχ ὥσπερ δ' ἡ ἐλευθεριότης διατείνει περὶ πάσας τὰς ἐν χρήμασι πράξεις, ἀλλὰ περὶ τὰς δαπανηρὰς μόνον: ἐν τούτοις δ' ὑπερέχει τῆς ἐλευθεριότητος μεγέθει. καθάπερ γὰρ τοῦνομα αὐτὸ ὑποσημαίνει, ἐν μεγέθει πρέπουσα δαπάνη ἐστίν.

“El defecto de este hábito se llama mezquindad; el exceso vulgaridad y falta de gusto, y otros nombres semejantes. Excesos¹⁶⁷ son todos éstos no por la magnitud en las cosas que la exigen, sino por el afán de brillar en circunstancias que no lo piden y como no conviene.”¹⁶⁸

“El magnífico se parece al artista, pues es capaz de percibir las proporciones y de gastar grandes sumas armoniosamente. Porque, como al principio dijimos, el hábito se define por los actos que lo constituyen y por las cosas¹⁶⁹ a que se aplica.”¹⁷⁰

“De los gastos privados tienen carácter de magnificencia los que se hacen por una vez, como una boda o algo semejante, así como lo que interesa a toda la ciudad o a la gente importante; y también en las bienvenidas y despedidas de los huéspedes, o en los regalos y su correspondencia, porque el magnífico no es amigo de gastar para sí mismo, sino para la comunidad, y los dones a la república tienen cierta semejanza con las ofrendas a los dioses.”¹⁷¹

LA MAGNANIMIDAD (LIB IV, CAP 3)

[4.3.1] Se tiene por magnánimo al que tiene grandes pretensiones de honor y es digno de ellas. Necio sería pretenderlas sin merecerlas (el que merece cosas pequeñas y pretende éstas es modesto, pero no magnánimo).

- a) Si el magnánimo se cree digno y lo es, debe ser de lo más grande (el honor, que es el mayor de los bienes exteriores); pero el mayor honor es el que se da como premio a la virtud (sólo el bueno es digno de honor). Parece que la grandeza de todas las virtudes es propia del magnánimo, es absurdo que un magnánimo no sea bueno. Desde esta perspectiva la magnanimidad es el ornato de todas las virtudes.
- b) Acepta los honores, pero se complace en ellos moderadamente. No admite honores de quien sea o por motivos baladíes. No es propenso a la admiración, porque nada es grande para él.
- c) Es hombre de antipatías y simpatías manifiestas.

¹⁶⁷ *Sent. Ethic.*, lib. 4 l. 6 n. 5: Quae quidem important superabundantiam, non quia excedant magnificum in magnitudine expensarum, circa quae oportet expendere; sed superabundant in hoc, quod excedunt rationem rectam in hoc, quod faciunt magnos sumptus cum quadam praeclaritate, in quibus non oportet et sicut non oportet. Ex quo patet quod medium et extrema in virtutibus moralibus non accipiuntur secundum quantitatem absolutam, sed per respectum ad rationem rectam. // Hay aún otras denominaciones al respecto que connotan exceso, no porque sobrepasen al magnífico en la magnitud de los gastos en los que debe gastar, sino porque lo sobrepasan en que exceden a la recta razón en el hacer grandes gastos con cierta ostentación, en lo que no corresponde y como no corresponde. De lo cual se desprende que, en las virtudes morales, el medio debido y los extremos no se toman según una cantidad fija sino por relación a la recta razón.

¹⁶⁸ 1122a30-33: τῆς τοιαύτης δ' ἕξωσ ἡ μὲν ἔλλειψις μικροπρέπεια καλεῖται, ἡ δ' ὑπερβολὴ βαναυσία καὶ ἀπειροκαλία καὶ ὅσαι τοιαῦται, οὐχ ὑπερβάλλουσαι τῷ μεγέθει περὶ ἃ δεῖ, ἀλλ' ἐν οἷς οὐ δεῖ καὶ ὡς οὐ δεῖ λαμπρυνόμεναι.

¹⁶⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 4 l. 6 n. 12: Quia non ad idem pertinet virtus, idest ultimum et optimum in possessione divitiarum et in opere quo divitiae expenduntur. Quia virtus, idest maximum et optimum in possessionibus, est illud quod est plurimo pretio dignum et quod homines maxime honorant, idest appetiuntur. Sed virtus operis est, quod sit magnum et bonum. Quia consideratio talis operis inducit admirationem. Et tale est opus magnificentiae, ut scilicet sit admirabile. Et sic patet, quod virtus operis, idest optima excellentia eius, est secundum magnificentiam cum magnitudine expensarum. // Porque la virtud no pertenece por igual a lo máximo y mejor en la posesión de las riquezas, y a la obra en la cual se gastan las riquezas. La virtud como lo máximo y mejor en las posesiones es eso que es digno del mayor precio y que los hombres más aprecian y valoran. Pero la virtud propia de la obra es que sea algo grande y bueno, cuya contemplación suscite admiración. Así es la obra propia de la magnificencia: admirable. De esta manera, queda claro que la virtud de la obra, su mejor excelencia, se da según la magnificencia con la grandeza de los gastos.

¹⁷⁰ 1122a34-b1: ὁ δὲ μεγαλοπρεπῆς ἐπιστήμονι ἔοικεν: τὸ πρέπον γὰρ δύναται θεωρησθαι καὶ δαπανῆσαι μεγάλα ἐμμελῶς. ὥσπερ γὰρ ἐν ἀρχῇ εἴπομεν, ἡ ἕξις ταῖς ἐνεργείαις ὀρίζεται, καὶ ὧν ἐστίν.

¹⁷¹ 1122b35-1123a: τῶν δὲ ἰδίων ὅσα εἰσάπαξ γίνεται, οἷον γάμος καὶ εἶ τι τοιοῦτον, καὶ εἰ περὶ τι ἡ πᾶσα πόλις σπουδάζει ἢ οἱ ἐν ἀξιώματι, καὶ περὶ ξένων δὲ ὑποδοχὰς καὶ ἀποστολάς, καὶ δωρεὰς καὶ ἀντιδωρεὰς: οὐ γὰρ εἰς ἑαυτὸν δαπανηρὸς ὁ μεγαλοπρεπῆς ἀλλ' εἰς τὰ κοινά, τὰ δὲ δῶρα τοῖς ἀναθήμασιν ἔχει τι ὁμοιον.

- d) No se expone al peligro por bagatelas. Es hombre de pocos hechos, pero grandes y de renombre.
- e) Hace beneficios, pero se avergüenza en recibirlos. Responde a los beneficios con más.
- f) No es rencoroso.
- g) Necesita poco, pero está dispuesto a prestar su servicio.
- h) Es altivo con los superiores, pero mesurado con los inferiores. Habla y actúa con franqueza, pero no es murmurador.

[4.3.2] El que se juzga a sí mismo digno de grandes cosas siendo indigno es vanidoso (pecado por exceso).

- a) No son estrictamente malos, pues no hacen mal a nadie. Son más bien equivocados.
- b) Probablemente no se conocen a sí mismos, y además parecen necios.
- c) Hablan y se adornan para que su suerte sea conocida por todos, quieren ser honrados.

[4.3.3] El que se juzga digno de menos de lo que merece es pusilánime (pecado por defecto).

- a) Probablemente no se conocen a sí mismos, pero no parecen necios, sino retraídos.
- b) Es más contraria a la magnanimidad: se apartan de las acciones y ocupaciones nobles por creerse indignos de ellas.

“El magnánimo parece ser el que se juzga digno de grandes cosas¹⁷², y que de hecho es digno. El que pretende lo mismo no en proporción a su valor, es un insensato.”¹⁷³

“La magnanimidad muéstrase así como cierto orden bello de las virtudes, pues las hace mayores y no se da sin ellas. Por lo cual es difícil ser con verdad magnánimo, pues no es posible serlo¹⁷⁴ sin nobleza moral.”¹⁷⁵

“El magnánimo no es propenso a la admiración, porque nada es grande para él. Ni tampoco recuerda el mal que se le ha hecho, porque no es propio de un alma grande conservar el recuerdo de todo, y menos si son ofensas, sino más bien desdeñarlas. No es amigo de hablar de nadie¹⁷⁶: ni de sí mismo hablará,

¹⁷² *Sent. Ethic.*, lib. 4 l. 8 n. 1: Postquam philosophus determinavit de virtutibus quae sunt circa pecunias, hic determinat de virtutibus quae sunt circa honores. Et primo de magnanimitate quae est circa magnos honores. Secundo de quadam virtute innominata quae est circa moderatos honores. // Después que *Aristóteles* estudió las virtudes que se refieren al dinero, *ahora estudia las virtudes que se refieren a los honores. Primero, estudia la magnanimidad que se refiere a los grandes honores. Segundo, cierta virtud sin nombre, que se refiere a los honores moderados.*

¹⁷³ 1123b1-2: δοκεῖ δὴ μεγαλόψυχος εἶναι ὁ μέγαν αὐτὸν ἄξιων ἄξιος ὢν: ὁ γὰρ μὴ κατ' ἄξιαν αὐτὸ ποιῶν ἠλίθιος.

¹⁷⁴ *Sent. Ethic.*, lib. 4 l. 8 n. 11: Dicit ergo primo, quod cum magnanimus dignificet seipsum maximis bonis, et eis dignus existat, consequens est ut sit optimus. Maiori enim bono semper melior est dignus; et per consequens ille qui est maximis dignus oportet quod sit optimus. Oportet ergo, quod magnanimus vere sit bonus; alioquin non esset dignus maximis honoribus. // Dice pues, *primero*, que como el magnánimo se valora a sí mismo digno de los máximos bienes y es realmente digno de ellos, la consecuencia es que es el mejor. Pues el mejor es siempre digno del mayor bien. Por ende aquél que es digno de los mayores bienes es preciso que sea el mejor. El magnánimo debe ser verdaderamente bueno; de lo contrario, no sería digno de los mayores honores.

¹⁷⁵ 1124a1-4: ἔοικε μὲν οὖν ἡ μεγαλοψυχία οἷον κόσμος τις εἶναι τῶν ἀρετῶν: μείζους γὰρ αὐτὰς ποιεῖ, καὶ οὐ γίνεται ἄνευ ἐκείνων. διὰ τοῦτο χαλεπὸν τῇ ἀληθείᾳ μεγαλόψυχον εἶναι: οὐ γὰρ οἷόν τε ἄνευ καλοκαγαθίας.

¹⁷⁶ *Sent. Ethic.*, lib. 4 l. 10 n. 21-22: ponit duas proprietates magnanimi circa locutionem eius. Quarum prima est, quod non multum loquitur de hominibus, quia particulares res hominum non multum appetiatur. Sed tota eius intentio est circa bona communia et divina. Unde nec de seipso multum loquitur, neque de aliis. Non enim est sibi curae, quod ipse laudetur, neque quod alii vituperentur. Unde neque ipse multum laudat alios, neque etiam male loquitur de aliis, nec etiam de inimicis, nisi propter iniuriam sibi ab eis illatam repellendam. Secundam (...) dicit, quod de necessariis ad vitam humanam, vel quibuscumque aliis rebus neque etiam est *planctivus*, scilicet conquerendo vel murmurando si ei desint, neque deprecativus ut ei exhibeantur; haec enim pertinent ad illum qui studet circa necessaria vitae consequenda quasi circa aliqua magna, quod est contrarium magnanimitati. // *Presenta dos propiedades del magnánimo con relación a su modo de hablar. La primera*, es que no habla mucho sobre los hombres, ya que no aprecia mucho las cosas particulares de éstos. Toda su intención se refiere a los bienes comunes y divinos. Por eso, no habla mucho de sí mismo ni de los demás. Pues no es de cuidado para él ser alabado ni que los demás sean vituperados. Por eso ni él alaba mucho a los otros ni habla mal de ellos, ni siquiera de los enemigos, a no ser por una injuria que le hayan hecho y que deba rechazar. *La segunda* (...) dice que de lo necesario en la vida humana,

ni de otro, porque nada se le da ni de que él sea alabado ni de que otros sean vituperados. Y así como no prodiga elogios, tampoco habla mal de los demás, ni siquiera de sus enemigos, como no sea para mostrar su desprecio. De las cosas necesarias o menudas jamás se lamenta o las solicita, pues cualquiera de estas actitudes sería indicio de un ánimo afanoso. Es inclinado a procurarse las cosas bellas y afectuosas más bien que las fructuosas y útiles, por ser aquello más propio del que se basta a sí mismo.”¹⁷⁷

LA VIRTUD RESPECTO A HONORES NO GRANDES (LIB IV, CAP 4)

[4.4.1] Parece que el término medio es anónimo, pero está a la misma distancia de la magnanimidad, de lo que lo está la generosidad respecto a la magnificencia.

a) Frente a la ambición, aparece como falta de ambición; frente a ésta, aparece como aquélla.

[4.4.2] Se censura al ambicioso por aspirar al honor más de lo debido o por motivos indebidos.

[4.4.3] Se censura al que carece de ambición o es indiferente al honor por no querer recibirlo aún por motivos nobles.

“En la esfera del honor parece existir también, según dijimos al principio, una virtud que, a lo que puede verse, está con la magnanimidad más o menos en la misma relación que la liberalidad con la magnificencia. Ambas, en efecto, se apartan de lo grande y nos disponen como conviene en las cosas medianas y en las pequeñas.”¹⁷⁸

“Con todo, en las cosas en que hay exceso y defecto, hay también término medio¹⁷⁹. Ahora bien, los hombres desean el honor más de lo que conviene y menos; y por tanto, deben también desearlo como conviene; y esta disposición, no obstante ser anónima, es digna de elogio por ser el término medio del honor. Comparado con la ambición, este término medio parece indiferencia al honor, y comparado con la indiferencia al honor, ambición.”¹⁸⁰

LA MANSEDUMBRE (LIB IV, CAP 5)

[4.5.1] La mansedumbre es el término medio respecto a la ira, aunque se inclina más hacia el defecto.

o de otra cosa, no es quejumbroso, lamentándose o murmurando si le falta, ni es deprecativo para que le sea presentado. Este proceder es propio de aquél que se afana por conseguir lo necesario en la vida como algo grande, lo cual es contrario a la magnanimidad.

¹⁷⁷ 1125a2-12: οὐδὲ θαναταστικός: οὐδὲν γὰρ μέγα αὐτῷ ἐστίν. οὐδὲ μνησικάκος: οὐ γὰρ μεγαλοψύχου τὸ ἀπομνημονεύειν, ἄλλως τε καὶ κακά, ἀλλὰ μᾶλλον παρορᾶν. οὐδ' ἀνθρωπολόγος: οὐτε γὰρ περὶ αὐτοῦ ἐρεῖ οὔτε περὶ ἐτέρου: οὐτε γὰρ ἵνα ἐπαινῆται μέλει αὐτῷ οὔθ' ὅπως οἱ ἄλλοι ψέγωνται: οὐδ' αὖ ἐπαινετικός ἐστίν: διόπερ οὐδὲ κακολόγος, οὐδὲ τῶν ἐχθρῶν, εἰ μὴ δι' ὕβριν. καὶ περὶ ἀναγκαίων ἢ μικρῶν ἤκιστα ὀλοφυρτικός καὶ δεητικός: σπουδάζοντος γὰρ οὕτως ἔχειν περὶ ταῦτα. καὶ οἷος κεκτησθαι μᾶλλον τὰ καλὰ καὶ ἄκαρπα τῶν καρπίμων καὶ ὠφελίμων: αὐτάρκους γὰρ μᾶλλον.

¹⁷⁸ 1125b1-5: εἶοικε δὲ καὶ περὶ ταύτην εἶναι ἀρετὴ τις, καθάπερ ἐν τοῖς πρώτοις ἐλέχθη, ἢ δόξειεν ἂν παραπλησίως ἔχειν πρὸς τὴν μεγαλοψυχίαν ὥσπερ καὶ ἡ ἐλευθεριότης πρὸς τὴν μεγαλοπρέπειαν. ἄμφω γὰρ αὐταὶ τοῦ μὲν μεγάλου ἀφροσύνη, περὶ δὲ τὰ μέτρια καὶ μικρὰ διατιθέασιν ἡμᾶς ὡς δεῖ.

¹⁷⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 4 l. 12 n. 3: Dicit ergo primo, quod quandoque vituperamus philotimum, idest amatorem honoris, quasi appetat honorem magis quam oportet et unde non oportet. Et similiter quandoque vituperamus eum qui non est amator honoris, quasi non velit bona operari ex quibus honoretur. E contrario autem quandoque laudamus eum, qui est amator honoris, quasi existentem virilem, idest magnum animum habentem, et quasi amatorem boni, scilicet virtuosus actus, cui debetur honor. Et similiter quandoque laudamus eum, qui non est amator honoris, quasi moderantem et temperantem seipsum, ut non excedat suam conditionem, sicut dictum est in secundo. // Dice pues, *primero*, que a veces vituperamos al amante del honor (o *philotimum*) como si apeteciera el honor más de lo que corresponde y de donde no corresponde. Asimismo, a veces vituperamos al que no ama el honor como si no quisiera obrar los bienes por los cuales se es honrado. Por el contrario, a veces alabamos al amante del honor como teniendo vigor, gran ánimo y como siendo amante del bien, del acto virtuoso al cual se debe honor. De manera similar, a veces alabamos al que no ama los honores como siendo moderado y templado para consigo mismo, de tal manera que no excede su condición, como se vio en el libro segundo.

¹⁸⁰ 1125 b18-22 : ἐν οἷς δ' ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις, καὶ τὸ μέσον: ὀρέγονται δὲ τῆς τιμῆς καὶ μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ἤττον: ἔστι δὴ καὶ ὡς δεῖ: ἐπαινεῖται δ' οὐκ ἢ ἔξις αὐτῆ, μεσότης οὕσα περὶ τιμῆν ἀνόνημος. φαίνεται δὲ πρὸς μὲν τὴν φιλοτιμίαν ἀφιλοτιμία, πρὸς δὲ τὴν ἀφιλοτιμίαν φιλοτιμία.

- a) El manso se encoleriza por las cosas debidas, con quien es debido, como, cuando y por el tiempo debido.
- b) Su enojo no surge de la pasión, sino de la razón.
- c) No es vengativo, sino indulgente.

[4.5.2] El exceso es la irascibilidad.

- a) Las causas son muchas y diversas. Es posible encolerizarse con quienes no se debe, por motivos indebidos, más de lo debido, antes y por más tiempo de lo debido... pero no se da en todos sentidos a la vez en la misma persona.
- b) Parece que, a causa de su duración, el vicio por exceso puede dividirse en dos tipos: la ira de los *coléricos* suele terminar pronto. El enojo de los *amargados* dura por mucho tiempo.

[4.5.3] El pecado por defecto, que es más bien raro, es una suerte de apatía.

- a) Se censura la incapacidad de encolerizarse cuando es debido.
- b) El apático no se irrita por la maldad, no se defiende ni a los suyos frente a algo injusto.

“El hombre manso¹⁸¹ tiende a ser imperturbable y a no dejarse arrastrar por la pasión, pero se irrita en las cosas y por el tiempo que la razón dispone. Y si peca, es más bien por defecto, porque el manso no es vengativo, sino más bien indulgente. Sin embargo, el defecto, sea que se le llame apatía o de otro modo, es acreedor a censura. Los que no se irritan en las cosas que deben, parecen ser estúpidos¹⁸², así como los que no se enojan como deben, ni cuando deben, ni con quien deben. Semejante hombre parece no sentir ni afligirse; y al no irritarse, no está dispuesto a defenderse. Ahora bien, es propio de un esclavo dejarse afrentar y ver con indiferencia que los suyos lo sean. El exceso en esta materia se da en todas las formas enunciadas, o sea encolerizándose contra quien no se debe, o en esas cosas que no se debe, o más o con mayor prontitud o por mayor término del que conviene.”¹⁸³

LA VIRTUD SOBRE LA APROBACIÓN SOCIAL (LIB IV, CAP 6)

[4.6.1] La posición media es anónima, aunque se parece a la amistad; sin embargo, difiere [→8.2.3.c] en que no implica afecto por los que trata (trata igual a conocidos que a desconocidos).

¹⁸¹ *Sent. Ethic.*, lib. 4 l. 13 n. 1: Postquam philosophus determinavit de virtutibus respicientibus bona exteriora, scilicet divitias et honores, hic determinat de mansuetudine, quae respicit exteriora mala ex quibus aliquis provocatur ad iram. (...) Dicit ergo primo, quod mansuetudo est quaedam medietas circa iras. In qua tamen materia medium proprie acceptum est innominatum, et fere etiam extrema, quia non expressis nominibus distinguuntur. Nomen autem mansuetudinis assumitur ad significandum medium, cum tamen ex vi nominis magis declinet ad defectum irae. Dicitur enim aliquis mansuetus ex eo quod non irascitur quasi manu assuetus ad similitudinem bestiarum quae iracundiam deponunt manibus hominum assuetae. Ipse etiam defectus inordinatus irae est innominatus. Dicitur enim aliquis mansuetus qualitercumque non irascatur, sive bene, sive male. Sed superabundantia vocatur iracundia. // Después que *Aristóteles* estudió las virtudes que se refieren a los bienes exteriores, riquezas y honores, *ahora estudia la mansedumbre que se refiere a los males exteriores, por los cuales alguien es incitado a la ira.* (...) Dice pues, *primero*, que la mansedumbre es cierta medida media con relación a la ira. Sin embargo, en esta materia, el medio propiamente dicho no tiene nombre. Quizá tampoco los extremos, pues no se los distingue por nombres expresos. El nombre de mansedumbre se toma para designar lo medio, empero por la fuerza del nombre declina más a la falta de ira. (Pues se es llamado *manso* por no encolerizarse, casi como domeñando, a semejanza de los animales que deponen su iracundia amansados por las manos de los hombres). También la falta desordenada de ira carece de nombre (pues decimos que alguien es manso si de cualquier manera que sea no se enoja, bien o mal). El exceso de ira es llamado *iracundia*.

¹⁸² *Sent. Ethic.*, lib. 4 l. 13 n. 5: Tristitia autem est sensus nocummenti. Si igitur aliquis non irascitur in quibus oportet irasci, consequens est quod non doleat de eis et ita quod non sentiat ea esse mala, quod pertinet ad insipientiam. Patet ergo quod defectus irae est vituperabilis. // Tristeza que es el sentido del daño. Por eso, si alguien no se enoja en lo que es preciso hacerlo, en consecuencia, no se duele de ello, y así no siente que es algo malo, lo cual pertenece a la insensatez. Por ende, es evidente que el defecto de ira es vituperable.

¹⁸³ 1125b33-: βούλεται γὰρ ὁ πρῶος ἀτάραχος εἶναι καὶ μὴ ἀγεσθαι ὑπὸ τοῦ πάθους, ἀλλ' ὡς ἂν ὁ λόγος τάξει, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦτοις καὶ ἐπὶ τοσοῦτον χρόνον χαλεπαίνειν: ἀμαρτάνειν δὲ δοκεῖ μᾶλλον ἐπὶ τὴν ἔλλειψιν: οὐ γὰρ τιμωρητικός ὁ πρῶος, ἀλλὰ μᾶλλον συγγνωμονικός. ἢ δ' ἔλλειψις, εἴτ' ἀοργησία τίς ἐστὶν εἴθ' ὅτι δὴ ποτε, ψέγεται. οἱ γὰρ μὴ ὀργιζόμενοι ἐφ' οἷς δεῖ ἠλίθιοι δοκοῦσιν εἶναι, καὶ οἱ μὴ ὡς δεῖ μὴδ' ὅτε μὴδ' οἷς δεῖ: δοκεῖ γὰρ οὐκ αἰσθάνεσθαι οὐδὲ λυπεῖσθαι, μὴ ὀργιζόμενός τε οὐκ εἶναι ἀμυντικός, τὸ δὲ προσηλακίζόμενον ἀνέχεσθαι καὶ τοὺς οἰκείους περιορᾶν ἀνδραποδῶδες. ἢ δ' ὑπερβολὴ κατὰ πάντα μὲν γίνεται (καὶ γὰρ οἷς οὐ δεῖ, καὶ ἐφ' οἷς οὐ δεῖ, καὶ μᾶλλον ἢ δεῖ, καὶ θάπτον, καὶ πλείω χρόνον).

[4.6.2] El obsequioso y el adulador, alaban todo para dar gusto, no se oponen a nada, y creen que es su deber no causar molestia alguna a aquellos con quienes se encuentran.

a) El obsequioso persigue ser agradable y no por otra cosa; el adulador más bien persigue la utilidad.

[4.6.3] El defecto está en la hostilidad, que es propia de los discutidores, que a todo se oponen y no se preocupan en no molestar.

“En las reuniones y en la vida social, así como en el intercambio de palabras y negocios, hay algunos que quieren mostrarse tan obsequiosos, que por dar contento alaban todas las cosas y a nada se oponen, antes estiman un deber mostrarse sin enojo con todos los que encuentran. Otros, al contrario, a todo ponen objeción, y no tienen cuenta alguna si en algo dan molestia, por lo que son llamados malhumorados y pendencieros.”¹⁸⁴

“De los que siempre toman parte en los placeres sociales, el que trata de ser agradable no por otra cosa, es el obsequioso. El que busca cómo derivar alguna utilidad para sí relativa al dinero o a todo lo que con el dinero se procura, es el adulador. El que en todo muestra enfado hemos dicho que es el malhumorado y pendenciero. Y los extremos parecen oponerse particularmente entre sí por ser anónimo el término medio.”¹⁸⁵

LA VERACIDAD (LIB IV, CAP 7)

[4.7.1] La posición intermedia implica veracidad o sinceridad en la vida y en las palabras; reconoce tal cual las cualidades que tiene, ni más ni menos.

a) La materia de esta virtud es lo verdadero o falso, tanto en la palabra como en la acción y en la pretensión.

b) El veraz se guarda de mentir porque lo considera vergonzoso: se guarda de la mentira, por la mentira misma.

[4.7.2] El jactancioso (fanfarrón o arrogante) se atribuye lo que le da gloria sin que esto sea verdad.

[4.7.3] El disimulado o irónico niega lo que le pertenece o le quita importancia.

a) Los irónicos son más agradables que los jactanciosos, pues rehúyen la ostentación. Son como Sócrates.

“El fanfarrón parece ser el que se atribuye cosas ilustres que no tiene o mayores de lo que son en realidad. El disimulador, por lo contrario, niega las cualidades que posee o las atenúa. El que ocupa el

¹⁸⁴ 1126b11-16: ἐν δὲ ταῖς ὁμιλίαις καὶ τῷ συζῆν καὶ λόγων καὶ πραγμάτων κοινωνεῖν οἱ μὲν ἄρεσκοὶ δοκοῦσιν εἶναι, οἱ πάντα πρὸς ἡδονὴν ἐπαινοῦντες καὶ οὐθὲν ἀντιτείνοντες, ἀλλ' οἰόμενοι δεῖν ἄλυποι τοῖς ἐντυγχάνουσιν εἶναι: οἱ δ' ἐξ ἐναντίας τούτοις πρὸς πάντα ἀντιτείνοντες καὶ τοῦ λυπεῖν οὐδ' ὅτι οὖν φροντίζοντες δύσκολοι καὶ δυσέριδες καλοῦνται.

¹⁸⁵ 1127a1-10: τοῦ δὲ συνηδόντος ὁ μὲν τοῦ ἡδῦς εἶναι στοχαζόμενος μὴ διὰ τι ἄλλο ἄρεσκος, ὁ δ' ὅπως ὠφέλειά τις αὐτῷ γίνηται εἰς χρήματα καὶ ὅσα διὰ χρημάτων, κόλαξ: ὁ δὲ πᾶσι δυσχεραίνων εἴρηται ὅτι δύσκολος καὶ δύσερις. ἀντικεῖσθαι δὲ φαίνεται τὰ ἄκρα ἑαυτοῖς διὰ τὸ ἀνόνημον εἶναι τὸ μέσον.

término medio¹⁸⁶ se presenta tal cual es, veraz en su vida y su lenguaje, confesando las cualidades que en él concurren, sin aumentarlas ni disminuirlas.”¹⁸⁷

“Un hombre de esta especie puede pasar con razón por hombre de bien. El amigo de la verdad, el que es veraz en cosas sin importancia, con mayor razón dirá la verdad en las cosas importantes, porque entonces evitará como una deshonra la mentira, puesto que por sí misma la ha evitado. Tal hombre, es, pues, digno de alabanza. Y más bien se inclinará a atenuar la verdad, pareciéndole esto más concertado, por ser odiosas las exageraciones.”¹⁸⁸

EL BUEN HUMOR (εὐτραπελία) (LIB IV, CAP 8)

[4.8.1] Los de ingenio vivo bromean decorosamente.

a) La materia de esta virtud es el descanso [→10.4.3], el tiempo en que uno se entretiene con bromas y juegos.

b) El término medio parece tener dos cualidades: son de movimiento ágil y tienen tacto (dicen y oyen lo que conviene a un hombre distinguido y no maleducado).

c) Así como los legisladores prohíben ciertos insultos, así el que es término medio (como si él fuera su propia ley) se prohíbe ciertas burlas y bromas (las indecorosas).

[4.8.2] El exceso lo cometen los bufones o vulgares. Su fin es más bien provocar la risa, que decir cosas graciosas o no molestar al que es objeto de la burla.

[4.8.3] El defecto lo cometen quienes nunca dicen nada simpático o se toman a mal lo que otros hacen. Son intratables y ásperos (rústicos). [→ Parece que San Pablo considera que “toda” broma es mala en Ef 5,4: “Lo mismo digo acerca de las obscenidades, de las malas conversaciones y de las bromas groseras: todo esto está fuera de lugar. Lo que deben hacer es dar gracias a Dios.” / “καὶ αἰσχρότης καὶ μωρολογία ἢ εὐτραπελία, ἃ οὐκ ἀνῆκεν, ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία”. Distinguir entre una broma humillante y una broma que incluso alegra al bromeado.]

“Los que se exceden en lo risible parecen ser bufones¹⁸⁹ y gente grosera. Procuran a todo trance hacer chistes, y tienen más cuenta con dar que reír que con decir cosas decorosas y con no molestar a quien

¹⁸⁶ *Sent. Ethic.*, lib. 4 l. 15 n. 5: Dicit ergo primo, quod iactator, qui peccat per superabundantiam, simulat aliqua gloriosa, et hoc dupliciter: uno modo quia simulat sibi inesse aliqua gloriosa quae non insunt; alio modo quia simulat ea quae insunt maiora esse quam sint. Ille autem qui peccat per defectum dicitur esse *eyron*, et hoc dupliciter: uno modo quia negat sibi inesse gloriosa quae insunt; alio modo quia dicit ea esse minora quam sint. Ille vero qui tenet medium dicitur *autochistos*, id est per se admirabilis, quia scilicet non quaerit magis in admiratione esse quam sibi secundum se conveniat; vel dicitur *autophastos*, id est per se manifestus, quia talem se manifestat qualis est. Est enim *verax* inquantum de se confitetur ea quae sunt; et hoc non solum sermone, sed etiam vita; inquantum scilicet exterior sua conversatio conformis est suae conditioni, sicut et sua locutio. // Dice pues, *primero*, que el *jactancioso*, el que peca por exceso, simula algo glorioso, de *dos maneras*. De *una*, simula que hay en él glorias que no existen. De *otra*, porque dice que eso es más grande de lo que es. El que falla por defecto es llamado *irónico*, según *dos modos*. De *uno*, porque niegue que en él hay glorias que efectivamente están. De *otro modo*, porque diga que esas glorias son menores de lo que son. El que está en lo medio es llamado admirable por sí mismo (o *autochistos*) porque no busca en la admiración ser más de lo que le conviene en sí. También es llamado manifiesto por sí mismo (o *autophastos*) porque se muestra tal cual es. Es veras, en cuanto confiesa o reconoce de sí lo que existe, no sólo con su palabra sino también con su vida, en cuanto a su trato exterior es conforme a su condición, como su locución.

¹⁸⁷ 1127a20-25: δοκεῖ δὴ ὁ μὲν ἀλαζόν προσποιητικὸς τῶν ἐνδόξων εἶναι καὶ μὴ ὑπαρχόντων καὶ μειζόνων ἢ ὑπάρχει, ὁ δὲ εἴρων ἀνάπαλιν ἀρνεῖσθαι τὰ ὑπάρχοντα ἢ ἐλάττω ποιεῖν, ὁ δὲ μέσος αὐθέκαστος τις ὢν ἀληθευτικὸς καὶ τῷ βίῳ καὶ τῷ λόγῳ, τὰ ὑπάρχοντα ὁμολογῶν εἶναι περὶ αὐτόν, καὶ οὐτε μείζω οὐτε ἐλάττω.

¹⁸⁸ 1127b3-8: δόξειε δ' ἂν ὁ τοιοῦτος ἐπεικὴς εἶναι. ὁ γὰρ φιλαλήθης, καὶ ἐν οἷς μὴ διαφέρει ἀληθεύων, ἀληθεύσει καὶ ἐν οἷς διαφέρει ἔτι μᾶλλον: ὡς γὰρ αἰσχρὸν τὸ ψεῦδος εὐλαβήσεται, ὃ γε καὶ καθ' αὐτὸ ἠυλαβεῖτο: ὁ δὲ τοιοῦτος ἐπαινετός. ἐπὶ τὸ ἐλαττον δὲ μᾶλλον τοῦ ἀληθοῦς ἀποκλίνει: ἐμμελέστερον γὰρ φαίνεται διὰ τὸ ἐπαχθεῖς τὰς ὑπερβολὰς εἶναι.

¹⁸⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 4 l. 16 n. 3-4: Et dicit, quod illi qui superabundant in derisione ludi, dicuntur *bomolochi*, idest raptores templi ad similitudinem milvorum, qui volabant circa templum, ut raperent intestina animalium immolatorum. Ita et isti insidiantur ad hoc quod possint aliquid rapere, quod convertant in derisionem. Et ideo tales sunt onerosi, quia desiderant undecumque facere risum; ad quod magis student, quam ad hoc, quod dicant aliqua decora, idest honesta, et quod non turbent illum cui ingerunt convicium ex ludo. Magis enim

es objeto de sus burlas. Los que, en cambio, no dicen cosas risibles y se enfadan con quienes las dicen, parecen ser rústicos y ariscos. En fin, los que bromean concertadamente reciben la denominación de discretos o eutrapélicos, dando a entender con esta palabra que son de movimientos fáciles.”¹⁹⁰

LA VERGÜENZA (LIB IV, CAP 9)

[4.9.1] Propiamente la vergüenza no es una virtud, es más bien un sentimiento que una disposición; aunque como consiste en un miedo al desprestigio, es un freno y tiene algo de bueno.

a) Así como los que se sienten peligro palidecen, los que sienten vergüenza se ruborizan.

b) La vergüenza, afección que sigue a las malas acciones, no es propia del hombre cabal y virtuoso. El bueno no siente vergüenza porque no hace lo vergonzoso, en cambio, lo propio del hombre malo es cometer lo vergonzoso.

c) Sería absurdo avergonzarse “como es debido”, pues se presupondría una acción mala.

d) La vergüenza es buena *hipotéticamente*: “si alguien hiciera x, se avergonzaría”. Es parecida a la continencia: no es virtud del todo [→7.9.4].

[4.9.2] El exceso es la desvergüenza, de quien comete acciones malas sin reparo.

[4.9.3] El defecto es la timidez: sentiría vergüenza sin que haya razón para ello.

“No sería propio hablar de la vergüenza como de una virtud, pues más tiene de emoción¹⁹¹ que de hábito. Puede definírsela, empero, como cierto temor de la infamia, y es en sus efectos semejante al temor ante las cosas tremendas. Los vergonzosos se llenan de rubor; los que temen la muerte, palidecen. Ambos estados, por tanto, aparecen en cierto modo como fenómenos corporales, lo cual parece más bien ser propio de la emoción que del hábito.”¹⁹²

volunt dicere aliqua turpia, vel ex quibus alii turbentur, quam quod non inducant homines ad risum. Secundo (...) dicit quod illi qui neque volunt dicere aliquid ridiculum et molesti sunt illis qui dicunt, dum ex hoc irrationabiliter turbantur, videntur esse agrii, idest agrestes, et duri, quasi qui non emolliantur delectatione ludi. // Dice que los que se exceden en las burlas o bromas del esparcimiento son llamados *bromistas pesados* o *groseros* (o *bomolochi*, ladrones de templos, a semejanza de las aves de rapiña que sobrevolaban los templos para llevarse las entrañas de los animales inmolados). Así el bromista está al acecho de lo que pueda arrebatar para convertirlo en chanza o mofa. Por eso, son pesados o gravosos, porque desean hacer reír de donde sea, a lo cual se dedican más que al decir algo decoroso, honesto y que no turbaría a aquél contra el cual lanzan sus denuestos por diversión. Pues quieren más decir algo feo, torpe o algo que provoque turbación a los demás, que hacerlos reír. En *segundo lugar* (...) Dice que los que no desean decir algo en son de broma y se molestan con los que lo dicen, en tanto que se turban razonablemente parecen ser agrestes, sin cultivar, o rústicos, como no alabándose por el deleite lúdico.

¹⁹⁰ 1128a3-10: οἱ μὲν οὖν τῷ γελοίῳ ὑπερβάλλοντες βωμολόχοι δοκοῦσιν εἶναι καὶ φορτικοί, γλιχόμενοι πάντως τοῦ γελοίου, καὶ μᾶλλον στοχαζόμενοι τοῦ γέλωτα ποιῆσαι ἢ τοῦ λέγειν εὐσχήμονα καὶ μὴ λυπεῖν τὸν σκωπτόμενον: οἱ δὲ μὴτ' αὐτοὶ ἂν εἰπόντες μηδὲν γελοῖον τοῖς τε λέγουσι δυσχεραίνοντες ἄγροικοὶ καὶ σκληροὶ δοκοῦσιν εἶναι. οἱ δ' ἐμμελῶς παίζοντες εὐτράπελοι προσαγορεύονται, οἷον εὐτροποὶ.

¹⁹¹ *Sent. Ethic.*, lib. 4 l. 17 n. 1-2: Postquam philosophus determinavit de medietatibus quae sunt virtutes, hic determinat de quadam medietate quae non est virtus, scilicet de verecundia. Et primo ostendit verecundiam non esse virtutem; secundo inducit simile de continentia; quae cum sit laudabilis, non est virtus (...) Primo quidem per definitionem verecundiae. Dicitur enim verecundia esse timor ingloriationis, idest confusionis quae opponitur gloriae. Sed timor est passio quaedam. Ergo verecundia est in genere passionis. // Después que *Aristóteles* consideró los medios que son virtudes, *ahora se refiere a cierta medida media que no es una virtud, la verecundia o vergüenza. Primero, muestra que la vergüenza no es una virtud.* Segundo, muestra lo mismo de la continencia, que aunque es laudable no es una virtud. (...) *Primero, por la definición de vergüenza.* La vergüenza es el *temor* a la deshonra o mala reputación, a la confusión que se opone a la gloria o buena opinión. Pero el temor es cierta pasión. Luego, la vergüenza está en el género de la pasión.

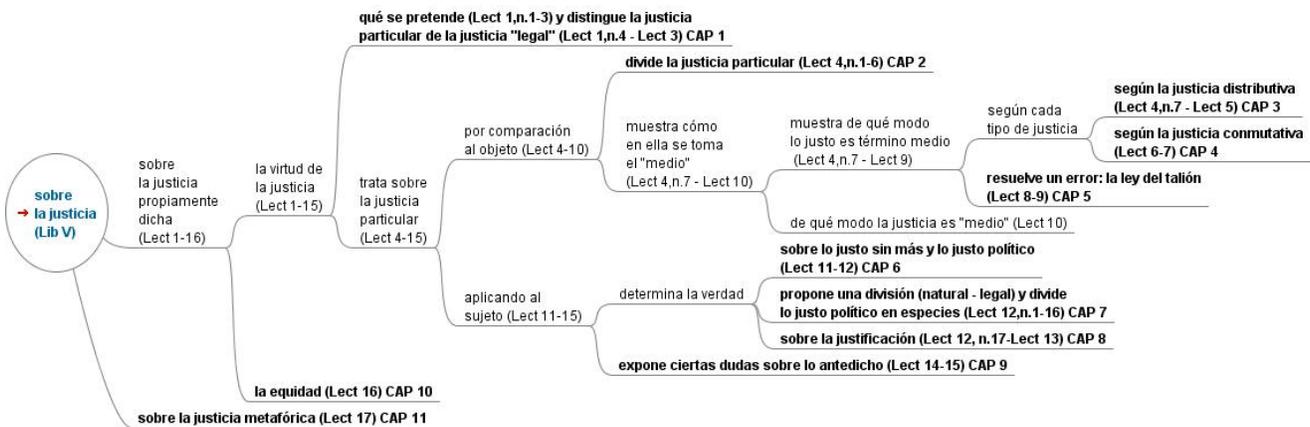
¹⁹² 1128b10-15: περὶ δὲ αἰδοῦς ὡς τινος ἀρετῆς οὐ προσήκει λέγειν: πάθει γὰρ μᾶλλον ἔοικεν ἢ ἔξει. ὀρίζεται γοῦν φόβος τις ἀδοξίας, καὶ ἀποτελεῖται τῷ περὶ τὰ δεινὰ φόβῳ παραπλήσιον: ἐρυθραίνονται γὰρ οἱ αἰσχυρόμενοι, οἱ δὲ τὸν θάνατον φοβούμενοι ὠχριῶσιν. σωματικὰ δὲ φαίνεται πῶς εἶναι ἀμφοτέρω, ὅπερ δοκεῖ πάθους μᾶλλον ἢ ἔξεως εἶναι.

“La vergüenza podría ser algo bueno hipotéticamente¹⁹³ en el sentido de que si alguien comete un acto reprobable, se avergüence de él; pero las virtudes no son algo hipotético.”¹⁹⁴

¹⁹³ *Sent. Ethic.*, lib. 4 l. 17 n. 13: Secundo excludit praedictam obviationem (...) Et dicit quod secundum praedictam obviationem verecundia esset quiddam virtuosum ex suppositione, quia scilicet verecundaretur virtuosus si turpia operaretur. Hoc autem non est de his quae proprie conveniunt virtuosis. Immo absolute eis conveniunt, sicut patet circa omnes virtutes. Unde relinquitur quod verecundia non proprie conveniat virtuoso. // *Segundo*, aparta dicha objeción diciendo que, de acuerdo a ella, la vergüenza por suposición sería algo virtuoso, porque el virtuoso se avergonzaría si hiciera algo deshonesto. Pero esto no es algo que corresponde propiamente al virtuoso. Mejor dicho, no le concierne para nada, como es evidente en todas las virtudes. De aquí se desprende que la vergüenza no corresponde con propiedad al virtuoso.

¹⁹⁴ 1128b29-31: εἴη δ' ἂν ἡ αἰδώς ἐξ ὑποθέσεως ἐπιεικής: εἰ γὰρ πράξαι, αἰσχύνοιτ' ἂν: οὐκ ἔστι δὲ τοῦτο περὶ τὰς ἀρετάς.

LIBRO V



LA JUSTICIA

Cap 1: Definición de justicia. Justicia como virtud en general.

[5.1.1] Muchas veces se conoce una disposición por su contraria o por su sujeto. Comenzaremos a aproximarnos, pues, a la justicia a través de lo más evidente: la injusticia. [Metodológicamente →3.1.2]

a) Llamamos injusto al transgresor de la ley, al codicioso y al que no es equitativo. Por lo tanto, lo justo es lo legal y lo equitativo.

b) El injusto, en general, quiere lo más para sí (aunque también quiere lo menos cuando se trata de males).

[5.1.2] Tanto la justicia como la injusticia tienen varios sentidos y su homonimia pasa inadvertida para muchos.

a) Se le llama justo a lo que produce y preserva la felicidad de la comunidad política. Esta justicia es llamada "virtud general" o "justicia legal", pues toda ley manda la valentía, la templanza y el resto de virtudes. Es la virtud perfecta porque es la práctica de todas las demás

virtudes para con otros [→Tomás de Aquino, *ST*, II-II, q.58, a.5, co: “actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis”].

b) La justicia, en el sentido de justicia legal, es la única virtud que parece consistir en el bien ajeno.

c) La justicia, en este sentido, es la más excelente de las virtudes y no la igualan en belleza ni el lucero de la mañana ni el de la tarde.

“Ahora bien, a menudo un hábito contrario se conoce por su contrario, y muchas veces también los hábitos se conocen por los sujetos¹⁹⁵ en que están.”¹⁹⁶

“Son pues, tenidos por injustos el transgresor de la ley, el codicioso y el inicuo o desigual; de donde es claro que el justo será el observante de la ley y de la igualdad. Lo justo, pues, es lo legal y lo igual; lo injusto lo ilegal y lo desigual.”¹⁹⁷

“Así pues, en un sentido llamamos justo¹⁹⁸ a lo que produce y protege la felicidad y sus elementos en la comunidad política.”¹⁹⁹

“La justicia, así entendida, es la virtud perfecta, pero no absolutamente, sino con relación a otro²⁰⁰. Y por esto la justicia nos parece a menudo ser la mejor²⁰¹ de las virtudes; y ni la estrella de la tarde ni el lucero del alba son tan maravillosos.”²⁰²

“Por lo cual también la justicia parece ser la única de las virtudes que es un bien ajeno, porque es para otro. Para los demás, en efecto, realizar el bienestar, para el gobernante o para un asociado. Si el peer

¹⁹⁵ *Sent. Ethic.*, lib. 5 l. 1 n. 5: Et est considerandum, quod convenienter notificavit iustitiam per voluntatem, in qua non sunt passiones et tamen est exteriorum actionum principium, unde est proprium subiectum iustitiae quae non est circa passiones. // Debe considerarse que adecuadamente se dio a conocer la justicia por la voluntad en la cual no hay pasiones y, no obstante, es principio de actos. Por tanto, la voluntad es el sujeto propio de la justicia que no se refiere a las pasiones.

¹⁹⁶ 1129a17-18: πολλάκις μὲν οὖν γνωρίζεται ἡ ἐναντία ἐξίς ἀπὸ τῆς ἐναντίας, πολλάκις δὲ αἱ ἐξίς ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων.

¹⁹⁷ 1129a31-34: δοκεῖ δὴ ὁ τε παράνομος ἄδικος εἶναι καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ἄνιστος, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ὁ δίκαιος ἔσται ὁ τε νόμιμος καὶ ὁ ἴσος. τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, τὸ δ' ἄδικον τὸ παράνομον καὶ τὸ ἄνιστον.

¹⁹⁸ *Sent. Ethic.*, lib. 5 l. 2 n. 6: Et si quidem lex recte ponatur ad hoc, dicitur lex recta: alias vero dicitur lex apostomasmenos, ab a quod est sine, et postochios, quod est scientia, et menos, quod est perscrutatio; quasi lex posita sine perscrutatione scientiae; vel schedos dicitur dictamen ex improvise editum, inde schediazio, idest ex improvise aliquid facio, unde potest dici lex aposchediasmenos, idest quae caret debita providentia. // Si la ley se estatuye rectamente con relación a estos fines se dice que es una *ley recta*. De las demás se dice que son leyes sin examen [o *apostomasmenos*, de a (sin), *postochios* (ciencia) y *menos* (averiguación o examen)], leyes establecidas sin el examen de la ciencia. O sin reflexión o *schedos*, dictamen improvisado. De ahí *schediazio*, hacer algo de improvise. Por eso, puede llamarse *ley sin previsión* (o *apostodiasmenos*), que carece de la debida providencia.

¹⁹⁹ 1129b16-18: ὥστε ἓνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῆ πολιτικῆ κοινωνία.

²⁰⁰ *Sent. Ethic.*, lib. 5 l. 2 n. 7: Dicit ergo primo, quod ipsa iustitia est quaedam virtus perfecta non simpliciter, sed in comparatione ad alterum. Et quia esse perfectum non solum secundum se, sed etiam in comparatione ad alterum, potius est, propter hoc (cum) multoties dicitur, quod haec iustitia sit praeclarissima inter omnes virtutes; et proverbium inde sumitur, quod neque *Hesperus*, idest stella praeclarissima vespertina, neque *Lucifer*, idest stella praeclarissima matutina, ita fulgeat sicut iustitia. // Dice pues, *primero*, que la justicia es cierta virtud perfecta, no en absoluto, sino con relación a otro. Como lo que es perfecto, no sólo en sí mismo sino también con relación a otro, es mejor, por eso, se dice generalmente que la justicia es la más excelsa entre todas las virtudes. De aquí viene el proverbio que dice que ni el *Héspero* brillante estrella de la tarde, ni el *Lucero*, luminosa estrella de la aurora, brillan como la justicia.

²⁰¹ *Sent. Ethic.*, lib. 5 l. 2 n. 8: Dicit ergo primo, quod quia iustitia legalis consistit in usu virtutis qui est ad alterum et secundum omnem virtutem de qua lex praecipit, inde est, quod in ipsa iustitia simul comprehenditur omnis virtus, et ipsa est etiam virtus maxime perfecta. // Dice pues, *primero*, que como la justicia legal consiste en la práctica de una virtud que se refiere a otro, y se vincula a toda virtud que la ley prescribe, por eso, toda virtud está comprendida a un tiempo en la justicia, que es a su vez una virtud perfecta en grado sumo.

²⁰² 1129b25-28: αὐτῆ μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἐστὶ τελεία, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον. καὶ διὰ τοῦτο πολλάκις κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη, καὶ οὐθ' ἔσπερος οὐθ' ἑφῶς οὕτω θαυμαστός.

de los hombres es el que emplea su maldad contra sí mismo y contra sus amigos, el mejor, a su vez, no es el que emplea la virtud para sí mismo, sino para otro: obra por cierto difícil.”²⁰³

“La virtud y la justicia son lo mismo²⁰⁴ en su existir, pero en su esencia lógica no son lo mismo, sino que, en cuanto es para otro, es justicia, y en cuanto es tal hábito en absoluto, es virtud.”²⁰⁵

Cap 2: Justicia como virtud particular y su división.

[5.2.1] La justicia particular (que es parte de la virtud sin equivaler a ella) es la que tiene por objeto el honor, el dinero o la seguridad, siendo su móvil el placer que resulta de la ganancia. De ahí que haya varias clases de justicia particular [→5.3 y 5.4].

a) También en la injusticia hay una general [→Tomás de Aquino, *ST*, II-II, q.58, a.5, ad 3: “*omne peccatum est iniquitas*”] o maldad, y otra particular o injusticia propiamente dicha.

[5.2.2] De la justicia particular, una especie es la que se da en las “distribuciones” de honor o dinero (justicia distributiva [→5.3]) y otra es la que regula o corrige los tratos entre los hombres (justicia conmutativa o correctiva [→5.4]).

a) Los tratos son de dos tipos: voluntarios (compra, venta, fianza, préstamo...) porque el principio de tales actos es voluntario; o involuntarios, que bien pueden ser clandestinos (robo, adulterio, prostitución...) o violentos (ultraje, encarcelamiento, homicidio, insulto...).

“Indagamos, empero, la justicia como parte de la virtud, porque hay una justicia de esta especie, según decimos; y de la misma manera queremos tratar de la injusticia particular²⁰⁶. He aquí la prueba. El que hace el mal en las demás maldades, comete injusticia ciertamente, pero no muestra codicia. Así, el que arroja el escudo por cobardía, o el que habla malcriadamente por su condición difícil, o el que no socorre

²⁰³ 1130a2-8: διὰ δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο καὶ ἀλλότριον ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι ἡ δικαιοσύνη μόνη τῶν ἀρετῶν, ὅτι πρὸς ἕτερόν ἐστιν: ἄλλω γὰρ τὰ συμφέροντα πράττει, ἢ ἄρχοντι ἢ κοινῶν. κάκιστος μὲν οὖν ὁ καὶ πρὸς αὐτὸν καὶ πρὸς τοὺς φίλους χρώμενος τῇ μοχθηρίᾳ, ἄριστος δ' οὐχ ὁ πρὸς αὐτὸν τῇ ἀρετῇ ἀλλὰ πρὸς ἕτερον: τοῦτο γὰρ ἔργον χαλεπόν.

²⁰⁴ *Sent. Ethic.*, lib. 5 l. 2 n. 13: Et dicit, quod ex dictis manifestum est in quo differant virtus et iustitia legalis. Quia secundum substantiam est eadem, sed secundum rationem non est idem; sed per comparisonem ad alterum dicitur iustitia; inquantum autem est habitus operativus talis boni, est simpliciter virtus. Hoc autem intelligendum est quantum ad ipsum actum iustitiae et virtutis. Actus enim idem subiecto producit a iustitia legali et a virtute simpliciter dicta, puta non moechari; tamen secundum aliam et aliam rationem. Verum, quia ubi est specialis ratio obiecti etiam in materia generali, oportet esse specialem habitum, inde est, quod ipsa iustitia legalis est determinata virtus habens speciem ex hoc quod intendit ad bonum commune. // Dice que de lo dicho se ve en qué difieren la virtud y la justicia legal. Según la sustancia son lo mismo, pero no lo son según su razón propia. La justicia se dice con relación a otro, pero en cuanto es un hábito operativo de tal bien, es simplemente una virtud. Debe entenderse en cuanto al acto mismo de justicia y de virtud. Pues en el sujeto el mismo acto es producido por la justicia legal y por una virtud tomada en absoluto, por ejemplo, no cometer adulterio, pero por razones diferentes en cada caso. Ahora bien, donde hay una razón especial del objeto, aun en materia general, debe haber un hábito especial. Por eso, la justicia legal es una virtud determinada que toma la especie por tender a un bien común.

²⁰⁵ 1130a11-13: ἔστι μὲν γὰρ ἡ ὑπὲρ, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό, ἀλλ' ἢ μὲν πρὸς ἕτερον, δικαιοσύνη, ἢ δὲ τοιάδε ἕξις ἀπλῶς, ἀρετή.

²⁰⁶ *Sent. Ethic.*, lib. 5 l. 3 n. 4: Quae sumitur ex ordine ad finem. Manifestum est enim quod, si actus unius vitii vel malitiae ordinetur ad alium finem indebitum, ex hoc ipso sortitur quamdam novam speciem malitiae. Sit ergo aliquis qui adulterium committat causa lucri, ut scilicet spoliet mulierem, vel qualitercumque ab ea accipiat. Contingit etiam quandoque quod aliquis adulterium committit propter concupiscentiam, non videtur ut lucretur, sed magis apponit aliquid de suo et in rebus suis patitur iacturam; talis autem proprie videtur esse luxuriosus, quia vitium luxuriae praecipue ordinatur ad satisfaciendum concupiscentiae. Ille autem qui moechatur ut accipiat aliena non videtur esse luxuriosus, per se loquendo, quia non intendit luxuriae finem. Sed magis videtur esse iniustus, quia propter lucrum contra iustitiam fecit. Sic ergo patet quod iniustitia est quaedam specialis malitia. // La segunda razón se toma del orden al fin. Es claro que, si el acto de un vicio o de una malicia se ordena a otro fin indebido, de esto mismo surge otra nueva especie de malicia. Así es en quien comete adulterio por lucro, por ejemplo, explotando a una mujer o recibiendo de algún modo dinero de ella. Sucede también a veces que alguien comete simplemente adulterio a causa de su concupiscencia y no para lucrar, tan es así que, más bien da de sus cosas y sufre un perjuicio en ellas. Tal hombre es considerado con propiedad un lujurioso, porque el vicio de lujuria se ordena propiamente a satisfacer la concupiscencia. En cambio, el que comete adulterio para apoderarse de lo ajeno no parece ser un lujurioso, hablando formalmente, porque no se propone la lujuria como fin. Sino que más parece injusto, pues, por lucro, actuó contra la justicia. De esta manera, queda claro que la injusticia es cierta malicia o vicio especial.

con sus riquezas por avaricia. Mas cuando alguno obra codiciosamente, muchas veces no obra por ninguno de estos vicios, y ciertamente no por todos juntos, pero sí por cierta perversidad, ya que lo censuramos, y por injusticia. De consiguiente, hay alguna otra injusticia como parte de la injusticia total, y cierta especie de lo injusto como parte de lo injusto total que consiste en transgredir la ley.”²⁰⁷

“Más aún: en todas las otras injusticias se da siempre la atribución a un vicio especial, como si cometió adulterio, se atribuye al desenfreno; si abandonó a su compañero en el combate, a la cobardía; si golpeó, a la cólera; en cambio, si lucró, a ningún vicio puede atribuirse sino a la injusticia.”²⁰⁸

“De la justicia particular²⁰⁹ y de lo justo según ella, una forma tiene lugar en las distribuciones de honores o de riquezas o de otras cosas que pueden repartirse entre los miembros de la república, en las cuales puede haber desigualdad e igualdad entre uno y otro. La otra forma desempeña una función correctiva en las transacciones o conmutaciones privadas. De ésta, a su vez, hay dos partes, como quiera que de las transacciones privadas unas son voluntarias y otras involuntarias.”²¹⁰

“Voluntarias son, por ejemplo, la venta, la compra, el préstamo de consumo, la fianza, el comodato, el depósito, el salario. Llámense voluntarias porque el principio de semejantes relaciones es voluntario.

²⁰⁷ 1130a15-: γάρ τις, ὡς φαμέν. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ ἀδικίας τῆς κατὰ μέρος. σημεῖον δ' ὅτι ἔστιν: κατὰ μὲν γὰρ τὰς ἄλλας μοχθηρίας ὁ ἐνεργῶν ἀδικεῖ μὲν, πλεονεκτεῖ δ' οὐδέν, οἷον ὁ ῥίψας τὴν ἀσπίδα διὰ δειλίαν ἢ κακῶς εἰπὼν διὰ χαλεπότητα ἢ οὐ βοηθήσας χρήμασι δι' ἀνελευθερίαν: ὅταν δὲ πλεονεκτῇ, πολλάκις κατ' οὐδεμίαν τῶν τοιούτων, ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ πάσας, κατὰ πονηρίαν δέ γε τινά (ψέγομεν γὰρ) καὶ κατ' ἀδικίαν. ἔστιν ἄρ' ἄλλη τις ἀδικία ὡς μέρος τῆς ὅλης, καὶ ἀδικόν τι ἐν μέρει τοῦ ὅλου ἀδίκου τοῦ παρὰ τὸν νόμον.

²⁰⁸ 1130a27-31: ἔτι περὶ μὲν τὰλλα πάντα ἀδικήματα γίνεται ἡ ἐπαναφορὰ ἐπὶ τινὰ μοχθηρίαν ἀεὶ, οἷον εἰ ἐμοίχευσεν, ἐπ' ἀκολασίαν, εἰ ἐγκατέλιπε τὸν παραστάτην, ἐπὶ δειλίαν, εἰ ἐπάταξεν, ἐπ' ὀργήν: εἰ δ' ἐκέρδανεν, ἐπ' οὐδεμίαν μοχθηρίαν ἀλλ' ἢ ἐπ' ἀδικίαν.

²⁰⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 5 l. 4 n. 1-3: Et dicit, quod una species eius, et similiter iusti, quod secundum ipsam dicitur, est illa, quae consistit in distributionibus aliquorum communium, quae sunt dividenda inter eos qui communicant civili communicatione: sive sit honor, sive sit pecunia, vel quicquid aliud ad bona exteriora pertinens, vel etiam ad mala; sicut labor, expensae et similia. Et quod hoc pertineat ad particularem iustitiam, probat, quia in talibus contingit accipere (unius ad alterum) aequalitatem vel inaequalitatem unius ad alterum, quae pertinent ad iustitiam vel iniustitiam particularem, ut supra dictum est. (...) Et dicit, quod una alia species particularis iustitiae est, quae constituit rectitudinem iustitiae in commutationibus, secundum quas transfertur aliquid ab uno in alterum; sicut prima species iustitiae attendebatur secundum quod transfertur aliquid a communi ad singulos. (...) Primo enim dicit, quod iustitiae commutativae sunt duae partes, eo quod duo sunt genera commutationum. Quaedam enim sunt voluntariae, quaedam involuntariae. Dicuntur autem voluntariae, propter hoc, quod principium commutationis est voluntarium ex utraque parte; sicut patet in venditione et emptione, quibus unus transfert dominium rei suae in alterum propter pretium inde acceptum. Et in mutatione, secundum quam aliquis rem suam tradit alteri ut aequale recipiat; et in fideiussione, per quam aliquis voluntarie se constituit debitorem pro alio. Et in usu, quo aliquis usum rei suae alteri gratis concedit reservato sibi dominio rei. Et in depositione, per quam aliquis deponit rem suam apud alium in custodiam. Et in conductione, per quam aliquis usum rei alienae accipit pro pretio. // Una de sus especies que es también una especie de lo justo que se dice según la justicia particular, es la que consiste en la distribución de algunas cosas comunes que deben repartirse entre los que forman parte de la comunidad cívica, como el honor, el dinero, o cualquier otra concerniente a los bienes exteriores; o a los males, como los trabajos, los gastos o desembolsos, etc. Prueba que esto pertenece a la justicia particular, porque en tales casos acontece tomar entre uno y otro una igualdad o bien una desigualdad, lo que compete a la justicia o a la injusticia particular, como se ha dicho. (...) *presenta una segunda especie de justicia particular*. Es lo que constituye la rectitud de la justicia en las conmutaciones, según las cuales se transfiere algo de uno a otro; así como en la primera especie de justicia la rectitud se alcanzaba en la transferencia de algo de lo común a los particulares. (...) *Primero*, dice que hay dos partes en la justicia conmutativa, pues *dos* son los géneros de conmutaciones. *Unas*, son voluntarias; otras, involuntarias. Las voluntarias, se llaman así porque el principio de la conmutación es voluntario en ambas partes, como es evidente en las compras y en las ventas, donde uno transfiere a otro el dominio de algo suyo, en razón de un monto estipulado por ello. En las permutas, donde uno entrega a otro algo suyo a cambio de recibir otro de igual valor. En las fianzas, donde uno voluntariamente se constituye deudor por otro. En el comodato, donde uno concede sin cargo a otro el uso de algo suyo reservándose su dominio. En los depósitos, por los cuales uno deposita en otro algo de su pertenencia para que lo custodie. En el alquiler, por el cual uno recibe el uso de algo ajeno por un monto determinado.

²¹⁰ 1130b30-1131a2: τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν δικαίου ἐν μὲν ἔστιν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας (ἐν τούτοις γὰρ ἔστι καὶ ἄνισον ἔχειν καὶ ἴσον ἕτερον ἑτέρου), ἐν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν. τούτου δὲ μέρη δύο: τῶν γὰρ συναλλαγμάτων τὰ μὲν ἐκούσῖα ἔστι τὰ δ' ἀκούσῖα.

De las involuntarias, unas son clandestinas, como el hurto, el adulterio, el envenenamiento, la alcahuería, la corrupción del esclavo, el asesinato por alevosía, el falso testimonio. Otras son violentas, como la sevicia, el secuestro, el homicidio, el robo con violencia, la mutilación, la difamación, el ultraje.”²¹¹

Cap 3: La justicia distributiva y la proporcionalidad geométrica

[5.3.1] Lo justo es término medio relativamente a algo y a algunos (término medio proporcional). Los extremos son lo más (quien comete la injusticia) y lo menos (quien padece la injusticia).

[5.3.2] En la justicia distributiva lo justo es la proporción, como la distribución de bienes comunes conforme al mérito.

[5.3.3] Principio distributivo: igualdad entre iguales y desigualdad entre desiguales, es decir, si las personas no son iguales, no necesariamente la distribución de las cosas debe ser igual; pero si son iguales, dicha distribución debe ser igual.

- a) En toda proporción se requieren, al menos, cuatro términos: A es a B, lo que C es a D.
- b) A esta proporción los matemáticos le llaman geométrica.

“Si, pues, lo injusto es lo desigual, lo justo será lo igual; lo cual sin otra razón lo estiman así todos (...) Siendo así, lo justo supone necesariamente cuatro términos por lo menos: las personas para las cuales se da algo justo, que son dos, y las cosas en que se da, que son también dos. Y la igualdad será la misma para las personas que en las cosas, pues como están éstas entre sí, estarán aquéllas también. Si las personas no son iguales, no tendrán cosas iguales. De aquí los pleitos y las reclamaciones cuando los iguales tienen y reciben porciones no iguales, o los no iguales porciones iguales.”²¹²

“De esta suerte, la unión del primer término con el tercero y la del segundo con el cuarto es lo justo en la distribución, y lo justo es entonces un medio entre extremos desproporcionados, porque lo proporcional es un medio, y lo justo es lo proporcional²¹³. (Los matemáticos llaman a esta proporción geométrica. En la proporción geométrica, en efecto, el total es al total como cada uno de los términos con

²¹¹ 1131a3-9: ἐκούσια μὲν τὰ τοιαῦδε οἷον πᾶσις ὄνη δανεισμός ἐγγύη χρῆσις παρακαταθήκη μίσθωσις (ἐκούσια δὲ λέγεται, ὅτι ἡ ἀρχὴ τῶν συναλλαγμάτων τούτων ἐκούσιος) , τῶν δ' ἀκουσίων τὰ μὲν λαθραῖα, οἷον κλοπὴ μοιχεία φαρμακεία προαγωγεία δουλαπατία δολοφονία ψευδομαρτυρία, τὰ δὲ βίαια, οἷον αἰκία δεσμός θάνατος ἀρπαγὴ πήρωσις κακηγορία προπηλακισμός.

²¹² 1131a12-13.18-23: εἰ οὖν τὸ ἄδικον ἄνισον, τὸ δίκαιον ἴσον: ὅπερ καὶ ἄνευ λόγου δοκεῖ πᾶσιν. ἐπεὶ δὲ τὸ ἴσον μέσον, τὸ δίκαιον μέσον τι ἂν (...) ἀνάγκη ἄρα τὸ δίκαιον ἐν ἐλαχίστοις εἶναι τέτταρσιν: οἷς τε γὰρ δίκαιον τυγχάνει ὄν, δύο ἐστί, καὶ ἐν οἷς, τὰ πράγματα, δύο. καὶ ἡ αὐτὴ ἐστὶ ἰσότης, οἷς καὶ ἐν οἷς: ὡς γὰρ ἐκεῖνα ἔχει, τὰ ἐν οἷς, οὕτω καὶ ἐκεῖνα ἔχει: εἰ γὰρ μὴ ἴσοι, οὐκ ἴσα ἔξουσιν, ἀλλ' ἐντεῦθεν αἰ μάχαι καὶ τὰ ἐγκλήματα, ὅταν ἡ μὴ ἴσα ἴσοι ἢ μὴ ἴσοι ἴσα ἔχωσι καὶ νέμωνται.

²¹³ *Sent. Ethic.*, lib. 5 l. 4 n. 8: ostendit quod iustum sit medium, secundum aliquam proportionalitatem. Et ad hoc probandum assumit, quod aequale ad minus consistit in duobus, inter quae consideratur aequalitas. Cum ergo iustum sit et medium et aequale, oportet quidem quod in quantum est iustum, sit ad aliquid, idest per respectum ad alterum, ut ex supra dictis patet; in quantum autem est aequale, sit in quibusdam rebus, secundum quas scilicet attenditur aequalitas inter duas personas. Et sic patet quod si consideremus iustum in quantum est medium, sic est medium inter duo, quae sunt plus et minus; in quantum est autem aequale, oportet quod sit duarum rerum: sed in quantum est iustum, oportet quod sit aliquorum ad aliquos alios, quia iustitia ad alterum est. Plus autem et minus respicit iustitia secundum quod est medium, velut quaedam extrinseca, sed duas res et duas personas respicit quasi intrinseca, in quibus scilicet constituitur iustitia. Sic ergo patet, quod necesse est iustum ad minus in quatuor consistere: duo enim sunt homines, quibus observatur iustitia, et duae sunt res in quibus eis iustitia fit. // *Muestra que lo justo es un medio según cierta proporción.* Para probarlo, parte de que lo igual consiste por lo menos en dos cosas, entre las cuales se considera la igualdad. Luego, como lo justo no sólo es un medio sino también lo igual, es preciso que, en cuanto es lo justo, lo sea con relación a algo, es decir, con respecto a otro, como es claro por lo dicho. Pero, en cuanto es lo igual, se halla en algunas cosas, según las cuales se alcanza la igualdad entre dos personas. Así, es manifiesto que si consideramos lo justo en cuanto es medio, veamos que lo es entre estos dos que son lo más y lo menos. En cuanto es lo igual, es preciso que lo sea respecto de dos cosas; pero, en cuanto es lo justo, es necesario que lo sea de uno con relación a otro, porque la justicia dice relación a otro. Pero la justicia, según que es medio, mira a lo más y a lo menos como a algo extrínseco, pero a las dos cosas y a las dos personas las miras como a algo intrínseco, porque en ellas se realiza la justicia. De lo cual se desprende con claridad que es necesario que lo justo consista por lo menos en *cuatro* términos: dos son hombres, por los cuales es observada la justicia; dos son cosas, en las cuales la justicia se realiza para las personas.

relación al otro.) Pero esta proporción no es continua²¹⁴, porque no hay numéricamente para la persona y para la cosa un término único. Lo justo es, pues, lo proporcional; lo injusto está fuera de la proporción, lo cual puede ser en más y en menos. Esto es lo que acontece en la práctica: el que comete injusticia tiene más; el que la sufre, menos de lo que estaría bien.”²¹⁵

$$A:C \neq B:D \quad \therefore \quad A:C :: B:nD$$

Lo que ‘un arquitecto (A) es a una casa (C)’ -en el tiempo y esfuerzo-, es desproporcionado a lo que ‘un zapatero (B) a un zapato (D)’; de ahí que sea justo proporcionar D, a nD .

Cap 4: La justicia correctiva (conmutativa) y la proporcionalidad aritmética

[5.4.1] En la justicia correctiva lo justo es la estricta igualdad, y lo injusto, lo desigual (término medio como igualdad, como intermedio entre la ganancia y la pérdida).

²¹⁴ *Sent. Ethic.*, lib. 5 l. 5 n. 3-4: Et dicit quod omnis proportionalitas ad minus consistit in quatuor. Est enim duplex proportionalitas: una quidem disiuncta et alia continua. Disiuncta quidem proportionalitas est aequalitas duarum proportionum non convenientium in aliquo termino. Cum ergo omnis proportio sit inter duo, manifestum est quod proportionalitas disiuncta in quatuor terminis consistit; ut si dicam: sicut se habet sex ad tria, ita se habet decem ad quinque; utrobique enim est dupla proportio. Continua autem proportionalitas est aequalitas duarum proportionum convenientium in uno termino, puta si dicam: sicut se habet octo ad quatuor, ita quatuor ad duo; utrobique enim est dupla proportio. In hac igitur continua proportionalitate sunt quodammodo quatuor termini; in quantum scilicet utimur uno termino ut duobus, unum terminum bis dicendo, scilicet in utraque proportione, ut si dicam: quae est proportio a ad b, puta octo ad quatuor, eadem est proportio b ad c, id est quatuor ad duo; sic igitur b dicitur bis; unde, quamvis b sit unum subiecto; quia tamen accipitur ut duo, erunt quatuor proportionata. Deinde cum dicit: est autem et iustum etc., ostendit quomodo secundum proportionalitatem medium distributivae iustitiae accipiatur. Et dicit quod sicut proportionalitas, ita et iustum ad minus in quatuor invenitur, in quibus attenditur eadem proportio; quia scilicet secundum eandem proportionem dividuntur res quae distribuuntur et personae quibus distribuuntur. Sit ergo a unus terminus, puta duae librae: b autem sit una libra, g autem sit una persona, puta sortes qui duobus diebus laboravit. D autem sit Plato qui uno die laboravit. Sicut ergo se habet a ad b, ita se habet g ad d, quia utrobique invenitur dupla proportio; ergo et permutatim, sicut a se habet ad g, ita se habet b ad d, quaecumque enim sunt ad invicem proportionalia, etiam permutatim proportionalia sunt; sicut in praedicto exemplo: sicut se habet decem ad quinque, ita octo ad quatuor. Ergo commutatim, sicut se habet decem ad octo, ita se habet quinque ad quatuor: utrobique est sesquiquarta proportio; sic ergo permutatim verum erit dicere quod, sicut se habet a ad g, id est duae librae ad eum qui duobus diebus laboravit, ita b ad d, id est una libra ad eum qui uno die laboravit. // dice que toda proporción consiste por lo menos en *cuatro* términos. Hay una *doble* proporcionalidad: *una*, es la discreta; y, *otra*, la continua. La *discreta*, es la igualdad entre dos proporciones que no convienen en algún término. Como toda proporción lo es entre dos, es manifiesto que la proporcionalidad directa consiste en cuatro términos, como si se dijera: seis es a tres como diez es a cinco: pues, por ambas partes, la proporción es del doble. La proporcionalidad *continua* es la igualdad entre dos proporciones que convienen en un término, como si se dijera: ocho es a cuatro como cuatro es a dos: pues por ambas partes la proporción es del doble. En esta proporción continua, de alguna manera, hay cuatro términos, en cuanto usamos un término como si fuera doble, repitiéndolo dos veces, o sea en cada proporción. Como si se dijera que la proporción entre A y B, de ocho a cuatro, es la misma que la proporción de B y C, de cuatro a dos: por ambas partes es del doble. Así pues, B se dice dos veces. Por eso, aunque B sea uno solo por el sujeto, como, no obstante, se toma como dos habrá cuatro términos proporcionados. *Muestra de qué modo se toma el medio propio de la justicia distributiva según proporción*. Dice que, como la proporcionalidad, así también lo justo se encuentra por lo menos en *cuatro* términos en los cuales se considera la misma proporción, porque según la misma proporción se dividen las cosas que se distribuyen y las personas a las cuales se distribuyen. Sea A uno de los términos y asignémosle el valor de dos libras; sea B otro de los términos y valga una libra; G, el tercero de los términos, sea una persona, por ejemplo, Sócrates, quien trabajó dos días; y D, el cuarto término, sea Platón, quien trabajó un solo día. Luego como A es a B, así G es a D, para ambas partes se encuentra una doble proporción. Por tanto, permutando los términos, A es a G como B es a D. Pero, cualesquiera de los términos que son proporcionales entre sí, también lo son en *sentido inverso*, como se ve en el ejemplo dado: diez es a cinco como ocho a cuatro. Luego, conmutando, diez es a ocho como cinco es a cuatro: por ambas partes, hay una proporción de uno más la cuarta parte. De esta manera, pues, también será verdadero decir que A es a G, o sea, dos libras son al que trabajó dos días, como B es a D o sea, una libra es al que trabajó un día.

²¹⁵ 1131b8-20: ἡ ἄρα τοῦ α ὄρου τῷ γ καὶ ἡ τοῦ β τῷ δ σύζευξις τὸ ἐν διανομῇ δίκαιόν ἐστι, καὶ μέσον τὸ δίκαιον τοῦτ' ἐστὶ, τὸ δ' ἄδικον τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογον: τὸ γὰρ ἀνάλογον μέσον, τὸ δὲ δίκαιον ἀνάλογον. καλοῦσι δὲ τὴν τοιαύτην ἀναλογίαν γεωμετρικὴν οἱ μαθηματικοί: ἐν γὰρ τῇ γεωμετρικῇ συμβαίνει καὶ τὸ ὅλον πρὸς τὸ ὅλον ὅπερ ἐκάτερον πρὸς ἐκάτερον. ἐστὶ δ' οὐ συνεχῆς αὕτη ἡ ἀναλογία: οὐ γὰρ γίνεται εἰς ἀριθμῶ ὄρος, ᾧ καὶ ὁ. τὸ μὲν οὖν δίκαιον τοῦτο, τὸ ἀνάλογον: τὸ δ' ἄδικον τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογον. γίνεται ἄρα τὸ μὲν πλεον τὸ δ' ἔλαττον, ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἔργων συμβαίνει: ὁ μὲν γὰρ ἀδικῶν πλεον ἔχει, ὁ δ' ἀδικούμενος ἔλαττον τοῦ ἀγαθοῦ.

[5.4.2] Si se tratase de una proporción, sería de tipo aritmético: la ley mira al daño causado y trata al que perjudica y al perjudicado como iguales, pidiendo la reparación del daño. El juez procura igualar (por eso es correctiva).

a) Cuando se consulta al juez se consulta a la justicia encarnada, pues se acude a él para restituir las cosas al término medio. Ejemplo de la línea cortada.

“Lo justo tiene aquí otra forma distinta de lo justo anterior. Lo justo distributivo, en efecto, se refiere a las cosas comunes y es siempre conforme a la proporción antes dicha. (...) Mas lo justo en las transacciones privadas, por más que consista en cierta igualdad, así como lo injusto en cierta desigualdad, no es según aquella proporción, sino según la proporción aritmética²¹⁶. Es indiferente, en efecto, que sea un hombre bueno el que haya defraudado a un hombre malo, o el malo al bueno, como también que sea bueno o malo el que haya cometido adulterio. La ley atiende únicamente a la diferencia del daño y trata como iguales a las partes, siendo sólo si uno cometió injusticia y otro la recibió, si uno causó un daño y otro lo resintió.”²¹⁷

“Más de lo bueno y menos de lo malo son provecho, y lo contrario pérdida. Y como entre ambas cosas el medio es lo igual, y es lo que llamamos justo, síguese que lo justo correctivo será, por tanto, el medio²¹⁸ entre la pérdida y el provecho.”²¹⁹

“Por esta razón, todas las veces que los hombres disputan entre sí, recurren al juez. Ir al juez es ir a la justicia, pues el juez ideal es, por decirlo así, la justicia animada. Las partes buscan en el juez como un

²¹⁶ *Sent. Ethic.*, lib. 5 l. 7 n. 2: Dicit ergo primo quod ita iudex ad aequalitatem reducit, sicut si esset una linea divisa in partes inaequales, ille qui vellet ad aequalitatem reducere, auferret a maiori parte illud in quo excedit medietatem totius lineae et apponeret illud minori parti, ita quod medietas totius lineae esset quasi quaedam *dica*, id est regula vel mensura, per quam inaequalia reducerentur ad aequalitatem. Et sic quum totum quod est duorum hominum dividatur tali *dica*, id est mensura, tunc dicunt, quod unusquisque habet quod suum est, in quantum scilicet accipiunt aequale, quod est medium inter maius et minus, et hoc secundum arismetiam proportionalitatem, quia scilicet quantum medium iustitiae exceditur ab eo qui habebat plus, tantum excedit illum qui habet minus, quod pertinet ad proportionabilitatem arithmetiam, ut prius dictum est. // Dice que el juez al reducir las cosas a la igualdad lo hace como si se tratara de una línea dividida en partes desiguales. El que quisiera reducir a la igualdad quitaría de la parte mayor lo excede al medio de toda la línea y lo añadiría a la parte menor, de tal manera que el medio de toda la línea fuese cierta *dica* v. g. regla o *medida*, por la cual lo desigual se reduciría a la igualdad. Así, cuando un todo que pertenece a dos hombres se divide en tal medida o *dica*, se dice que cada cual tiene lo suyo, en cuanto reciben lo igual, que es el medio entre lo más y lo menos según la proporcionalidad aritmética. Porque, tanto el medio de la justicia es excedido por el que tenía más, cuanto él excede al que tiene menos, lo cual pertenece a la proporcionalidad aritmética, como se ha dicho.

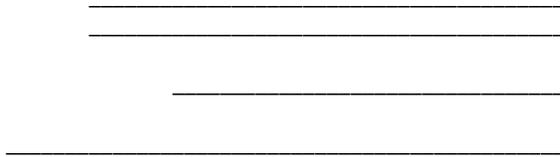
²¹⁷ 1131b26-28.33-1132a6: τοῦτο δὲ τὸ δίκαιον ἄλλο εἶδος ἔχει τοῦ πρότερον. τὸ μὲν γὰρ διανεμητικὸν δίκαιον τῶν κοινῶν αἰεὶ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐστὶ τὴν εἰρημένην (...) τὸ δ' ἐν τοῖς συναλλάγμασι δίκαιον ἐστὶ μὲν ἴσον τι, καὶ τὸ ἄδικον ἄνισον, τὸ δ' ἐν τοῖς συναλλάγμασι δίκαιον ἐστὶ μὲν ἴσον τι, καὶ τὸ ἄδικον ἄνισον, ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐκείνην ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν. οὐδὲν γὰρ διαφέρει, εἰ ἐπιεικὴς φαῦλον ἀπεστέρησεν ἢ φαῦλος ἐπιεικῆ, οὐδ' εἰ ἐμοίχευσεν ἐπιεικὴς ἢ φαῦλος: ἀλλὰ πρὸς τοῦ βλάβους τὴν διαφορὰν μόνον βλέπει ὁ νόμος, καὶ χρῆται ὡς ἴσοις, εἰ ὁ μὲν ἀδικεῖ ὁ δ' ἀδικεῖται, καὶ εἰ ἐβλάψεν ὁ δὲ βέβλαπται.

²¹⁸ *Sent. Ethic.*, lib. 5 l. 10 n. 2: Et dicit, quod iustitia non est medietas eodem modo quo aliae virtutes morales, quarum unaquaeque medietas est inter duas malitias, sicut liberalitas, quae est media inter illiberalitatem et prodigalitatem, sed iustitia non est media inter duas malitias. Potest autem dici medietas effective, in quantum scilicet est constitutiva medii, quia scilicet actus eius est iusta operatio, quae est medium inter iniustum facere et iniustum pati, quorum duorum alterum tantum, scilicet iniustum facere, pertinet ad malitiam, scilicet iniustitiam, quae est extremorum, in quantum accipit sibi plus de bonis et minus de malis; sed iniustum pati, non pertinet ad aliquam malitiam, sed magis est poena. // Dice que [la justicia] no es una medida media del mismo modo que las demás virtudes morales, de las cuales cada una es medio entre dos vicios, como la liberalidad es lo medio entre la avaricia y la prodigalidad. La justicia no es medio entre dos malicias. No obstante, puede decirse que es efectivamente un hábito medio, en cuanto es constitutiva del medio, ya que su acto es la operación justa, que es medio entre hacer lo injusto y padecerlo. De los cuales, uno, es decir hacer lo injusto, pertenece a la malicia, o sea a la injusticia, que es propia de los extremos, en cuanto es tomar para sí más de los bienes y menos de los males. Pero padecer lo injusto no pertenece a alguna malicia, es más bien una *pena*.

²¹⁹ 1132a16-18: τὸ μὲν τοῦ ἀγαθοῦ πλέον τοῦ κακοῦ δ' ἔλαττον κέρδος, τὸ δ' ἐναντίον ζημία: ὧν ἦν μέσον τὸ ἴσον, ὃ λέγομεν εἶναι δίκαιον: ὥστε τὸ ἐπανορθωτικὸν δίκαιον ἂν εἴη τὸ μέσον ζημίας καὶ κέρδους.

medio entre ellas; y de aquí que en algunos lugares se llame a los jueces mediadores, como danto a entender que cuando alcanzan el medio alcanzan la justicia.”²²⁰

“Ahora bien, el juez restaura la igualdad; y como si hubiese una línea dividida en partes desiguales, aquello en que el segmento más grande excede a la mitad lo separa el juez y lo añade al segmento más pequeño. Y cuando el todo ha sido dividido en dos mitades, se dice que cada uno tiene lo suyo, o sea cuando reciben partes iguales. Lo igual es aquí el medio entre lo mayor y lo menor según la proporción aritmética.”²²¹



Si, dadas dos cantidades iguales, se quita una parte a una y se le añade a otra, ésta excederá a la otra en dos veces dicha parte (...) Y por este medio sabremos lo que es preciso quitar al que tiene más y lo que es preciso añadir al que tiene menos.

Cap 5: La reciprocidad sin más (talión) y la reciprocidad proporcional.

[5.5.1] Algunos definen lo justo como lo recíproco sin más (como los pitagóricos). ¿Es el talión verdaderamente justo? ¿Es correcta la justicia de Radamantis que dice: *si el hombre sufriera lo que hizo habría verdadera justicia?* –Nota: Radamantis juzgaba a los muertos de oriente, Eaco a los de occidente, y Minos daba el voto final... es decir, la ley del talión era de cuño oriental–.

[5.5.2] La reciprocidad no se conforma ni con la justicia distributiva ni con la correctiva.

a) No siempre hay igualdad de personas (y el talión no considera este punto).

b) La segunda acción, que ante el mal es venganza, es más voluntaria que la primera, que en ocasiones puede ser incluso involuntaria.

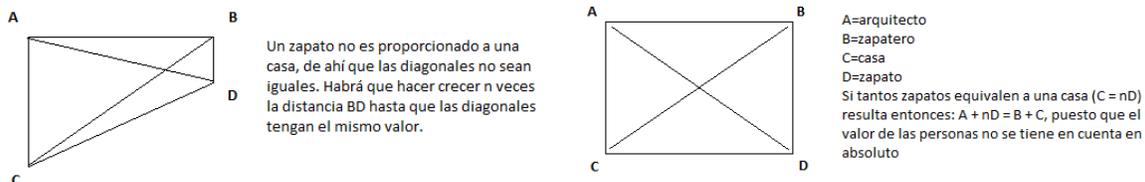
[5.5.3] Es verdad que es necesaria una gratitud básica, una retribución ante bienes o males. Pero esta retribución es proporcionada. Una forma de lograr esta proporción es a través de la moneda, que hace commensurables las cosas.

²²⁰ 1132a19-23: διὸ καὶ ὅταν ἀμφισβητῶσιν, ἐπὶ τὸν δικαστὴν καταφεύγουσιν: τὸ δ' ἐπὶ τὸν δικαστὴν ἰέναι ἰέναι ἐστὶν ἐπὶ τὸ δίκαιον: ὁ γὰρ δικαστὴς βούλεται εἶναι οἷον δίκαιον ἐμψυχόν: καὶ ζητοῦσι δικαστὴν μέσον, καὶ καλοῦσιν ἔνιοι μεσιδίους, ὡς ἂν τοῦ μέσου τύχῃσι, τοῦ δίκαιου τευξόμενοι.

²²¹ 1132a25-30: ὁ δὲ δικαστὴς ἐπανισοῖ, καὶ ὥσπερ γραμμῆς εἰς ἄνισα τετμημένης, ἧ τὸ μείζον τμήμα τῆς ἡμισείας ὑπερέχει, τοῦτ' ἀφεῖλε καὶ τῷ ἐλάττωι τμήματι προσέθηκεν. ὅταν δὲ δίχα διαιρεθῇ τὸ ὅλον, τότε φασὶν ἔχειν τὸ αὐτοῦ ὅταν λάβῃσι τὸ ἴσον. τὸ δ' ἴσον μέσον ἐστὶ τῆς μείζονος καὶ ἐλάττωνος κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν.

“Pero el talión²²² no está en consonancia ni con la justicia distributiva ni con la correctiva.”²²³
 “Devolviendo lo proporcional a lo recibido es como se conserva la ciudad.”²²⁴

“Ahora bien, la reciprocidad proporcional la produce la conjunción en diagonal. Sea un arquitecto en el punto A, un zapatero en el B, una casa en el C, un zapato en el punto D. El arquitecto debe recibir del zapatero una porción del trabajo de éste y darle a su vez en cambio algo del suyo propio. Si hay en primer lugar igualdad proporcional entre los bienes, y si hay en seguida reciprocidad, se efectuará el resultado indicado. En caso contrario, la transacción no será igual ni se sostendrá el intercambio, porque bien podría ser, ya que nada lo impide, que el trabajo del uno valga más que el del otro; ahora bien, es preciso igualarlos.”²²⁵



“Por tanto, todas las cosas entre las cuales hay cambio deben de alguna manera poder compararse entre sí. Pues para esto se ha introducido la moneda, que viene a ser en cierto sentido un intermediario.”²²⁶

“Todas las cosas, por tanto, deben ser medidas por una, como se ha dicho antes. En realidad de verdad, esta medida es la necesidad, la cual mantiene unidas todas las cosas. Si de nada tuviesen los hombres necesidad, o las necesidades no fuesen semejantes, no habría cambio, o el cambio no sería el mismo. Mas por una convención la moneda ha venido a ser el medio de cambio representativo de la necesidad.

²²² *Sent. Ethic.*, lib. 5 l. 8 n. 5: Videtur autem hoc esse contra id quod philosophus supra dixerat, quod in iustitia commutativa non attenditur diversa conditio personarum, sed lex utitur omnibus quasi aequalibus. Sed attendendum est quod ibidem philosophus dixit quod in commutativa iustitia lex attendit solum ad differentiam nocimenti. Manifestum est autem quod quando nocimentum attenditur circa subtractionem rei exterioris, puta pecuniae, non variatur quantitas nocimenti secundum diversam conditionem personae, sed quando est nocimentum personale, tunc necesse est quod quantitas nocimenti diversificetur secundum conditionem personae. Manifestum est enim quod maius est nocimentum cum aliquis percutit principem, per quod non solum personam ipsius sed totam rempublicam laedit, quam cum percutit aliquam privatam personam. Et ideo non competit iustitiae in talibus simpliciter contrapassum. // Ahora bien, esto parece contraponerse a lo que dijo *Aristóteles*, que en la justicia conmutativa no se atiende la diversa condición de las personas, sino que la ley trata a todos como iguales. Pero debe tenerse en cuenta que también dijo allí que, en la justicia conmutativa, la ley atiende solamente a la diferencia del daño. Es claro que, cuando el daño se refiere al robo de una cosa exterior, por ejemplo, de dinero, no varía la cantidad del daño de acuerdo a la diversa condición de la persona. Pero, cuando se trata de un daño personal, entonces, es necesario que la cantidad del daño se diversifique según la condición de la persona. Pues claro que el daño es mayor, en el caso de lesionar a un gobernante, que en el caso de lesionar a una persona privada. Porque no sólo se daña a una persona, sino a toda la república. Por tanto, en tales casos, sencillamente la reciprocidad no compete a la justicia.

Sent. Ethic., lib. 5 l. 8 n. 6: Secundam rationem ponit ibi, adhuc involuntarium et cetera. Et dicit quod circa vindictas inferendas multum differt utrum aliquis iniuriam intulerit voluntarius an involuntarius, scilicet propter ignorantiam vel vim aut metum. Gravius enim debet vindicari si voluntarius peccavit quam si involuntarius // La *segunda* razón dice que, con relación a las vindictas o castigos que han de imponerse, hay gran diferencia si se trata de injurias cometidas *voluntariamente* o *involuntariamente*, sea por ignorancia, por fuerza o por miedo. Debe vindicarse o castigarse con más severidad la falta voluntaria que la involuntaria.

²²³ 1132b22-23: τὸ δ' ἀντιπεπονηθὸς οὐκ ἐφαρμόττει οὐτ' ἐπὶ τὸ νευητικὸν δίκαιον οὐτ' ἐπὶ τὸ διορθωτικόν.

²²⁴ 1132b34: τῷ ἀντιποιεῖν γὰρ ἀνάλογον συμμένει ἡ πόλις.

²²⁵ 1133a5-13: ποιεῖ δὲ τὴν ἀντίδοσιν τὴν κατ' ἀναλογίαν ἢ κατὰ διάμετρον σύζευξις. οἰκοδόμος ἐφ' ᾧ α, σκυτοτόμος ἐφ' ᾧ β, οἰκία ἐφ' ᾧ γ, ὑπόδημα ἐφ' ᾧ δ. δεῖ οὖν λαμβάνειν τὸν οἰκοδόμον παρὰ τοῦ σκυτοτόμου τὸ ἐκείνου ἔργον, καὶ αὐτὸν ἐκείνῳ μεταδίδοναι τὸ αὐτοῦ. εἰ δὲ οὐκ ἴσον ἢ τὸ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἴσον, εἴτα τὸ ἀντιπεπονηθὸς γένηται, ἔσται τὸ λεγόμενον. εἰ δὲ μή, οὐκ ἴσον, οὐδὲ συμμένει: οὐθὲν γὰρ κωλύει κρεῖττον εἶναι τὸ θατέρον ἔργον ἢ τὸ θατέρον: δεῖ οὖν ταῦτα ἰσασθῆναι.

²²⁶ 1133a19-20: διὸ πάντα συμβλητὰ δεῖ πως εἶναι, ὧν ἐστὶν ἀλλαγὴ. ἐφ' ὃ τὸ νόμισμα ἐλήλυθε, καὶ γίνεται πως μέσον.

Por esta razón ha recibido el nombre de moneda (*nóμισμα*), porque no existe por naturaleza, sino por convención (*νόμοι*), y en nosotros está alterarla y hacerla inútil.”²²⁷

“No habría asociación si no hubiera cambio²²⁸, ni cambio si no hubiera igualdad, ni igualdad si no hubiera conmensurabilidad.”²²⁹

Cap 6: La justicia política y otras formas de justicia

[5.6.1] No todo el que obra injustamente es injusto, ni todo el que roba es ladrón (acto y hábito).

[5.6.2] La justicia política existe entre personas que participan de una vida común para hacer posible la autarquía, personas libres e iguales, ya proporcional ya aritméticamente. Entre los que no están en estas condiciones no puede haber justicia política más que por analogía.

[5.6.3] Nadie se perjudica a sí mismo deliberadamente, por lo que no hay injusticia hacia sí mismo o hacia los suyos (o al menos la justicia doméstica no es igual a la política).

“Pero no debe ocultársenos que lo que indagamos es tanto lo absolutamente justo, como lo justo político²³⁰, o sea lo justo entre los asociados para la suficiencia de la vida, y que son libres e iguales, bien sea proporcional o numéricamente.”²³¹

²²⁷ 1133a25-31: δεῖ ἄρα ἐνὶ τινὶ πάντα μετρεῖσθαι, ὥσπερ ἐλέχθη πρότερον. τοῦτο δ' ἐστὶ τῆ μὲν ἀληθείᾳ ἡ χρεια, ἢ πάντα συνέχει: εἰ γὰρ μὴθὲν δεοῖντο ἢ μὴ ὁμοίως, ἢ οὐκ ἔσται ἀλλαγὴ ἢ οὐχ ἡ αὐτῆ: οἷον δ' ὑπάλλαγμα τῆς χρείας τὸ νόμισμα γέγονε κατὰ συνθήκην: καὶ διὰ τοῦτο τοῦνομα ἔχει νόμισμα, ὅτι οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ ἐστὶ, καὶ ἐφ' ἡμῖν μεταβαλεῖν καὶ ποιῆσαι ἄχρηστον.

²²⁸ *Sent. Ethic.*, lib. 5 l. 9 n. 4-5: Et dicit, quod ideo possunt omnia adaequari, quia omnia possunt commensurari per aliquid unum, ut dictum est; hoc autem unum, quod omnia mensurat secundum rei veritatem est indigentia, quae continet omnia commutabilia, in quantum scilicet omnia referuntur ad humanam indigentiam; non enim appetiuntur res secundum dignitatem naturae ipsorum: alioquin unus mus, quod est animal sensibile, maioris pretii esset quam una margarita, quae est res inanimata: sed rebus pretia imponuntur, secundum quod homines indigent eis ad suum usum. (...) Et huius signum est quia, si homines nullo indigerent, nulla esset commutatio; vel si non similiter indigerent, idest non his rebus non esset eadem commutatio, quia non darent id quod habent pro eo quo non indigerent. Et quod secundum rei veritatem indigentia omnia mensurat, manifestum est per hoc, quod numisma factum est secundum compositionem, idest secundum conventionem quamdam inter homines, propter commutationem necessitatis, idest rerum necessariorum. Est enim conductum inter homines quod afferenti denarium detur id quo indiget. Et inde est quod denarius vocatur numisma: nomos enim lex est, quia scilicet denarius non est mensura per naturam, sed nomo, id est lege; est enim in potestate nostra transmutare denarios et reddere eos inutiles. // Dice que todas las cosas pueden igualarse porque pueden medirse por medio de algo, como se dijo. Ese algo que las mide a todas, según la verdad de las cosas, es la *indigencia*, que contiene a todo lo conmutable en cuanto todas las cosas se refieren a la indigencia humana. No son evaluadas según la dignidad de su naturaleza: de otro modo un ratón, que es un animal sensible, tendría mayor precio que una perla, que es algo inanimado; sino que el precio de las cosas se impone según la necesidad que tengan los hombres de su uso.

La pauta es que, si los hombres nada necesitaran, no habría ninguna conmutación, o si no tuvieran necesidades semejantes o de cosas similares para conmutarlas, pues no darían lo que tienen a cambio de algo de lo cual no tienen indigencia. Que, según la verdad de las cosas, la indigencia todo lo mide es ostensible, porque la moneda ha sido instituida según una convención entre los hombres a causa de la conmutación de la necesidad, v. g. de lo necesario. Pues hay un acuerdo entre los hombres que a aquél que presente dinero se le dé lo que necesita. Por eso, el dinero se denomina *numisma*, pues *nomos* significa ley. Porque el dinero no es una medida por naturaleza sino por ley, pues está en nuestro poder alterar el dinero y hacerlo inútil.

²²⁹ 1133b16-18: οὐτε γὰρ ἂν μὴ οὐσης ἀλλαγῆς κοινωνία ἦν, οὐτ' ἀλλαγῆ ἰσότητος μὴ οὐσης, οὐτ' ἰσότης μὴ οὐσης συμμετρίας.

²³⁰ *Sent. Ethic.*, lib. 5 l. 11 n. 8: Dicit ergo primo quod ideo dictum est quod iustum politicum est in liberis et aequalibus, quia cum iustum politicum determinetur lege, necesse est quod in illis sit ad quos datur lex. Lex autem non datur principaliter pro servis, qui cohibentur a dominis, neque pro filiis qui cohibentur a patribus, sed pro liberis et aequalibus; unde in talibus est politicum iustum. Quod autem in illis sit politicum iustum ad quos datur lex, manifestum est per hoc, quod iustitia et iniustitia in eisdem sunt; lex autem ad illos se extendit in quibus potest esse iniustitia; quod patet ex hoc, quod vindicta, quae fit secundum legem, nihil aliud est quam iudicium de iusto et iniusto. // Dice pues, *primero*, que lo justo político se da entre los *libres e iguales* porque, como es determinado por la ley, es necesario que esté en aquellos para los cuales se da la ley. La ley no se da principalmente para los siervos que están sujetos a sus amos, ni para los hijos que lo están por sus padres, sino para los hombres libres e iguales. Ahora bien, que lo justo político se dé en estos últimos, para los cuales se dicta la ley, se ve porque en ellos se encuentran la justicia y la injusticia. La ley se extiende a aquellos, en quienes puede haber injusticias, porque una vindicta hecha de acuerdo a la ley no es sino un juicio sobre lo justo y lo injusto.

²³¹ 1134a24-27: δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστὶ καὶ τὸ ζητούμενον ἐστὶ καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον. τοῦτο δ' ἐστὶν ἐπὶ κοινωνῶν βίου πρὸς τὸ εἶναι αὐτάρκειαν, ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἢ κατ' ἀναλογίαν ἢ κατ' ἀριθμὸν.

“Lo justo, en efecto, existe sólo entre hombres cuyas relaciones mutuas están gobernadas por la ley; y la ley existe para hombres entre quienes hay injusticia, puesto que la sentencia judicial es el discernimiento entre lo justo y lo injusto.”²³²

“Por este motivo no permitimos que gobierne el hombre, sino la ley, porque el hombre ejerce el poder para sí mismo y acaba por hacerse tirano.”²³³

“La justicia del amo y la del padre no es la misma que la de los ciudadanos, sino semejante; porque no hay injusticia en sentido absoluto con lo que es de uno mismo; ahora bien, el siervo y el hijo, mientras no llega a cierta edad y se separa del padre, son como parte del padre y del señor, y nadie elige deliberadamente dañarse a sí mismo, y por tanto no ha injusticia con respecto a ellos.”²³⁴

Cap 7: Lo que de natural y lo que de legal tiene lo justo.

[5.7.1] La justicia política se divide en natural y legal, es decir, establecida por leyes (aquí Aristóteles hará una segunda acepción de “legal” en tanto “arbitraria”, no como en la primera acepción que equivalía a “virtud general” [→5.1.2.a]).

a) La justicia natural es la que en todas partes tiene la misma fuerza.

b) La justicia legal es la que en un principio da lo mismo que sea así o asá, pero una vez establecido, ya tiene fuerza.

[5.7.2] Toda justicia es variable [→1.3.2], incluida la natural. Pues, aunque la mano derecha por naturaleza es la más fuerte, tras ejercicio, es posible ser ambidiestro. Por tanto, la diferencia entre estas dos justicias no es la mutabilidad, sino el origen: en la legal es la convención, en la natural, la naturaleza.

“De lo justo político, una parte es natural y otra legal²³⁵. Natural²³⁶ es lo que en todas partes tiene la misma fuerza y no depende de nuestra aprobación o desaprobación. Legal es lo que en un principio es

²³² 1134a30-31: ἔστι γὰρ δίκαιον, οἷς καὶ νόμος πρὸς αὐτούς: νόμος δ', ἐν οἷς ἀδικία: ἡ γὰρ δίκη κρίσις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου.

²³³ 1134a35-b1: διὸ οὐκ ἐῶμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν λόγον, ὅτι ἑαυτῷ τοῦτο ποιεῖ καὶ γίνεται τύραννος.

²³⁴ 1134b8-12: τὸ δὲ δεσποτικὸν δίκαιον καὶ τὸ πατρικὸν οὐ ταυτὸν τοῦτοις ἀλλ' ὁμοιον: οὐ γὰρ ἔστιν ἀδικία πρὸς τὰ αὐτοῦ ἀπλῶς, τὸ δὲ κτήμα καὶ τὸ τέκνον, ἕως ἂν ἢ πηλικὸν καὶ χωριθεῖ, ὥσπερ μέρος αὐτοῦ, αὐτὸν δ' οὐδεὶς προαιρεῖται βλάπτειν: διὸ οὐκ ἔστιν ἀδικία πρὸς αὐτόν.

²³⁵ *Sent. Ethic.*, lib. 5 l. 12 n. 4: Est autem considerandum, quod iustum naturale est ad quod hominem natura inclinatur. Attenditur autem in homine duplex natura. Una quidem, secundum quod est animal, quae est sibi aliisque animalibus communis; alia autem est natura hominis quae est propria sibi in quantum est homo, prout scilicet secundum rationem discernit turpe et honestum. Iuristae autem illud tantum dicunt ius naturale, quod consequitur inclinationem naturae communis homini et aliis animalibus, sicut coniunctio maris et feminae, educatio natorum, et alia huiusmodi. Illud autem ius, quod consequitur propriam inclinationem naturae humanae, in quantum scilicet homo est rationale animal, vocant ius gentium, quia eo omnes gentes utuntur, sicut quod pacta sint servanda, quod legati etiam apud hostes sint tuti, et alia huiusmodi. Utrumque autem horum comprehenditur sub iusto naturali, prout hic a philosopho accipitur. // Debe considerarse que lo justo natural es a lo que inclina la naturaleza al hombre. En el hombre, la naturaleza se considera de *dos* maneras. *Una*, en cuanto es animal, que le es común con los demás animales. *Otra*, es la naturaleza del hombre que le es propia en cuanto es hombre, según la razón que discierne lo torpe y lo honesto. En cambio, los juristas tan sólo llaman derecho natural a lo que se deriva de la inclinación de la naturaleza común al hombre y al resto de los animales, como la unión de hombre y mujer, la crianza de los hijos y otras semejantes. Al derecho que se deriva de la inclinación propia de la naturaleza humana, en cuanto el hombre es animal racional, los juristas lo llaman *derecho de gentes*, porque todas las gentes lo practican, como: los pactos deben cumplirse, los enviados ante los enemigos deben ser protegidos, etc. Ambos derechos están comprendidos bajo lo justo natural como aquí lo toma Aristóteles.

²³⁶ *Sent. Ethic.*, lib. 5 l. 12 n. 8: Est autem hic considerandum, quod iustum legale sive positivum oritur semper a naturali, ut Tullius dicit in sua rhetorica. Dupliciter tamen aliquid potest oriri a iure naturali. Uno modo sicut conclusio ex principiis; et sic ius positivum vel legale non potest oriri a iure naturali; praemissis enim existentibus, necesse est conclusionem esse; sed cum iustum naturale sit semper et ubique, ut dictum est, hoc non competit iusto legali vel positivo. Et ideo necesse est quod quicquid ex iusto naturali sequitur, quasi conclusio, sit iustum naturale; sicut ex hoc quod est nulli esse iniuste nocendum, sequitur non esse furandum, quod item ad ius naturale pertinet. Alio modo oritur aliquid ex iusto naturali per modum determinationis; et sic omnia iusta positiva vel legalia ex iusto naturali oriuntur. Sicut furem esse puniendum est iustum naturale, sed quod sit etiam puniendum tali vel tali poena, hoc est lege positum. // Debe considerarse

indiferente que sea de este modo o del otro, pero que una vez constituidas las leyes deja de ser indiferente.”²³⁷

“Párceles a algunos que todas las normas son de derecho legal, dando como razón que lo que es por naturaleza es inmutable y tiene dondequiera la misma fuerza, como el fuego, que quema aquí lo mismo que en Persia, mientras que, por el contrario, vemos cambiar las cosas tenidas por justas. No pasan las cosas así precisamente, aunque sí en cierto sentido. Por más que entre los dioses la mudanza tal vez no exista en absoluto, entre nosotros todo lo que es por naturaleza está sujeto a cambio, lo cual no impide que ciertas cosas sean por naturaleza y que algunas otras no sean por naturaleza.”²³⁸

“De las cosas susceptibles de ser de otro modo, cuáles son por naturaleza y cuáles no, sino por disposición de la ley, y por convención, es manifiesto, aun en el supuesto de que unas y otras estén sujetas a mudanza. Y la misma distinción se aplicará en todas las otras cosas. Porque naturalmente la mano derecha²³⁹ es de más fuerza, y con todo cabe la posibilidad de que cualquier hombre llegue a ser ambidiestro.”²⁴⁰

“Cada una de las normas justas y legales es como lo general con relación a los casos particulares. Nuestros actos son muchos, pero cada norma es única, puesto que es general.”²⁴¹

que lo justo legal o positivo tiene siempre su origen en el derecho natural, como lo dice Cicerón en su *Retórica*. Puede tener su origen en el derecho natural de *dos* maneras. De *una*, como una *conclusión de los principios*. Así, el derecho legal o positivo no puede tener su origen en el derecho natural, pues existiendo las premisas, la conclusión existe necesariamente. Pero, como lo justo natural es siempre y en todo lugar el mismo, esto no corresponde a lo justo legal o positivo según se dijo. Por eso, es necesario que todo lo que se siga de lo justo natural como conclusión, sea algo justo natural. Así, de que nadie debe causar un daño injustamente, se desprende que no se debe robar, lo cual pertenece al derecho natural. De *otra*, algo puede tener su origen en lo justo natural por *modo de determinación*. De esta manera, todo lo justo positivo o legal tiene su origen en lo justo natural. Que el robo debe castigarse compete a lo justo natural, pero que debe pensarse de tal o cual manera, pertenece a lo legal positivo.

²³⁷ 1134b18-21: τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικὸν ἐστὶ τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως.

²³⁸ 1134b24-30: δοκεῖ δ' ἐνίοις εἶναι πάντα τοιαῦτα, ὅτι τὸ μὲν φύσει ἀκίνητον καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν, ὥσπερ τὸ πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσiais καίει, τὰ δὲ δίκαια κινούμενα ὀρθῶσιν. τοῦτο δ' οὐκ ἐστὶν οὕτως ἔχον, ἀλλ' ἐστὶν ὡς: καίτοι παρά γε τοῖς θεοῖς ἴσως οὐδαμῶς, παρ' ἡμῖν δ' ἐστὶ μὲν τι καὶ φύσει, κινήτων μέντοι πᾶν, ἀλλ' ὁμοῦς ἐστὶ τὸ μὲν φύσει τὸ δ' οὐ φύσει.

²³⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 5 l. 12 n. 13-14: Dicit ergo primo manifestum esse quod etiam in aliis naturalibus quae sunt apud nos eadem determinatio congruit sicut et in naturaliter iustis. Ea enim quae sunt naturalia apud nos sunt quidem eodem modo ut in pluribus, sed ut in paucioribus deficiunt; sicut naturale est quod pars dextra sit vigorosior quam sinistra, et hoc in pluribus habet veritatem; et tamen contingit ut in paucioribus aliquos fieri ambidextros, qui sinistram manum habent ita valentem ut dextram: ita etiam et ea quae sunt naturaliter iusta, utputa depositum esse reddendum, ut in pluribus est observandum, sed ut in paucioribus mutatur.

Est tamen attendendum quod quia rationes etiam mutabilium sunt immutabiles, si quid est nobis naturale quasi pertinens ad ipsam hominis rationem, nullo modo mutatur, puta hominem esse animal. Quae autem consequuntur naturam, puta dispositiones, actiones et motus mutantur ut in paucioribus. Et similiter etiam illa quae pertinent ad ipsam iustitiae rationem nullo modo possunt mutari, puta non esse furandum, quod est iniustum facere. Illa vero quae consequuntur, mutantur ut in minori parte. // Dice que es claro que podemos aplicar a lo naturalmente justo la misma determinación que aplicamos al resto de lo natural que hay en nosotros. Lo natural en nosotros se da del mismo modo en la mayoría de los casos, pero falla en algunos, como lo natural es que la mano derecha sea más vigorosa que la izquierda, lo cual es verdad en la mayoría de los casos, aunque unos pocos hombres se vuelven ambidiestros, pues se valen de la mano izquierda igual que de la derecha. Lo mismo ocurre en lo que es naturalmente justo, como que los depósitos tienen que devolverse debe cumplirse en la mayoría de los casos, pero en algunos pocos, varía.

Sin embargo, debe observarse que, como las razones de lo mudable son inmutables, lo que en nosotros es natural, como perteneciente a la razón misma de hombre, de ningún modo varía, como que el hombre es animal. Pero lo que se sigue de la naturaleza, como las disposiciones, las acciones y los movimientos, varía en algunos casos. De igual manera, lo que pertenece a la razón de justicia, de ningún modo puede variar, como que no se debe robar, que es un hecho injusto. En cambio, lo que se sigue de lo naturalmente justo, puede ser diferente en unos pocos casos.

²⁴⁰ 1134b31-35: ποῖον δὲ φύσει τῶν ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως ἔχειν, καὶ ποῖον οὐ ἀλλὰ νομικὸν καὶ συνθήκη, εἴπερ ἄμφω κινήτᾳ ὁμοίως, δῆλον. καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁ αὐτὸς ἀρμόσει διορισμός: φύσει γὰρ ἢ δεξιὰ κρείττων, καίτοι ἐνδέχεται πάντας ἀμφιδεξίους γενέσθαι.

²⁴¹ 1135a5-7: τῶν δὲ δικαίων καὶ νομίμων ἕκαστον ὡς τὰ καθόλου πρὸς τὰ καθ' ἕκαστα ἔχει: τὰ μὲν γὰρ πρᾶττόμενα πολλά, ἐκείνων δ' ἕκαστον ἓν: καθόλου γάρ.

Cap 8: Imputabilidad de las injusticias

[5.8.1] Cuando se comete una injusticia involuntariamente, se es injusto sólo por accidente. Para que haya justicia se requiere la voluntariedad. Lo ignorado y lo forzado son involuntarios [→3.1.2].

[5.8.2] Hay tres daños que se hacen entre los humanos:

- a) Los que se cometen con ignorancia, es decir, las equivocaciones. Hay algunas perdonables (por ignorancia) y otras no perdonables (con ignorancia [→3.1.2.b])
- b) Cuando el daño se produce de modo imprevisible, esto es, los infortunios.
- c) Cuando se obra a sabiendas, pero no de modo deliberado, se hace una “acción injusta”, pero no se obra injustamente pues la causa fue la pasión. Sólo si se hacen con maldad, proponiéndose el daño, se dice que “se obra injustamente”, éste es propiamente el hombre injusto.

“Siendo las acciones justas y las injustas las que acabamos de decir, se comete injusticia o se obra justamente cuando alguno ejecuta tales actos voluntariamente. Cuando procede involuntariamente, ni comete injusticia ni obra justamente sino por accidente, porque aconteció ser justo o injusto lo que hacía. Si un acto es o no un acto de injusticia (o de justicia) se determina por su carácter voluntario o involuntario.”²⁴²

“Quienes por tales motivos [por ignorancia²⁴³] perjudican y son responsables de tales errores, obran injustamente y los actos resultantes son injustos; sin embargo, quienes los hacen no son aún por ello injustos ni malvados, porque tal daño no procede de la maldad. Mas cuando se obra por elección deliberada, se es injusto y malvado.”²⁴⁴

Cap 9: ¿Se puede sufrir voluntariamente la injusticia o cometerla involuntariamente?

[5.9.1] ¿Es posible sufrir la injusticia voluntariamente? ¿Todo el que sufre algo injusto es tratado injustamente? Es imposible que alguien padezca injustamente si otro no actúa voluntariamente, pero sí pueden ocurrir ambas cosas por accidente.

[5.9.2] Existe una aporía: para sufrir injustamente el que comete el acto debe actuar voluntariamente, por lo que el incontinente se hace daño voluntariamente; pero si para sufrir injustamente se requiere que sea contra la voluntad de aquel a quien se le hace, entonces el incontinente no actúa injustamente contra sí.

- a) Un caso similar es el hombre bueno y honesto, que a veces asigna a otro voluntariamente menos que a sí mismo. En este caso no se puede decir que comete injusticia contra sí voluntariamente, pues aparentemente no se obró en contra de la voluntad de quien actúa.

²⁴² 1135a15-20: ὄντων δὲ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων τῶν εἰρημένων, ἀδικεῖ μὲν καὶ δικαιοπραγεῖ ὅταν ἐκὼν τις αὐτὰ πράττη: ὅταν δ' ἄκων, οὐτ' ἀδικεῖ οὔτε δικαιοπραγεῖ ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός: οἷς γὰρ συμβέβηκε δικαίους εἶναι ἢ ἀδίκους, πράττουσιν. ἀδίκημα δὲ καὶ δικαιοπράγημα ὄρισται τῷ ἐκουσίῳ καὶ ἄκουσίῳ.

²⁴³ *Sent. Ethic.*, lib. 5 l. 13 n. 15: Et dicit quod involuntariorum quaedam sunt venialia, idest venia digna, et quaedam non. Illa enim sunt venia digna quae homines peccant non solum ignorantes, idest habentes ignorantiam concomitantem, sed propter ignorantiam, quasi habentes ignorantiam causantem, quod accidit illis qui quando cognoscunt dolent. Sed illa non sunt digna venia quae aliqui non peccant propter ignorantiam causantem, sed peccant ignorantes propter passionem, quae non est naturalis neque humana, id est ratione regulata; in talibus enim passio causat et ignorantiam et peccatum, et de his supra in tertio plenius dictum est. // Dice que entre las faltas involuntarias unas son *veniales*, es decir, dignas de indulgencia y otras no. Las faltas dignas de venia son las que cometen los hombres no sólo *ignorando*, o sea, teniendo una ignorancia *concomitante*, sino también en razón de la ignorancia como teniendo ignorancia *causante*, lo cual acontece a aquellos que después de conocer *sienten dolor*. En cambio, no son dignas de venia las faltas cometidas no en razón de la ignorancia causante, sino ignorando en razón de *una pasión*, de una pasión que no es natural, ni humana, o sea regulada con la razón. En tales casos, la pasión causa tanto la ignorancia como la falta. De éstos se ha hablado más extensamente en el libro tercero.

²⁴⁴ 1135b23-25: ταῦτα γὰρ βλάπτοντες καὶ ἀμαρτάνοντες ἀδικοῦσι μὲν, καὶ ἀδικήματὰ ἐστίν, οὐ μέντοι πῶ ἀδικοὶ διὰ ταῦτα οὐδὲ πονηροί: οὐ γὰρ διὰ μοχθηρίαν ἢ βλάβη: ὅταν δ' ἐκ προαιρέσεως, ἄδικος καὶ μοχθηρός.

“Así como no es lo mismo²⁴⁵ cometer actos injustos que practicar la injusticia, tampoco lo es sufrir actos injustos que sufrir injusticia, y lo mismo en lo que ve a practicar la justicia y a recibir la justicia. Es imposible sufrir injusticia si no hay alguno que obre injustamente, ni recibir justicia si no hay alguno que obre justamente. Pero si obrar injustamente es simplemente dañar a alguno voluntariamente, y voluntariamente significa que se conoce a quién se va a dañar y con qué y cómo, síguese que el hombre incontinente²⁴⁶ voluntariamente se daña a sí mismo, y que voluntariamente sufre injusticia, y que es posible, por ende, que uno obre injustamente consigo mismo. Esta es también una de las cuestiones dudosas, si puede uno cometer injusticia consigo mismo.”²⁴⁷

“Ayuntarse con la mujer del vecino, herir a su prójimo, deslizar dinero en mano de otro para sobornarlo, es fácil y está en nuestro poder; pero hacer estas cosas así o así dispuestos, no es fácil ni está en nuestro poder.”²⁴⁸

Cap 10: La equidad

[5.10.1] La equidad se relaciona con la justicia. Lo equitativo es mejor que lo justo, pero no como si se tratara de otro género.

[5.10.2] Lo equitativo es justo como una especie de rectificación de la justicia legal [→5.7.1.b], dado que toda ley es universal y hay algunas cosas que no se pueden tratar rectamente de un modo universal.

²⁴⁵ *Sent. Ethic.*, lib. 5 l. 14 n. 7: Et dicit, quod sicut se habet et circa facere, ita se habet et circa pati: quia in utroque contingit transumere, idest accipere id quod est secundum accidens circa iusta et similiter circa iniusta. Et hoc manifestat, quia operari ea quibus accidit esse iniusta, non est idem ei quod est per se facere iniustum. Dictum est enim, quod quandoque aliquis ignorans facit per accidens id quod est iniustum, non tamen per se loquendo iniustificat. Et similiter pati ea quibus accidit esse iniusta non est idem ei quod est iniustum pati per se. Similiter etiam impossibile est quod ista sint eadem in eo quod est iustum operari et in eo quod est iustum pati; et quod sit eadem ratio circa facere et pati, tam circa iusta quam circa iniusta, manifestat consequenter per hoc quod non contingit aliquem pati iniustum vel iustum per se loquendo, nisi sit aliquis faciens iustum vel iniustum per se loquendo, quia passio est effectus actionis; si ergo aliquis faciat id quod est iniustum per accidens et non iniustificet per se, consequens est quod nec ille qui patitur per se iniustum patiat. Et eadem ratio est de iusto. // Dice que lo que vale para el hacer vale para el padecer porque en ambos acontece que se toma o se recibe lo accidental con relación a lo justo y, de modo similar, con relación a lo injusto. Lo muestra porque hacer algo a lo cual le sucede ser injusto no es lo mismo que hacer por sí lo injusto. (Ha dicho que, a veces, ignorándolo, se hace por accidente algo que es injusto, no obstante, no es un acto injusto por sí. De manera similar, padecer aquello a lo cual le sucede ser injusto no es lo mismo que padecerlo formalmente hablando. Igualmente es imposible que esto sea lo mismo en lo que es justo hacer y en lo que es justo padecer; y que haya la misma razón con relación al hacer y al padecer, tanto en lo justo como en lo injusto. Lo muestra porque no acontece padecer lo justo o lo injusto formalmente hablando, porque la pasión es efecto de la acción. Si alguien hiciera algo injusto por accidente y no cometiese injusticia por sí, en consecuencia, tampoco aquél que padece lo injusto padecería lo injusto por sí. La misma razón vale para lo justo.

²⁴⁶ *Sent. Ethic.*, lib. 5 l. 14 n. 13: et dicit quod nullus vult completa voluntate pati iniustum, neque etiam incontinens; sed incontinens operatur sibi nociva praeter voluntatem. Habet enim per se voluntatem boni, sed per concupiscentiam trahitur ad malum. Et hoc quod dictum est, probat per hoc, quod cum voluntas sit apparentis boni, nullus vult illud quod non aestimat esse bonum; incontinens autem extra passionem existens non reputat bonum illud quod facit, unde absolute non vult illud; sed tamen operatur illud quod aestimat non oportere operari, propter concupiscentiam quae est in appetitu sensitivo, voluntas autem in ratione est. // Dice que nadie quiere con completa voluntad padecer lo injusto, ni siquiera el hombre incontinente, sino que éste se hace daño a sí mismo fuera de su voluntad. Pues por sí tiene voluntad de un bien, pero por la concupiscencia es arrastrado a un mal. Prueba lo dicho porque, como la voluntad se refiere a un bien que aparece, nadie quiere lo que no estima que es un bien. El incontinente, fuera de la pasión que hay en él, no considera que lo que hace es un bien, de allí se sigue que no lo quiere en sentido absoluto. Sin embargo, hace lo que estima que no debe hacer, y lo hace en razón de la concupiscencia que está en el apetito sensitivo; pero la voluntad está en la razón.

²⁴⁷ 1136a27-b1: οὐ γὰρ ταῦτόν τὸ τὰδικα πράττειν τῷ ἀδικεῖν οὐδὲ τὸ ἄδικα πάσχειν τῷ ἀδικεῖσθαι: ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ δικαιοπραγεῖν καὶ δικαιοῦσθαι: ἀδύνατον γὰρ ἀδικεῖσθαι μὴ ἀδικούντος ἢ δικαιοῦσθαι μὴ δικαιοπραγούντος. εἰ δ' ἐστὶν ἀπλῶς τὸ ἀδικεῖν τὸ βλάπτειν ἐκόντα τινά, τὸ δ' ἐκόντα εἰδόντα καὶ ὄν καὶ ᾗ καὶ ὡς, ὁ δ' ἀκρατῆς ἐκὼν βλάπτει αὐτὸς αὐτόν, ἐκὼν τ' ἂν ἀδικοῖτο κἂν ἐνδέχοιτο αὐτὸς αὐτὸν ἀδικεῖν. ἔστι δὲ καὶ τοῦτο ἐν τῶν ἀπορουμένων, εἰ ἐνδέχεται αὐτὸν αὐτὸν ἀδικεῖν.

²⁴⁸ 1137a6-8: συγγενέσθαι μὲν γὰρ τῇ τοῦ γείτονος καὶ πατάξαι τὸν πλησίον καὶ δοῦναι τῇ χειρὶ τὸ ἀργύριον ῥάδιον καὶ ἐπ' αὐτοῖς, ἀλλὰ τὸ ὡδὶ ἔχοντας ταῦτα ποιεῖν οὔτε ῥάδιον οὔτ' ἐπ' αὐτοῖς.

a) Por eso no todo puede ser regulado por la ley y hay decretos que se adaptan, como las “reglas o plantillas de Lesbos” (flexicurvas para la construcción).

“Lo que produce la dificultad es que lo equitativo²⁴⁹ es en verdad justo, pero no según la ley, sino que es un enderezamiento de lo justo legal. La causa de esto está en que toda ley es general, pero tocante a ciertos casos no es posible promulgar correctamente una disposición en general.”²⁵⁰

“El que elige y practica actos como los indicados, y que no extrema su justicia hasta lo peor, antes bien amengua su pretensión, por más que tenga la ley en su favor, es equitativo; y la equidad es el hábito descrito, siendo cierta especie de justicia y no un hábito diferente.”²⁵¹

Cap 11: Sobre la posibilidad de ser injusto con uno mismo.

[5.11.1] Siempre que uno hace daño a otro voluntariamente, contra la ley, sin que el otro se lo haya hecho a él, obra injustamente. El que intenta suicidarse no sólo se daña a él, sino también a la ciudad; en razón de esto es castigado si sobrevive.

[5.11.2] La aporía sobre la injusticia contra uno mismo se resuelve con la distinción dada acerca de ser tratado con injusticia voluntariamente [→5.9.1 y 5.9.2].

[5.11.3] Aunque sufrir la injusticia y cometerla son dos males, la segunda es peor, porque supone vicio y es reprehensible.

[5.11.4] *Metafóricamente* se puede hablar de una justicia para con uno mismo, o más bien, de una justicia entre ciertas partes de uno (como la justicia doméstica), y es por la distinción de estas partes (la racional y la irracional) que también se puede hablar metafóricamente de la injusticia hacia uno mismo.

“De otro modo, en efecto, resultaría que estaría en poder del mismo individuo quitarse y adjudicarse simultáneamente la misma cosa, lo cual es imposible, puesto que lo justo y lo injusto de necesidad han de darse siempre entre varios. Además, el acto injusto es voluntario y por elección y primero, pues no se estima que obre injustamente el que devuelve lo que ha sufrido y porque lo ha sufrido. Pero el que

²⁴⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 5 l. 16 n. 1: Postquam philosophus determinavit de iustitia communi, hic determinat de epiichia quae est communis iustitiae directiva. Et primo dicit de quo est intentio. Secundo prosequitur propositum, ibi, neque autem ut idem et cetera. Dicit ergo primo, quod proximum praemissis est ut dicatur de epiichia quae nominat quemdam habitum, et de epiiche quod est obiectum eius. Dicendum est autem de eis qualiter quidem epiichia se habeat ad iustitiam, et qualiter eius obiectum quod dicitur epiches se habeat ad iustum quod est iustitiae obiectum. Dicitur autem in Graeco *epiiches* quasi id quod est conveniens vel decens, ab *epy*, quod est supra, et *ycos*, quod est oboediens; quia videlicet per epiichiam aliquis excellentiori modo obedit, dum observat intentionem legislatoris ubi dissonant verba legis. // Después que *Aristóteles* consideró la justicia común, *ahora, trata la equidad que es directiva de la misma. Primero, plantea el tema. Segundo, lo desarrolla. Dice pues, primero, que se referirá a la equidad (epiikia) que designa cierto hábito y a lo equitativo (epiike) que es su objeto. Dirá de qué manera la equidad se relaciona con la justicia y de qué manera su objeto, lo equitativo, se relaciona con lo justo que es el objeto de la justicia. En griego se dice epiikes, como lo que es conveniente o adecuado, de epi (sobre) e icos (obediente) porque la epiikia se obedece de modo más excelente, en cuanto se respeta la intención del legislador donde las palabras de la ley no concuerdan.*

²⁵⁰ 1137b11-14: ποιεί δὲ τὴν ἀπορίαν ὅτι τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μὲν ἐστίν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ, ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου. αἴτιον δ' ὅτι ὁ μὲν νόμος καθόλου πᾶς, περὶ ἐνίων δ' οὐχ οἷόν τε ὀρθῶς εἰπεῖν καθόλου.

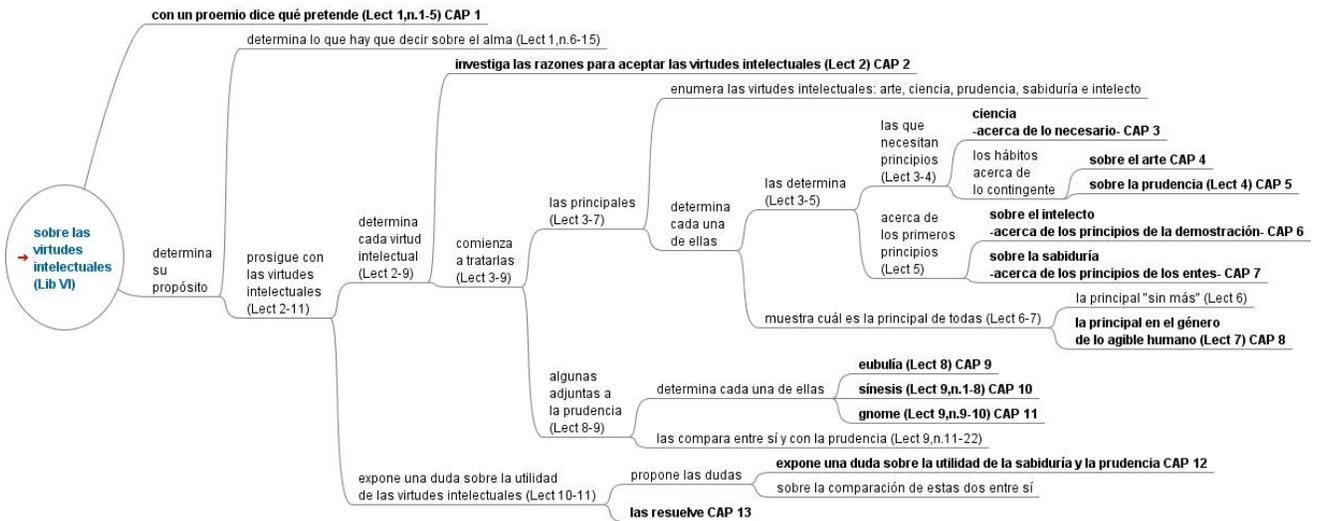
²⁵¹ 1137b35-1138a3: ὁ γὰρ τῶν τοιούτων προαιρετικὸς καὶ πρακτικὸς, καὶ ὁ μὴ ἀκριβοδίκαιος ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀλλ' ἐλαττωτικὸς, καίπερ ἔχων τὸν νόμον βοηθόν, ἐπιεικὴς ἐστὶ, καὶ ἡ ἕξις αὐτῆ ἐπιεικεία, δικαιοσύνη τις οὕσα καὶ οὐχ ἕτερα τις ἕξις.

se daña a sí mismo, padece y hace simultáneamente las mismas cosas. Además, si un hombre pudiese ser injusto consigo mismo²⁵², sucedería que voluntariamente sufriría injusticia.”²⁵³

²⁵² *Sent. Ethic.*, lib. 5 l. 17 n. 7: Deinde cum dicit: adhuc secundum quod iniustus etc., ostendit quod nullus facit sibiipsi iniustum secundum iniustitiam particularem. Et primo proponit quod intendit. Et dicit quod secundum quod aliquis dicitur iniustus non quasi totaliter pravus secundum omnem malitiam, sed solum quasi faciens iniustum particulare, secundum inquam hoc iniustum non contingit quod aliquis sibiipsi faciat iniustum. Hoc enim iniustum particulare est aliud ab iniusto legali de quo supra loquebamur. Contingit enim quod aliquis dicatur iniustus secundum aliquem modum non quasi habens totam malitiam, sed quasi habens aliquam particularem malitiam, sicut et aliquis dicitur timidus secundum particularem malitiam. Unde nec secundum istam iniustitiam particularem contingit quod aliquis sibiipsi faciat iniustum. // *Muestra que nadie obra injustamente para consigo mismo según una injusticia particular. Primero, plantea el tema.* Dice que, en un sentido, puede decirse que un hombre es injusto: no como totalmente depravado según la malicia, sino sólo porque hace algo injusto particular. Pero, según este planteamiento, de lo injusto, no cuadra decir que alguien hace lo injusto para consigo mismo. Pues lo injusto particular es diferente de lo injusto legal al cual nos hemos referido. Acontece que se dice injusto a quien lo es en un sentido, no como teniendo toda la malicia, sino cometiendo una malicia particular, por ejemplo, decir tímido a alguno de acuerdo a una malicia particular. Por tanto, ni según esta injusticia particular acontece obrar lo injusto para consigo mismo.

²⁵³ 1138a17-23: ἅμα γὰρ ἂν τῷ αὐτῷ εἶη ἀφηρησθαι καὶ προσκεῖσθαι τὸ αὐτό: τοῦτο δὲ ἀδύνατον, ἀλλ' αἰεὶ ἐν πλείοσιν ἀνάγκη εἶναι τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον. ἔτι δὲ ἐκούσιόν τε καὶ ἐκ προαιρέσεως καὶ πρότερον: ὁ γὰρ διότι ἔπαθε καὶ τὸ αὐτὸ ἀντιποιῶν οὐ δοκεῖ ἀδικεῖν: αὐτὸς δ' αὐτόν, ταῦτά ἅμα καὶ πάσχει καὶ ποιεῖ. ἔτι εἴη ἂν ἐκόντα ἀδικεῖσθαι.

LIBRO VI



LAS VIRTUDES INTELECTUALES (LIB VI)

Cap 1: LAS PARTES DEL ALMA

[6.1.1] Se ha dicho que se debe elegir el término medio y no el exceso ni el defecto [→2.6.3], y que el término medio es lo dicta la “recta razón”.

a) Es poco claro dejarlo así: “lo que dicta la recta razón”. Es necesario definir la recta razón o regla y decir cuál es su límite.

[6.1.2] Ya se ha dividido el alma en sus partes [→2.1.1]. En especial, se ha visto la parte irracional del alma para entender las virtudes morales [→Lib III-V]. La parte racional se divide de la siguiente manera: una parte, con la que contemplamos los entes cuyos principios no pueden ser de otra manera (necesarios) y otra con que contemplamos los que sí tienen esa posibilidad (contingentes). La primera parte se llama científica (τὸ ἐπιστημονικόν), la otra, calculadora (τὸ λογιστικόν).

a) Calcular y deliberar son lo mismo. [→3.3.1]

“Puesto que hemos llegado a afirmar antes que es menester escoger el medio, y no el exceso ni el defecto, y que el medio es como dicta la recta razón, analicemos este último concepto.”²⁵⁴

“Con antelación hemos dicho que hay dos partes del alma: la dotada de razón y la irracional. En la parte dotada de razón operemos ahora una división de la misma manera. Y demos por sentado que hay dos partes: una con la cual contemplamos de entre las cosas aquellas cuyos principios no admiten ser de otra manera; otra con la cual contemplamos las que lo admiten. Porque para cosas de género diferente la parte del alma adaptada²⁵⁵ a cada una de ellas debe también ser de género diferente, ya que el conocimiento tiene lugar en esas partes por razón de cierta semejanza y afinidad de cada una con sus objetos. Llamemos, pues, a una de estas partes científica²⁵⁶, y a la otra calculadora, porque deliberar y calcular son aquí lo mismo, pues nadie delibera sobre cosas que no admiten ser de otra manera.”²⁵⁷

Cap 2: LOS PRINCIPIOS DE LA ACCIÓN HUMANA

[6.2.1] Tres cosas rigen en el alma la acción (πρᾶξις) y la verdad (ἀλήθεια): la sensación (αἴσθησις), el entendimiento (νοῦς) y el deseo (ὄρεξις). Es de notar que la sensación no es principio de la acción (pues los animales tienen sensación y no acción).

[6.2.2] Lo que para el pensamiento son verdad y falsedad, para el deseo son persecución y fuga.

[6.2.3] Ya que la virtud moral es relativa a la elección, y ésta es un “deseo inteligente” o “inteligencia deseosa” [→3.2], para que la elección sea buena es necesario que el deseo sea recto (virt. morales)

²⁵⁴ 1138b18-20: ἐπεὶ δὲ τυγχάνομεν πρότερον εἰρηκότερος ὅτι δεῖ τὸ μέσον αἰρεῖσθαι, μὴ τὴν ὑπερβολὴν μηδὲ τὴν ἔλλειψιν, τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει, τοῦτο διέλωμεν.

²⁵⁵ *Sent. Ethic.*, lib. 6 l. 1 n. 8: Ad obiecta quae differunt genere necesse est quod diversa genera partium animae adaptentur. Manifestum est autem quod contingens et necessarium differunt genere, sicut habetur de corruptibili et incorruptibili decimo metaphysicae; relinquatur ergo quod sit diversum genus partium animae rationalis quo cognoscit necessaria et contingentia. // Es necesario que los diversos géneros de las partes del alma sean adaptados a los objetos que difieren por el género. Es claro que lo contingente y lo necesario difieren por el género, como se dice de lo corruptible y de lo incorruptible en la *Metafísica*. De lo cual se desprende que hay un género diverso de las partes del alma racional, por el cual se conoce lo necesario y lo contingente.

²⁵⁶ *Sent. Ethic.*, lib. 6 l. 1 n. 15: Haec autem dubitatio de facili solvitur si quis consideret quod contingentia dupliciter cognosci possunt. Uno modo secundum rationes universales; alio modo secundum quod sunt in particulari. Universales quidem igitur rationes contingentium immutabiles sunt, et secundum hoc de his demonstrationes dantur et ad scientias demonstrativas pertinet eorum cognitio. Non enim scientia naturalis est solum de rebus necessariis et incorruptibilibus, sed etiam de rebus corruptibilibus et contingentibus. Unde patet quod contingentia sic considerata ad eandem partem animae intellectivae pertinent ad quam et necessaria, quam philosophus vocat hic scientificum; et sic procedunt rationes inductae. Alio modo possunt accipi contingentia secundum quod sunt in particulari: et sic variabilia sunt nec cadit supra ea intellectus nisi mediantibus potentiis sensitivis. Unde et inter partes animae sensitivas ponitur una potentia quae dicitur ratio particularis, sive vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium; sic autem accipit hic philosophus contingentia: ita enim cadunt sub consilio et operatione. Et propter hoc ad diversas partes animae rationalis pertinere dicit necessaria et contingentia, sicut universalis speculabilia et particularia operabilia. // Ahora bien, esta duda fácilmente se resuelve si consideramos que lo contingente puede conocerse de *dos modos*. De *un modo*, según las razones universales; de *otro*, según lo que es en particular. En efecto, las razones universales de lo contingente son inmutables y, por eso, sobre ellas se dan demostraciones y su conocimiento pertenece a las ciencias demostrativas. Pues la ciencia natural no sólo versa sobre lo necesario e incorruptible, sino también sobre lo corruptible y contingente. De lo cual claramente se desprende que lo contingente, así considerado, pertenece a la misma parte del alma intelectual, a la cual también pertenece conocer lo necesario, que es llamada ahora *científica* por *Aristóteles*, y así le convienen las razones aducidas. De *otro modo*, lo contingente puede tomarse según lo que es en particular. Como es variable, el entendimiento no cae sobre lo particular sino mediante las potencias sensitivas. De ahí, que también entre las partes sensitivas del alma ponga una potencia que se llama *razón particular* o *fuerza cogitativa*, que compara o reúne las *intenciones particulares*. En este sentido toma aquí *Aristóteles* lo contingente, pues así cae bajo la deliberación y la operación. Por eso, dice que a diversas partes del alma racional pertenecen lo necesario y lo contingente, como lo universal especulable y lo particular operable.

²⁵⁷ 1139a3-13: πρότερον μὲν οὖν ἐλέχθη δὴ εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς, τὸ τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον: νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν τρόπον διαιρετέον. καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα: πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ ἐνεὶ τὸ πρὸς ἐκάτερον πεφυκός, εἴπερ καθ' ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα ἢ γνῶσις ὑπάρχει αὐτοῖς. λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν: τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτόν, οὐδεὶς δὲ βουλευέται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν.

y el razonamiento verdadero (virt. intelectuales). Si ambos se cumplen, coincide lo que el deseo busca con lo que la razón manda.

a) Esta clase simultánea de razón y verdad es llamada “práctica”.

b) Si tanto el intelecto teórico como el práctico buscan la verdad, la disposición que más favorezca tanto en una como en otra será la virtud de ambas.

“La virtud de una cosa es relativa a la obra que le es propia. Ahora bien, tres cosas hay en el alma que dirigen la acción y la verdad, a saber: la sensación, el entendimiento y la tendencia o apetito. De estas cosas, la sensación no es principio de ninguna acción moral. La prueba es que las bestias tienen sensaciones, y sin embargo no participan de la acción moral.”²⁵⁸

“Lo que la afirmación y la negación son en el pensamiento, son en la tendencia la prosecución y la fuga. En consecuencia, siendo la virtud moral un hábito electivo, y la elección un apetito deliberado, es menester, por estos motivos, que la razón sea verdadera y la tendencia recta²⁵⁹ si es que la elección ha de ser buena y que las mismas cosas ha de aprobar la razón y perseguir la tendencia.”²⁶⁰

Ahora bien, esta especie de pensamiento y de verdad son de carácter práctico, porque así como el pensamiento teórico, que no es práctico ni productivo, su estado bueno o malo son la verdad y la falsedad respectivamente (esta es, en efecto la función de todo lo que es intelectual), así por el contrario, el buen estado de la parte que es práctica e intelectual consiste en la verdad²⁶¹ concordante con la recta tendencia.”²⁶²

²⁵⁸ 1139a17-20: τρία δὲ ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις. τούτων δ' ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχῆς πράξεως: δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἴσθησιν μὲν ἔχειν πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν.

²⁵⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 6 l. 2 n. 5-6: ostendit quomodo opera duorum reliquorum, scilicet intellectus et appetitus, possint adinvicem concordare. Et primo ostendit quomodo eorum actus sunt sibi proportionales. Intellectus enim in iudicando habet duos actus, scilicet affirmationem qua assentit vero, et negationem qua dissentit a falso. Quibus duobus respondent duo proportionaliter in vi appetitiva, scilicet persecutio qua appetitus tendit in bonum et inhaeret ei, et fuga qua recedit a malo et dissentit ei. Et secundum hoc intellectus et appetitus possunt conformari, in quantum id quod intellectus affirmat bonum appetitus prosequitur, et id quod intellectus negat esse bonum appetitus fugit. (...) quia concludit quomodo in moralibus virtutibus praedicti actus intellectus et appetitus sibi concordant. Virtus enim moralis est habitus electivus, ut dictum est in secundo. Electio autem est appetitus consiliativus, in quantum scilicet appetitus accipit quod praeconsiliatum est, ut dictum est in tertio. Consiliari autem est actus unius partis rationis, ut supra habitum est. Quia igitur ad electionem concurrunt et ratio et appetitus; si electio debeat esse bona, quod requiritur ad rationem virtutis moralis, oportet quod et ratio sit vera, et appetitus sit rectus, ita scilicet quod eadem quae ratio dicit idest affirmat, appetitus prosequatur. Ad hoc enim quod sit perfectio in actu, oportet quod nullum principiorum eius sit imperfectum. Sed haec mens, scilicet ratio quae sic concordat appetitui recto, et veritas eius, est practica. // *Muestra cómo las operaciones de los dos principios restantes*, el intelecto y el apetito, pueden concordar mutuamente. *Primero, muestra cómo sus actos son mutuamente proporcionales*. El intelecto juzga mediante dos actos: la afirmación, por la que asiente a la verdad, y la negación, por la que disiente de la falsedad. A estos dos actos responden proporcionalmente otros dos en la potencia apetitiva: la prosecución por la cual el apetito tiende a un bien y adhiere a él, y la fuga por la cual se aleja de un mal y disiente de él. Según esto, el intelecto y el apetito pueden conformarse, en cuanto el apetito prosigue lo que el intelecto afirma ser un bien, y huye de lo que el intelecto niega que lo sea. *Concluye de qué modo en las virtudes morales estudiadas el acto del intelecto y del apetito concuerdan entre sí*. La virtud moral es un hábito electivo, como se ha dicho en el libro segundo. Pero la elección es un apetito deliberado, en cuanto el apetito opta de acuerdo a una deliberación previa, como se ha dicho en el libro tercero. Ahora bien, deliberar es acto de una parte de la razón, como se vio. Como a la elección concurren tanto la razón como el apetito, si la elección ha de ser buena, lo cual es requerido por la noción de virtud moral, es preciso que la razón sea verdadera y que el apetito sea recto, de manera tal que lo mismo que la razón dice o afirma prosiga el apetito, pues para que haya perfección en un acto es preciso que ninguno de sus principios sea imperfecto. Ahora bien, esta mente o razón que así concuerda con el apetito recto y su verdad, es práctica.

²⁶⁰ 1139a21-25: ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή: ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἐξίς προαιρετικῆς, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικῆς, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν.

²⁶¹ *Sent. Ethic.*, lib. 6 l. 2 n. 17: concludit ex praemissis, quod cognitio veritatis est proprium opus utrarumque particularum intellectus, scilicet practici et speculativi, vel scientifici et ratiocinativi. // *Concluye* de lo expuesto, que el conocimiento de la verdad es la operación de las dos partes del entendimiento, práctico y especulativo, o científico y razonador.

²⁶² 1139a25-30: αὐτὴ μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτικῆς: τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εἶ καὶ κακῶς τάληθές ἐστι καὶ ψεῦδος (τοῦτο γὰρ ἐστὶ παντὸς διανοητικοῦ ἔργον): τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.

“El principio de la acción –hablo de la causa eficiente, de que procede el movimiento, no de la final– es la elección; y el de la elección es el apetito y el raciocinio en vista de un fin.”²⁶³

Cap 3: VIRTUDES INTELECTUALES / LA CIENCIA

[6.3.1] Las virtudes por las cuales, afirmando o negando, se llega a la verdad son: el arte (τέχνη), la ciencia (ἐπιστήμη), la prudencia (φρόνησις), la sabiduría (σοφία) y el intelecto (νοῦς). La suposición (ὑπόληψις) y la opinión (δόξα) no se cuentan porque es posible en ellas el engaño.

[6.3.2] La ciencia tiene por objeto lo necesario y eterno; toda ciencia puede ser enseñada. Y toda ciencia parte de principios ya conocidos, sea por inducción (ἐπαγωγή) o por silogismo (συλλογισμός).
[→*Analíticos Posteriores*]

“Sean en número de cinco las virtudes por las cuales, afirmando o negando, el alma alcanza la verdad, a saber: arte, ciencia, prudencia, sabiduría, intuición. Por la conjetura y la opinión, en cambio, es posible incurrir en error.”²⁶⁴

“Todos damos por supuesto que lo que sabemos con ciencia no admite ser de otra manera, porque las cosas que admiten ser de otra manera, cuando están fuera de nuestra vista, no nos permiten saber si son o no son. Así, lo que es objeto de ciencia existe de necesidad²⁶⁵. Y por esta razón es eterno, porque todas las cosas que son por necesidad absoluta son eternas, y las cosas eternas son inengendrables e incorruptibles.”²⁶⁶

“La ciencia es un hábito demostrativo, con todos los demás caracteres definitorios que le atribuimos en los Analíticos. Cuando quiera que alguno tiene una convicción de cualquier modo y le son conocidos

²⁶³ 1139a31-32: πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις—ὄθεν ἡ κίνησις ἀλλ’ οὐχ οὗ ἕνεκα—προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος.

²⁶⁴ 1139b15-17: ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν: ταῦτα δ’ ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς: ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαφεύδασθαι.

²⁶⁵ *Sent. Ethic.*, lib. 6 l. 3 n. 4-5: Dicit ergo primo, quod manifestum potest esse quid sit scientia ex his quae dicuntur, si oportet per certitudinem scientiam cognoscere, et non sequi similitudines, secundum quas scilicet quandoque similitudinarie dicimus scire etiam sensibilia de quibus certi sumus. Sed certa ratio scientiae hinc accipitur, quod omnes suspicamur de eo quod scimus quod non contingit illud aliter se habere: alioquin non esset certitudo scientis, sed dubitatio opinantis. Huiusmodi autem certitudo, quod scilicet non possit aliter esse, non potest haberi circa contingentia aliter se habere. Tunc enim solum potest de eis certitudo haberi cum cadunt sub sensu. Sed quando fiunt extra speculari, idest quando desinunt videri vel sentiri, tunc latent utrum sint vel non sint, sicut patet circa hoc quod est sortem sedere. Sic ergo patet quod omne scibile est ex necessitate. Ex quo concludit quod sit aeternum; quia omnia quae sunt simpliciter ex necessitate, sunt aeterna. Huiusmodi autem neque generantur neque corrumpuntur. Talia ergo sunt de quibus est scientia. (...) Potest autem et de generabilibus et corruptibilibus esse aliqua scientia, puta naturalis; non tamen secundum particularia quae generationi et corruptioni subduntur, sed secundum rationes universales quae sunt ex necessitate et semper. // Dice pues, *primero*, que podremos aclarar qué es la ciencia por lo que vamos a decir, si es que hemos de conocer a ciencia cierta y no dejándonos llevar por semejanzas, según las cuales a veces decimos saber algo sensible de lo cual estamos ciertos. Pero la certera razón de la ciencia proviene aquí de que todos conjeturamos que, a lo que sabemos con ciencia, no le acontece ser de otra manera, de otro modo no existiría la certeza del que posee la ciencia sino la duda del que opina. Esta certeza de no poder ser de otra manera, no puede tenerse de lo contingente que sí puede ser de otra manera. En este caso, sólo puede obtenerse certeza de lo contingente cuando cae bajo el sentido, pero cuando sucede fuera de nuestra mirada, cuando lo dejamos de ver o de sentir, entonces queda oculto si es o no es, como es claro con relación al hecho de que Sócrates está sentado. Así, se ve que todo aquello, de lo cual hay ciencia, es por necesidad. De lo cual se desprende que sea eterno, porque todo lo que es definitivamente por necesidad, es eterno; y lo eterno no se genera ni se corrompe. Tal es, pues, eso de lo que hay ciencia. Puede haber también alguna ciencia sobre lo generable y lo corruptible, como la ciencia natural, aunque no según el aspecto particular en que está sujeto a la generación y la corrupción, sino según las razones universales que son necesarias y eternas.

²⁶⁶ 1139b20-24: πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὁ ἐπιστάμεθα, μηδ’ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν: τὰ δ’ ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λανθάνει εἰ ἔστιν ἢ μή. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν. αἰδίων ἄρα: τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἀπλῶς πάντα αἰδία, τὰ δ’ αἰδία ἀγένητα καὶ ἄφθαρτα.

los principios, sabe con ciencia; pero si los principios no le son mejor conocidos que la conclusión, sólo por accidente tendrá la ciencia.”²⁶⁷

Cap 4: EL ARTE

[6.4.1] Lo que sí puede ser de otra manera, se divide en lo que es objeto de producción (ποίησις) y lo que es objeto de acción o actuación (πρᾶξις). Ambas actividades no son de mutua inclusión: ni la acción es producción ni la producción acción.

- a) Toda técnica o arte (τέχνη) es disposición racional para la producción.
- b) La técnica versa sobre el llegar a ser de algo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en el que lo produce y no en lo producido.
- c) El arte es una disposición productiva acompañada de razón verdadera.

“De las cosas que pueden ser de otra manera, unas son del dominio del hacer, otras del obrar.”²⁶⁸

“Todo arte tiene por objeto traer algo²⁶⁹ a la existencia, es decir, que procura por medios técnicos y consideraciones teóricas que venga a ser alguna de las cosas que admiten tanto ser como no ser, y cuyo principio está en el que produce y no en lo producido. No hay arte de las cosas que son o vienen a ser por necesidad, ni de las que son o llegan a ser por naturaleza, puesto que todas ellas tienen en sí mismas su principio.”²⁷⁰

Cap 5: LA PRUDENCIA EN SÍ

[6.5.1] Para aproximarnos a la definición de prudencia comencemos por describir a los hombres prudentes:

- a) Discurren bien sobre lo conveniente para sí mismos y no parcialmente, sino en general [→1.7.3].
- b) Son reflexivos.
- c) Suelen ser administradores o políticos.
- d) Son templados [→3.10.1], pues la templanza salvaguarda la prudencia (σωφροσύνη - ὡς σφύζουσιν τὴν φρόνησιν). El placer y dolor no corrompen todo juicio, como en las matemáticas, sino los juicios prácticos.

[6.5.2] El fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no: la buena acción en sí misma es fin.

²⁶⁷ 1139b31-35: ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική, καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορίζομεθα ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς: ὅταν γὰρ πῶς πιστεύῃ καὶ γνώριμοι αὐτῷ ὅσιν αἱ ἀρχαί, ἐπίσταται: εἰ γὰρ μὴ μᾶλλον τοῦ συμπεράσματος, κατὰ συμβεβηκὸς ἔξει τὴν ἐπιστήμην.

²⁶⁸ 1140a1: τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτὸν.

²⁶⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 6 l. 3 n. 13: Circa materiam autem artis duo est considerare, scilicet ipsam actionem artificis quae per artem dirigitur, et opus quod est per artem factum. Est autem triplex operatio artis. Prima quidem est considerare qualiter aliquid sit faciendum. Secunda autem est operari circa materiam exteriorem. Tertia autem est constituere ipsum opus. Et ideo dicit quod omnis ars est circa generationem, id est circa constitutionem et complementum operis, quod primo ponit tamquam finem artis: et est etiam circa artificiare, id est circa operationem artis qua disponit materiam, et est etiam circa speculari qualiter aliquid fiat per artem. // Con relación a la materia del arte hay que considerar dos aspectos, la acción misma del artista que es dirigida por el arte y la obra hecha por el arte. La acción artística tiene tres aspectos. *Primero*, considerar de qué manera algo debe hacerse. *Segundo*, obrar en relación con la materia exterior. *Tercero*, constituir la obra misma. Por eso, dice que todo arte se refiere a la generación o a la constitución y complemento de la obra, que se pone primero como fin del arte. Se refiere también a las reglas de la acción artística que dispone la materia, y considera o estudia de qué manera algo se hace por medio del arte.

²⁷⁰ 1140a10-15: ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν καὶ τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηται τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιῶντι ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ: οὔτε γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων ἢ γινομένων ἢ τέχνη ἐστίν, οὔτε τῶν κατὰ φύσιν: ἐν αὐτοῖς γὰρ ἔχουσι ταῦτα τὴν ἀρχήν.

“Lo propio del prudente parece ser el poder deliberar acertadamente sobre las cosas buenas y provechosas para él, no parcialmente, como cuáles son buenas para la salud o el vigor corporal, sino cuáles lo son para el bien vivir en general.”²⁷¹

“Ahora bien, nadie delibera sobre cosas que no pueden ser de otra manera, ni sobre las que no puede él mismo hacer. De consiguiente, toda vez que la ciencia va acompañada de demostración, y que no hay demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (puesto que todo en ellas puede ser de otra manera), y que, en fin, no es posible deliberar sobre las cosas que son necesariamente, la prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte²⁷² [...] No queda, pues, sino que la prudencia sea un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, sobre las cosas buenas y malas²⁷³ para el hombre.”²⁷⁴

“De aquí que en el nombre de la templanza signifiquemos que ella salvaguarda la prudencia²⁷⁵, porque es la templanza la que salva los juicios prácticos de la prudencia. El placer y la pena, en efecto, no corrompen ni deforman todos los juicios (como el de que el triángulo tiene o no tiene sus ángulos iguales a dos rectos) sino sólo los juicios concernientes a la acción moral.”²⁷⁶

²⁷¹ 1140a25-27: δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως.

²⁷² *Sent. Ethic.*, lib. 6 l. 4 n. 5: Et quod non sit scientia, patet per hoc quod agibilia de quibus est consilium et circa quae est prudentia, contingit aliter se habere, et circa talia non est scientia. Quod autem prudentia non sit ars, patet per hoc, quod aliud est genus actionis et factionis. Unde prudentia quae est circa actiones, differt ab arte quae est circa factiones. // *Que no es ciencia* es evidente porque las acciones de las que hay deliberación y sobre las que versa la prudencia, pueden ser de otra manera. Y sobre tales no hay ciencia. *Que la prudencia no es arte* es patente porque obrar y hacer son géneros diferentes. De allí que la prudencia que se refiere a las acciones difiere del arte que se refiere al hacer.

²⁷³ *Sent. Ethic.*, lib. 6 l. 4 n. 7: Deinde cum dicit factionis quidem enim etc., assignat rationem eius quod dixerat: scilicet quod prudentia sit habitus activus circa hominis bona et mala. Manifestum est enim, quod semper finis factionis est aliquid alterum ab ipsa factione, sicut finis aedificationis est aedificium constructum. Ex quo patet, quod bonum ipsius factionis non est in faciente, sed in facto. Sic igitur ars, quae est circa factiones, non est circa hominis bona vel mala, sed circa bona vel mala artificiatorum. Sed finis actionis non semper est aliquid alterum ab actione, quia quandoque euprasia, idest bona operatio est finis ipsi, idest sibimet, vel etiam agenti: quod tamen non est semper, nihil enim prohibet unam actionem ordinari ad aliam sicut ad finem: sicut consideratio effectuum ordinatur ad considerationem causae. Finis autem est bonum uniuscuiusque. Et sic patet, quod bonum actionis est in ipso agente. Unde prudentia, quae est circa actiones, dicitur esse circa hominis bona. // *Da la razón de lo dicho*: que la prudencia es un hábito activo sobre los bienes y los males del hombre. Es manifiesto que siempre el fin de lo hecho es algo distinto a la producción misma, como el fin de la edificación es el edificio construido. De lo cual se desprende con claridad que el bien de lo hecho no está en el que lo hace sino en lo hecho. Así, el arte que se refiere al hacer, no trata el bien y el mal del hombre, sino el bien o mal de los objetos hechos con arte. Pero el fin de la acción no siempre es algo distinto de la acción, porque a veces la acción buena (*euprasia*) es fin para sí misma o en sí misma, o es fin del que actúa, aunque no siempre. Nada prohíbe que una acción se ordene a otra como a un fin, como la consideración de un efecto se ordena a la consideración de su causa. Pero el bien es el fin de cada uno. Así, es patente que el bien de una acción está en el mismo que actúa. De allí que la prudencia que versa sobre las acciones se refiere al bien del hombre.

²⁷⁴ 1140a31-b2.b4-5: βουλευεται δ' οὐθεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδὲ τῶν μὴ ἐνδεχομένων αὐτῷ (ᾧ) πράξει. ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη μὲν μετ' ἀποδείξεως, ὧν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, τούτων μὴ ἐστὶν ἀπόδειξις (πάντα γὰρ ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν), καὶ οὐκ ἐστὶ βουλευσασθαι περὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη [...] λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά.

²⁷⁵ *Sent. Ethic.*, lib. 6 l. 4 n. 9: Et dicit quod quia prudentia est circa bona vel mala agibilia, inde est quod temperantia vocatur in Graeco *soffrosini*, quasi salvans mentem, a qua etiam prudentia dicitur *fronesis*. Temperantia autem, in quantum moderatur delectationes et tristitias tactus, salvat talem existimationem, quae scilicet est circa agibilia quae sunt hominis bona vel mala. Et hoc patet per contrarium: quia delectabile et triste quod moderatur temperantia, non corrumpit, scilicet totaliter, neque pervertit, in contrarium deducendo, quamcumque existimationem, puta speculativam, scilicet quod triangulus habeat vel non habeat tres angulos aequales duobus rectis. Sed delectatio et tristitia corrumpit et pervertit existimationes quae sunt circa iudicia operabilium. // Dice que, como la prudencia se refiere a los bienes y males operables, de ahí que la templanza, en griego, sea llamada *soffrosine*, como que salvaguarda la mente, de donde proviene también que la prudencia sea llamada *fronesis*. La templanza, en cuanto modera el deleite y la tristeza del tacto, salvaguarda la apreciación sobre las acciones buenas o malas de un hombre. Esto se vuelve evidente por lo opuesto. El deleite y la tristeza moderados por la templanza no corrompen totalmente ni pervierten la apreciación sobre lo especulativo, induciendo lo contrario, por ejemplo, que el triángulo tiene o no tres ángulos iguales a dos rectos. Pero el deleite y la tristeza corrompen y pervierten las apreciaciones sobre los juicios de lo operable.

²⁷⁶ 1140b11-15: ἔνθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτῳ προσαγορεύομεν τῷ ὀνόματι, ὡς σώζουσαν τὴν φρόνησιν. σώζει δὲ τὴν τοιαύτην ὑπόληψιν. οὐ γὰρ ἅπαναν ὑπόληψιν διαφθείρει οὐδὲ διαστρέφει τὸ ἡδὺ καὶ λυπηρόν, οἷον ὅτι τὸ τρίγωνον δύο ὀρθὰς ἔχει ἢ οὐκ ἔχει, ἀλλὰ τὰς περὶ τὸ πρακτόν.

Cap 6: EL HÁBITO DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

[6.6.1] Los principios de los que parte la ciencia no pueden ser objeto de ciencia (habría proceso al infinito en la demostración) y no pueden ser objetos ni de técnica ni de prudencia (pues éstas versan sobre lo contingente), y tampoco de sabiduría (porque ésta sólo versa sobre algunas cosas y no sobre todo). Estos principios son objeto, pues, de otra virtud: el intelecto (νοῦς) que contempla de forma intuitiva los primeros principios [→*Analíticos Posteriores* II,19 y *Metafísica* III,2].

“En consecuencia, si los hábitos por los que alcanzamos la verdad y jamás incurrimos en error, bien sea acerca de las cosas invariables o aun de las variables, son la ciencia, la prudencia, la sabiduría y la intuición, y si ninguno de los tres primeros puede alcanzar el conocimiento de los principios²⁷⁷ (entendiendo por los tres la prudencia, la ciencia y la sabiduría), no queda sino que la intuición sea el hábito de los principios.”²⁷⁸

LA PRUDENCIA COMPARADA CON OTRAS REALIDADES

Cap 7: Con la sabiduría

[6.7.1] La sabiduría es el más perfecto de los modos de conocimiento: conoce lo que deriva de los principios (es *ciencia* [→6.3.2]) y posee la verdad sobre los principios (es *intelecto* [→6.6.1]).

a) La sabiduría es ciencia e intelecto de lo más excelente por naturaleza, de lo más admirable, difícil y divino (estos conocimientos pueden ser “inútiles” porque no buscan los bienes humanos contra la prudencia que delibera sobre lo mejor para el hombre).

b) La prudencia delibera, sobre todo, sobre lo particular porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular (algunos, sin saber, son más prácticos que los que saben).

“Así, es claro que el más riguroso saber entre todos es la sabiduría. Es preciso, por tanto, que el sabio conozca no sólo las conclusiones de los principios, sino también que alcance la verdad acerca de los

²⁷⁷ *Sent. Ethic.*, lib. 6 l. 5 n. 3.5: Quod autem horum non sit scientia, patet: quia id de quo est scientia est demonstrabile, prima autem demonstrationum principia non sunt demonstrabilia, alioquin procederetur in infinitum. Quod autem non sit horum principiorum ars vel prudentia, patet per hoc quod hae duae virtutes sunt circa ea quae contingit aliter se habere, quod non potest dici de principiis demonstrationis. Oportet enim ea esse certiora conclusionibus quae sunt ex necessitate. Ex hoc etiam patet quod horum principiorum non potest esse sapientia, quae est alia virtus intellectualis, de qua post dicitur; quia ad sapientem pertinet quod habeat demonstrationem de aliquibus rebus, idest de primis causis entium; principia autem sunt indemonstrabilia, ut dictum est. (...) Accipitur autem hic intellectus non pro ipsa potentia intellectiva, sed pro habitu quodam quo homo ex virtute luminis intellectus agentis naturaliter cognoscit principia indemonstrabilia. Et satis congruit nomen. Huiusmodi enim principia statim cognoscuntur cognitis terminis. Cognito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum est maius sua parte. Dicitur autem intellectus ex eo quod *intus legit* intuyendo essentiam rei. Unde et in tertio de anima dicitur, quod obiectum proprium intellectus est quod quid est. Et sic convenienter cognitio principiorum quae statim innotescunt cognito quod quid est circa terminos intellectus nominatur. // Es claro que, sobre los principios de la ciencia, no hay ciencia, porque la ciencia es de lo demostrable. Pero los primeros principios de la demostración son indemostrables, de otra manera se procedería al infinito. Es claro también que, sobre dichos principios, no hay arte o prudencia, porque estas dos virtudes se refieren a las cosas a las que acontece poder ser de otra manera, lo cual no puede decirse de los principios de la demostración. Pues corresponde a los principios ser más ciertos que las conclusiones, que son necesarias. Por esto, también se hace patente que de estos principios no puede haber sabiduría, que es otra virtud intelectual de la cual se hablará. Al sabio incumbe demostrar algo, como las causas primeras de los entes; pero los principios son indemostrables, como se dijo. (...) Aquí se toma *intelecto*, no como potencia intelectual, sino como cierto hábito por el cual el hombre, por la luz del intelecto agente, conoce naturalmente los principios demostrables. El hombre es muy acertado, pues estos principios al instante son captados, conocidos sus términos. Pues, conocido lo que es un todo y lo que es una parte, al instante, se sabe que el todo es mayor que su parte. Es llamado intelecto porque *intus legit*, intuyendo la esencia de una cosa. De allí que, en el libro tercero *Del Alma*, dice que el objeto propio del intelecto es *qué es lo que es*. Así adecuadamente es denominado *intelecto* el conocimiento de los principios que inmediatamente distingue y conoce *qué es lo que es*.

²⁷⁸ 1141a3-7: εἰ δὴ οἷς ἀληθεύομεν καὶ μηδέποτε διαψευδόμεθα περὶ τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἢ καὶ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, ἐπιστήμη καὶ φρόνησις ἐστὶ καὶ σοφία καὶ νοῦς, τούτων δὲ τῶν τριῶν μὴδὲν ἐνδέχεται εἶναι (λέγω δὲ τρία φρόνησιν ἐπιστήμην σοφίαν), λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.

principios. De suerte, pues, que la sabiduría será a la par²⁷⁹ intuición y ciencia, como si fuere la ciencia de las cosas más altas y cabeza de todo saber.”²⁸⁰

“La prudencia no es tampoco sólo de lo universal, sino que debe conocer las circunstancias particulares, porque se ordena a la acción, y la acción se refiere a las cosas particulares. Por ello es por lo que algunos que no saben son más prácticos que los que saben.”²⁸¹

Cap 8: Con otras virtudes intelectuales

[6.8.1] Hay una dimensión comunitaria de la prudencia que busca el bien de la comunidad.

a) Tal vez es imposible que un individuo busque su propio bien sin la administración doméstica y sin el régimen político.

[6.8.2] La experiencia es fuente de conocimientos prácticos, de ahí que no se pueda ser plenamente prudente a temprana edad.

[6.8.3] La prudencia difiere de la ciencia (pues ésta no versa sobre lo particular y práctico) y difiere del intelecto (pues ésta versa sobre los principios o límites del razonamiento y no sobre lo particular).

“Podría también plantearse la cuestión de por qué el adolescente puede hacerse matemático, pero no metafísico ni filósofo natural. ¿No será porque las matemáticas son por abstracción, mientras que, en los otros casos, los principios vienen de la experiencia?”²⁸²

“Por otra parte, en la deliberación puede haber error ya sobre lo general, ya sobre lo particular.”²⁸³

“Que la prudencia no es ciencia, es patente. La prudencia es de lo último, como queda dicho, pues el obrar se refiere a lo último. La prudencia se opone también a la intuición. La intuición es de los límites, de los cuales ya no puede darse razón, mientras que la prudencia es de lo último, de lo cual no hay ciencia, sino percepción sensible.”²⁸⁴

PARTES INTEGRALES DE LA PRUDENCIA

Cap 9: El buen consejo (εὐβουλία)

[6.9.1] El prudente delibera [→3.3.1] bien y rectamente (buen consejo - εὐβουλία), y esta rectitud no es propia ni de la ciencia ni de la opinión.

²⁷⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 6 l. 5 n. 9: Sic ergo ulterius concludit, quod sapientia, in quantum dicit verum circa principia, est intellectus; in quantum autem scit ea quae ex principiis concluduntur, est scientia. Distinguitur tamen a scientia communiter sumpta, propter eminentiam quam habet inter alias scientias: est enim virtus quaedam omnium scientiarum. // Así, acaba expresando que la *sabiduría*, en cuanto dice la verdad sobre los principios, es *intelecto*; pero en cuanto conoce lo que se concluye a partir de los principios, es *ciencia*. Se distingue empero de la ciencia, comúnmente considerada, por la eminencia que tiene entre las demás ciencias, pues es cierta virtud de todas las ciencias.

²⁸⁰ 1141a17-20: ὥστε δηλον ὅτι ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία. δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων.

²⁸¹ 1141b14-17: οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν: πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα. διὸ καὶ ἔνιοι οὐκ εἰδότες ἐτέρων εἰδότες πρακτικώτεροι, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις οἱ ἔμπειροι.

²⁸² 1142a16-18: ἐπεὶ καὶ τοῦτ' ἂν τις σκέψαιτο, διὰ τί δὴ μαθηματικὸς μὲν παῖς γένοιτ' ἂν, σοφὸς δ' ἢ φυσικὸς οὐ. ἢ ὅτι τὰ μὲν δι' ἀφαιρέσεώς ἐστιν, τῶν δ' αἰ ἀρχαὶ ἐξ ἐμπειρίας.

²⁸³ 1142a20-21: ἔτι ἡ ἀμαρτία ἢ περὶ τὸ καθόλου ἐν τῷ βουλευέσασθαι ἢ περὶ τὸ καθ' ἕκαστον.

²⁸⁴ 1142a23-27: ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν: τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται: τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ: ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὄρων, ὧν οὐκ ἐστὶ λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἐστὶν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις.

a) No se trata de cualquier rectitud, pues también los incontinentes y los malvados alcanzan lo que se proponen. Por tanto, rectitud no se debe confundir con mera intención o inclinación a un objeto-fin.

b) Tampoco es rectitud el alcanzar la conclusión correctamente por haber razonado mal, pero habiendo utilizado un término medio falso.

c) No siempre es lenta ni rápida, sino conveniente al objeto de la deliberación.

[6.9.2] Si deliberar bien es propio de los prudentes, la buena deliberación consiste en una rectitud conforme a lo conveniente para el fin aprehendido por la verdadera prudencia.

“Preciso es también comprender la naturaleza del bueno consejo [...] Pero tampoco es una conjetura feliz²⁸⁵, puesto que ésta es algo sin raciocinio y veloz, mientras que los que deliberan lo hacen por mucho tiempo, y hay un dicho según el cual si hay que ejecutar rápidamente lo deliberado, por otro lado hay que deliberar lentamente.”²⁸⁶

“En suma, el buen consejo es una especie de rectitud de la deliberación.”²⁸⁷

“Si, por tanto, el deliberar bien es propio de los prudentes, el buen consejo será en conclusión la rectitud del pensar²⁸⁸ con respecto a lo que es conveniente para cierto fin cuya aprehensión verdadera es la prudencia.”²⁸⁹

²⁸⁵ *Sent. Ethic.*, lib. 6 l. 8 n. 3: ostendit, quod eubulia non sit *Eustochia*, duplici ratione. Quarum prima talis est. *Eustochia*, idest bona coniecturatio est sine rationis inquisitione et est velox; provenit enim aliquibus ex hoc quod habent promptum iudicium intellectus vel sensitivae partis ad recte existimandum de aliquo, propter subtilitatem spirituum, et bonitatem imaginationis, et puritatem sensitivorum organorum. Cooperatur etiam ad hoc multa experientia. Et haec duo desunt *eubuliae*. *Eubulia* enim, ut dictum est, est cum inquisitione rationis, et ex alia parte non est velox, sed magis boni consiliatores consiliantur multo tempore, ut diligenter perquirant omnia quae pertingunt negotium; unde et in proverbio dicunt quod oportet ea quae sunt determinata in consilio velociter exequi, sed consiliari tarde. Unde patet, quod eubulia non est *Eustochia*. // *Muestra que la eubolia no es la buena conjetura (eustochia) por dos razones. La primera, es que la buena conjetura se da sin la búsqueda de la razón y es veloz. Se ve en quienes tienen un rápido juicio del intelecto de la parte sensitiva para estimar rectamente sobre algo, debido a la agudeza o penetración del espíritu, a la bondad de la imaginación y la pureza de los órganos sensitivos, cooperando además mucho, en ello, la experiencia. Pues bien, aquellas dos notas faltan en la eubolia, ya que ésta, como se vio, va acompañada de cierta búsqueda de la razón, y por otra parte no es veloz. Al contrario, los buenos consejeros, más bien, deliberan mucho tiempo para averiguar diligentemente todas las cosas que se refieren a un asunto. Por eso, dicen los proverbios que es preciso ejecutar velozmente lo que ha sido determinado en el consejo, pero que hay que deliberar sin prisa o largamente. De lo cual se desprende con claridad que la eubolia no es una buena conjetura.*

²⁸⁶ 1142a32.b2-5: δεῖ δὲ λαβεῖν καὶ περὶ εὐβουλίας τί ἐστι [...] ἀλλὰ μὴν οὐδ' εὐστοχία: ἄνευ τε γὰρ λόγου καὶ ταχύ τι ἢ εὐστοχία, βουλευόνται δὲ πολὺν χρόνον, καὶ φασὶ πράττειν μὲν δεῖν ταχὺ τὰ βουλευθέντα, βουλευέσθαι δὲ βραδέως.

²⁸⁷ 1142b16: ἀλλ' ὀρθότης τίς ἐστὶν ἢ εὐβουλία βουλῆς.

²⁸⁸ *Sent. Ethic.*, lib. 6 l. 8 n. 13: Manifestum est autem quod non omnis rectitudo consilii est eubulia: non enim est rectitudo consilii in malis, sed in bonis tantum. Incontiens enim et pravus quandoque adipiscitur per suam ratiocinationem illud quod proponit cognoscere, puta cum invenit viam per quam possit peccatum perpetrare. Unde per similitudinem dicitur recte consilians, in quantum scilicet invenit viam efficaciter ducentem in finem, sed tamen assumit pro fine quoddam magnum malum, puta furtum vel adulterium. Sed bene consiliari, quod significat nomen eubuliae, videtur esse quoddam bonum. Unde manifestum est quod talis rectitudo consilii est eubulia, per quam aliquis adipiscitur bonum finem. // Es manifiesto que no toda rectitud de consejo es eubolia, pues no es la rectitud del consejo a propósito del mal sino tan sólo del bien. El incontinente y a veces el malo alcanzan, por medio de su razonamiento, aquello que se proponen conocer, por ejemplo, cuando encuentran la vía por la que podrían perpetrar un pecado. Por ello, se dice, por *similitud*, que deliberan rectamente, en cuanto encuentran la vía que eficazmente los conduzca al fin malo, aunque tomen por fin algún gran mal como el robo o el adulterio. En cambio, deliberar bien, como lo dice el nombre de eubolia, parece ser cierto bien. Por lo cual, es manifiesto que la eubolia es aquella rectitud del consejo por la que se alcanzan un fin bueno.

²⁸⁹ 1142b31-33: εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλευέσθαι, ἢ εὐβουλία εἶη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἢ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψις ἐστίν.

Cap 10: La comprensión (σύνεσις)

[6.10.1] El entendimiento o comprensión (σύνεσις), no son ciencia u opinión pues todos serían inteligentes; ni tampoco es una ciencia en particular. La comprensión se aplica a lo que presenta dificultades y es objeto de deliberación [→3.3.2.b].

- a) Comprensión y prudencia se aplican a lo mismo, pero no son lo mismo. La prudencia es normativa [→6.7.1.b], mientras que la comprensión es discriminante.
- b) La comprensión es la que penetra en lo práctico.

“La comprensión, en efecto, no se refiere a las cosas eternas e inmóviles, ni a todas las sujetas a generación indistintamente, sino a aquéllas sobre las que se puede estar perplejo y deliberar. Se ocupa, pues, de los mismos objetos que la prudencia; pero con todo, no son lo mismo comprensión y prudencia. La prudencia es imperativa, pues su fin consiste en determinar lo que debe o no hacerse, mientras que la comprensión se limita²⁹⁰ a apreciar. (La comprensión la tomamos aquí como sinónima de penetración, y lo que decimos de los comprensivos se entiende también de los penetrantes.)”²⁹¹

Cap 11: La consideración (γνώμη)

[6.11.1] La consideración es el discernimiento recto de lo equitativo [→5.10.2].

- a) El hombre equitativo suele ser indulgente.
- b) La equidad es la indulgencia en ciertas circunstancias.

[6.11.2] Consideración, comprensión y recta deliberación tienen el mismo objeto de la prudencia pues todas versan sobre lo *práctico*.

[6.11.3] Da la impresión de que estas virtudes son por naturaleza (aunque de hecho ninguna virtud lo sea). Señal de ello es que son a consecuencia de la edad.

“La cualidad que podríamos llamar consideración²⁹², atendiendo a la cual decimos de ciertos hombre que son considerados y que muestran tener indulgencia, no es otra cosa que el recto juicio de lo equita-

²⁹⁰ *Sent. Ethic.*, lib. 6 l. 9 n. 6: Unde dicit quod prudentia est praeceptiva, in quantum scilicet est finis ipsius determinare quid oporteat agere vel non agere, sed synesis est solum iudicativa. Et pro eodem accipitur synesis et eusynesia, id est bonus sensus, sicut et idem dicuntur synechi et eusynechi, id est sensati et bene sensati, quorum est bene iudicare. Et sic patet quod prudentia est eminentior quam synesis, sicut et synesis quam eubulia. Inquisitio enim ordinatur ad iudicium sicut ad finem; et iudicium ad praeceptum. // Por eso, dice que la prudencia es *preceptiva* en cuanto su fin es determinar lo que deba hacerse o no hacerse. En cambio, la *synesis* es sólo *judicativa*. Por lo mismo, se toma *synesis* y *eusynesia*, como buen sentido, como también a los mismos se les dice *syneti* y *eusyneti*, sensatos y con buen sentido, a quienes incumbe juzgar bien. Así, se hace patente que la prudencia es más eminente que la *synesis* como ésta más que la eubolia, pues la búsqueda se ordena al juicio como a un fin, y el juicio al precepto.

²⁹¹ 1143a4-11: οὔτε γὰρ περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων καὶ ἀκινήτων ἡ σύνεσις ἐστὶν οὔτε περὶ τῶν γιγνομένων ὁτουοῦν, ἀλλὰ περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἄν τις καὶ βουλευσαίτο. διὸ περὶ τὰ αὐτὰ μὲν τῇ φρονήσει ἐστὶν, οὐκ ἐστὶ δὲ τὸ αὐτὸ σύνεσις καὶ φρόνησις. ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστὶν: τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μὴ, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστὶν: ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον. ταῦτό γὰρ σύνεσις καὶ εὐσυνεσία καὶ συνετοὶ καὶ εὐσύνετοι.

²⁹² *Sent. Ethic.*, lib. 6 l. 9 n. 9: determinat de tertia virtute quae vocatur *gnome*. Et ad huius virtutis evidentiam resumendum est quod supra dictum est in V de differentia epiichiae et iustitiae legalis. Iustum enim legale determinatur secundum id quod in pluribus contingit. Sed id quod est epiiches est directivum iusti legalis, ex eo quod necesse est legem deficere in paucioribus. Sicut ergo *synesis* importat iudicium rectum circa ea quae ut in pluribus contingunt, ita *gnomyn* importat rectum iudicium circa directionem iusti legalis. Et ideo dicit, quod illa virtus quae vocatur *gnomyn*, secundum quam aliquos dicimus *eugnomonas*, id est bene sententiantes, et habere *gnomen*, id est attingere ad rectam sententiam, nihil est aliud quam rectum iudicium eius, quod est obiectum epiichiae. // *Se refiere a la tercera virtud llamada gnomes*. Para la evidencia de esta virtud debe retomarse lo dicho, en el libro quinto, sobre la diferencia entre la equidad y la justicia legal. Lo justo legal se determina de acuerdo a lo que sucede en la mayoría de los casos. Pero lo equitativo es regulador de lo justo legal, porque, por necesidad, la ley yerra en unos pocos casos. Por tanto, así como la *Synesis* supone el recto juicio sobre lo que sucede en la mayoría de los casos, la *gnomes* supone el recto juicio sobre la regulación de lo justo legal. Por eso, dice que aquella virtud que se llama *gnomes*,

tivo. La prueba es que del hombre equitativo decimos ser más que indulgente, y la equidad la entendemos como la indulgencia en ciertas circunstancias. La indulgencia, por ende, es una correcta consideración de lo que discierne lo equitativo; correcta, se entiende, con relación a la verdad.”²⁹³

“Por esto se cree que todas estas facultades son un don natural, ya que, si nadie es naturalmente sabio, sí en cambio parecen tener los hombres naturalmente consideración y comprensión e intuición. La prueba es que creemos que tales facultades acompañan a ciertas edades de la vida, es decir que tal edad lleva consigo intuición y consideración, como si la naturaleza fuese la causa de ello.”²⁹⁴

Cap 12: La utilidad de la sabiduría y la prudencia

[6.12.1] Se hacen ciertas preguntas sobre la utilidad tanto de la sabiduría como de la prudencia: ¿Para qué ser sabios si no considera cosas prácticas que nos hacen felices? ¿Para qué ser prudentes si en el fondo tienen por objeto lo justo y bueno, y conocer esto no nos hace más virtuosos, ya que las virtudes son disposiciones no conocimientos?

a) Ambas (sabiduría y prudencia) son conocimientos deseables de suyo.

b) Sí son prácticas, sí nos hacen felices; pero no al modo como la medicina causa la salud, sino como la salud causa obras sanas.

c) El hombre lleva a cabo su “obra” (ἔργον) [→1.7.3] mediante prudencia y virtud moral.

d) Se requiere cierta destreza o aptitud para realizar los actos propuestos y alcanzar el fin; aunque la prudencia no es esa aptitud (pues los malos la poseen), no puede darse sin ella.

e) No se puede ser prudente sin ser bueno (sin utilizar la inteligencia para el bien), pues el bien supremo no aparece bueno sino al hombre bueno, pues la maldad trastorna el juicio [→6.5.1.d] y hace incurrir en error en lo tocante a los principios de la acción.

“Preguntará alguno por ventura para qué son útiles estos hábitos. Porque la sabiduría no contempla cosa alguna de las que hacen feliz al hombre, dado que no concierne al orden de devenir. La prudencia sí que tiene este mérito, más ¿para qué habremos menester de ella? Pues si la prudencia recae sobre lo que es justo y bello y bueno para el hombre, cosas todas cuya ejecución es propia del varón esforzado, no por saberlas estaremos más dispuestos a la acción, si es verdad que las virtudes son hábitos.”²⁹⁵

“Digamos en primer lugar que la prudencia y la sabiduría son necesariamente apetecibles por sí mismas, siendo como son virtudes de las dos partes del alma racional, cada una de la suya, y esto aun en el caso de que ninguna de ellas produjera efecto alguno. Pero es que, además, lo producen, aunque no a la manera que el arte de la medicina produce la salud, sino en el sentido en que la salud misma es causa de una actividad saludable²⁹⁶. Pues así también la sabiduría produce la felicidad, porque siendo una

de acuerdo a la cual, de algunos decimos que son *eugnomonas*, que sentencian bien, y que tienen *gnomen*, que llegan a una recta sentencia, no es otra cosa que un *recto juicio sobre el objeto de la equidad*.

²⁹³ 1143a19-24: ἡ δὲ καλουμένη γνώμη, καθ’ ἣν συγγνώμονας καὶ ἔχειν φημὲν γνώμην, ἢ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή. σημεῖον δέ: τὸν γὰρ ἐπιεικῆ μάλιστα φημὲν εἶναι συγγνωμονικόν, καὶ ἐπιεικὲς τὸ ἔχειν περὶ ἓνα συγγνώμην. ἢ δὲ συγγνώμη γνώμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή: ὀρθὴ δ’ ἢ τοῦ ἀληθοῦς.

²⁹⁴ 1143b6-9: διὸ καὶ φυσικὰ δοκεῖ εἶναι ταῦτα, καὶ φύσει σοφὸς μὲν οὐδεὶς, γνώμην δ’ ἔχειν καὶ σύνεσιν καὶ νοῦν. σημεῖον δ’ ὅτι καὶ ταῖς ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν, καὶ ἦδε ἡ ἡλικία νοῦν ἔχει καὶ γνώμην, ὡς τῆς φύσεως αἰτίας οὐσης.

²⁹⁵ 1143b18-25: διαπορήσειε δ’ ἂν τις περὶ αὐτῶν τί χρησιμοὶ εἰσιν. ἢ μὲν γὰρ σοφία οὐδὲν θεωρήσει ἐξ ὧν ἔσται εὐδαίμων ἄνθρωπος (οὐδεμίᾳ γὰρ ἐστὶ γενέσεως), ἢ δὲ φρόνησις τοῦτο μὲν ἔχει, ἀλλὰ τίνοος ἕνεκα δεῖ αὐτῆς; εἴπερ ἢ μὲν φρόνησις ἐστὶν ἢ περὶ τὰ δίκαια καὶ καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἀνθρώπων, ταῦτα δ’ ἐστὶν ἃ τοῦ ἀγαθοῦ ἐστὶν ἀνδρὸς πράττειν, οὐδὲν δὲ πρακτικώτεροι τῶ εἰδέναι αὐτὰ ἔσμεν, εἴπερ ἔξεις αἰ ἀρεταὶ εἰσιν.

²⁹⁶ *Sent. Ethic.*, lib. 6 l. 10 n. 11: Et dicit quod sapientia et prudentia faciunt quidem aliquid ad felicitatem. Sed exemplum quod inducebatur non erat conveniens. Non enim hoc modo se habet sapientia, vel prudentia ad felicitatem, sicut ars medicinae ad sanitatem, sed magis sicut sanitas ad opera sana; ars enim medicinae facit sanitatem sicut quoddam opus exterius operatum; sed sanitas facit opera sana, quasi

parte de la virtud total, hace al hombre dichoso por su hábito y por su acto. Asimismo, la obra del hombre se consume²⁹⁷ adecuadamente sólo en conformidad con la prudencia y la virtud moral, porque la virtud propone el fin recto y la prudencia los medios conducentes.”²⁹⁸

“Mas el bien supremo no aparece bueno sino al hombre bueno, pues la maldad trastorna el juicio y hace incurrir en error en lo tocante a los principios de la acción. Claro está, por ende, que es cosa imposible²⁹⁹ ser uno prudente sin ser bueno.”³⁰⁰

Cap 13: Mutua exigencia de virtud y prudencia

[6.13.1] Aunque hay algo de nuestro carácter que nos viene por naturaleza (temperamento), buscamos que por el hábito esas virtudes congénitas vengan a pertenecernos de otra manera. La relación que hay entre destreza y prudencia, es la misma que hay entre la virtud natural y la virtud por excelencia.

quemdam usum habitus sanitatis. Felicitas autem non est opus exterius operatum, sed est operatio procedens ab habitu virtutis. Unde, cum sapientia sit quaedam species virtutis communis, ex hoc ipso quod aliquis habet sapientiam et operatur secundum eam, est felix. Et eadem ratio est de prudentia. Sed specialiter expressit sapientiam, quia in operatione eius consistit potior felicitas, ut infra in X dicitur. // La sabiduría y la prudencia contribuyen en algo a la felicidad, pero se presentó un ejemplo que no era acertado. Pues la sabiduría o la prudencia no se relacionan con la felicidad, como el arte de la medicina se relaciona con la salud, sino más bien como la salud se relaciona con las acciones sanas. Pues el arte de la medicina produce la salud como cierta obra externa realizada, pero la salud produce operaciones sanas como un cierto uso del hábito de la salud. Ahora bien, la felicidad no es una obra externa realizada, sino una operación que procede del hábito de virtud. De allí que, como la sabiduría sea cierta clase de virtud, en general, se sigue que, por lo mismo que alguien tiene sabiduría y obra de acuerdo a ella, es feliz. La misma razón vale para la prudencia. Pero, especialmente, se expresa de la sabiduría, pues en su operación consiste la felicidad más alta, como se dirá en el libro décimo.

²⁹⁷ *Sent. Ethic.*, lib. 6 l. 10 n. 15: Et incipiemus hinc, quod, sicut supra dictum est, quidam operantur iusta, et tamen non dicimus esse iustos: sicut cum aliqui operantur ea quae sunt statuta legibus vel inviti, vel propter ignorantiam, aut propter aliquam aliam causam, puta propter lucrum, et non propter amorem ipsorum operum iustitiae: et tales inquam non dicuntur iusti, quamvis operentur ea quae oportet eos facere, et etiam ea quae oportet facere bonum virum. Et ita etiam in singulis virtutibus oportet hominem aliquantulum operari ad hoc quod sit bonus ut sit bonus sive virtuosus, ut scilicet operetur ex electione et quia placeant ei ipsa opera virtutis. Iam autem supradictum est, quod virtus moralis facit electionem rectam, quantum scilicet ad intentionem finis, sed ea quae nata sunt fieri propter finem non pertinent ad virtutem moralem, sed ad quamdam aliam potentiam, id est ad quoddam aliud operativum principium, quod ingeniatur vias ducentes ad fines. Et sic huiusmodi principium est necessarium ad hoc quod homo sit virtuosus. // Retomemos lo dicho sobre algunos que obran justo y, sin embargo, no decimos que son justos, por ejemplo, cuando hacen lo establecido por las leyes, pero involuntariamente, por ignorancia u otra causa, por ejemplo por lucro, y no por amor de los actos mismos de justicia. Expresa que, de tales, no se dice que son justos, aunque obren lo que les corresponde hacer y hagan lo que corresponde hacer a una buena persona. Así, es preciso al hombre en cada virtud obrar de una manera especial para ser bueno o virtuoso: obrar por elección y porque le agradan los actos mismos de virtud. Ya dije que la virtud moral hace una recta elección en cuanto a la intención del fin, pero lo que es hecho nativamente en razón de un fin no pertenece a la virtud moral sino a alguna otra potencia, es decir, a otro principio operativo que, según la índole nativa, descubre las vías conducentes al fin. Así, este principio es necesario para que el hombre sea virtuoso.

²⁹⁸ 1144a1-8: πρῶτον μὲν οὖν λέγωμεν ὅτι καθ' αὐτὰς ἀναγκαῖον αἰρετὰς αὐτὰς εἶναι, ἀρετὰς γ' οὐσας ἑκατέραν ἑκατέρου τοῦ μορίου, καὶ εἰ μὴ ποιοῦσι μηδὲν μηδετέρα αὐτῶν. ἔπειτα καὶ ποιοῦσι μὲν, οὐχ ὡς ἡ ἰατρικὴ δὲ ὑγίειαν, ἀλλ' ὡς ἡ ὑγίεια, οὕτως ἡ σοφία εὐδαιμονίαν: μέρος γὰρ οὐσα τῆς ὅλης ἀρετῆς τῷ ἔχεισθαι ποιεῖ καὶ ἴτῳ ἐνεργεῖν εὐδαιμόνα. ἐτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν: ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον.

²⁹⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 6 l. 10 n. 17: Et dicit, quod prudentia non est omnino idem quod praedicta potentia, scilicet *dinotica*. Sed tamen non potest esse sine ea; sed in anima, huic visui id est huic cognoscitivo principio scilicet *dinoticae*, habitus prudentiae non fit sine virtute morali, quae se habet semper ad bonum, ut dictum est et ratio eius est manifesta. Quia sicut syllogismi speculativi habent sua principia, ita syllogismorum operabilium principium est, quod talis finis sit bonum et optimum, qualiscumque finis sit ille propter quem aliquis operatur, et ponatur, exempli gratia, quodcumque, puta temperato optimum et quasi principium est attingere medium in concupiscentiis tactus: sed quod hoc sit optimum non apparet nisi bono, id est virtuoso, qui habet rectam existimationem de fine, cum virtus moralis faciat rectam intentionem finis. // Dice que la prudencia no es enteramente lo mismo que dicha potencia, la *dinótica*, pero sin embargo no puede darse sin ella. En el alma, el hábito de la prudencia que corresponde *a esta visión*, a este principio cognoscitivo o ingenio no se alcanza sin virtud moral, que dispone siempre al bien, como se ha dicho. Cuya razón es manifiesta, pues como los silogismos especulativos tienen sus principios, así, en los razonamientos prácticos, el principio es tal fin que es bueno y óptimo, cualquiera que sea el fin en razón del cual alguien obra. Da algunos ejemplos, para el templado, lo mejor y, como un principio, es alcanzar el medio debido en las concupiscencias del tacto. Ahora bien, que esto sea lo mejor no aparece sino para el bueno o virtuoso, que tiene una recta apreciación del fin, puesto que la virtud moral hace recta la intención del fin.

³⁰⁰ 1144a33-36: τοῦτο δ' εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ, οὐ φαίνεται: διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεται ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς, ὥστε φανερόν ὅτι ἀδύνατον φρόνημον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν.

a) Como no hay virtud por excelencia sin prudencia [→1.7.3, 2.9.1.a y 10.7.3], algunos llegaron a afirmar (Sócrates) que toda virtud era una forma de prudencia.

b) Pero la virtud no es meramente la disposición conforme a la recta razón, sino la que va acompañada de recta razón. Esto es, la prudencia.

[6.13.2] No es posible ser bueno sin prudencia, ni prudente sin virtud moral.

a) Es un argumento dialéctico el que unas virtudes se den sin las otras [→Tomás de Aquino, *ST I-II, q.65: connexio virtutum*].

b) La elección no puede ser recta sin prudencia ni sin virtud.

c) Con todo, la prudencia no tiene supremacía sobre la sabiduría, así como la medicina no la tiene sobre la salud. Ésta da órdenes por causa de la sabiduría.

“Es opinión común la de que cada tipo de carácter está de algún modo en nosotros por naturaleza; y así somos justos y temperantes y valientes y tenemos las demás disposiciones directamente por nacimiento. Mas con todo ello, procuramos otra cosa, que es el bien propiamente tal, y que aquellas virtudes congénitas vengan a pertenecernos de otra manera [...] Mas si un hombre de buen natural alcanzare inteligencia, habrá diferencia en su acción; y el hábito, permaneciendo semejante, será entonces virtud propiamente tal.”³⁰¹

“Esta es la razón por la cual afirman algunos que todas las virtudes son especies de la prudencia; y así Sócrates en parte indagaba con acierto y en parte erraba. En pensar que todas las virtudes son partes de la prudencia, erraba; pero al decir que no se dan sin prudencia³⁰², estaba en lo justo.”³⁰³

“Porque no es meramente la disposición que se ajusta a la recta razón, sino la que implica la presencia de la recta razón, la que es virtud.”³⁰⁴

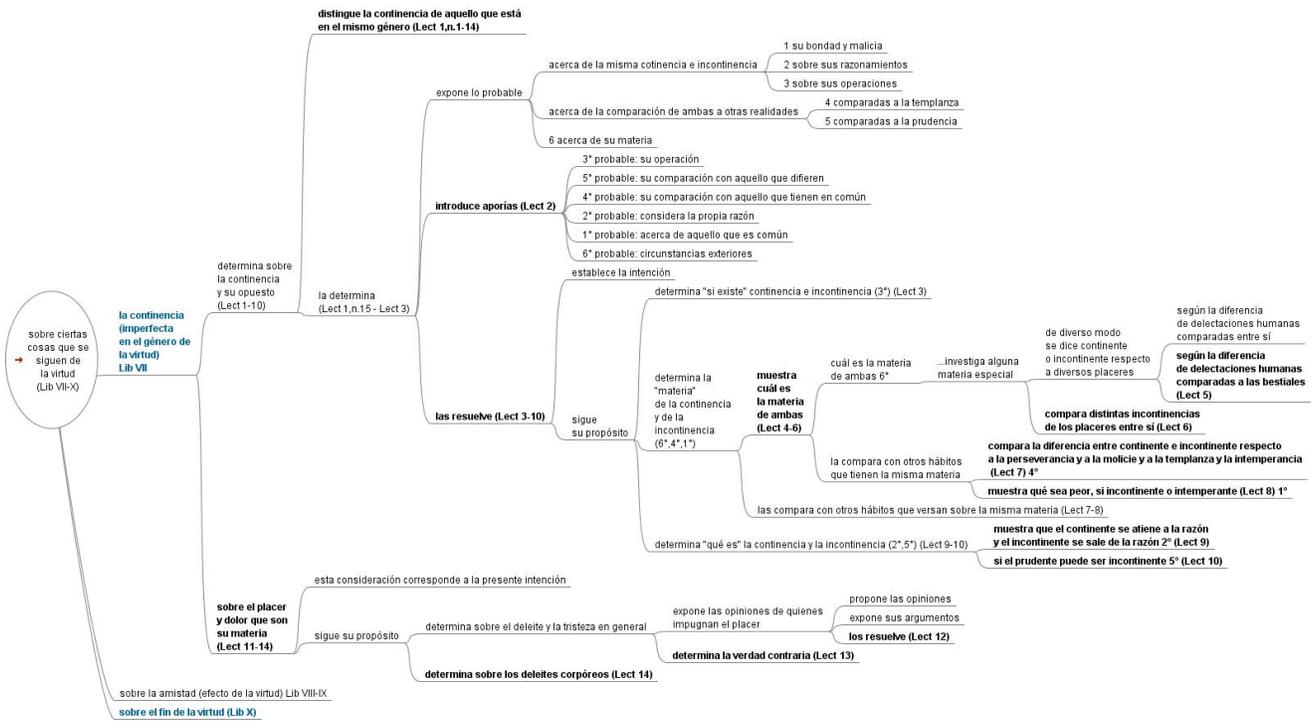
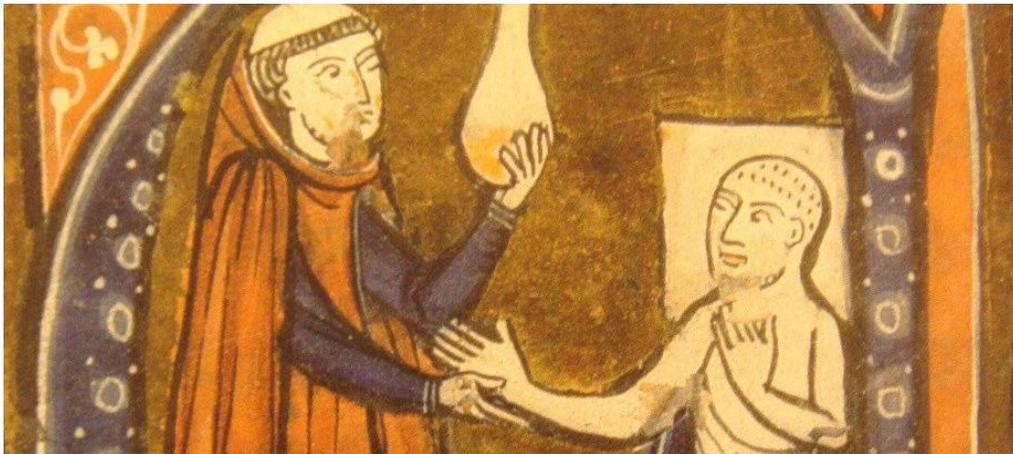
³⁰¹ 1144b4-7.12-13: πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως: καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τᾶλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς: ἀλλ’ ὅμως ζητοῦμεν ἕτερόν τι τὸ κυρίως ἀγαθὸν καὶ τὰ τοιαῦτα ἄλλον τρόπον ὑπάρχειν. [...] ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει: ἢ δ’ ἔξις ὁμοία οὖσα τότε ἔσται κυρίως ἀρετή.

³⁰² *Sent. Ethic.*, lib. 6 l. 11 n. 14: Signanter autem dicit uni existenti, quia si essent diversae prudentiae circa materias diversarum virtutum moralium, sicut sunt diversa artificiorum genera, nihil prohiberet unam virtutem moralem esse sine alia, unaquaque earum habente prudentiam sibi correspondentem. Sed hoc non potest esse; quia eadem sunt principia prudentiae ad totam materiam moralem, ut scilicet omnia redigantur ad regulam rationis. Et ideo propter prudentiae unitatem omnes virtutes morales sunt sibi connexae. Potest autem contingere, quod alicui habenti alias morales virtutes, dicatur aliqua virtus deesse propter defectum materiae, sicut pauperi virtuoso deest magnificentia, quia non habet unde faciat magnos sumptus. Ex ipsa tamen prudentia quam habet est taliter constitutus, ut in promptu habeat magnificus fieri, si materia non desit. // Pero, expresamente, dice que la prudencia es única, porque si existieran diversas prudencias en torno a las materias de las diversas virtudes morales, como hay diversos géneros de objetos artísticos, no habría impedimento para que cada una de las virtudes morales fuera sin otra, teniendo cada una su prudencia correspondiente. Esto no puede ser, pues los principios de la prudencia son los mismos para toda materia moral, de tal manera que todos se reducen a la regla de la razón. Por eso, en razón de la unidad de la prudencia, todas las virtudes morales se conectan entre sí. Pero puede ocurrir que, de alguno que tenga las otras virtudes morales, se diga que le falta alguna virtud por faltarle la materia, como a un hombre pobre y virtuoso le falta la magnificencia, pues no tiene de dónde hacer grandes gastos. Sin embargo, por la prudencia misma que posee, ha sido de tal manera constituido que fácilmente llegaría a ser magnífico si la materia no le faltase.

³⁰³ 1144b17-21: διόπερ τινές φασι πάσας τὰς ἀρετὰς φρονήσεις εἶναι, καὶ Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει τῇ δ’ ἡμάρτανεν: ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ἦετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετὰς, ἡμάρτανεν, ὅτι δ’ οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν.

³⁰⁴ 1144b26-27: ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἢ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ’ ἢ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἔξις ἀρετῆ ἐστίν.

LIBRO VII



CONSEQUENTES O INCOMITANTES DE LA VIRTUD (LIB VII-X)

CONTINENCIA E INCONTINENCIA (LIB VII, CAP 1-10)

Cap 1: Conductas a evitar

[7.1.1] Tres son las condiciones morales a evitar: el vicio, la incontinencia y la bestialidad. Sus contrarios serían, respectivamente: la virtud, la continencia y la virtud heroica o divina.

- a) Es raro que un hombre sea divino, como raro es que sea brutal o bestial.
- b) Ya que de la virtud y vicio ya se ha hablado antes [→Lib II-VI], ahora trataremos de la continencia y la incontinencia.

[7.1.2] Algunas consideraciones a partir de lo que suele decirse entre la gente:

- a) La continencia es laudable y la incontinencia censurable.
- b) El continente sigue a la razón y se aparta de la pasión; el incontinente sigue la pasión y se aparta de la razón.
- c) Hay quien dice que desenfreno e incontinencia son cosas distintas.
- d) El prudente es imposible que sea incontinente.
- e) Hay quien extiende la incontinencia (además de los placeres) a la ira, el honor y la ganancia.

“Tras³⁰⁵ de esto, dando principio a otra materia, habremos de proseguir diciendo que tres formas de conducta moral deben evitarse: el vicio, la incontinencia y la bestialidad³⁰⁶.”³⁰⁷

³⁰⁵ *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 1 n. 1: Post haec autem dicendum, aliud facientes principium et cetera. Postquam philosophus supra determinavit de virtutibus moralibus et intellectualibus, hic incipit determinare de quibusdam quae consequuntur ad virtutem. Et primo de continentia, quae est quiddam imperfectum in genere virtutis. Secundo de amicitia, quae est quidam effectus virtutis, in octavo libro, ibi, post haec autem de amicitia et cetera. Tertio de fine virtutis, in X libro, ibi: post haec autem de delectatione et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat de continentia et eius opposito. Secundo de delectatione et tristitia quae sunt earum materia, ibi: de delectatione autem et tristitia et cetera. Circa primum duo facit. Primo distinguit continentiam ab aliis quae sunt eiusdem generis. Secundo de ea determinat, ibi: videtur utique continentia et cetera. Circa primum duo facit. Primo distinguit continentiam et eius oppositum ab his quae sunt eiusdem generis. Secundo ostendit de quibus eorum sit dictum, et de quibus restet dicendum, ibi, sed de hac quidem dispositione et cetera. Circa primum duo facit. Primo enumerat habitus seu dispositiones circa moralia vituperabiles. Secundo ponit eorum opposita, ibi: contraria autem duobus et cetera. // Una vez que *Aristóteles* estudió las virtudes morales e intelectuales, *ahora empieza a estudiar algunas que siguen de ellas. Primero, se refiere a la continencia, que es algo imperfecto en el género virtud.* Segundo, se refiere a la amistad que es cierto efecto de la virtud. Tercero, se refiere al fin de la virtud, en el libro décimo. Sobre lo primero, *estudia la continencia y su opuesto.* Segundo, estudia el deleite y la tristeza que son su materia. Con respecto al primer punto, *distingue la continencia de otras disposiciones que pertenecen al mismo género.* Segundo, la determina. Subdivide el primer punto y *distingue la continencia y su opuesto de otras que pertenecen al mismo género.* Segundo, muestra lo dicho sobre el tema y lo que resta por decir. Vuelve a dividir el primer punto y *enumera los hábitos o disposiciones moralmente vituperables.* Segundo, se refiere a sus opuestos.

³⁰⁶ *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 1 n. 3-5: Et horum quidem differentiam sic oportet accipere. Cum enim, ut in VI dictum est, bona actio non sit sine ratione practica vera et appetitu recto, per hoc quod aliquid horum duorum pervertitur, contingit quod aliquid sit in moribus fugiendum. Si quidem igitur sit perversitas ex parte appetitus ut ratio practica remaneat recta, erit incontinentia, quae scilicet est, quando aliquis rectam aestimationem habet de eo quod est faciendum vel vitandum, sed propter passionem appetitus in contrarium trahit. Si vero intantum invalescat appetitus perversitas ut rationi dominetur, ratio sequetur id in quod appetitus corruptus inclinatur, sicut principium quoddam existimans illud ut finem et optimum; unde ex electione operabitur perversa, ex quo aliquis dicitur malus, ut dictum est in quinto. Unde talis dispositio dicitur malitia. (...) Est autem considerandum ulterius quod perversitas in unaquaque re contingit ex eo quod corrumpitur temperantia debita illius rei, sicut aegritudo corporalis in homine provenit ex hoc quod corrumpitur humorum debita harmonia huic homini; et similiter perversitas appetitus quae interdum rationem pervertit in hoc consistit quod corrumpitur commensuratio affectionum humanarum. Talis autem corruptio dupliciter contingit: consonantia enim sive temperantia alicuius rei non consistit in indivisibili, sed habet latitudinem quandam, sicut patet de temperantia humorum in corpore humano, salvatur enim natura humana et cum maiori vel cum minori caliditate, et similiter temperantia humanae vitae salvatur secundum diversas maneries affectionum. (...) Uno igitur modo potest contingere perversitas in tali consonantia, ita quod non exeat extra limites humanae vitae: et tunc dicitur simpliciter incontinentia vel malitia humana, sicut aegritudo humana corporalis, in qua salvari potest natura humana. Alio modo potest corrumpi temperantia humanarum affectionum, ita quod progrediatur ultra limites humanae vitae in similitudinem affectionum alicuius bestiae, puta leonis, ursi aut porci, et hoc est quod vocatur bestialitas. Et est simile, sicut si ex parte corporis complexio alicuius mutaretur in complexionem leoninam vel porcinam. // Con relación a ellas, corresponde considerar su *diferencia*. Como, en el libro sexto, dijo que la acción buena no existe sin la razón práctica y el apetito recto; por eso, si alguno de los dos se pervierte, algo deberá rechazarse en las costumbres. Si la perversión existiere de parte del apetito, de tal manera que la razón permaneciere recta, habrá *incontinencia*, que ocurre cuando se tiene una recta estimación de lo que debe hacerse o evitarse, pero, por pasión, el apetito arrastra a lo contrario. Si la perversión del apetito prevaleciese tanto que dominase la razón, la razón seguirá a lo que incline el apetito corrupto, como a cierto principio apreciado como fin y óptimo. De ahí que se actuará partiendo de una elección perversa por la cual alguien es llamado malo, como se dijo en el libro quinto. Por eso, tal disposición se llama *malicia*.

Debe considerarse además que la perversión en cada caso acontece porque se corrompe su debido equilibrio, como la enfermedad corporal en el hombre proviene de que se corrompen los humores en cuanto a la proporción debida a este hombre. De modo similar, la perversión del apetito, que algunas veces pervierte a la razón, consiste en que se corrompe la medida de las afecciones humanas.

Pero esta corrupción se da de *dos* maneras. Pues la consonancia o buena proporción de algo no se asienta en lo indivisible, sino que tiene cierta amplitud, como es claro en el equilibrio de los humores en el cuerpo humano; dado que la naturaleza humana se salvaguarda con una mayor o menor temperatura. De manera similar, el orden equilibrado de la vida humana se salvaguarda según la diversa proporción de las afecciones.

³⁰⁷ 1145a15-16: μετὰ δὲ ταῦτα λεκτέον, ἄλλην ποιησαμένους ἀρχήν, ὅτι τῶν περὶ τὰ ἦθη φευκτῶν τρία ἐστὶν εἶδη, κακία ἀκρασία θηριότης.

“Admítase, además, que el hombre continente es también el que se atiene al dictamen de la razón, y que el incontinente, por su parte, es también el que se aparta de dicho dictamen. Admítase asimismo que el incontinente obra por pasión cosas que sabe malas, y que el continente, sabiendo que son malos sus deseos, se rehúsa a seguirlos por respeto al principio racional.”³⁰⁸

Cap 2: Opiniones diversas sobre la incontinencia

[7.2.1] Una serie de aporías y dificultades que presenta la materia a investigar:

- a) ¿Cómo es posible que el que juzga rectamente se porte con incontinencia? Algunos afirman que lo anterior es imposible (Sócrates), pues si se tuviera *auténtico* conocimiento no podríamos ser arrastrados por algo distinto, por eso opinan que no hay incontinencia, pues nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia. Otros piensan que el incontinente no tiene conocimiento sino opinión, sin embargo, no tenemos indulgencia contra el que hace lo censurable. [Puede encontrarse otra formulación de la aporía en San Pablo →Rm 7,15].
- b) El continente tiene pasiones fuertes y bajas, porque si las pasiones fueran buenas sería mala la disposición que impidiera seguirlas; y si las pasiones fueran débiles, no habría nada de magnífico en resistirlas.
- c) Si la continencia consiste en atenerse a todas las opiniones, puede darse el caso de una continencia mala que sigue una opinión falsa. Y si la incontinencia consiste en no seguir ninguna de las propias opiniones, entonces puede darse el caso de una incontinencia buena si no se sigue una opinión falsa. Tal es el caso de Neoptólemo [→Sófocles, *Filoctetes*].
- d) El que persigue el placer deliberadamente y por convicción parece mejor que el incontinente y se le puede corregir con mayor facilidad, porque se le puede persuadir, pero ¿cómo es posible corregir al incontinente?
- f) Si la incontinencia y continencia se aplican a todo, ¿quién es absolutamente incontinente? ¿Acaso alguien posee todas las formas de incontinencia?

“Viniendo a las dificultades, podría preguntarse cómo el hombre que juzga rectamente puede conducirse con incontinencia. No es posible, dicen algunos, que se comporte así el hombre dotado del conocimiento moral. Cosa sorprendente sería, como pensaba Sócrates, que algún otro principio domine el conocimiento existente en el sujeto y que lo arrastre en torno de sí como a un esclavo. Sócrates combatía en absoluto esta idea, sosteniendo por su parte que la incontinencia no existe, ya que nadie a sabiendas puede apartarse en su conducta de lo mejor, sino por ignorancia.”³⁰⁹

“Por otra parte, si el hombre continente se muestra tal precisamente por tener deseos fuertes y malos, resulta que el prudente³¹⁰ no podrá ser continente ni el continente prudente, como quiera que no es

³⁰⁸ 1145b10-13: και ὁ αὐτὸς ἐγκρατὴς καὶ ἐμμενετικὸς τῷ λογισμῷ, καὶ ἀκρατὴς καὶ ἐκστατικὸς τοῦ λογισμοῦ. καὶ ὁ μὲν ἀκρατὴς εἰδὼς ὅτι φαῦλα πράττει διὰ πάθος, ὁ δ' ἐγκρατὴς εἰδὼς ὅτι φαῦλαι αἱ ἐπιθυμίαι οὐκ ἀκολουθεῖ διὰ τὸν λόγον.

³⁰⁹ 1145b21-27: ἀπορήσειε δ' ἂν τις πῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς ἀκρατεῦταί τις. ἐπιστάμενον μὲν οὖν οὐ φασὶ τινες οἶόν τε εἶναι: δεῖνόν γάρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς φέτο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὴν ὡσπερ ἀνδράποδον. Σωκράτης μὲν γὰρ ὄλωσ' ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας: οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν.

³¹⁰ *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 2 n. 10: Secundam rationem ponit ibi, cum his autem et cetera. Est enim supra ostensum quod prudens non solum est cognoscitivus, sed est etiam activus, quia est aliquis extremorum, id est habens aestimationem rectam circa operabilia singularia quae supra in VI dixit esse extrema, et est etiam habens alias virtutes, scilicet morales, ut in sexto ostensum est. Unde non videtur possibile quod aliquis prudens contra virtutes operetur. // Da la *segunda* razón. Ya mostró que prudente no sólo es el conocedor sino también el ejecutor, pues el que opera con lo extremo, v. g. el que posee una recta estimación de lo singular operable o lo extremo, según dijo en el libro sexto. Prudente, además, es el que posee otras virtudes, las morales, como también allí se mostró. Por eso, no parece posible que algún prudente obre en contra de las virtudes.

propio del prudente tener apetitos excesivos ni malos. Mas el hombre continente³¹¹ es menester que tenga unos y otros, pues si los deseos son buenos, malo será el hábito que impida seguirlos, y no será entonces virtuosa toda continencia; y si, en fin, son malos y débiles, nada hay de extraordinario tampoco.³¹²

“Hay, pues, una razón sofística de la que resulta que la insensatez con incontinencia es virtud, y es así: si un hombre es insensato e incontinente, en fuerza de su incontinencia hará lo contrario de lo que entiende que debe hacer; pero como por su insensatez entiende que las cosas buenas son malas y que no debe hacerlas, habrá hecho en definitiva el bien y no el mal.”³¹³

Cap 3: La incontinencia y el silogismo práctico

[7.3.1] Puesto que se usa la palabra saber en varios sentidos, hay una diferencia entre hacer lo indebido sin tenerlo en cuenta o teniéndolo en cuenta.

[7.3.2] Puesto que en el silogismo práctico hay dos premisas, nada impide que uno obre contra su conocimiento teniendo las dos, pero sirviéndose sólo de la universal y no a la particular (lo que se refiere a la acción es particular).

[7.3.3] El tipo de conocimiento que tiene el incontinente es como el que duerme, el loco y el borracho. En todos estos casos se tiene conocimiento y eso no indica nada, pues llegan incluso en sus excesos a pronunciar versos de Empédocles.

[7.3.4] La estructura del silogismo práctico es: una premisa es universal y otra particular, que cae sobre el dominio de la percepción. Cuando sólo una sola de las dos resulta, el alma necesariamente afirma por una parte la conclusión y por otra actúa inmediatamente en el orden práctico. Por ejemplo: “todo lo dulce debe gustarse / esto es dulce / si nada lo impide, se gusta de eso”.

a) Si α) es una universal que nos prohíbe gustar, y a la vez β) una que de todo lo dulce es agradable, y esto es dulce, la primera nos sugiere huir, pero el deseo nos mueve a ello.

b) Si se analiza el comportamiento respecto a β , se comprende que somos incontinentes movidos, en cierta manera, por la razón.

³¹¹ *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 2 n. 11: Deinde cum dicit: adhuc si quidem etc., movet dubitationem circa comparisonem continentiae et temperantiae, quod erat quartum probabile. Oportet enim alterum trium dicere. Quorum primum est quod continens dicatur aliquis ex eo quod habet concupiscentias pravas et fortes a quibus non deducatur contra rationem. Et si hoc est verum, temperatus non erit continens, neque continens erit temperatus. Ille enim qui est perfecte temperatus, non habet pravas concupiscentias. Et sic habere pravas concupiscentias vehementes repugnat ei quod est esse temperatum; oporteret autem quod temperatus haberet pravas concupiscentias si esset continens, facta priori suppositione. Secundum autem trium est quod continens habeat concupiscentias non pravas, sed bonas; et sic sequetur quod quicumque habitus prohibet eas sequi, sit pravus. Talis autem habitus est continentia. Ergo non omnis continentia erit studiosa. Tertium trium est quod concupiscentiae quas habet continens non sint vehementes, sed infirmae et debiles; et tunc, si non sunt pravae sed indifferentes, esse continentem non erit venerabile vel laudabile, et si sint pravae et tantum debiles, non erit magnum eis resistere. Et tamen continentia habetur tamquam aliquid magnum et venerabile. Videtur ergo sequi inconveniens, quidquid horum trium dicatur. // *Plantea una duda sobre la comparación de la continencia y la templanza*, que era el cuarto punto probable. Corresponde referirnos a otros tres casos. El *primero*, es que ser continente se dice de alguien que tiene concupiscencias malas y fuertes, por las cuales no es llevado en contra de la razón. Si es verdad, el templado no será continente ni éste será templado, pues el que es perfectamente templado no tiene malas concupiscencias. Tener malas concupiscencias vehementes repugna a lo que es ser templado. Se requeriría que el templado tuviera malas concupiscencias si fuera continente; hecha la suposición anterior. El *segundo caso* es si el continente tuviera concupiscencias no malas sino buenas. Así, se seguiría que cualquier hábito que prohibiera ir tras ellas, sería malo. Pero tal hábito es la continencia. Luego, no toda continencia será virtuosa. El *tercero*, es si las concupiscencias que tiene el continente no fueran vehementes, sino débiles y de poco vigor. Entonces, si no son malas sino indistintas, ser continente no será respetable ni laudable, y si fuesen malas pero débiles, no será gran cosa resistirlas. Sin embargo, la continencia se tiene como algo grande y respetable. Luego, parece que de cualquiera de estos tres que se diga se sigue un desacierto.

³¹² 1146a9-16: ἔτι εἰ μὲν ἐν τῷ ἐπιθυμίας ἔχειν ἰσχυράς καὶ φαύλας ὁ ἐγκρατής, οὐκ ἔσται ὁ σόφρων ἐγκρατής οὐδ' ὁ ἐγκρατής σόφρων: οὔτε γὰρ τὸ ἄγαν σόφρονος οὔτε τὸ φαύλας ἔχειν. ἀλλὰ μὴν δεῖ γε: εἰ μὲν γὰρ χρησταὶ αἱ ἐπιθυμίαι, φαύλη ἢ κωλύουσα ἕξις μὴ ἀκολουθεῖν, ὥσθ' ἡ ἐγκράτεια οὐ πᾶσα σπουδαία: εἰ δ' ἀσθενεῖς καὶ μὴ φαῦλαι, οὐθὲν σεμνόν, οὐδ' εἰ φαῦλαι καὶ ἀσθενεῖς, οὐδὲν μέγα.

³¹³ 1146a27-31: συμβαίνει δὴ ἐκ τινος λόγου ἢ ἀφροσύνη μετ' ἀκρασίας ἀρετῆ: τάναντία γὰρ πράττει ὧν ὑπολαμβάνει διὰ τὴν ἀκρασίαν, ὑπολαμβάνει δὲ τὰγαθὰ κακὰ εἶναι καὶ οὐ δεῖν πράττειν, ὥστε τὰγαθὰ καὶ οὐ τὰ κακὰ πράξει.

c) Como la última premisa es una opinión sobre lo perceptible por los sentidos y es la que rige las acciones, el incontinente o no tiene saber o lo tiene en el sentido que lo tiene un embriagado que recita los versos de Empédocles. En cierto sentido, Sócrates tiene razón al afirmar que el conocimiento en sentido estricto no es compatible con el que es arrastrado por la pasión, sino el conocimiento sensible.

“Asimismo, puesto que en el silogismo de la acción hay dos especies de premisas³¹⁴, nada impide que, aun estando en posesión de ambas, pueda uno obrar contra el conocimiento que tiene, siempre que se sirva sólo de la proposición universal y no de la particular.”³¹⁵

“Es claro, por tanto, que de los incontinentes debe decirse que están en una disposición análoga a la del dormido, el loco o el borracho. El que tales hombres puedan hablar el lenguaje del conocimiento moral, no prueba que lo posean, pues aun los que están en los estados mencionados dan demostraciones científicas y recitan versos de Empédocles, y los que empiezan a aprender una ciencia encadenan bien sus proposiciones, pero no la saben aún, pues para esto hay que haberse connaturalizado con ella, y esto pide tiempo. Hemos de creer, pues, que las sentencias morales en boca de los incontinentes no tienen otro valor que las recitaciones de los actores en la escena.”³¹⁶

“Podríamos asimismo considerar la causa de la incontinencia desde el punto de vista de la naturaleza humana, de la siguiente manera. En el silogismo de la acción³¹⁷, la premisa mayor es una opinión,

³¹⁴ *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 3 n. 12-14: Et dicit quod duo sunt modi propositionum quibus utitur ratio practica, scilicet universalis propositio et singularis: nihil autem prohibere videtur, quod aliquis operetur praeter scientiam, qui habitu quidem cognoscit utramque propositionem, sed in actu considerat tantum universalem, non autem particularem; et hoc ideo, quia operationes sunt circa singularia. Unde si aliquis non considerat singulare, non est mirum si aliter agat. (...) Sciendum tamen quod dupliciter potest accipi universale. Uno quidem modo prout est in seipso: puta si dicamus quod omni homini conferunt sicca. Alio modo secundum quod est in re singulari, puta si dicamus quod iste est homo vel talis cibus est siccus; potest ergo contingere quod aliquis sciat et in habitu et in actu universale secundum se consideratum; sed universale consideratum in hoc singulari vel non habet, idest in habitu non cognoscit, vel non operatur, id est non cognoscit in actu. (...) Secundum igitur hos modos sciendi differentes intantum differt impossibile quod Socrati videbatur, ut nullum inconveniens videatur eum qui incontinenter agit uno modo, scire scilicet in universali tantum vel etiam in singulari, in habitu sed non in actu. Si autem alio modo sciret ille qui incontinenter agit, videretur esse inconveniens, scilicet si sciret singulare in actu. // Dice que, como *dos* son los modos de las proposiciones que usa la razón práctica, la proposición *universal* y la *particular*, nada parece impedir obrar fuera de la ciencia que conoce por hábito ambas proposiciones, pero en acto se considera tan sólo la universal y no la particular. Porque las operaciones se refieren a lo particular. De ahí que si no se considera lo particular, no es de admirarse si se obra de otra manera.

Ahora bien, sabido es que lo universal puede tomarse de *dos modos*. De un *modo*, según es en sí mismo, como si dijéramos que los alimentos secos son provechosos a todo hombre. De *otro modo*, según es en particular, como si dijéramos que éste es hombre o tal alimento es seco. Por eso, puede acontecer que lo universal considerado en sí mismo se conozca, tanto en hábito como en acto; pero que lo universal considerado en este particular, o no se lo tenga o no se lo conozca en hábito, o bien no se lo ejerza, es decir, no se lo conozca en acto.

Por tanto, según estos modos tan diferentes de saber, es imposible lo que le parecía a *Sócrates*, que ninguna dificultad parece haber para quien incontinentemente actúa según un único modo de saber, v. g. tan sólo en universal o, aun en particular, en hábito pero no en acto. Ahora bien, si de otro modo supiera aquél que incontinentemente actúa, parecería haber una dificultad si supiera lo particular en acto.

³¹⁵ 1147a1-3: ἔτι ἐπεὶ δύο τρόποι τῶν προτάσεων, ἔχοντα μὲν ἀμφοτέρας οὐδὲν κωλύει πράττειν παρὰ τὴν ἐπιστήμην, χρώμενον μὲν τοῖς καθόλου ἀλλὰ μὴ τῇ κατὰ μέρος.

³¹⁶ 1147a17-24: δῆλον οὖν ὅτι ὁμοίως ἔχειν λεκτέον τοὺς ἀκρατεῖς τοῦτοις. τὸ δὲ λέγειν τοὺς λόγους τοὺς ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης οὐδὲν σημειῖον· καὶ γὰρ οἱ ἐν τοῖς πάθεσι τοῦτοις ὄντες ἀποδείξεις καὶ ἔπη λέγουσιν Ἐμπεδοκλέους, καὶ οἱ πρῶτον μαθόντες συνείρουσι μὲν τοὺς λόγους, ἴσασι δ' οὕτω· δεῖ γὰρ συμφυῆναι, τοῦτο δὲ χρόνου δεῖται· ὥστε καθάπερ τοὺς ὑποκρινομένους, οὕτως ὑποληπτέον λέγειν καὶ τοὺς ἀκρατευομένους.

³¹⁷ *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 3 n. 18-19: ...dicit ergo primo, quod si aliquis velit considerare causam, quare incontinentes praeter scientiam agant secundum naturalem processum practicae scientiae, oportet scire quod in eius processu est duplex opinio. Una quidem universalis, puta omne inhonestum est fugiendum. Alia autem est singularis circa ea quae proprie per sensum cognoscuntur, puta: hic actus est inhonestus. Cum autem ex his duabus opinionibus fiat una ratio, necesse est quod sequatur conclusio. (...) Sed in speculativis anima solum dicit conclusionem. In factivis autem statim eam operatur. Ut, si opinio universalis sit quod omne dulce oportet gustare, opinio autem particularis sit quod hoc, demonstrato aliquo particulari, sit dulce, necesse est quod ille qui potest gustare statim gustet, nisi sit aliquid prohibens. Et hoc quidem fit in syllogismo temperati, qui non habet concupiscentiam repugnantem rationi proponenti quod omne inhonestum est vitandum. Et similiter in syllogismo intemperati, cuius ratio concupiscentiae non repugnat quae inclinatur ad hoc quod omne delectabile sit sumendum. // Dice pues, *primero*, que si alguien quisiera considerar la causa por la que los incontinentes, fuera de la ciencia,

mientras que la menor concierne a los casos particulares, que son ya del dominio de la percepción sensible. Cuando de ambas premisas resulta sólo una opinión, forzoso es que el alma asienta a la conclusión en el razonamiento teórico, y que en el práctico obre inmediatamente. Así, dadas las premisas ‘todo lo dulce debe gustarse’ y ‘esto es dulce’ —en el sentido de ser un ejemplo particular de la clase general—, de necesidad el que pudiere, si nadie se lo estorba, lo pondrá por obra simultáneamente.”³¹⁸

“Puesto que la última premisa es una opinión relativa a un objeto sensible, y es ella la que determina nuestros actos, el incontinente sujeto a su pasión o no la tiene o la tiene de tal modo que no se puede decir que el tenerla sea un conocer, sino un hablar.”³¹⁹

Cap 4: Incontinencia (materia y definición) y desenfreno

[7.4.1] Sobre la incontinencia se sabe que:

- a) Es respecto a placeres y dolores que los continentes son firmes, y los incontinentes blandos.
- b) De las cosas que producen placer unas son necesarias (corporales: alimento, deseo sexual, etc.) y otras apetecibles en sí, pero susceptibles de exceso (honor, victoria, riqueza, etc.); a los hombres que van más allá de la recta razón en estos últimos no se les llama incontinentes “sin más”, sino incontinentes “respecto al dinero”, etc. y lo son por analogía.

[7.4.2] Se llama incontinente sin más a los que respecto a los placeres corporales [→3.10.1] (hambre, sed, calor, frío...y todos los que afectan al tacto) actúan no en virtud de una elección, sino en contra de ésta.

- a) Aunque comparten la materia el desenfrenado [→3.11.1] y el incontinente, no se comportan igual, pues el primero lo hace con deliberación (es vicio) y el segundo no. Por eso el desenfreno se refiere al que sin deseo o con deseo débil persigue el exceso y rehúye las molestias, e incontinente el que lo hace con deseo vehemente... ¿qué sería del desenfrenado si tuviese apetitos violentos?

“Pero en los goces del cuerpo, por respecto a los cuales hablamos del temperante y del desenfrenado, al que sin elección deliberada persigue los placeres con exceso y evita las penalidades, como las que vienen del hambre, de la sed, del calor y del frío y de todo lo que tiene que ver con el tacto y el gusto, pero siempre que lo haga contra su elección y su reflexión, se le llama incontinente...”³²⁰

actúan según el proceso natural del saber práctico, corresponde aclarar que en su proceso hay *dos* opiniones. *Una*, que es universal, como *todo lo deshonesto debe evitarse*; *otra*, que es particular, que se refiere a lo que propiamente se conoce según el sentido, como *este acto es deshonesto*. Dado que de estas dos opiniones resulta un único razonamiento, es necesario que se siga una conclusión.

Ahora bien, en lo especulativo, el alma sólo asienta a la conclusión; en cambio, en lo práctico, el alma opera inmediatamente. Si la opinión universal dice que todo lo dulce debe ser gustado y la opinión particular es que esto, v. g. algo demostrado en particular, es dulce, es necesario que aquél que pueda probarlo lo haga al instante, a no ser que surja algún impedimento. Esto es lo que sucede en el razonamiento del templado, que no tiene una concupiscencia que repugna a la razón, que propone que *todo lo deshonesto debe evitarse*. De manera similar, en el razonamiento del intemperante, cuya razón no rechaza a la concupiscencia que inclina a tomar todo lo deleitable.

³¹⁸ 1147a24-31: ἔτι καὶ ὧδε φυσικῶς ἂν τις ἐπιβλέψει τὴν αἰτίαν. ἢ μὲν γὰρ καθόλου δόξα, ἢ δ' ἑτέρα περὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν, ὧν αἰσθησις ἤδη κυρία: ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν, ἀνάγκη τὸ συμπερανθὲν ἔνθα μὲν φάναι τὴν ψυχὴν, ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς πράττειν εὐθύς: οἶον, εἰ παντὸς γλυκεῖος γεύεσθαι δεῖ, τοῦτι δὲ γλυκὺ ὡς ἔν τι τῶν καθ' ἕκαστον, ἀνάγκη τὸν δυνάμενον καὶ μὴ κωλυόμενον ἅμα τοῦτο καὶ πράττειν.

³¹⁹ 1147b9-11: ἐπεὶ δ' ἡ τελευταία πρότασις δόξα τε αἰσθητοῦ καὶ κυρία τῶν πράξεων, ταύτην ἢ οὐκ ἔχει ἐν τῷ πάθει ὧν, ἢ οὕτως ἔχει ὡς οὐκ ἦν τὸ ἔχειν ἐπίστασθαι ἀλλὰ λέγειν.

³²⁰ 1148a5-10: τῶν δὲ περὶ τὰς σωματικὰς ἀπολαύσεις, περὶ ἃς λέγομεν τὸν σώφρονα καὶ ἀκόλαστον, ὁ μὴ τῷ προαιρεῖσθαι τῶν ἡδέων διώκων τὰς ὑπερβολὰς—καὶ τῶν λυπηρῶν φεύγων, πείνης καὶ δίψης καὶ ἀλέας καὶ ψύχους καὶ πάντων τῶν περὶ ἀφῆν καὶ γεῦσιν—ἀλλὰ παρὰ τὴν προαίρεσιν καὶ τὴν διάνοιαν, ἀκρατῆς λέγεται...

“Mas no por referirse unos y otros a los mismos objetos, se refieren del mismo modo, sino que los desenfundados por elección y los incontinentes sin elección.”³²¹

Cap 5: La bestialidad

[7.5.1] Hay cosas que son desagradables por naturaleza, pero pueden llegar a agradar por trastornos, por hábito o por depravación de la naturaleza. Estas son disposiciones bestiales.

a) Por ejemplo: una mujer que abre embarazadas y se come los fetos, comer carne humana, entregarse a sus hijos, o el placer que encontraba Falaris en tormentos crueles.

[7.5.2] Hay disposiciones brutales causadas por enfermedad y locura (como quien sacrificaba y se alimentaba de la madre o el esclavo que comía hígado de sus compañeros) o por hábitos (arrancarse cabellos, morderse las uñas, comer carbón y tierra, relaciones sexuales entre varones –unas son naturales y otras, fruto de hábito, como aquellos que desde niños fueron víctima de la lujuria–).

a) Cuando la causa es natural o por hábito mórbido no se le llama incontinente.

b) Las formas excesivas de insensatez, cobardía, desenfreno y mal carácter son o bestiales o mórbidas (como el que teme hasta al ruido de un ratón es cobarde con cobardía bestial).

c) La maldad de este tipo no es maldad moral, sino maldad patológica.

“Así como ciertas cosas son agradables por naturaleza, y de ellas unas absolutamente, y otras según las razas de animales y de hombres, así también hay otras que naturalmente no son agradables, pero que llegan a serlo ya por efecto de un incompleto desarrollo orgánico³²², ya por la costumbre³²³, ya por

³²¹ 1148a15-17: οἱ δ' εἰσὶ μὲν περὶ ταῦτά, ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως εἰσὶν, ἀλλ' οἱ μὲν προαιροῦνται οἱ δ' οὐ προαιροῦνται.

³²² *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 5 n. 5: Et primo de his quae fiunt delectabilia propter perniciosam naturam hominum qui sunt quasi bestiales, quia propter corruptelam complexionis assimilantur bestiis; sicut de quodam homine dicebatur, quod scindebat ventres praegnantium mulierum, ut pueros in utero conceptos devoraret. Et simile est, si quis delectetur in talibus qualibus dicunt delectari quosdam silvestres homines in silvis, scilicet scitas commorantes circa mare Ponticum. Quorum quidam comedunt carnes crudas, quidam vero carnes humanas, quidam vero sibiinvicem ad celebranda convivia suos filios accommodant; et similia sunt ea quae dicuntur circa Phalarim quemdam, scilicet crudelissimum tyrannum, qui in ipsis cruciatibus hominum delectabatur. Hi igitur qui in talibus delectantur, sunt quasi similes bestiis. // *Primero*, de lo que resulta deleitable por la perniciosa naturaleza de los hombres que son casi bestiales, ya que por su corrupta complexión se parecen a las bestias, como se decía de cierto hombre que abría los vientres de mujeres grávidas para comerse los fetos. Y lo que es lo mismo, si alguien se deleitara en lo que dicen deleitarse ciertos hombres salvajes, los escitas, que moran solitarios en las selvas del Mar Negro, de los cuales algunos comen carne cruda, otros carne humana y otros se ofrecen recíprocamente sus hijos para celebrar banquetes. Se cuenta algo similar de *Falaris*, crudelísimo tirano que se deleitaba en la tortura misma de los hombres. Los que así se deleitan son como semejantes a las bestias.

³²³ *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 5 n. 7: exemplificat de his quae fiunt contra naturam delectabilia ex consuetudine. Et dicit, quod quibusdam accidunt innaturales delectationes propter interiorem aegritudinem vel corruptionem proveniente ex consuetudine. Sicut quidam propter consuetudinem delectantur evellere sibi pilos, et corrodere ungues, et comedere carbones et terram, nec non et uti coitu masculorum. Omnia autem praedicta, quae sunt contra naturam delectabilia, possunt reduci ad duo: quibusdam enim accidunt ex natura corporalis complexionis, quam acceperunt a principio. Quibusdam vero accidunt ex consuetudine, puta quia assuefiunt ad huiusmodi a pueritia. Et simile est de his qui in hoc incidunt ex aegritudine corporali. Nam prava consuetudo est quasi quaedam aegritudo animalis. // Da ejemplos de placeres contra la naturaleza y que llegan a ser deleitables por acostumbriamiento. Dice que, a veces, algunos tienen deleites antinaturales debido a una morbosidad interior o a una corrupción proveniente de una costumbre. Así, hay quienes, debido a una costumbre, se arrancan sus pelos, se muerden las uñas, comen carbones y tierra, y son homosexuales. Todo esto que es deleitable contra la naturaleza, puede reducirse a dos. *Unos*, proceden de la naturaleza de la complexión corporal, recibida con el nacimiento. *Otros*, proceden de la costumbre, por acostumbrarse a ellos desde la infancia. De manera similar, incide en estos deleites contranaturales lo que proviene de una enfermedad corporal. Pues una costumbre perversa es como cierta morbosidad animal.

depravación original³²⁴. Ahora bien, en cada uno de estos placeres antinaturales es posible observar el hábito correspondiente.”³²⁵

“Otros estados mórbidos hay que provienen de la costumbre, tales como arrancarse los cabellos, roerse las uñas, comer carbón y tierra, a todo lo cual hay que añadir el comercio sexual entre los machos. En unos se presentan estas cosas por naturaleza, en otros por costumbre.”³²⁶

“Toda insensatez, cobardía, desenfreno y mal humor, cuando son excesivos, son o bien estados bestiales o bien estados mórbidos. El que de su natural es tal que todo lo teme, así sea el ruido de un ratón, es cobarde con cobardía bestial, como aquel que de resultas de una enfermedad tenía miedo de una ardilla. Y de los insensatos, hay unos irracionales por naturaleza, viviendo sólo como las bestias por los sentidos, como ciertas remotas tribus bárbaras, en tanto que otros están en un estado mórbido a consecuencia de una enfermedad como la epilepsia o por locura.”³²⁷

Cap 6: Comparación entre cólera e incontinencia

[7.6.1] La incontinencia de la ira [→4.5.2] es menos vergonzosa que la de los apetitos [→3.11.1].

- a) La cólera escucha a la razón, pero lo hace mal y apresuradamente. La razón o la imaginación informan de un ultraje, y la ira, muestra que hay que oponerse a tal cosa que causa la irritación.
- b) La ira suele seguir a la razón, y el apetito al sentido.
- c) La ira es más natural que los apetitos del exceso y de lo no-necesario.
- d) La incontinencia del apetito es más oculta y solapada, la de la ira más visible.

[7.6.2] Otras consideraciones comparativas:

- a) El vicio es peor que la bestialidad, pero ésta es más terrible.
- b) El vicio es la corrupción del principio racional, la bestialidad carece de tal principio.
- c) Siempre la maldad de quien tiene un principio de acción (la razón) es peor que la del que no tiene y así *un hombre malo puede hacer mil veces más mal que un animal*.

“La cólera, a lo que parece, escucha hasta cierto punto a la razón, sólo que la escucha a medias, al modo de esos servidores apresurados que antes de oír todo lo que tiene que decirseles, echan a correr y yerran luego en la ejecución de la orden, o como los perros, que antes de advertir si es amigo el que llega, con sólo que toquen a la puerta se ponen a ladrar. Pues así la cólera, a causa de su calor y presteza natural, aunque escucha la razón, no escucha su mandamiento y se precipita a la venganza. La razón o la imaginación, en efecto, le han mostrado ser aquello ultraje o menosprecio; y la cólera, como si formase el

³²⁴ *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 5 n. 6: Secundo ibi: hi autem propter aegritudines etc., exemplificat de his quae fiunt innaturaliter delectabilia propter orbitates. Et dicit quod quibusdam fiunt delectabilia ea quae sunt contra naturam propter aliquas aegritudines, puta propter maniam vel furiam, aut aliquid huiusmodi: sicut de quodam legitur, quod factus maniacus sacrificavit matrem et comedit et etiam occidit conservum suum et comedit epar eius. // En *segundo* lugar, da ejemplos de deleites contra la naturaleza debido a ciertas falencias. Para algunos, llegan a ser placenteros los deleites contra la naturaleza a causa de ciertas morbosidades, por ejemplo, por manía o por una locura furiosa o algo semejante, como se lee de aquél que, habiéndose trastornado, sacrificó a su madre y la comió, y otra vez mató a su compañero de esclavitud y comió su hígado.

³²⁵ 1148b15-18: ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἕνια μὲν ἡδέα φύσει, καὶ τούτων τὰ μὲν ἀπλῶς τὰ δὲ κατὰ γένη καὶ ζῳῶν καὶ ἀνθρώπων, τὰ δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ τὰ μὲν διὰ πηρώσεις τὰ δὲ δι' ἔθη γίνεται, τὰ δὲ διὰ μοχθηρὰς φύσεις, ἔστι καὶ περὶ τούτων ἕκαστα παραπλησίας ἰδεῖν ἕξεις.

³²⁶ 1148b27-30: αἱ δὲ νοσηματώδεις ἢ ἐξ ἔθους, οἷον τριχῶν τίλσεις καὶ οὐνύχων τρώξεις, ἔτι δ' ἀνθρώπων καὶ γῆς, πρὸς δὲ τούτοις ἢ τῶν ἀφροδισίων τοῖς ἄρρεσιν: τοῖς μὲν γὰρ φύσει τοῖς δ' ἐξ ἔθους συμβαίνουσιν.

³²⁷ 1149a5-12: πᾶσα γὰρ ὑπερβάλλουσα καὶ ἀφροσύνη καὶ δειλία καὶ ἀκολασία καὶ χαλεπότης αἱ μὲν θηριώδεις αἱ δὲ νοσηματώδεις εἰσὶν: ὁ μὲν γὰρ φύσει τοιοῦτος οἷος δεδιέναι πάντα, κἂν ψοφήσῃ μῦς, θηριώδη δειλίαν δειλός, ὁ δὲ τὴν γαλῆν ἐδεδίει διὰ νόσον: καὶ τῶν ἀφρόνων οἱ μὲν ἐκ φύσεως ἀλόγιστοι καὶ μόνον τῇ αἰσθήσει ζῶντες θηριώδεις, ὡς περ ἕνια γένη τῶν πόρρω βαρβάρων, οἱ δὲ διὰ νόσους, οἷον τὰς ἐπιληπτικὰς, ἢ μανίας νοσηματώδεις.

silogismo de que a tal cosa hay que moverle guerra, enciéndose de súbito. La concupiscencia, al contrario³²⁸, con sólo que la razón o la sensación le digan que el objeto es placentero, se lanza a gozarlo.”³²⁹

“La bestialidad es un mal menor que el vicio, pero más horrible, porque en el hombre bestial no hay, como en el hombre vicioso, una corrupción del principio superior, pero es porque no lo tiene.”³³⁰

Cap 7: Agravantes y atenuantes en torno a la incontinencia

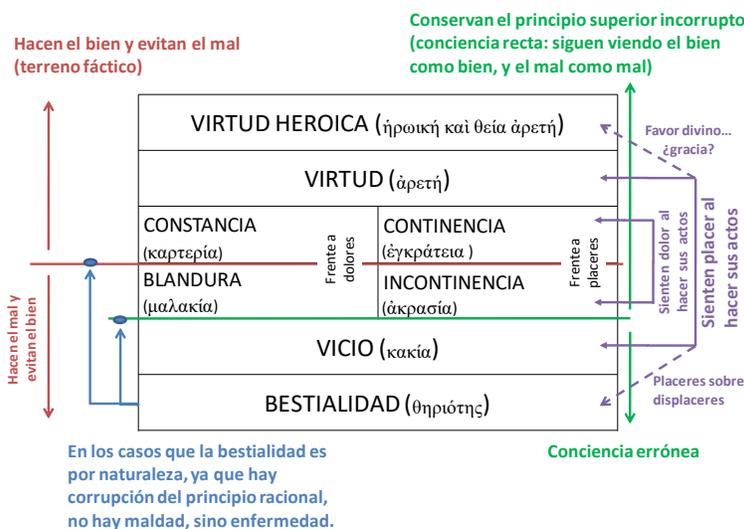
[7.7.1] El que suele ser vencido en los placeres del tacto se llama incontinente, el que suele vencer, continente. El que suele ser vencido en las molestias se llama afeminado o blando, el que suele vencer, constante o resistente.

a) Tanto en la blandura como en la incontinencia, el sujeto es vencido (cae), pero no actúa por deliberación.

[7.7.2] El desenfrenado no se arrepiente [→3.1.2.b.α], y sin arrepentimiento no hay curación.

[7.7.3] Si uno es vencido por placeres o dolores fuertes y excesivos, merece cierta indulgencia, pero es censurable no resistir lo que la mayoría de los hombres puede.

[7.7.4] La incontinencia es de dos tipos: por apresuramiento (por no reflexionar uno es arrastrado por las pasiones) o por debilidad (se reflexiona, pero al verse llevado por la pasión, no se atiende a sus resoluciones).



Cuadro realizado con base en:
7.1.1
7.5.1
7.6.2.b
7.7.1

³²⁸ *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 6 n. 4: Manifestatur enim homini quod sit sibi facta iniuria vel contemptus: quandoque quidem per rationem, sicut quando hoc verum est; quandoque autem per phantasiam, puta cum homini ita videtur licet non sit, homo autem iratus quasi syllogizat quod iniuriantem oportet impugnare, et determinat modum indebitum et sic statim irascitur movens ad vindictam antequam determinetur ei a ratione modus vindictae. Sed concupiscentia, statim quod denunciatur sibi delectabile per rationem vel per sensum, movet ad fruendum illud delectabile absque aliquo syllogismo rationis. // En efecto, el hombre que recibió una injuria o un desprecio, a veces, lo mira con la razón, si el hecho es verdad; otras veces, con la imaginación, cuando así le parece, aunque no sea verdad. Pero el hombre enojado casi discurre que hay que atacar al injuriante, y lo determina de modo indebido e inmediatamente se enoja moviéndose a la vindicta antes que por su razón le sea dictaminado el modo de proceder a ella. Pero la concupiscencia, inmediatamente que le es anunciado lo deleitable por medio de la razón o el sentido, mueve a disfrutar de lo deleitable sin ningún razonamiento de la razón.

³²⁹ 1149a25-35: εοικε γάρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μὲν τι τοῦ λόγου, παρακούειν δέ, καθάπερ οἱ ταχεῖς τῶν διακόνων, οἱ πρὶν ἀκοῦσαι πᾶν τὸ λεγόμενον ἐκθέουσιν, εἶτα ἀμαρτάνουσι τῆς προστάξεως, καὶ οἱ κύνες, πρὶν σκέψασθαι εἰ φίλος, ἂν μόνον ψοφήσῃ, ὑλακτοῦσιν: οὕτως ὁ θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτητα τῆς φύσεως ἀκούσας μὲν, οὐκ ἐπίταγμα δ' ἀκούσας, ὀρμᾶ πρὸς τὴν τιμωρίαν. ὁ μὲν γὰρ λόγος ἢ ἡ φαντασία ὅτι ὕβρις ἢ ὀλιγωρία ἐδήλωσεν, ὁ δ' ὥσπερ συλλογισάμενος ὅτι δεῖ τῷ τοιοῦτῳ πολεμεῖν χαλεπαίνει δὴ εὐθύς: ἢ δ' ἐπιθυμία, εἰ μὴ μόνον εἶπη ὅτι ἡδὺ ὁ λόγος ἢ ἡ αἴσθησις, ὀρμᾶ πρὸς τὴν ἀπόλαυσιν.

³³⁰ 1150a1-2: ἔλαττον δὲ θηριότης κακίας, φοβερώτερον δέ: οὐ γὰρ διέφθαρται τὸ βέλτιον, ὥσπερ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, ἀλλ' οὐκ ἔχει.

“En los placeres y molestias, deseos y aversiones del tacto y del gusto, con relación a los cuales delimitamos anteriormente el desenfreno y la templanza, puede ser tal la disposición individual que sea uno vencido aun por aquellas tentaciones que la mayoría suele vencer, y recíprocamente vencer aun en aquellas en que los más son vencidos. De estos dos tipos de hombres, el que en los deleites hace lo primero es incontinente, y el que lo postrero, continente. Si en la molestias, el primero es afeminado, y el segundo constante.”³³¹

“Ahora bien, a los ojos de todos aparecerá más malo el que sin deseo alguno, o a lo más con deseos débiles, comete algo vergonzoso, que el que tal hace con violentos deseos, como también es más malo el que sin estar airado golpea que el que airado lo hace, pues ¿qué no haría el primero si estuviese en un estado pasional? Y por esto es peor³³² el desenfrenado³³³ que el incontinente.”³³⁴

“Dos formas hay de incontinencia, que son el arrebató y la flaqueza. Unos, después de haber deliberado, no se mantienen en su decisión a causa de la pasión; otros, por no haber deliberado, son arrastrados por la pasión.”³³⁵

“Y son sobre todo los de temperamento vivo o excitable los que son incontinentes con incontinencia de arrebató, porque aquéllos por su impetuosidad, y estos otros por su vehemencia pasional, no esperan a oír a la razón, teniendo como tienen el hábito de seguir su fantasía.”³³⁶

³³¹ 1150a9-14: *περὶ δὲ τὰς δι' ἀφῆς καὶ γεύσεως ἡδονὰς καὶ λύπας καὶ ἐπιθυμίας καὶ φυγὰς, περὶ ἃς ἡ τε ἀκολασία καὶ ἡ σωφροσύνη διωρίσθη πρότερον, ἔστι μὲν οὕτως ἔχειν ὥστε ἠτῶσθαι καὶ ὧν οἱ πολλοὶ κρείττους, ἔστι δὲ κρατεῖν καὶ ὧν οἱ πολλοὶ ἥττους: τούτων δ' ὁ μὲν περὶ ἡδονὰς ἀκρατῆς ὁ δ' ἐγκρατῆς, ὁ δὲ περὶ λύπας μαλακὸς ὁ δὲ καρτερικὸς.*

³³² *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 7 n. 10: ... Dicit ergo primo, quod incontinenti opponitur continens, et molli opponitur perseverativus. Perseverare autem dicitur aliquis ex eo quod tenet se contra aliquid impellens, sed continentia dicitur ex eo quod est superare. Illud enim quod continemus, in nostra potestate habemus. Et hoc necessarium est: quia delectationes sunt refrenandae vel cohibendae, contra tristitias autem est standum: unde perseverans ad continentem comparatur, sicut non vinci ad id quod est vincere: quod est manifeste melius. Unde melior est continentia quam perseverantia. Mollities autem videtur peior quam incontinentia; quia utraque consistit in hoc quod est vinci; sed incontinens vincitur a fortiori passione. // Dice pues, *primero*, que el continente se opone al incontinente y el perseverante al muelle. Llamamos *perseverante* al que *se contiene* frente a aquello que lo impele. Pero la continencia se dice por el *superar*. Eso que contenemos está en nuestro poder (y es necesario porque los deleites deben ser refrenados o moderados, y contra la tristeza o dolor debemos mantenernos firmes). De ahí que el perseverante se compare al continente como no ser vencido a vencer, lo cual es abiertamente mejor. Por eso, la continencia es mejor que la perseverancia. La *molicie* parece peor que la incontinencia. Ambas consisten en ser vencidas, pero el incontinente es vencido por pasiones más fuertes.

³³³ *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 7 n. 6: Ille ergo intemperatus dicitur qui persequitur ex proposito superabundantias delectationum praedictorum; vel, etiam si non quaerat superabundantes delectationes, quaerit tamen eas secundum superabundantias, id est superabundanter concupiscendo eas; vel etiam quaerit eas ex electione propter ipsas et non propter aliquid aliud; habet enim eas quasi finem. Et quia ei immobiliter homo inhaeret, quod propter se ex proposito quaerit, necesse est quod intemperatus non poeniteat de delectationibus quas quaesivit: et ideo non potest sanari a suo vitio, a quo nullus sanatur nisi per displicentiam, quia virtus et vitium in voluntate est. Et sicut intemperatus superabundat in quaerendo delectationes, ita insensibilis qui ei est oppositus, deficit in huiusmodi, ut in tertio dictum est. Ille autem qui medio modo se habet circa huiusmodi, est temperatus. Et sicut intemperatus quaerit ex electione corporales delectationes, ita fugit corporales tristitias; non propter hoc quod vincatur ab eis, sed propter electionem. // Luego, es llamado intemperante el que persigue ex profeso el exceso de esos deleites. Aunque no busque desmedidos placeres, los busca no obstante en cuanto desmedidos, v. g. deseándolos desmedidamente. O bien, los busca por elección, por los placeres mismos y no por otra cosa, pues los busca como fin. Como ese hombre busca el fin por el fin mismo y ex profeso, y adhiere a él de manera inamovible, el intemperante, por necesidad, no se arrepiente de los deleites buscados. Por eso, su vicio es incurable. De ese vicio nadie se cura sino por disconformidad con el mismo, porque la virtud y el vicio están en la voluntad. Como el intemperante se excede buscando los deleites, así, el insensible, que es su opuesto, es deficiente en los deleites, como se dijo en el libro tercero. El que se halla en la medida media en torno a esta materia es templado. Como el intemperante busca por elección los deleites corporales, así, huye de los dolores corporales, no porque es vencido por ellos sino por elección.

³³⁴ 1150a27-31: *παντὶ δ' ἂν δόξειε χείρων εἶναι, εἴ τις μὴ ἐπιθυμῶν ἢ ἡρέμα πράττει τι αἰσχροῦν, ἢ εἰ σφόδρα ἐπιθυμῶν, καὶ εἰ μὴ ὀργιζόμενος τύπτοι ἢ εἰ ὀργιζόμενος: τί γὰρ ἂν ἐποίει ἐν πάθει ὧν; διὸ ὁ ἀκόλαστος χείρων τοῦ ἀκρατοῦς.*

³³⁵ 1150b19-21: *ἀκρασίας δὲ τὸ μὲν προπέτεια τὸ δ' ἀσθένεια. οἱ μὲν γὰρ βουλευσάμενοι οὐκ ἐμμένουσιν οἷς ἐβουλευσάντο διὰ τὸ πάθος, οἱ δὲ διὰ τὸ μὴ βουλευσάσθαι ἄγονται ὑπὸ τοῦ πάθους.*

³³⁶ 1150b25-28: *μάλιστα δ' οἱ ὀξείς καὶ μελαγχολικοὶ τὴν προπετῆ ἀκρασίαν εἰσὶν ἀκρατεῖς: οἱ μὲν γὰρ διὰ τὴν ταχυτητα οἱ δὲ διὰ τὴν σφοδρότητα οὐκ ἀναμένουσι τὸν λόγον, διὰ τὸ ἀκολουθητικοὶ εἶναι τῆ φαντασία.*

Cap 8: Comparación entre incontinencia y vicio

[7.8.1] El desenfrenado se atiene a su elección y no se arrepiente; el incontinente, al contrario, es propenso al arrepentimiento.

a) El vicio y la incontinencia son de género distinto: el vicio es inconsciente y la incontinencia no; el vicio obra por elección, la incontinencia contra la elección; aunque ambos se asemejen en la acción exterior.

[7.8.2] El incontinente no es malo absolutamente hablando, puesto que en él se salva lo mejor: el principio racional. Aunque es mejor el continente, pues además de tener el principio, no se aparta de él.

a) De los incontinentes son mejores los que están fuera de sí que los que son dueños de su razón.

“El desenfrenado, como queda dicho, es impenitente³³⁷, puesto que permanece en su elección; al contrario, todo hombre incontinente puede arrepentirse.”³³⁸

“Y hablando en general, la incontinencia y el vicio son diferentes en su género, pues el vicio³³⁹ es inconsciente de sí mismo, mientras que la incontinencia tiene conciencia de su flaqueza.”³⁴⁰

“Es evidente, por tanto, que la incontinencia no es un vicio (a no ser quizá de cierta manera), porque la incontinencia es fuera de elección, mientras que el vicio es por elección. En las acciones a que llevan son, sin embargo, semejantes.”³⁴¹

³³⁷ *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 8 n. 2: Circa quarum primam dicit, quod sicut supra dictum est, intemperatus non est poenitivus, quia peccat ex electione in qua permanet eo quod eligit delectationes corporales tamquam finem. Omnis autem incontinens de facili poenitet, cessante passione a qua vincebatur. Unde patet quod sicut supra dictum est, intemperatus est insanabilis, hic autem, scilicet incontinens, est sanabilis. Et sic per interemptionem solvitur dubitatio supra posita, quae procedebat ex hoc quod incontinens sit insanabilior intemperato. Quia vero intemperatus est insanabilior, potest concludi quod sit peior, sicut et morbus corporalis qui est incurabilis deterior est. // La primera, dice que el intemperante no se arrepiente, pues comete las faltas por elección, en la cual permanece porque elige los placeres corporales como fin, según se vio. En cambio, todo incontinente se arrepiente fácilmente al cesar la pasión por la cual era vencido. Por eso, el intemperante es incurable, como se dijo, en cambio, el incontinente es curable. Así, se ha resuelto la duda planteada, que decía que el incontinente era más incurable que el intemperante. Como el intemperante es más incurable puede concluirse que es peor, como es peor una enfermedad corporal incurable.

³³⁸ 1150b29-30: ἔστι δ' ὁ μὲν ἀκόλαστος, ὡς περ ἐλέχθη, οὐ μεταμελητικός: ἐμμένει γὰρ τῇ προαιρέσει: ὁ δ' ἀκρατὴς μεταμελητικός πᾶς.

³³⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 8 n. 4: Et dicit quod alterum genus est incontinentiae et malitiae, sub qua intemperantia continetur. Malitia enim latet, eum scilicet cui inest qui est deceptus, ut aestimet bonum illud quod facit. Sed incontinentia non latet eum cui inest; scit enim per rationem malum esse id in quod a passione ducitur. Malum autem latens est periculosius et insanabilius. Ergo intemperantia est peior quam incontinentia. // Dice que la incontinencia y la malicia, bajo la cual se contiene la intemperancia, pertenecen a diversos géneros. Pues la malicia se le oculta a quien la tiene, que es engañado porque estima ser un bien eso que hace. Pero la incontinencia no se le oculta a quien la tiene, pues sabe por la razón que aquello a lo cual es conducido por la pasión es un mal. El mal oculto es más peligroso y más incurable que el mal no oculto. Luego, la intemperancia es peor que la incontinencia.

³⁴⁰ 1150b35-36: καὶ ὅλως δ' ἕτερον τὸ γένος ἀκρασίας καὶ κακίας: ἡ μὲν γὰρ κακία λανθάνει, ἡ δ' ἀκρασία οὐ λανθάνει.

³⁴¹ 1151a5-7: ὅτι μὲν οὖν κακία ἢ ἀκρασία οὐκ ἔστι, φανερόν (ἀλλὰ πῆ ἴσως): τὸ μὲν γὰρ παρὰ προαίρεσιν τὸ δὲ κατὰ τὴν προαίρεσιν ἔστιν: οὐ μὴν ἀλλ' ὁμοίον γε κατὰ τὰς πράξεις.

“Porque la virtud y el vicio respectivamente preservan y destruyen³⁴² el primer principio; y en las acciones la causa final es el principio, como en las matemáticas los postulados. Ni en ética ni en matemáticas, por lo demás, es el raciocinio el que enseña los principios, sino que la virtud, sea natural, sea adquirida por costumbre, es la que enseña a sentir rectamente del principio.”³⁴³

Cap 9: Delimitación del acto del incontinente

[7.9.1] ¿El incontinente es el que no se atiene a ninguna razón o el que no se atiene a la recta razón?

[7.9.2]. Los que se atienen a su opinión, son difíciles de convencer y no se les persuade fácilmente son obstinados, y tienen cierta semejanza con los continentes.

a) Los testarudos, los ignorantes y los incivilizados son obstinados.

[7.9.3] Hay algunos que no se atienen a sus decisiones, pero no por incontinencia. Un caso es el de Neoptólemo, que por placer no se atuvo a su decisión, pero por el *placer noble* de decir la verdad, siendo que Ulises lo persuadió de mentir. Por tanto, no todo el que hace algo por placer es desenfrenado, despreciable o incontinente, sino el que lo hace por un placer vergonzoso.

[7.9.4] El templado y el continente se parecen en que no obran contra la razón a causa de los placeres corporales; pero el templado no tiene apetitos malos y el continente sí. El primero no puede sentir placer contrario a la razón, el segundo sí, aunque no se deja arrastrar por él.

[7.9.5] El incontinente y el desenfrenado se parecen en que ambos persiguen los placeres corporales, pero el desenfrenado cree que debe hacerlo, el incontinente sabe que no debe.

“Quizá haya que decir que, aunque accidentalmente pueda tratarse de cualquier elección, esencialmente es a la norma verdadera y a la elección a la que el continente se apega y el incontinente no se apega. Porque si alguno elige o persigue esto por esotro, esencialmente es esto último lo que persigue y elige, aunque accidentalmente³⁴⁴ lo primero. Y por ‘esencialmente’ entendemos lo que es en absoluto.”³⁴⁵

³⁴² Sent. *Ethic.*, lib. 7 l. 8 n. 10: Et huius rationem (assignat) consequenter assignat, dicens quod virtus et malitia respiciunt principium operabilium quod malitia corrumpit, virtus autem salvat: principium autem in actionibus est finis, cuius gratia aliquid agitur: quod ita se habet in agibilibus, sicut suppositiones, idest prima principia in demonstrationibus mathematicis. Sicut enim in mathematicis principia non docentur per rationem, sed statim intellecta creduntur, ita etiam in agibilibus fines non docentur per rationem, sed per habitum virtutis, sive naturalis sive per assuetudinem acquisitae, consequitur rectam aestimationem circa principium agibilium quod est finis. // Da la *razón* diciendo que la virtud y la malicia miran al principio de lo operable, que la malicia corrompe y la virtud salvaguarda. Ahora bien, el principio en las acciones es el fin por el que se hace algo, que se tiene en las acciones como supuesto, es decir, como los primeros principios en las demostraciones matemáticas. Como en matemáticas, los principios no se enseñan por la razón sino que, al instante, son captados por el intelecto; así, tampoco en lo operable el fin se enseña por la razón, sino que por el hábito de la virtud, sea natural o adquirida por costumbre, se alcanza una recta estimación en torno al principio de lo operable, que es el fin.

³⁴³ 1151a15-19: ἡ γὰρ ἀρετὴ καὶ μοχθηρία τὴν ἀρχὴν ἢ μὲν φθείρει ἢ δὲ σώζει, ἐν δὲ ταῖς πράξεσι τὸ οὐ ἕνεκα ἀρχῆς, ὡς περ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς αἱ ὑποθέσεις: οὕτε δὴ ἐκεῖ ὁ λόγος διδασκαλικὸς τῶν ἀρχῶν οὕτε ἐν ταῦθα, ἀλλ' ἀρετὴ ἢ φυσικὴ ἢ ἐθιστὴ τοῦ ὀρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχὴν.

³⁴⁴ Sent. *Ethic.*, lib. 7 l. 9 n. 4: Et ratio huius est, quia in appetibilibus illud est per se ad quod refertur intentio appetentis. Bonum enim, in quantum est apprehensum, est proprium obiectum appetitus. Illud autem quod est praeter intentionem, est per accidens. Unde ille qui intendit eligere mel et eligit fel praeter intentionem, per se quidem eligit mel, sed per accidens fel. Sit ergo aliquis qui falsam rationem aestimet veram: puta si quis aestimet hoc esse verum quod bonum est fornicari. Si ergo immaneat huic rationi falsae putans eam esse veram, per se quidem immanet verae rationi, per accidens autem falsae. Intendit enim verae immanere. Et eadem ratio est de incontinente qui egreditur a ratione falsa, quam putat esse veram. // El motivo es que, en lo apetecible, apetecido por sí es eso a lo cual se refiere la intención del que apecece. Pues el bien, en cuanto aprehendido, es el objeto propio del apetito. Pero lo que está fuera de intención es por accidente. De ahí que el que tiende a elegir miel y elige hiel fuera de su intención, por sí, elige miel y, por accidente, elige hiel. Sea el caso de alguien que estime verdadera una falsa razón, por ejemplo, que estime como verdadero que fornicar es un bien. Si se mantiene en esta razón falsa pensando que es verdadera, por sí, se mantiene en una verdadera razón y, por accidente, en una falsa; pues tiende a mantenerse en la verdadera. Lo mismo vale para el incontinente que se sale de una falsa razón, que considera que es verdadera.

³⁴⁵ 1151a32-b2: ἢ κατὰ μὲν συμβεβηκὸς ὅποιου, καθ' αὐτὸ δὲ τῷ ἀληθεῖ λόγῳ καὶ τῇ ὀρθῇ προαιρέσει ὁ μὲν ἐμμένει ὁ δ' οὐκ ἐμμένει; εἰ γὰρ τις τοῦ διὰ τοῦ αἰρείται ἢ διώκει, καθ' αὐτὸ μὲν τοῦτο διώκει καὶ αἰρείται, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ τὸ πρότερον. ἀπλῶς δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὐτό.

“Algunos hay que no perseveran en sus decisiones, y no por eso son incontinentes, como Neoptólemo³⁴⁶ en el *Filoctetes* de Sófocles. Ciertamente que fue por el placer por lo que no perseveró, pero era un placer honesto, puesto que para él era placentero decir la verdad, y sólo a instigación de Odiseo había podido persuadirse a mentir. Por tanto, no todo el que obra algo por el placer es ni desenfrenado, ni malo, ni incontinente, sino el que lo hace por un placer vergonzoso.”³⁴⁷

Cap 10: Delimitación del saber del incontinente

[7.10.1] No puede un mismo sujeto ser a la vez prudente e incontinente, pues el prudente es de carácter bueno, y no sólo sabe, sino actúa (el incontinente sólo sabe).

a) El incontinente, aunque obra voluntariamente no es malo, pues su elección es justa, aunque cae a la pasión: es malo “a medias”.

b) El incontinente se parece a una ciudad que promulga buenas leyes, pero no las lleva a cabo; el malo es como una ciudad que lleva a cabo sus leyes, pero sus leyes son perversas.

[7.10.2] La continencia y la incontinencia se refieren a lo que excede la disposición de la mayoría.

[7.10.3] La incontinencia de los excitables es de más fácil curación que la de los que resuelven pero no se atienen a sus resoluciones, y la de los incontinentes por hábito que la de los que lo son por naturaleza.

“Tampoco decimos que el incontinente sabe como el que tiene conciencia y contempla, sino como puede saber el que duerme o está ebrio. Ciertamente que el incontinente obra voluntariamente, pues de algún

³⁴⁶ *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 2 n. 13: obiicit contra rationem incontinentiae, prout supra dictum est quod incontinens est egressivus a ratione. Et hoc tribus rationibus. Quarum prima est: quod si incontinentia sit egressiva a quacumque opinione sive ratione, sequetur quod aliqua incontinentia sit bona, cum tamen semper vituperetur ut mala. Et hoc ideo, quia aliqua opinativa ratio persuadet aliquod malum fieri, quod vitare est bonum. Et ponit exemplum de hoc quod quidam poeta, nomine Sophocles, narrat quod *Neoptolemus* qui fuit in bello Troiano, persuasus fuit ab Odrisco quod mentiretur Philotethi propter quamdam causam quae videbatur honesta: qui tamen postea non permansit in opinione quae sibi fuerat persuasa, propter hoc quod erat ei triste et grave mentiri; et in hoc est laudabilis. // *Objeta contra la razón de incontinencia*, porque dijo que el incontinente se sale de la razón. Lo hace por *tres razones*. La *primera*, es que si la incontinencia se saliera de cualquier opinión o razón se seguiría que habría alguna incontinencia buena, aun cuando siempre sea vituperada como mala. Porque alguna razón, opinando, persuade que algo es malo y que lo bueno es evitarlo. Da un ejemplo que se lee en el poeta *Sófocles*, quien narra que *Neoptólemo*, que estuvo en la guerra de *Troya*, fue persuadido por *Ulises* para que le mintiera a *Filoctetes* por un motivo que parecía honesto. Sin embargo, después no permaneció en la opinión de la cual se había persuadido porque le era triste y gravoso mentir; y esto es laudable.

Sent. Ethic., lib. 7 l. 9 n. 11: ostendit, quomodo aliqui discedunt laudabiliter a ratione. Et dicit quod quidam sunt qui non immanent his quae eis videntur, non propter incontinentiam, sed propter amorem virtutis. Sicut narratur in libro quem de Philoctete Sophocles scripsit, quod *Neoptolemus* non permansit in his quae ei videbantur, non tamen propter incontinentiam, quamvis hoc fecerit propter aliquam delectationem non malam, sed bonam. Appetebat enim quasi quoddam bonum dicere verum et hoc erat ei delectabile. Sed persuasum fuerat ei ab Ulysse quod diceret falsum in utilitatem patriae, cui quidem persuasioni ipse non immansit propter delectationem veritatis. Nec tamen propter hoc fuit incontinens. Non enim omnis qui propter delectationem aliquid operatur est intemperatus, sive pravus sive incontinens, sed solum ille qui propter turpem delectationem aliquid operatur. // *Muestra de qué modo hay quienes se apartan laudablemente de la razón*. Hay quienes no se mantienen en lo que les parece, no a causa de la incontinencia, sino por amor a la virtud. Así se narra en el *Filoctetes* de *Sófocles*, que *Neoptólemo* no permaneció en lo que a él le parecía, no debido a la incontinencia, aunque lo haya hecho por un deleite no malo sino bueno. Apetecía como un bien decir la verdad y le era deleitable, pero fue persuadido por *Ulises* a decir lo falso para servir a la patria, aunque no pudo permanecer en tal persuasión debido al deleite propio de la verdad. No por esto fue incontinente, pues no todo el que hace algo a causa de un deleite es intemperante, malo o incontinente, sino sólo el que lo hace por un deleite deshonesto.

³⁴⁷ 1151b16-22: εἰσὶ δὲ τινες οἱ τοῖς δόξασιν οὐκ ἐμμένουσιν οὐδὲ ἀκρασίαν, οἷον ἐν τῷ Φιλοκτῆτῃ τῷ Σοφοκλέους ὁ Νεοπτόλεμος; καίτοι δι' ἡδονὴν οὐκ ἐνέμεινεν, ἀλλὰ καλὴν: τὸ γὰρ ἀληθεύειν αὐτῷ καλὸν ἦν, ἐπεισθη δ' ὑπὸ τοῦ Ὀδυσσεὺς ψεύδεσθαι. οὐ γὰρ πᾶς ὁ δι' ἡδονὴν τι πράττων οὐτ' ἀκόλαστος οὐτε φαῦλος οὐτ' ἀκρατής, ἀλλ' ὁ δι' αἰσχράν.

modo sabe³⁴⁸ lo que hace y por qué, pero con todo, no es malo, pues su elección moral es aún buena; en suma, es malo a medias.”³⁴⁹

“Aseméjase el incontinente a una ciudad que promulga todos los decretos debidos y posee leyes excelentes, pero que no las aplica (...) mientras que el hombre malo es como una ciudad que sí aplica las leyes, pero las malas leyes.”³⁵⁰

“De las dos especies de incontinencia es más fácil de curar la de los que son incontinentes por su temperamento excitable, que no la de los que deliberaron bien, pero que no perseveran en ello.”³⁵¹

DOCTRINA DEL PLACER Y DEL DOLOR (RESPECTO A LA INCONTINENCIA) (LIB VII, CAP 11-14)

Cap 11: Importancia de su estudio

[7.11.1] El placer y el dolor son objeto del filósofo político porque:

- a) él considera el fin por el cual llamamos a una cosa buena o mala.
- b) él trata de la virtud y vicio moral, que tienen que ver con placeres y dolores
- c) la mayoría piensa que la felicidad tiene que ver con el placer (ver etimología).

[7.11.2] No todo placer es un bien (los hay placeres vergonzosos) y el bien supremo no es placer pues éste no es fin sino devenir.

“La teoría del placer y del dolor es del dominio del que filosofa sobre la política, porque él es el arquitecto del fin con vistas al cual llamamos a cada cosa buena o mala en absoluto. Asimismo, esta investigación es una de las tareas que se nos imponen. Hemos establecido, en efecto, que la virtud y el vicio moral tienen relación con dolores y placeres; y la mayoría, además, suele decir que la felicidad va acompañada de placer, y por esto la denominación de bienaventurado se deriva de un verbo que significa regocijarse.”³⁵²

³⁴⁸ *Sent. Ethic.*, lib. 6 l. 10 n. 16: Et dicit quod de praedictis aliquid est ulterius dicendum ut manifestius sciantur. Est itaque quaedam potentia, idest operativum principium, quam vocant *dinoticam*, quasi ingeniositatem quamdam sive industriam, quae talis est ut per eam homo possit operari ea quae ordinantur ad intentionem quam homo praesupposuit, sive bonam sive malam, et quod per ea quae operatur possit sortiri, idest consequi, finem. Et si quidem intentio sit bona, huiusmodi ingeniositas est laudabilis, si autem sit prava, vocatur astutia; quae sonat in malum, sicut prudentia sonat in bonum. Et quia dinotica communis est utriusque, inde est, quod tam prudentes quam astutos dicimus esse *dinos*, id est ingeniosos sive industrios. // Dice que debe ampliar algo de lo dicho para que se conozca con más claridad. Pues existe cierta potencia, v. g. cierto principio operativo, a la cual llaman *dinótica* que es cierta *ingeniosidad* o *sagacidad* para que el hombre pueda hacer lo que se ordena a la intención que presupuso, sea buena o mala; y, por lo que se hace, se pueda acertar o alcanzar el fin. Si la intención es buena, esta ingeniosidad es laudable. Si es mala, es llamada *astucia*, que juega en el mal como la prudencia en el bien. Porque *la dinótica* o ingeniosidad es común a ambos proceder, de allí es que, tanto de los prudentes como de los astutos, decimos que son *dinóticos*, es decir ingeniosos o sagaces.

³⁴⁹ 1152a14-17: οὐδὲ δὴ ὡς ὁ εἰδὼς καὶ θεωρῶν, ἀλλ' ὡς ὁ καθεύδων ἢ οἰνωμένος. καὶ ἐκὼν μὲν (τρόπον γὰρ τινα εἰδὼς καὶ ὁ ποιεῖ καὶ οὐ ἔνεκα), πονηρὸς δ' οὐ: ἢ γὰρ προαίρεσις ἐπιεικής: ὥσθ' ἡμιπόνηρος.

³⁵⁰ 1152a20-21.24: καὶ ἔοικε δὴ ὁ ἀκρατὴς πόλει ἢ ψηφίζεται μὲν ἅπαντα τὰ δέοντα καὶ νόμους ἔχει σπουδαίους, χρήται δὲ οὐδέν (...) ὁ δὲ πονηρὸς χρωμένη μὲν τοῖς νόμοις, πονηροῖς δὲ χρωμένη.

³⁵¹ 1152a27: εὐιατοτέρα δὲ τῶν ἀκρασιῶν, ἢν οἱ μελαγχολικοὶ ἀκρατεῦνται, τῶν βουλευομένων μὲν μὴ ἐμμενόντων δέ.

³⁵² 1152b1-7: περὶ δὲ ἡδονῆς καὶ λύπης θεωρῆσαι τοῦ τὴν πολιτικὴν φιλοσοφοῦντος: οὗτος γὰρ τοῦ τέλους ἀρχιτέκτων, πρὸς ὃ βλέποντες ἕκαστον τὸ μὲν κακὸν τὸ δ' ἀγαθὸν ἀπλῶς λέγομεν. ἔτι δὲ καὶ τῶν ἀναγκαίων ἐπισκέψασθαι περὶ αὐτῶν: τὴν τε γὰρ ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν τὴν ἠθικὴν περὶ λύπας καὶ ἡδονῶς ἔθεμεν, καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οἱ πλείστοι μεθ' ἡδονῆς εἶναι φασιν: διὸ καὶ τὸν μακάριον ὀνομάκασιν ἀπὸ τοῦ χαίρειν.

Cap 12: Tipología y definición del placer

[7.12.1] Algunos placeres que se tienen por malos, podrán no serlo para algunos; otros no son elegibles para ninguno, pero sí en determinadas ocasiones y durante cierto tiempo (pero no absolutamente); otros no son placeres, pero lo parecen, pues van acompañados de dolor y su fin es la curación.

[7.12.2] Son agradables las actividades que nos restituyen a nuestra disposición natural. No encontramos igualmente agradables las mismas cosas cuando está restableciéndose (proceso) que cuando está restablecida la naturaleza.

[7.12.3] Los placeres no son ni implican procesos, ni se originan cuando estamos llegando a ser algo, sino cuando estamos ejercitando alguna facultad y su fin es el perfeccionamiento de la naturaleza [→10.4.2].

[7.12.4] No porque algunos placeres específicos sean malos, el placer en general lo es.

[7.12.5] No porque el templado rehúya de ciertos placeres, el placer es malo. En efecto, huye de los corporales que van acompañados de apetito y dolor, y huye específicamente de sus excesos.

“En primer lugar, puesto que el bien es de dos maneras: el bien en absoluto y el relativo a alguien, síguese que las naturalezas y los hábitos, así como los movimientos y procesos, se dirán buenos en alguno de estos sentidos. En cuanto a los placeres³⁵³ que parecen malos, hay unos que lo son en sentido absoluto, mas para alguno podrán no serlo, sino dignos de su preferencia. Otros hay que no lo son ni para determinado individuo, a no ser alguna vez y por corto tiempo, por más que no sean realmente deseables. Y otros hay que no son en absoluto placeres, sino que sólo lo parecen, como son los que van acompañados de dolor y que se reciben en vista de la curación, por ejemplo los placeres de los enfermos.”³⁵⁴

“A más de esto, no se colige de necesidad que haya de haber otra cosa mejor que el placer, tal como, a decir de algunos, es el fin mejor que el proceso. Los placeres no son, en efecto, procesos, ni son todos incidentales a procesos, sino que algunos hay que son actos y fines (placeres que no se dan cuando estamos adquiriendo una facultad sino cuando la ejercitamos), ni todos los placeres tienen un fin diferente de ellos mismos, sino sólo aquéllos que van encaminados a la perfección de la naturaleza. Por lo cual no está bien decir que el placer es un proceso consciente, sino que más bien debe decirse que es el acto³⁵⁵ del hábito o estado conforme a la naturaleza; y que en lugar de ‘consciente’ hay que decir ‘sin

³⁵³ *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 12 n. 3 [distinguenda sunt quatuor genera delectationum]: Quarum quaedam sunt bonae simpliciter, sicut delectationes in operibus virtutum. Quaedam autem delectationes simpliciter quidem videntur pravae, sed quantum ad aliquem unum non sunt pravae, sed eligibiles ei propter aliquam necessitatem, sicut infirmanti sumere medicinalia. Tertio autem gradu quaedam neque huic sunt simpliciter eligibiles et bonae, sed aliquando et per paucum tempus, non tamen sunt ei eligibiles simpliciter, sicut furari cibum in articulo extremae necessitatis. Quarto autem gradu sunt quaedam delectationes, quae etiam non sunt vere delectationes, sed apparent propter corruptam dispositionem eius qui in talibus delectatur, sicut quaecumque delectationes sunt cum tristitia vel dolore, assumuntur ut medicinae illius doloris. Sicut patet de his in quibus delectantur laborantes, idest infirmantes. Delectabile enim videtur quandoque infirmo vertere se per lectum et sumere aliqua acerba vel aliquid simile. // Han de distinguirse *cuatro* clases de deleites, de los cuales, *unos*, son bienes en sentido absoluto, como los deleites en las acciones virtuosas. *Otros*, parecen ser malos, aunque en un sentido no lo son, sino que son elegibles para alguien en razón de alguna necesidad, como para los enfermos tomar las medicinas. En un *tercer* grado hay algunos que no son siempre elegibles, sino a veces y por poco tiempo, pues no son elegibles en absoluto, como apoderarse de algún alimento en caso de extrema necesidad. En un *cuarto* grado hay ciertos deleites que tampoco son verdaderos deleites sino en apariencia, debido a la corrupta disposición de quien en ellos se complace, como los deleites que van acompañados de tristeza o dolor y son aceptados cual medicinas de dicho dolor, como se ve en lo que se deleitan los que están fatigados o se sienten indispuestos, pues a veces a un enfermo le resulta deleitable estar en cama, tomar algo amargo o algo similar.

³⁵⁴ 1152b26-32: πρῶτον μὲν, ἐπεὶ τὸ ἀγαθὸν διχῶς (τὸ μὲν γὰρ ἀπλῶς τὸ δὲ τινί), καὶ αἱ φύσεις καὶ αἱ ἕξεις ἀκολουθήσουσιν, ὥστε καὶ αἱ κινήσεις καὶ αἱ γενέσεις, καὶ αἱ φαῦλαι δοκοῦσαι εἶναι αἱ μὲν ἀπλῶς φαῦλαι τινὶ δ' οὐ ἀλλ' αἰρεταὶ τῷδε, ἐνταῦθα δ' οὐδὲ τῷδε ἀλλὰ ποτὲ καὶ ὀλίγον χρόνον αἰρεταί, ἀπλῶς δ' οὐ: αἱ δ' οὐδ' ἤδοναί, ἀλλὰ φαίνονται, ὅσαι μετὰ λύπης καὶ ἰατρείας ἔνεκεν, οἷον αἱ τῶν καμνόντων.

³⁵⁵ *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 12 n. 11: ut sit haec definitio delectationis: delectatio est operatio non impedita habitus qui est secundum naturam, idest qui naturae habitus congruit. Impedimentum autem operationis difficultatem causat in operando, quae delectationem excludit. Ideo autem quibusdam visum est quod delectatio esset generatio quaedam, quoniam delectatio est circa id quod est principaliter bonum, idest

obstáculo'. Y porque el placer es un bien en estricto sentido, pareceles a algunos que es un proceso; pero es porque piensan que el acto es un proceso, cuando en realidad es cosa diferente.”³⁵⁶

Cap 13: Diversidad de placeres

[7.13.1] Nada impide que el bien supremo sea placentero, aunque haya placeres malos pues implican conocimiento (aunque algunos conocimientos son malos).

[7.13.2] Si toda disposición que realiza su actividad propia libre de trabas es placentera, la felicidad [→1.7.2] es lo más digno de todo y lo más placentero (por eso muchos confunden felicidad con placer).

[7.13.3] Si bien es cierto que todos persiguen el placer, no todos persiguen el mismo placer.

“Nada impide que el bien supremo sea un cierto placer³⁵⁷, por más que haya algunos placeres malos, así como nada se opone a que haya alguna forma de conocimiento excelente, aunque otras sean malas. Más aún: quizá sea necesario que, desde el momento que para cada hábito hay actos desembarazados, la felicidad sea el acto (libre de obstáculos) de todos ellos o el de alguno que sea el más digno de nuestra elección; ahora bien, semejante acto es placer.”³⁵⁸

“Pero porque ni una misma naturaleza, ni un mismo hábito les es a todos el mejor, ni les parece, de aquí procede que aunque³⁵⁹ todos procuran el placer, no todos procuran el mismo placer.”³⁶⁰

circa operationem quam existimant esse idem generationi, cum tamen non sit idem, sed aliquid posterius. Nam generatio est via in naturam, operatio autem est usus naturalis formae aut habitus. // Para formar de acuerdo a esto la definición de deleite: *el deleite es la operación no impedida de un hábito que es según la naturaleza, conforme al que posee dicha naturaleza*. Pero un impedimento de la operación causa dificultad en la operación, lo cual excluye el deleite. Por eso, algunos pensaron que el deleite es una generación, ya que se refiere a la operación, que es un bien. Por ende, estimaron que el deleite es lo mismo que su generación, aunque no lo sea, dado que lo deleitable es posterior a la operación; pues la generación se encamina a la naturaleza, y la operación es el uso natural de una forma o hábito.

³⁵⁶ 1153a7-16: ἔτι οὐκ ἀνάγκη ἕτερόν τι εἶναι βέλτιον τῆς ἡδονῆς, ὥσπερ τινές φασι τὸ τέλος τῆς γενέσεως: οὐ γὰρ γενέσεις εἰσὶν οὐδὲ μετὰ γενέσεως πᾶσαι, ἀλλ' ἐνέργειαι καὶ τέλος: οὐδὲ γινομένων συμβαίνουσιν ἀλλὰ χρωμένων: καὶ τέλος οὐ πασῶν ἕτερόν τι, ἀλλὰ τῶν εἰς τὴν τελέωσιν ἀγομένων τῆς φύσεως. διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον. δοκεῖ δὲ γένεσις τισιν εἶναι, ὅτι κυρίως ἀγαθόν: τὴν γὰρ ἐνέργειαν γένεσιν οἴονται εἶναι, ἔστι δ' ἕτερον.

³⁵⁷ *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 13 n. 9: ... quod quia operatio non impedita est felicitas, et hoc etiam delectationem causat, inde est quod omnes aestimant vitam felicem esse delectabilem et rationabiliter adiungunt delectationem felicitati. Quia nulla operatio perfecta est impedita. Felicitas autem est perfectum bonum, ut in primo ostensum est. Unde est operatio non impedita, quod delectationem causat. // Como la felicidad es una operación no impedida y esto también causa deleite, de ahí que todos estimen que una vida feliz es deleitable y razonablemente agregan el deleite a la felicidad. Ninguna operación perfecta es impedida y la felicidad es un bien perfecto, como mostré en el Libro primero. Por eso, es una operación no impedida, que causa deleite.

³⁵⁸ 1153b7-12: τᾶριστόν τ' οὐδὲν κωλύει ἡδονὴν τινα εἶναι, εἰ ἐνταῦθα φαῦλαι ἡδοναί, ὥσπερ καὶ ἐπιστήμην τινα ἐνίων φαύλων οὐσῶν. ἴσως δὲ καὶ ἀναγκαῖον, εἴπερ ἐκάστης ἕξεώς εἰσὶν ἐνέργειαι ἀνεμπόδιστοι, εἴθ' ἢ πασῶν ἐνέργειά ἐστιν εὐδαιμονία εἴτε ἢ τινὸς αὐτῶν, ἂν ἢ ἀνεμπόδιστος, αἰρετωτάτην εἶναι: τοῦτο δ' ἐστὶν ἡδονή.

³⁵⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 13 n. 13: Primo quidem, quia non est eadem natura et habitus optimus omnium neque secundum veritatem neque secundum apparentiam, alia est enim optima dispositio hominis, alia equi. Item alia iuvenis, alia senis. Et quia unicuique est delectabile id quod est sibi conveniens, inde est, quod non omnes appetunt eandem delectationem, quamvis omnes appetant delectationem. Quia scilicet delectatio est optimum omnibus, sed non eadem; sicut nec eadem dispositio naturae est omnibus optima. // *Primero*, porque no hay una misma naturaleza y un hábito mejor en todos, ni según la verdad ni según la apariencia. Pues una es la mejor disposición del hombre y otra la del caballo, una la del joven y otra la del viejo. Como a cada cual le es deleitable lo que le es conforme, por eso, no todos apetezen el mismo deleite, aunque todos apetezcan el deleite. El deleite es algo óptimo para todos, pero no el mismo, como tampoco la misma disposición natural es la mejor para todos.

³⁶⁰ 1153b29-: ἀλλ' ἐπεὶ οὐχ ἡ αὐτὴ οὔτε φύσις οὐθ' ἕξις ἢ ἀρίστη οὐτ' ἐστὶν οὔτε δοκεῖ, οὐδ' ἡδονὴν διώκουσι τὴν αὐτὴν πάντες, ἡδονὴν μέντοι πάντες.

Cap 14: La causa de preferir unos placeres a otros

[7.14.1] En las disposiciones y movimientos en que no puede darse un exceso de bondad, no se da tampoco exceso de placer.

a) En los bienes corporales puede darse el exceso y el hombre malo es malo porque persigue el exceso y no lo necesario; todos los hombres disfrutan de los manjares, los vinos y los placeres sexuales, pero no todos como es debido.

[7.14.2] De todos los placeres, los corporales se nos presentan como más apetecibles porque expulsan el dolor; y así cuando hay dolores excesivos se buscan placeres excesivos.

a) Cuando no son nocivos, no hay nada de censurable en dichos placeres.

b) Los de temperamento excitable buscan constantemente remedios, porque su cuerpo está en dolor continuo y es presa de deseos violentos.

c) Los placeres que no implican dolor no tienen exceso.

d) No hay nada que sea siempre agradable, pues nuestra naturaleza no es simple: el cambio nos es dulce.

“Así pues, hay que declarar por qué parecen particularmente deseables los placeres del cuerpo. En primer lugar, porque es propio del placer echar fuera la pesadumbre; y así, a causa del exceso de pesar, se busca, como si fuese una medicina, el exceso de placer, y en general el placer del cuerpo³⁶¹. Violentas son estas curaciones, y si se buscan es por parecer propias a combatir el estado contrario.”³⁶²

“Los placeres del cuerpo, además, son buscados a causa de su vehemencia por los que no pueden gozar de otros (y aun algunos se provocan una sed de ellos), lo cual no es de reprender si tales placeres son inocuos; pero si son nocivos, es malo. Hay hombres que no tienen otras fuentes de alegría; y para muchos, además, un estado neutro llega a serles penoso a causa de su naturaleza.”³⁶³

“En cuanto a los de naturaleza excitable, necesitan siempre de un alivio, a causa de que por su especial composición está su cuerpo en constante estado de irritación, y se hallan continuamente bajo la influencia de un vehemente apetito. En ellos, pues, el placer despide la tristeza, ya sea un placer realmente

³⁶¹ *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 14 n. 4: Et dicit, quod delectationes corporales sunt quidem bonae, non autem absolute sed usque ad hoc, id est usque ad certum terminum. Et huius rationem assignat. Cum enim omnis delectatio consequatur habitum aliquem et motum sive operationem, oportet quod si habituum et motuum sive operationum non potest esse superabundantia melioris, id est superexcessus a bono, quod neque delectationis consequentis posset esse superexcessus, sicut huius operationis quae est contemplatio veritatis, non potest esse superexcessus melioris, quia quanto plus aliquis veritatem contempletur, tanto melius est; unde et delectatio consequens est bona absolute, et non solum usque ad aliquam mensuram. Si autem habituum et motuum sive operationum sit superexcessus melioris, ita etiam se habebit et circa delectationem consequentem. Manifestum est autem, quod circa corporalia bona potest esse superabundantia melioris. // Dice que los deleites corporales no son ciertamente buenos, pero no como algo absoluto, sino hasta cierto punto. Da la razón. Como todo deleite se sigue de algún hábito y de un movimiento u operación, es preciso que si de un hábito y movimiento u operación no puede haber sobreabundancia de lo mejor, v. g. exceso de bien, tampoco del deleite consecuente podría haber exceso. Como del acto de contemplar la verdad no puede haber un exceso de lo mejor, pues cuanto más se contempla la verdad, tanto mejor es. Por eso, también el deleite consecuente será bueno en sí mismo y no sólo hasta cierto punto. Pero, si de los hábitos y movimientos u operaciones se diera un exceso de lo mejor, así también se tendrá en torno al deleite consecuente. Ahora bien, es manifiesto que, respecto de los bienes corporales, puede haber una sobreabundancia de lo mejor.

³⁶² 1154a25-30: ὥστε λεκτέον διὰ τί φαίνονται αἱ σωματικαὶ ἡδοναὶ αἰρετώτεραι. πρῶτον μὲν οὖν δὴ ὅτι ἐκκρούει τὴν λύπην: καὶ διὰ τὰς ὑπερβολὰς τῆς λύπης, ὡς οὐσης ἰατρείας, τὴν ἡδονὴν διώκουσι τὴν ὑπερβάλλουσαν καὶ ὅλως τὴν σωματικὴν. σφοδραὶ δὲ γίνονται αἱ ἰατρεῖαι, διὸ καὶ διώκονται, διὰ τὸ παρὰ τὸ ἐναντίον φαίνεσθαι.

³⁶³ 1154b2-6: ἔτι διώκονται διὰ τὸ σφοδραὶ εἶναι ὑπὸ τῶν ἄλλαις μὴ δυναμένων χαίρειν: αὐτοὶ γοῦν αὐτοῖς δίψας τινὰς παρασκευάζουσιν. ὅταν μὲν οὖν ἀβλαβεῖς, ἀνεπιτίμητον, ὅταν δὲ βλαβεράς, φαῦλον. οὔτε γὰρ ἔχουσιν ἕτερα ἐφ' οἷς χαίρουσιν, τὸ τε μηδέτερον πολλοῖς λυπηρὸν διὰ τὴν φύσιν.

contrario, ya cualquiera, con tal que sea violento; y por estas causas acaban estos hombres por ser desenfrenados y malos.”³⁶⁴

“El que ninguna cosa sea siempre placentera, proviene de que nuestra naturaleza no es simple³⁶⁵, sino que hay en ella un segundo elemento por el que somos corruptibles, de suerte que cuando alguno de estos elementos actúa solo, esto es antinatural para la otra naturaleza; y cuando hay equilibrio en la acción de ambos, lo que se hace no parece ni penoso ni agradable. Si la naturaleza de algún ser fuese simple, la misma acción le sería siempre la más placentera. Por esto Dios³⁶⁶ goza eternamente de un único y simple deleite, pues no sólo existe el acto del movimiento, sino también el de la inmovilidad, y más está el placer en la quietud que en el movimiento.”³⁶⁷

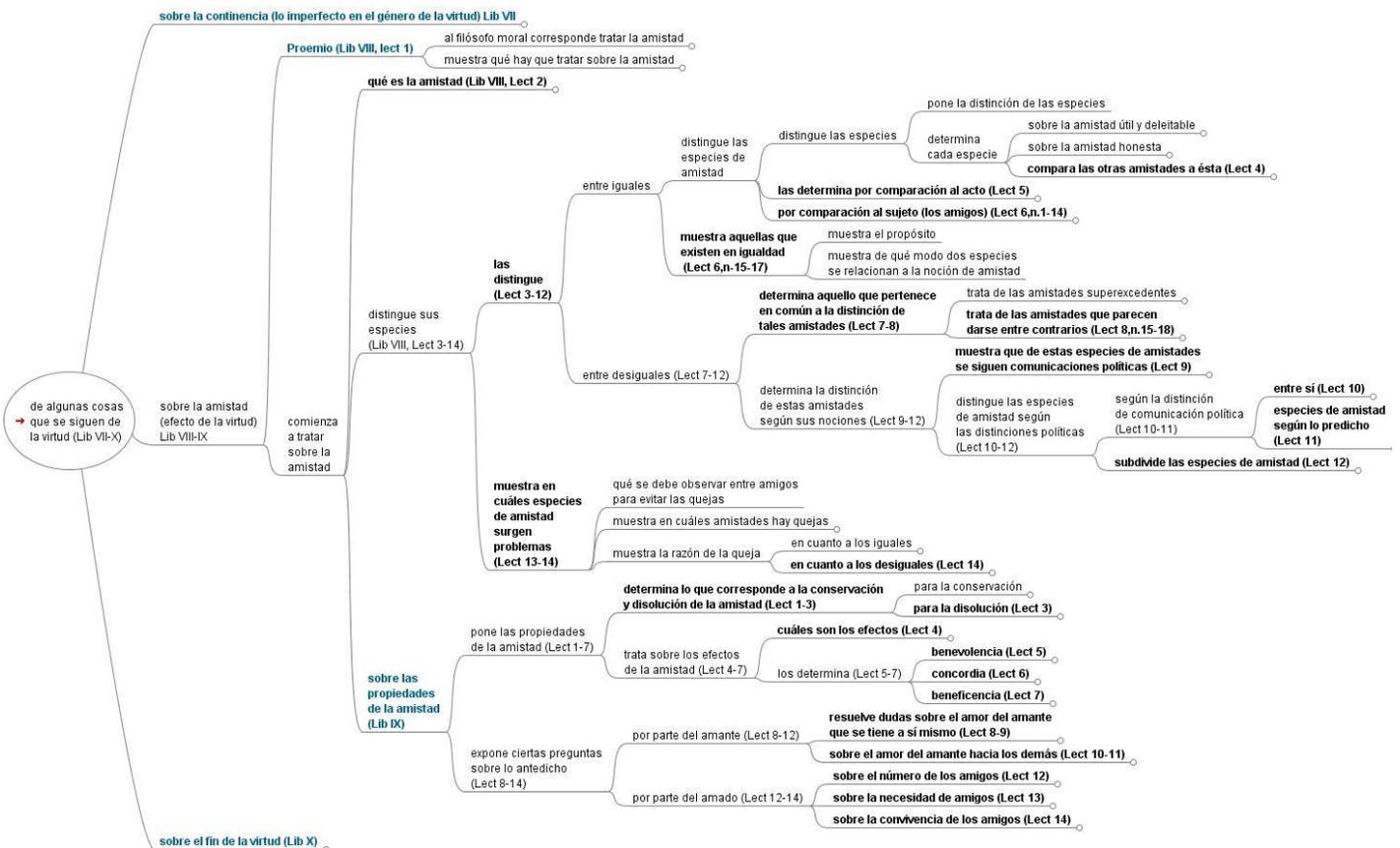
³⁶⁴ 1154b11-15: οἱ δὲ μελαγχολικοὶ τὴν φύσιν δεόνται ἀεὶ ἰατρείας· καὶ γὰρ τὸ σῶμα δακνόμενον διατελεῖ διὰ τὴν κρᾶσιν, καὶ ἀεὶ ἐν ὀρέξει σφοδρᾷ εἰσίν· ἐξελαύνει δὲ ἡδονὴ λύπην ἢ τ' ἐναντία καὶ ἡ τυχοῦσα, ἐὰν ἢ ἰσχυρά· καὶ διὰ ταῦτα ἀκόλαστοι καὶ φαῦλοι γίνονται.

³⁶⁵ *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 14 n. 19: Deinde cum dicit: non semper autem etc., assignat rationem duorum quae accidunt circa delectationes humanas. Quorum unum est quod nihil idem est semper delectabile homini. Et huius rationem dicit esse, quia natura nostra non est simplex, sed est ex multis composita et ex uno in aliud transmutabilis, in quantum subiacet corruptioni. Et ideo, si homo secundum aliquam sui dispositionem agat aliquam actionem sibi delectabilem, haec delectatio est praeternaturalis homini secundum alteram eius dispositionem. Sicut contemplari est naturale homini ratione intellectus, sed est praeternaturale homini ratione organorum imaginationis, quae laborant in contemplando. Et ideo contemplatio non est semper homini delectabilis. Et est simile de sumptione cibi quae est naturalis corpori indigenti, praeter naturam autem corpori iam repleto. Cum autem homo appropinquet ad contrariam dispositionem, tunc id quod prius erat delectabile secundum praecedentem dispositionem, neque adhuc videtur triste, quia nondum contraria dispositio totaliter advenit, neque videtur delectabile, quia iam fere alia dispositio recessit. // *Da la razón de dos situaciones en torno a los deleites humanos. Una*, es que lo mismo no es siempre deleitable al hombre. La razón es porque nuestra naturaleza no es simple sino compuesta de múltiples cosas y mudable de una a otra, en cuanto está sometida a la corrupción. Por eso, si el hombre según una disposición suya realiza alguna acción que le es deleitable, este deleite es preternatural para el hombre según otra disposición. Como contemplar es natural para el hombre en razón de su intelecto, pero preternatural en razón de los órganos de su imaginación que trabajan en la contemplación; por eso, la contemplación no es siempre deleitable para el hombre. Es similar el ingerir alimento, que es natural para el hombre indigente del mismo, pero preternatural para el cuerpo ya saciado. Cuando el hombre se acerca a una disposición contraria, entonces, aquello, que antes era deleitable según la disposición anterior, aún no le parece triste porque todavía no ha advenido del todo la disposición contraria, ni le parece deleitable porque ya en parte la disposición anterior desapareció.

³⁶⁶ *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 14 n. 20: Et ex hoc concludit quoddam corollarium, ibi: quare si huius et cetera. Et dicit, quod si natura alicuius rei delectantis esset simplex et immutabilis, semper eadem actio esset sibi delectabilissima. Puta si homo esset solum intellectus, semper in contemplando delectaretur. Et inde est quod, quia Deus est simplex et immutabilis, semper gaudet una et simplici delectatione, quam scilicet habet in contemplatione sui ipsius. Non enim est operatio, quae delectationem causat, solum in motu consistens, sed etiam in immobilitate; sicut patet de operatione intellectus. Et illa delectatio quae est absque motu est maior quam illa quae est in motu: quia illa quae est in motu est in fieri, illa autem quae est in quiete est in esse perfecto, ut ex supra dictis patet. // *Infiere cierto corolario*. Si la naturaleza de algo deleitante fuera simple e inmutable, siempre la misma acción sería deleitable en grado sumo, como si el hombre fuera sólo intelecto siempre se deleitaría contemplando. De allí que, como Dios es simple e inmutable, siempre goza del único y simple deleite que tiene en la contemplación de sí mismo. Pues la operación que causa el deleite no consiste solo en movimiento sino también en inamovilidad, como se ve en la operación intelectual. Y el deleite que se da sin movimiento es mayor que el que se da en el movimiento, porque en este caso consiste en el hacerse. En cambio, el deleite que se da en la quietud consiste en ser ya perfecto, como se ve por lo dicho.

³⁶⁷ 1154b20-27: οὐκ ἀεὶ δ' οὐθὲν ἡδὺ τὸ αὐτὸ διὰ τὸ μὴ ἀπλῆν ἡμῶν εἶναι τὴν φύσιν, ἀλλ' ἐνεῖναι τι καὶ ἕτερον, καθὸ φθαρτοί, ὥστε ἂν τι θάτερον πράττη, τοῦτο τῆ ἐτέρᾳ φύσει παρὰ φύσιν, ὅταν δ' ἰσάζῃ, οὔτε λυπηρὸν δοκεῖ οὔθ' ἡδὺ τὸ πραττόμενον· ἐπεὶ εἴ του ἢ φύσις ἀπλῆ εἴη, ἀεὶ ἢ αὐτῆ πρᾶξις ἡδίστη ἔσται. διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἀπλῆν χαίρει ἡδονήν· οὐ γὰρ μόνον κινήσεως ἐστὶν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινήσις, καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἡρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει.

LIBROS VIII-IX



NATURALEZA Y ESPECIES DE LA AMISTAD (LIB VIII)

Cap 1: Introducción

[8.1.1] Sea la amistad virtud o efecto colateral de la virtud algo es cierto: es la cosa más importante en la vida. En efecto, la vida sin amigos no valdría la pena vivirse. Jóvenes y ancianos, ricos y pobres, poderosos y desventurados precisan amigos.

[8.1.2] Vemos que en el mundo animal hay un *afecto natural* del engendrador al engendrado y viceversa, pero se acrecienta entre los humanos, y la prueba es doble:

a) que hasta con desconocidos un hombre individual puede ser amigo (o entre ciudades pueden ser amigas entre sí);

c) que una comunidad en amistad puede vivir sin justicia, pero no viceversa.

[8.1.3] No hay unanimidad de pareceres en torno a la amistad: algunos (como Empédocles) opinan que lo semejante busca lo semejante, otros (como Hesíodo) que más bien lo semejante rechaza a lo semejante, y busca lo opuesto (Eurípides), pues de los contrastes surge la armonía (Heráclito).

“Después de esto síguese tratar de la amistad³⁶⁸, porque la amistad es una virtud o va acompañada de virtud; y es, además, la cosa más necesaria³⁶⁹ en la vida.”³⁷⁰

“Cualquiera ha podido comprobar en sus viajes cómo todo hombre es para todo hombre algo familiar y amigo.”³⁷¹

“Donde los hombres son amigos, para nada hace falta la justicia, mientras que si son justos tienen además necesidad de la amistad.”³⁷²

Cap 2: El objeto del amor

[8.2.1] Sólo las cosas amables son objeto del amor, esto es: lo *bueno*, lo *placentero* y lo *útil*. Sin embargo, sólo el bien y el placer son fines, pues lo útil lo es sólo en función de otra cosa.

[8.2.2] El hombre tiene dos maneras de amar su propio bien:

a) Buscando el bien absolutamente, ya que, siendo siempre amable, todos lo encontrarían conveniente.

b) Buscando el bien según lo que a él le parece, amando sólo lo que es aparente.

[8.2.3] Es posible amar de tres maneras:

a) A los objetos inanimados, en cuanto su preservación nos trae *beneficio*.

b) Al prójimo, sin recibir amor a cambio, lo que recibe el nombre de *benevolencia*.

³⁶⁸ Sent. Ethic., lib. 8 l. 1 n. 1: Post haec autem de amicitia et cetera. Postquam philosophus determinavit de virtutibus moralibus et intellectualibus et continentia, quae est quiddam imperfectum in genere virtutis, hic consequenter determinat de amicitia, quae supra virtutem fundatur, sicut quidam virtutis effectus. // Después que *Aristóteles* estudió las virtudes morales, las intelectuales y la continencia, la cual es algo imperfecta en el género virtud, *ahora, estudia la amistad que se funda sobre la virtud, como cierto efecto de la misma.*

³⁶⁹ Sent. Ethic., lib. 8 l. 1 n. 2: Secundam rationem ponit ibi: adhuc maxime et cetera. Moralis enim philosophia habet considerationem circa omnia quae sunt necessaria vitae humanae, inter quae maxime necessarium est amicitia: intantum, quod nullus bene dispositus eligeret vivere cum hoc, quod haberet omnia alia exteriora bona sine amicis. Illis enim, qui maxime possident exteriora bona, scilicet divitiis et principibus et potentatibus, maxime videntur esse necessariii amici. Primo quidem ad usum horum bonorum. Nulla enim est utilitas bonorum fortunae, si ex his aliquis nulli beneficiat. Beneficium autem maxime et laudabilissime fit ad amicos. Secundo ad conservationem talium bonorum, quae non possunt conservari sine amicis. Quia bona fortuna quanto est maior, tanto est minus segura, quia habet plures insidiatores. Nec solum in bona fortuna sunt utiles amici, sed etiam in contraria. // Da la *segunda* razón. A la filosofía moral incumbe considerar todo lo necesario para la vida humana, entre lo cual está la amistad como muy necesaria. Tanto, que nadie bien dispuesto elegiría vivir de tal manera que tuviera todos los demás bienes exteriores sin tener amigos. Pues a aquellos que poseen bienes exteriores en abundancia, a saber riquezas, mando y poderío parecen ser muy necesarios los amigos. En *primer* lugar, para usar estos bienes, pues ninguna utilidad tienen los bienes de la fortuna si por ellos nadie se beneficiara. Pero un beneficio muy grande y muy ponderado se hace a los amigos. En *segundo* lugar, para conservar tales bienes, que no pueden preservarse sin amigos, porque cuanto mayor es la buena fortuna menos segura es, ya que muchos están al acecho de la misma. Pero, no sólo en la buena fortuna son útiles los amigos, sino también en la situación contraria.

³⁷⁰ 1155a3-5: μετὰ δὲ ταῦτα περὶ φιλίας ἔποιτ' ἄν διελθεῖν: ἔστι γὰρ ἀρετὴ τις ἢ μετ' ἀρετῆς, ἔτι δ' ἀναγκαιότατον εἰς τὸν βίον.

³⁷¹ 1155a21-22: ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐν ταῖς πλάναις ὡς οἰκεῖον ἅπας ἄνθρωπος ἀνθρώπων καὶ φίλον.

³⁷² 1155a26-28: καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες προσδέονται φιλίας, καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φίλικὸν εἶναι δοκεῖ.

c) Al prójimo, a quien explícitamente se le desea todo bien y de quien se recibe el mismo trato, lo cual es propiamente la *amistad*.

“Podría tal vez esclarecerse todo esto si se entiende cuál es el objeto del amor, pues evidentemente no todo es amado, sino sólo lo amable³⁷³, y esto es lo bueno, lo placentero o lo útil. Pero como lo útil no parece ser sino aquello por donde nos viene un bien o un placer, resulta que sólo el bien y el placer son amables como fines.”³⁷⁴

“Cada uno, al parecer, ama lo que es bueno para él, y como absolutamente hablando el bien es amable, para cada cual será amable lo que para cada cual sea un bien. De otra parte, cada uno ama como un bien para él no el que lo es realmente, sino el que le parece serlo. Pero esto no hace a la cuestión, pues lo amable será, en suma, lo aparentemente amable.”³⁷⁵

“A quienes de esta suerte desean bienes a otro, los llamamos benévolos si no hay de parte del otro reciprocidad, pues cuando la benevolencia es correspondida, es ya amistad.”³⁷⁶

Cap 3: Formas de amistad

[8.3.1] Existen tres formas de amistad, que corresponden a cada tipo de bien amable [→8.2.1], pues es posible que los amigos se deseen mutuamente cada uno de éstos.

[8.3.2] Dos son, pues, formas accidentales porque en ellas se descubren amables los beneficios de la amistad y no al amigo:

a) La primera, basada en la utilidad [→8.13.2], se da normalmente entre los ancianos. En ellas el otro resulta fuente de algún bien de interés para sí mismo, por lo que terminan cuando el otro deja de ser útil.

b) La segunda encuentra al otro como fuente de placer [→8.13.3], al recibir de él un trato agradable. Ésta amistad es propia de los jóvenes, y es tan cambiante y breve como el mismo placer.

[8.3.3] La tercera forma es la más duradera y rara de todas, pues se da entre los pocos hombres que son virtuosos. La amistad plena o perfecta es aquella en la que los hombres se aman por sí mismos, deleitándose al hacer y buscar permanentemente el bien. Para alcanzarla se necesita de tiempo para conocerse mutuamente, ganarse mutua confianza y demostrar sus cualidades.

³⁷³ *Sent. Ethic.*, lib. 8 l. 2 n. 2: Non enim quodcumque indifferenter amatur, quia malum in quantum huiusmodi non amatur, sed, sicut videtur visibile, ita amatur amabile, quod quidem est vel per se bonum, scilicet honestum, vel delectabile vel utile. Hoc autem tertium, scilicet utile, videtur esse id per quod pervenitur ad bonum honestum vel delectabile, unde bonum honestum et delectabile sunt propter se amabilia ut fines, utile autem est amabile propter alterum, sicut id quod est ad finem. Bonum autem et delectabile si communiter sumerentur, non distinguerentur subiecto abinvicem, sed solum ratione. Nam bonum dicitur aliquid secundum quod est in se perfectum et appetibile. Delectabile autem secundum quod in eo quiescit appetitus. Sic autem non sumuntur hic, sed verum bonum hominis hic dicitur quod ei convenit secundum rationem, delectabile autem quod est sibi conveniens secundum sensum. // Pues no se ama indiferentemente cualquier cosa, ya que no se ama el mal en cuanto mal. Parece evidente que se ama lo amable, que es un bien por sí mismo, honesto, deleitable o útil. Lo útil parece ser aquello por lo cual se llega al bien honesto y deleitable, que son por sí mismos amables como fines. El bien útil es amable en razón de otra cosa, como lo que es para el fin. Pero si el bien y lo deleitable se toman en común, no se distinguirían entre sí por el sujeto sino sólo por la razón. Pues decimos que algo es un bien, en cuanto en sí mismo es perfecto y apetecible, y que es deleitable, según que en él se aquieta el apetito. Pero ésta *no* es la manera como aquí se toma el bien, sino que dice que el *bien verdadero* del hombre es el que le conviene *según la razón*, pero el *bien deleitable* es el que le concierne *según el sentido*.

³⁷⁴ 1155b17-21: τάχα δ' ἂν γένοιτο περὶ αὐτῶν φανερόν γνωρισθέντος τοῦ φιλητοῦ. δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι ἀλλὰ τὸ φιλητόν, τοῦτο δ' εἶναι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον: δόξειε δ' ἂν χρήσιμον εἶναι δι' οὗ γίνεται ἀγαθόν τι ἢ ἡδονή, ὥστε φιλητὰ ἂν εἴη τάγαθόν τε καὶ τὸ ἡδὺ ὡς τέλει.

³⁷⁵ 1155b23-26: δοκεῖ δὲ τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν φιλεῖν ἕκαστος, καὶ εἶναι ἀπλῶς μὲν τάγαθόν φιλητόν, ἕκαστῳ δὲ τὸ ἕκαστῳ: φιλεῖ δ' ἕκαστος οὐ τὸ ὄν αὐτῷ ἀγαθὸν ἀλλὰ τὸ φαινόμενον. διοίσει δ' οὐδέν: ἔσται γὰρ τὸ φιλητόν φαινόμενον.

³⁷⁶ 1155b31-33: τοὺς δὲ βουλομένους οὕτω τάγαθὰ εὖνους λέγουσιν, ἂν μὴ ταῦτό καὶ παρ' ἐκείνου γίνηται: εὖνοιαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονηθείσιν φιλίαν εἶναι.

“Toda vez que estos motivos difieren específicamente entre sí, diferentes serán también las afecciones y amistades. Tres formas, pues, hay de amistad, iguales en número a los objetos amables, puesto que sobre la base de cada uno de éstos puede haber una mutua y reconocida afección, y los que se aman recíprocamente se desean mutuamente los bienes que corresponden al fundamento de su amistad. De este modo, los que se aman por la utilidad, no se aman por sí mismos, sino en cuanto derivan algún bien uno del otro. Lo mismo los que se aman por el placer, que no quieren a los que tienen ingenio y gracia por tener estas cualidades, sino porque su trato les resulta agradable. De consiguiente, los que son amigos por interés, manifiestan sus afectos por alcanzar un bien para sí mismos; y cuando es por placer, para obtener algo para ellos placentero, y no por el ser mismo de la persona amada, sino en cuanto es útil o agradable. Son, en suma, estas amistades, amistades por accidente, porque no se quiere a la persona amada por lo que ella es, sino en cuanto proporciona beneficio o placer, según sea el caso.”³⁷⁷

“La amistad perfecta³⁷⁸ es la de los hombres de bien y semejantes en virtud, porque éstos se desean igualmente el bien por ser ellos buenos, y son buenos en sí mismos. Los que desean el bien a sus amigos por su propio respecto, son los amigos por excelencia. Por ser ellos quienes observan esta disposición, y no por accidente. La amistad de estos hombres permanece mientras ellos son buenos; ahora bien, la virtud es algo estable. Cada uno de ellos, además, es bueno en absoluto y provechosos los unos a los otros. Y asimismo son agradables, porque los buenos son agradables³⁷⁹ tanto absolutamente como en

³⁷⁷ 1156a6-18: διαφέρει δὲ ταῦτα ἀλλήλων εἶδει: καὶ αἱ φιλήσεις ἄρα καὶ αἱ φιλίαι. τρία δὲ τὰ τῆς φιλίας εἶδη, ἰσάριθμα τοῖς φιλητοῖς: καθ' ἕκαστον γὰρ ἐστὶν ἀντιφιλήσις οὐ λανθάνουσα, οἱ δὲ φιλοῦντες ἀλλήλους βούλονται ἀγαθὰ ἀλλήλοις ταύτη ἢ φιλοῦσιν. οἱ μὲν οὖν διὰ τὸ χρήσιμον φιλοῦντες ἀλλήλους οὐ καθ' αὐτοὺς φιλοῦσιν, ἀλλ' ἢ γίνεται τι αὐτοῖς παρ' ἀλλήλων ἀγαθόν. ὁμοίως δὲ καὶ οἱ δι' ἡδονῆν: οὐ γὰρ τῷ ποιούσιν εἶναι ἀγαπῶσι τοὺς εὐτραπέλους, ἀλλ' ὅτι ἡδεῖς αὐτοῖς. οἱ τε δὲ διὰ τὸ χρήσιμον φιλοῦντες διὰ τὸ αὐτοῖς ἀγαθὸν στέργουσι, καὶ οἱ δι' ἡδονῆν διὰ τὸ αὐτοῖς ἡδύ, καὶ οὐχ ἢ ὁ φιλούμενός ἐστιν, ἀλλ' ἢ χρήσιμος ἢ ἡδύς. κατὰ συμβεβηκός τε δὲ αἱ φιλίαι αὐταῖ εἰσιν: οὐ γὰρ ἢ ἐστὶν ὅσπερ ἐστὶν ὁ φιλούμενος, ταύτη φιλεῖται, ἀλλ' ἢ πορίζουσιν οἱ μὲν ἀγαθόν τι οἱ δ' ἡδονῆν.

³⁷⁸ *Sent. Ethic.*, lib. 8 l. 3 n. 5: Dicit ergo primo, quod illi qui amant se adinvicem propter utilitatem, unus non amat alterum propter seipsum, sed secundum quod ab altero accipit sibi aliquod bonum. Et simile est in his qui se amant propter delectationem. Non enim unus amat alium propter hoc quod est taliter dispositus, puta, quod est *eutrapelus*, idest virtuose se habens circa ludos; sed solum in quantum est sibi delectabilis. Et sic patet, quod tam illi qui amant propter utile, amant propter bonum quod eis provenit, quam etiam illi qui amant propter delectationem, amant propter delectabile quod percipiunt. Et ita non amant amicum secundum quod ipse in se est, sed secundum quod accidit ei, scilicet secundum quod est utilis vel delectabilis. Unde patet quod huiusmodi amicitiae non sunt per se amicitiae, sed per accidens, quia non amat uterque homo secundum id quod ipse est, sed secundum quod aliquid exhibet, scilicet utilitatem vel delectationem. // Dice pues, *primero*, que entre los que se aman recíprocamente en razón de una utilidad, el uno no ama al otro por el otro mismo, sino según que por el otro recibe para sí algún bien. Entre los que se aman en razón de un deleite sucede algo similar. No ama uno al otro por estar de tal manera dispuesto, por ejemplo, por ser *eutrapélico*, por comportarse virtuosamente en el esparcimiento, sino que lo ama sólo en cuanto le resulta deleitable. Así, queda claro que, tanto los que se aman en razón de algo útil, se aman por un bien que proviene de ellos; como los que se aman en razón de un deleite, se aman en razón de lo deleitable que perciben. Así, no aman al amigo, según lo que es en sí mismo, sino según lo que a él acaece, v. g. según que es útil o deleitable. De ahí resulta claro que estas amistades no son amistades por sí sino por accidente, porque no es amado el hombre según lo que en sí mismo es sino según la utilidad o el deleite que causa.

³⁷⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 8 l. 3 n. 17: Deinde cum dicit: et est uterque simpliciter etc., ostendit quod huic amicitiae nihil deest quod pertinet ad rationem perfecti, ut patet in tertio physicorum. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod haec amicitia comprehendit in se ea quae sunt in aliis amicitiiis. Et dicit quod in ista amicitia uterque amicus est bonus non solum simpliciter, scilicet secundum seipsum, sed etiam per comparisonem ad suum amicum, quia illi qui sunt virtuosissimi sunt et simpliciter boni et utiles sibi invicem. Et similiter sunt *simpliciter* delectabiles et etiam ad invicem; et hoc ideo quia unicuique sunt delectabiles propriae actiones, *et tales*, idest actiones similes propriis. Actiones autem virtuosorum sunt quidem quae unius, propriae sibi, et quae alterius, similes propriis. Non enim contrariantur sibi operationes quae sunt secundum virtutem, sed omnes sunt secundum rationem rectam. Sic ergo manifestum est quod amicitia virtuosorum non solum habet bonum simpliciter, sed etiam delectationem et utilitatem. // *Muestra que a esta amistad nada le falta que pertenezca a la noción de lo perfecto, como se ve en la Física. Primero, muestra que esta amistad contiene lo que se da en las otras amistades. Dice que en esta amistad cada amigo es bueno, no sólo en absoluto, en sí mismo, sino también con respecto a su amigo, pues los virtuosos son también enteramente buenos y útiles los unos para con los otros. De manera similar, son enteramente deleitables entre sí. Es así porque a cada cual le son deleitables las acciones propias y las acciones similares a las propias. Ahora bien, las acciones de los virtuosos son las acciones propias de cada uno para sí mismo, y las acciones de otro similares a las propias. (Porque las acciones que son según la virtud no son contrarias entre sí, sino que todas son según la recta razón). Luego, así se ve que la amistad de los virtuosos no sólo tiene un bien, en sentido absoluto, sino también deleite y utilidad.*

sus relaciones mutuas. A cada hombre, en efecto, le son causa de placer las acciones que le son familiares y sus semejantes; ahora bien, las acciones de los buenos son las mismas o semejantes.”³⁸⁰

“El deseo de amistad nace pronto; la amistad no.”³⁸¹

Cap 4: Formas de Amistad (cont.)

[8.4.1] Las formas de amistad accidentales [→8.3.2] son semejantes a la amistad perfecta sólo en el tener cierto grado de reciprocidad:

- a) Al disfrutar los dos de la misma manera (como en una buena conversación) o al mismo tiempo (al dar y recibir caricias); mientras se encuentren mutuamente agradables.
- b) Al ser ocasión de provecho mutuamente, aunque sea esto de forma intermitente.

[8.4.2] Es posible encontrar placentera o útil la amistad de hombres malvados, pues basta con que tengan algún interés que los una. Éstos, sin embargo, en cualquier momento pueden traicionarse, haciéndose injusticias o calumnias.

[8.4.3] Dada la posible semejanza entre malvados, en razón de su interés por lo útil (como en las alianzas) o por lo placentero (como los niños) podemos decir que todas estas relaciones deben llamarse igualmente amistad, pero distinguiendo debidamente sus formas:

- a) Las amistades inferiores o parciales, en las que los hombres son semejantes en sus intereses.
- b) La amistad perfecta, donde ser bueno es la causa de la semejanza.

“De consiguiente, por placer y por utilidad es posible que aun los malos sean amigos entre sí, y los buenos de los malos, y los que no son ni lo uno ni lo otro de los unos o de los otros. Pero por sí mismos es manifiesto que los únicos amigos son los hombres de bien, como quiera que los malos no se agradan los unos de los otros, a no ser que les venga alguna ventaja.”³⁸²

Cap 5: Amistad como acto y como hábito

[8.5.1] La amistad considerada como un acto se pone en entredicho si se carece de cercanía y convivencia, pues no hay forma de poner en práctica el deseo de buscar el bien del amigo.

[8.5.2] La dificultad de ejercer la amistad puede darse por tres razones:

- a) Por la distancia física.
- b) Por la dificultad de convivir con un amigo que en el trato cause dolor o incomodidad (como sucede con los ancianos).
- c) Por tener pocas cosas en común.

[8.5.3] Sin embargo, la amistad vista como un hábito implica en ella la elección del amigo, tomándole como bien en sí mismo. Amando al amigo, es fácil desearle su propio bien a pesar de las dificultades.

³⁸⁰ 1156b7-17: τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων: οὗτοι γὰρ τὰγαθὰ ὁμοίως βούλονται ἀλλήλοις ἢ ἀγαθοί, ἀγαθοὶ δ' εἰσὶ κατ' αὐτούς. οἱ δὲ βουλόμενοι τὰγαθὰ τοῖς φίλοις ἐκείνων ἕνεκα μάλιστα φίλοι: δι' αὐτούς γὰρ οὕτως ἔχουσι, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός: διαμένει οὖν ἡ τούτων φιλία ἕως ἂν ἀγαθοὶ ᾖσιν, ἢ δ' ἀρετὴ μόνιμον. καὶ ἔστιν ἐκάτερος ἀπλῶς ἀγαθός καὶ τῷ φίλῳ: οἱ γὰρ ἀγαθοὶ καὶ ἀπλῶς ἀγαθοὶ καὶ ἀλλήλοις ὠφέλιμοι. ὁμοίως δὲ καὶ ἡδεῖς: καὶ γὰρ ἀπλῶς οἱ ἀγαθοὶ ἡδεῖς καὶ ἀλλήλοις: ἐκάστω γὰρ κατ' ἡδονὴν εἰσὶν αἱ οἰκεῖαι πράξεις καὶ αἱ τοιαῦται, τῶν ἀγαθῶν δὲ αἱ αὐταὶ ἢ ὅμοια.

³⁸¹ 1156b31-32: βούλησις μὲν γὰρ ταχεῖα φιλίας γίνεται, φιλία δ' οὐ.

³⁸² 1157a16-20: δι' ἡδονὴν μὲν οὖν καὶ διὰ τὸ χρησιμον καὶ φαύλους ἐνδέχεται φίλους ἀλλήλοις εἶναι καὶ ἐπιεικεῖς φαύλους καὶ μηδέτερον ὀπιωοῦν, δι' αὐτούς δὲ δῆλον ὅτι μόνους τοὺς ἀγαθοὺς: οἱ γὰρ κακοὶ οὐ χαίρουσιν ἑαυτοῖς, εἰ μὴ τις ὠφέλεια γίνωτο.

“Así como en las virtudes unos se llaman buenos por el hábito, otros por el acto³⁸³, así también en la amistad. Unos gozan de la convivencia recíproca y se proporcionan mutuamente bienes, al paso que otros, dormidos o separados por la distancia, no ejercitan la amistad, aunque estén dispuestos a obrar amigablemente. La distancia local no destruye absolutamente la amistad, sino su acto.”³⁸⁴

“La afección, por su parte, aseméjase a una emoción; la amistad a un hábito. La afección puede tener también por objeto cosas inanimadas; pero la reciprocidad afectiva implica elección, y la elección procede del hábito. Cuando los hombres desean bien a las personas que quieren por consideración a éstas, no es esto por emoción, sino por hábito. Por lo demás, queriendo a un amigo quieren los hombres su propio bien³⁸⁵, porque el hombre bueno que ha llegado a ser un amigo, se convierte en un bien para aquél de quien es amigo.”³⁸⁶

Cap 6: Imposibilidad de ser amigo de muchos a la vez

[8.6.1] No es posible tener amistad perfecta con muchos a la vez porque:

- a) No es fácil que muchos resulten tan agradables a una misma persona,
- b) No hay muchos virtuosos [→2.9.1];
- c) Implica mucha convivencia y tiempo [→8.5.1];
- d) Es más fácil encontrar amigos por placer o por utilidad [→8.3.3].

³⁸³ Sent. *Ethic.*, lib. 8 l. 5 n. 1: (...) Dicit ergo primo quod sicut est in aliis virtutibus, quod quidam dicuntur boni, idest virtuosí secundum habitum, puta fortes vel liberales, etiam quando actum virtutis non exercent, quidam vero dicuntur virtuosí secundum hoc quod actu exercent operationem virtutis: ita etiam est et in amicitia quod quidam dicuntur actu amici inquantum convivunt cum delectatione adinvicem et sibiinvicem bene faciunt, quae duo videntur pertinere ad actum amicitiae: quidam vero non operantur actu opera amicitiae, sed tamen sic sunt dispositi secundum habitum ut inclinentur ad operandum huiusmodi opera, sicut patet de amicis quando dormiunt, vel quando abinvicem loco separantur. Non enim ipsa amicitia simpliciter dissolvitur per distantiam locorum, sed sola amicitiae operatio. Et sic patet, quod amicitia remanet habitu etiam operatione cessante. // (...) Dice pues, *primero*, que en las demás virtudes hay *quienes* son llamados buenos y virtuosos según el hábito, como los valerosos o los liberales, aun cuando no ejerzan actos de virtud. *Otros*, son llamados virtuosos, según que ejercen en acto obras de virtud. Lo mismo sucede en la amistad, unos se dicen amigos en acto, en cuanto conviven con deleite mutuo y se hacen bien el uno al otro, lo cual parece pertenecer al acto de amistad. *Otros*, en cambio, no realizan en acto obras de amistad, pero tienen la disposición habitual que los inclina a realizar tales obras, como se ve en los amigos mientras duermen o cuando se alejan del lugar, pues la amistad como tal no se disuelve por la distancia sino sólo el acto de amistad. Así, es claro que la amistad se mantiene según el hábito, aun en el caso de cesar el acto de amistad.

³⁸⁴ 1157b5-11: ὡσπερ δ' ἐπὶ τῶν ἀρετῶν οἱ μὲν καθ' ἑξὶν οἱ δὲ καθ' ἐνέργειαν ἀγαθοὶ λέγονται, οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς φιλίας: οἱ μὲν γὰρ συζῶντες χαίρουσιν ἀλλήλοις καὶ πορίζουσι τὰγαθὰ, οἱ δὲ καθεύδοντες ἢ κευρωσμένοι τοῖς τόποις οὐκ ἐνεργοῦσι μὲν, οὕτω δ' ἔχουσιν ὡστ' ἐνεργεῖν φιλικῶς: οἱ γὰρ τόποι οὐ διαλύουσι τὴν φιλίαν ἀπλῶς, ἀλλὰ τὴν ἐνέργειαν.

³⁸⁵ Sent. *Ethic.*, lib. 8 l. 5 n. 10: Dictum est enim supra, quod unicuique est amabile, quod est ei bonum. Contra quod videtur esse quod homo amet amicum illius gratia. Sed ipse respondet, quod illi qui amant amicum, amant id quod est bonum sibiipsis. Nam, quando ille qui est bonus in se est factus amicus alicui, fit etiam bonum amico suo. Et sic uterque, dum amat amicum, amat quod sibi bonum est et uterque retribuit aequale suo amico, et quantum ad voluntatem inquantum scilicet vult ei bonum, et quantum ad speciem voluntatis inquantum scilicet vult ei bonum non sui, sed illius gratia; quia amicitia quaedam aequalitas est, inquantum scilicet requirit mutuum amationem. Et hoc videtur addere super modum virtutis; nam in qualibet virtute sufficit actus virtuosí. Sed in amicitia non sufficit actus unius, sed oportet quod concurrant actus duorum mutuo se amantium; et ideo philosophus supra non dixit absolute quod esset virtus, sed addidit: vel cum virtute, quia videtur aliquid addere supra rationem virtutis. // Ya dijo que para cada uno es amable lo que es un bien para él, en contra de lo cual parece estar que el hombre ama a su amigo en razón de éste mismo. Pero él mismo responde que los que aman al amigo, aman lo que es un bien para sí mismos. Cuando aquél que es bueno en sí se hace amigo de otro, hace también el bien a su amigo. Así, cada amigo, en tanto ama al otro, a lo que es un bien para sí, cada cual devuelve a su amigo lo igual, tanto con relación a la voluntad, en cuanto quiere el bien del amigo, como con relación a la especie de voluntad, en cuanto quiere el bien de su amigo en razón del amigo, no de sí mismo, porque la amistad es cierta igualdad, en cuanto requiere el amor mutuo. Esto parece añadirse al modo de la virtud, pues en cualquier virtud basta el acto del virtuoso, pero en la amistad no basta el acto de uno solo, sino que es necesario que concurren los actos de dos que mutuamente se quieren. Por eso, *Aristóteles* no dijo acabadamente que era una virtud, sino que añadió *o con virtud*, porque parece que algo añade la amistad a la noción de virtud.

³⁸⁶ 1157b28-30: εἶκοι δ' ἡ μὲν φίλησις πάθει, ἡ δὲ φιλία ἔξει: ἡ γὰρ φίλησις οὐχ ἤττον πρὸς τὰ ἄφυσχά ἐστιν, ἀντιφιλοῦσι δὲ μετὰ προαιρέσεως, ἡ δὲ προαιρέσις ἀφ' ἔξεως: καὶ τὰγαθὰ βούλονται τοῖς φιλοῦμένοις ἐκεῖνων ἕνεκα, οὐ κατὰ πάθος ἀλλὰ καθ' ἑξὶν. καὶ φιλοῦντες τὸν φίλον τὸ αὐτοῖς ἀγαθὸν φιλοῦσιν: ὁ γὰρ ἀγαθὸς φίλος γινόμενος ἀγαθὸν γίνεται ὃ φίλος.

[8.6.2] Es beneficioso tener siempre alguien con quien convivir, pues ayuda a sobrellevar el enojo y las molestias. Por eso es común que todos busquen amigos agradables, incluso los que tienen poder o buena fortuna.

[8.6.3] El hombre virtuoso no puede serlo de alguien superior, pues es necesario que entre amigos exista igualdad para evitarse todo tipo de provecho desproporcionado [→4.3.1.b].

“No es posible³⁸⁷ ser amigo de muchos según la amistad perfecta, como tampoco amar a muchos a la vez. La amistad tiene cierta apariencia de exceso, y los sentimientos excesivos no se enderezan naturalmente sino a una persona. No es fácil que muchos agraden vivamente a la vez al mismo individuo, y tampoco lo es quizá que existan muchos hombres de bien. Es preciso, además, haber cobrado experiencia mutua y alcanzado familiaridad, lo cual es sobremanera difícil. En cambio, es posible agradar a muchos por utilidad y por placer, pues las gentes de esta especie son muchas, y poco tiempo piden estos servicios.”³⁸⁸

Cap 7: Amistad y superioridad

[8.7.1] A veces es posible que existan amistades basadas en la superioridad. En cada una de ellas la desproporción entre los amigos reside en diferentes méritos. A saber:

- a) Padre con hijo.
- b) Adulto con el joven.
- c) Marido con mujer.
- d) Gobernante con gobernado.

³⁸⁷ *Sent. Ethic.*, lib. 8 l. 6 n. 3-5: Ostendit ergo primo, quod secundum perfectam amicitiam, quae est propter bonum virtutis, non contingit aliquem esse multis amicis, tribus rationibus. Quarum prima est, quia cum talis amicitia sit perfecta et maxima, habet similitudinem cuiusdam superabundantiae in amando, si scilicet consideretur quantitas amoris; sed si consideretur ratio amandi, non potest ibi esse superabundantia, non enim contingit virtutem et virtuosum ab alio virtuoso, qui ratione ordinat suos affectus, nimis amari. Superabundans autem amor, non est natus fieri ad multos, sed ad unum tantum; sicut patet in amore venereo, secundum quem non contingit quod unus homo simul multas mulieres superabundanter amet. Ergo perfecta amicitia bonorum non potest haberi ad multos. (...) Secundam rationem ponit ibi: multos autem et cetera. Quae talis est. Secundum perfectam amicitiam amici valde invicem sibi placent. Sed non est facile, quod simul eidem multi valde placeant. Quia non multi inveniuntur, in quibus non inveniatur aliquid quod displiceat homini aliquo affecto, propter multos defectus hominum et contrarietates eorum adinvicem. Ex quo fit, ut dum unus multum placet, alius multum placere non possit. Forte etiam non esset bonum et expediens, ut uni homini multi valde placerent; quia dum multis conviveret, non posset sibiipsi intendere. Non ergo secundum perfectam amicitiam sunt multi amici. (...) Tertiam rationem ponit ibi, oportet autem et cetera. Quae talis est. In amicitia perfecta oportet ex assuetudine experientiam accipere de amico. Hoc autem est valde difficile; et sic non potest in multis contingere. Non ergo secundum perfectam amicitiam sunt plures amici. // Muestra pues, *primero*, que, según la perfecta amistad que se debe al bien de la virtud, no sucede tener muchos amigos y que esto obedece a *tres* razones. La *primera*, dice que, como esta amistad es perfecta y la más grande, se asemeja a cierto exceso en el amor, si consideramos la cantidad de amor. Pero si se considera la razón de amar no puede haber exceso, pues no sucede a la virtud o al virtuoso ser amado en demasía por otro virtuoso, que ordena sus afectos por la razón. El amor en exceso no es natural hacia muchos sino tan sólo hacia uno, como se ve en el amor venéreo, según el cual no sucede que un mismo hombre ame en demasía a muchas mujeres al mismo tiempo. Luego, la amistad perfecta, propia de los buenos, no puede tenerse hacia muchos.

La *segunda* de las razones dice que, según la perfecta amistad, los amigos se agradan mucho uno al otro. Pero no es fácil que a muchos les agrade lo mismo con vehemencia al mismo tiempo. No se encuentran muchos en los cuales no haya algo que desagrade de alguna manera al hombre en su afecto, a causa de los muchos defectos de los hombres y de los conflictos o enemistades que tienen entre sí. Por eso, ocurre que, mientras uno agrada mucho, otro no puede agradar tanto. Quizá tampoco sería bueno y práctico que a un mismo hombre agradaran muchísimo muchos hombres, pues estando en compañía de tantos no podría ocuparse de sí mismo. Luego, según la perfecta amistad no hay muchos amigos.

La *tercera* de las razones dice que, en la amistad perfecta, es preciso por la costumbre adquirir experiencia sobre el amigo, lo cual es muy difícil y no puede suceder en cuanto a muchos. Luego, según la perfecta amistad no hay muchos amigos.

³⁸⁸ 1158a10-17: πολλοῖς δ' εἶναι φίλον κατὰ τὴν τελείαν φιλίαν οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐρᾶν πολλῶν ἅμα (εἶκοι γὰρ ὑπερβολῆ, τὸ τοιοῦτο δὲ πρὸς ἓνα πέφυκε γίνεσθαι): πολλοὺς δ' ἅμα τῷ αὐτῷ ἀρέσκειν σφόδρα οὐ ῥάδιον, ἴσως δ' οὐδ' ἀγαθοὺς εἶναι. δεῖ δὲ καὶ ἐμπειρίαν λαβεῖν καὶ ἐν συνηθείᾳ γενέσθαι, ὃ παγγάλεπον. διὰ τὸ χρήσιμον δὲ καὶ τὸ ἡδὺ πολλοῖς ἀρέσκειν ἐνδέχεται: πολλοὶ γὰρ οἱ τοιοῦτοι, καὶ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ αἱ ὑπηρεσίαι.

[8.7.2] Para que sea posible la amistad en la desigualdad [→8.14], es necesario que en cada una de estas amistades se ame al mejor o al más útil de los dos pues sólo así el que puede dar más obtendrá lo que le es proporcional.

[8.7.3] Al igual que la justicia [→5.3.3], la amistad busca naturalmente la igualdad. Para la amistad, la igualdad cuantitativa (como en la cantidad de bienes) es primero y la igualdad meritoria después, invirtiéndose este orden en la justicia.

a) Hay límites en la desigualdad cuantitativa entre superior e inferior que hacen imposible la amistad, pues no hay forma de procurar su proporción (como al buscar ser amigo de los dioses).

“Mas otra forma de amistad hay, a saber, la fundada en la superioridad, como la del padre con el hijo, y en general la del mayor de edad con el más joven, la del marido con la mujer, y la de cualquier gobernante con el gobernado.”³⁸⁹

“Cada parte, por ende, no obtiene lo mismo de la otra ni debe procurarlo; pero cuando los hijos tributan a los padres lo que deben a quienes los han engendrado, y los padres a los hijos lo que se debe a la prole, la amistad entre estas personas será durable y excelente. En todas las amistades que lo son por superioridad, debe haber una afección proporcional, es decir, que el mejor de los dos, o el más útil, debe más ser amado que amar, y así en cada uno de los otros casos, porque cuando la afección es proporcionada al mérito de cada parte, se establece entonces de algún modo la igualdad, que con razón se estima ser lo propio de la amistad.”³⁹⁰

“La igualdad, con todo, no parece ser la misma en las relaciones de justicia y en la amistad. En la esfera de la justicia, lo igual en sentido primario es lo proporcionado³⁹¹ al mérito, y sólo secundariamente viene lo igual cuantitativo, mientras que en la amistad lo igual cuantitativo está en primer lugar, y lo igual según el mérito en segundo.”³⁹²

Cap 8: La amistad está más en amar que en ser amado

[8.8.1] Por buscar la honra, la mayoría de las personas desea más ser amado que amar, incluso accediendo a la amistad de los aduladores.

[8.8.2] Aunque ser objeto de amor es mejor que ser objeto de honor, los hombres buscan en la amistad ser honrados de forma accidental por las siguientes razones:

- a) Por los bienes que podrían conseguirse de amigos poderosos.
- b) Por obtener reconocimiento de lo que consideran de sí mismos.

³⁸⁹ 1158b11-14: ἕτερον δ' ἐστὶ φιλίας εἶδος τὸ καθ' ὑπεροχὴν, οἷον πατρὶ πρὸς υἱὸν καὶ ὄλωσ πρεσβυτέρῳ πρὸς νεώτερον, ἀνδρὶ τε πρὸς γυναῖκα καὶ παντὶ ἄρχοντι πρὸς ἀρχόμενον.

³⁹⁰ 1158b20-28: ταῦτα μὲν δὴ οὔτε γίνεται ἑκατέρῳ παρὰ θατέρου οὔτε δεῖ ζητεῖν: ὅταν δὲ γονεῦσι μὲν τέκνα ἀπονέμη ἃ δεῖ τοῖς γεννήσασι, γονεῖς δὲ υἱέσιν ἃ δεῖ τοῖς τέκνοις, μόνιμος ἡ τῶν τοιούτων καὶ ἐπιεικὴς ἔσται φιλία. ἀνάλογον δ' ἐν πάσαις ταῖς καθ' ὑπεροχὴν οὔσαις φιλίαις καὶ τὴν φίλησιν δεῖ γίνεσθαι, οἷον τὸν ἀμείνω μᾶλλον φιλεῖσθαι ἢ φιλεῖν, καὶ τὸν ὠφελιμώτερον, καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον ὁμοίως: ὅταν γὰρ κατ' ἀξίαν ἡ φίλησις γίνηται, τότε γίνεται πως ἰσότης, ὃ δὴ τῆς φιλίας εἶναι δοκεῖ.

³⁹¹ *Sent. Ethic.*, lib. 8 l. 7 n. 7: Et dicit, quod in omnibus amicitiiis quae sunt secundum superabundantiam unius personae ad aliam, oportet fieri amationem secundum proportionem, ut scilicet melior plus ametur quam amet: et similis ratio est de utiliori et delectabiliiori, vel qualitercumque aliter excellentiori: cum enim uterque ametur secundum dignitatem, tunc fiet quaedam aequalitas, scilicet proportionis, quae videtur ad amicitiam pertinere. // En todas las amistades que son según una desigualdad de una de las personas con respecto a la otra, es preciso que el amor se dé según una proporción, de tal manera que el mejor más que amar sea amado, y una razón similar encontramos en el que es más útil o más deleitable, o de cualquier otra manera que se dé ser más excelente, pues cuando ambos se aman según su dignidad, entonces se produce cierta igualdad, en este caso, proporcional, que parece pertenecer a la amistad.

³⁹² 1158b29-32: οὐχ ὁμοίως δὲ τὸ ἴσον ἐν τε τοῖς δικαίοις καὶ ἐν τῇ φιλίᾳ φαίνεται ἔχειν: ἔστι γὰρ ἐν μὲν τοῖς δικαίοις ἴσον πρῶτως τὸ κατ' ἀξίαν, τὸ δὲ κατὰ ποσὸν δευτέρως, ἐν δὲ τῇ φιλίᾳ τὸ μὲν κατὰ ποσὸν πρῶτως, τὸ δὲ κατ' ἀξίαν δευτέρως.

[8.8.3] La virtud del amigo está en el amar, pues los hombres virtuosos son capaces de amar sin esperar nada a cambio. Esto hace posible que exista la amistad entre desiguales [→8.7.2], pues los que buscan el bien del otro no esperan en la reciprocidad ser amados de la misma manera.

a) Pasa lo contrario en la amistad por utilidad o por placer, ya que duran mientras se puedan dar placeres o servicios en la misma cantidad. La amistad del pobre con el rico, del ignorante con el docto y del hermoso con el feo suelen sufrir dicha circunstancia, que puede resolverse si ambos tienden a lo intermedio.

“La mayoría, sin embargo, a causa de la ambición, parecen desear más ser amados que amar. Por esto los hombres en su mayoría son amigos de los aduladores, siendo el adulador un amigo inferior o que finge ser tal y que prefiere amar a ser amado. Pero ser amado parece estar muy cerca de ser objeto de honor, que es a lo que el común de los hombres aspira.”³⁹³

“Pero en ser amados, los hombres complácense por ello mismo, de donde puede inferirse que ser objeto de amor es mejor que ser objeto de honor, y la amistad, por tanto, por sí misma apetecible.”³⁹⁴

“Con todo, la amistad consiste, a lo que parece, más³⁹⁵ bien en amar que en ser amado. Lo prueba el gozo de las madres en el amor que dan. Algunas hay que dan sus hijos a criar en otra parte, bastándoles saber de ellos para continuar amándolos, sin buscar una reciprocidad afectiva (cuando ambas cosas son imposibles), sino que parece serles suficiente, a lo que puede apreciarse, el ver felices a sus hijos, a quienes prosiguen amando, aunque éstos, por su ignorancia, nada les tributen de lo que es debido a una madre.”³⁹⁶

“De los contrarios parece provenir principalmente la amistad por utilidad, por ejemplo la del pobre con el rico y la del ignorante con el docto, porque aquello de que uno se encuentra de hecho menesteroso, eso aspira a obtener, dando en cambio otra cosa. A esta clase se podría adscribir la relación entre el amante y el amado, así como entre el hermoso y el feo.”³⁹⁷

Cap 9: Amistad y justicia

[8.9.1] En toda relación hay cierto grado de justicia y de amistad, según la naturaleza de su relación. Entre mejor es la amistad, mayor grado de justicia se espera en ella [→5.2.2].

[8.9.2] La gravedad de la injusticia es proporcional al tipo de amistad de la que se habla, por lo que es peor cometer injusticia al hermano que al extraño [→5.5.3].

³⁹³ 1159a12-17: οἱ πολλοὶ δὲ δοκοῦσι διὰ φιλοτιμίαν βούλεσθαι φιλεῖσθαι μᾶλλον ἢ φιλεῖν: διὸ φιλοκόλακες οἱ πολλοί: ὑπερεχόμενος γὰρ φίλος ὁ κόλαξ, ἢ προσποιεῖται τοιοῦτος καὶ μᾶλλον φιλεῖν ἢ φιλεῖσθαι: τὸ δὲ φιλεῖσθαι ἐγγὺς εἶναι δοκεῖ τοῦ τιμᾶσθαι, οὗ δὴ οἱ πολλοὶ ἐφίενται.

³⁹⁴ 1159a25-26: τῷ φιλεῖσθαι δὲ καθ' αὐτὸ χαίρουσιν: διὸ δόξειεν ἂν κρεῖττον εἶναι τοῦ τιμᾶσθαι, καὶ ἡ φιλία καθ' αὐτὴν αἰρετὴ εἶναι.

³⁹⁵ *Sent. Ethic.*, lib. 8 l. 8 n. 8: ...ostendit in quo consistat magis amicitiae virtus, utrum in amare vel in amari. Et dicit quod magis consistat in amare. Amicitia enim dicitur per modum cuiusdam habitus, ut supra ostensum est; habitus autem determinatur ad operationes. Amare autem est bene operari; amari autem potius est quasi bene pati; unde magis est proprium amicitiae amare, quam amari. // *Muestra en qué consiste más la virtud de la amistad, si en amar o en ser amado.* Expresa que consiste más en amar, pues la amistad se dice a modo de cierto hábito, como se mostró. Pero el hábito regula las operaciones, y amar es obrar bien, y ser amado es, más bien como experimentar algo bueno. De ahí que es más propio de la amistad amar que ser amado.

³⁹⁶ 1159a27-33: δοκεῖ δ' ἐν τῷ φιλεῖν μᾶλλον ἢ ἐν τῷ φιλεῖσθαι εἶναι. σημεῖον δ' αἱ μητέρες τῷ φιλεῖν χαίρουσαι: εἶναι γὰρ διδάσκει τὰ ἑαυτῶν τρέφεσθαι, καὶ φιλοῦσι μὲν εἰδυῖαι, ἀντιφιλεῖσθαι δ' οὐ ζητοῦσιν, ἐὰν ἀμφοτέρω μὴ ἐνδέχεται, ἀλλ' ἰκανὸν αὐταῖς ἔοικεν εἶναι ἐὰν ὀρῶσιν εὖ πράττοντας, καὶ αὐταὶ φιλοῦσιν αὐτοὺς κἂν ἐκεῖνοι μὴδὲν ὦν μητρὶ προσήκει ἀπονέμωσι διὰ τὴν ἄγνοιαν.

³⁹⁷ 1159b12-16: ἐξ ἐναντίων δὲ μάλιστα μὲν δοκεῖ ἢ διὰ τὸ χρῆσιμον γίνεσθαι φιλία, οἷον πένης πλουσίῳ, ἀμαθῆς εἰδότῳ: οὗ γὰρ τυγχάνει τις ἐνδείξ ὦν, τοῦτου ἐφίεμενος ἀντιδωρεῖται ἄλλο. ἐνταῦθα δ' ἂν τις ἔλκοι καὶ ἐραστὴν καὶ ἐρώμενον, καὶ καλὸν καὶ αἰσχρὸν.

[8.9.3] Así, en la vida política, si los ciudadanos descubren los intereses que tienen en común, pueden lograr entre ellos tratos justos que procuren el bien de la comunidad [→5.6.2].

- a) Esto puede darse incluso cuando los intereses comunes son placenteros, como en los grupos sociales;
- b) O cuando son intereses útiles, como en el culto a los dioses.

“La amistad y la justicia, según dijimos al principio, parecen referirse a las mismas cosas y radicar en los mismos sujetos. En toda asociación parece haber cierta justicia³⁹⁸, y también amistad; y así notamos darse nombre de amigos los que juntos navegan y los que juntos combaten, así como los asociados en cualquier otra especie de compañía. En la medida en que están asociados, en esa misma existe la amistad, y también la justicia. Y el proverbio: ‘Todo es común entre amigos’, es correcto, puesto que en la comunidad consiste la amistad.”³⁹⁹

“Diferentes son también las injusticias en cada uno de estos casos, tomando incremento según es mayor la relación de amistad. Así por ejemplo, es más grave despojar a un camarada que a un conciudadano, y no ayudar a un hermano que a un extraño, y golpear al padre que a otro cualquiera. La justicia, por su naturaleza, crece a par de la amistad, como que ambas existen en los mismos sujetos y tienen la misma extensión.”⁴⁰⁰

“Ahora bien, las comunidades todas son como partes de la comunidad política, pues si los viajeros se juntan con la mira de alguna ventaja y para procurarse algo de lo que no es necesario en la vida, la comunidad política a su vez constitúyese evidentemente en su origen en gracia al interés común, y por éste perdura.”⁴⁰¹

Cap 10: Las formas de gobierno

[8.10.1] Existen tres formas de gobierno, cada una con su desviación:

- a) La monarquía y su desviación, la tiranía, que se da en lo singular.
- b) La aristocracia y su desviación, la oligarquía, que se da por un grupo selecto.
- c) La timocracia o república y su desviación, la democracia, que es el gobierno de las multitudes.

[8.10.2] La corrupción de cada forma de gobierno sucede de la siguiente manera:

- a) Cuando el interés del rey apunta hacia su propio bien y no al de sus gobernados se convierte en tirano.
- b) Al dominar el vicio a la aristocracia, repartiendo los bienes injustamente y beneficiando solamente a cierto grupo de ciudadanos, se transforma en oligarquía.

³⁹⁸ *Sent. Ethic.*, lib. 8 l. 9 n. 3: Homines enim consueverunt appellare amicos eos, qui secundum aliquam communicationem sibi communicant; puta connavigatores qui communicant in navigando, et commilitones qui communicant in militia. Et eadem ratio est in aliis communicationibus, quia tantum videtur esse amicitia inter aliquos quantum sibi communicant. Et secundum hoc est etiam inter eos iustitia. // Los hombres acostumbran llamar *amigos* a los que se vinculan entre sí según alguna relación, como los tripulantes que participan en la navegación y los compañeros de armas que participan en la milicia. La misma razón la encontramos en los demás vínculos porque, tanto parece haber amistad entre varios, como se comunican entre sí. Conforme a lo cual también hay justicia entre los mismos.

³⁹⁹ 1159b25-31: εοικε δέ, καθάπερ ἐν ἀρχῇ εἰρηται, περὶ ταῦτα καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς εἶναι ἢ τε φιλία καὶ τὸ δίκαιον. ἐν ἀπάσῃ γὰρ κοινωνίᾳ δοκεῖ τι δίκαιον εἶναι, καὶ φιλία δέ: προσσαγορεύουσι γοῦν ὡς φίλους τοὺς σύμπλους καὶ τοὺς συστρατιώτας, ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς ἐν ταῖς ἄλλαις κοινωνίαις. καθ' ὅσον δὲ κοινωνοῦσιν, ἐπὶ τοσοῦτόν ἐστι φιλία: καὶ γὰρ τὸ δίκαιον. καὶ ἡ παροιμία “κοινὰ τὰ φίλων,” ὀρθῶς: ἐν κοινωνίᾳ γὰρ ἢ φιλία.

⁴⁰⁰ 1160a3-8: ἕτερα δὴ καὶ τὰ ἄδικα πρὸς ἐκάστους τούτων, καὶ αὔξησιν λαμβάνει τῷ μᾶλλον πρὸς φίλους εἶναι, οἷον χρήματα ἀποστερηῆσαι ἐταῖρον δεινότερον ἢ πολίτην, καὶ μὴ βοηθηῆσαι ἀδελφῷ ἢ ὀθνεῖω, καὶ πατάξαι πατέρα ἢ ὄντινον ἄλλον. αὔξεσθαι δὲ πέφυκεν ἅμα τῇ φιλίᾳ καὶ τὸ δίκαιον, ὡς ἐν τοῖς αὐτοῖς ὄντα καὶ ἐπ' ἴσον διήκοντα.

⁴⁰¹ 1160a8-12: αἱ δὲ κοινωνίαι πᾶσαι μορίοις εοίκασι τῆς πολιτικῆς: συμπορεύονται γὰρ ἐπὶ τινὶ συμφέροντι, καὶ ποριζόμενοί τι τῶν εἰς τὸν βίον: καὶ ἡ πολιτικὴ δὲ κοινωνία τοῦ συμφέροντος χάριν δοκεῖ καὶ ἐξ ἀρχῆς συνελθεῖν καὶ διαμένειν.

c) Si se desvía ligeramente la consideración de la multitud, se cae en la democracia.

[8.10.3] En la familia se hacen patentes tanto las formas de gobierno como sus desviaciones:

a) La monarquía se asemeja a la relación del padre con los hijos, ya que son responsables de su cuidado. Cosa contraria sucede con los persas quienes tienen a sus hijos por esclavos, tratándoles como tiranos.

b) La relación entre esposos se asemeja a la aristocracia, dividiendo la toma de decisiones según la condición de cada uno. Cuando alguno de los dos comienza a tomar decisiones sobre lo que no le corresponde se cae en la oligarquía.

c) La relación entre hermanos se asemeja a la timocracia, pues se ellos se tienen como iguales. Cuando cada uno obra según su criterio, y no el de los padres, se transforma en democracia.

“Tres formas hay de constitución política, y otras tantas desviaciones, que son como la corrupción de aquéllas. Estas formas de gobierno son las siguientes: monarquía, aristocracia, y la tercera que por estar fundada en el censo de la propiedad podría llamársela apropiadamente timocracia, por más que la mayoría acostumbre llamarla simplemente república.”⁴⁰²

“De la monarquía se pasa a la tiranía porque la tiranía es la perversión del gobierno singular, y el rey malvado se convierte en tirano.”⁴⁰³

“De la aristocracia se pasa a la oligarquía por el vicio de los gobernantes, que distribuyen los bienes de la ciudad sin atender al mérito, reservándose para ellos todos o la mayor parte, y dan los empleos públicos siempre a la misma gente, haciendo sobre todo aprecio de la riqueza, y así el poder está en manos de unos pocos malvados que suplantán a los más dignos.”⁴⁰⁴

“De la timocracia se pasa a la democracia, siendo limítrofes estas formas de gobierno, porque aun la timocracia tiene como ideal el gobierno de la multitud, ya que todos los que son iguales en el censo lo son en el gobierno. La democracia es, pues, la menos mala de las desviaciones, porque no es sino una ligera desviación de la forma correcta de gobierno.”⁴⁰⁵

Cap 11: Las formas de gobierno y la amistad

[8.11.1] Con su debida proporción respecto a los bienes, el grado de justicia que existe en las formas de gobierno permite que en ellas haya cierto tipo de amistad.

a) El rey con sus súbditos, y el padre con sus hijos, tienen una amistad basada en la superioridad. [→8.7.1]

b) El marido y la mujer, y los aristócratas, tienen una amistad basada en la justicia. [→5.3.3]

c) Los hermanos y los camaradas, tienen una amistad ordenada según la igualdad entre ellos. [→5.4.1]

[8.11.2] Las formas de gobierno corruptas no tienen afinidad ni igualdad entre sus partes, por lo que procuran poco la justicia. Por ende, la amistad no puede existir en ellas.

⁴⁰² 1160a31-35: πολιτείας δ' ἐστὶν εἶδη τρία, ἴσαι δὲ καὶ παρεκβάσεις, οἷον φθοραὶ τούτων. εἰσὶ δ' αἱ μὲν πολιτεῖαι βασιλεία τε καὶ ἀριστοκρατία, τρίτη δὲ ἀπὸ τιμημάτων, ἣν τιμοκρατικὴν λέγειν οἰκεῖον φαίνεται, πολιτεῖαν δ' αὐτὴν εἰώθασιν οἱ πλείστοι καλεῖν.

⁴⁰³ 1160b10-11: μεταβαίνει δ' ἐκ βασιλείας εἰς τυραννίδα: φαυλότης γάρ ἐστι μοναρχίας ἢ τυραννίδος, ὃ δὲ μοχθηρὸς βασιλεὺς τύραννος γίνεται.

⁴⁰⁴ 1160b12-16: ἐξ ἀριστοκρατίας δὲ εἰς ὀλιγαρχίαν κακία τῶν ἀρχόντων, οἱ νέμουσι τὰ τῆς πόλεως παρὰ τὴν ἀξίαν, καὶ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῶν ἀγαθῶν ἑαυτοῖς, καὶ τὰς ἀρχὰς ἀεὶ τοῖς αὐτοῖς, περὶ πλείστου ποιούμενοι τὸ πλουτεῖν: ὀλίγοι δὲ ἄρχουσι καὶ μοχθηροὶ ἀντὶ τῶν ἐπιεικεστάτων.

⁴⁰⁵ 1160b16-20: ἐκ δὲ τιμοκρατίας εἰς δημοκρατίαν: σύνοροι γάρ εἰσιν αὗται: πλήθους γάρ βούλεται καὶ ἡ τιμοκρατία εἶναι, καὶ ἴσοι πάντες οἱ ἐν τῷ τιμῆματι. ἥκιστα δὲ μοχθηρὸν ἐστὶν ἡ δημοκρατία: ἐπὶ μικρὸν γάρ παρεκβαίνει τὸ τῆς πολιτείας εἶδος.

a) Mucho de esto puede verse en la tiranía y poco en la democracia, porque en la última existen más cosas en común al tener a todos como iguales.

[8.11.3] La amistad no es posible entre el señor y el esclavo [→8.5.2.c], por la misma razón que no es posible la amistad entre artesano e instrumento.

a) En cuanto esclavo, el hombre es un instrumento animado que sólo recibe beneficio al ser usado.

b) En cuanto hombre, es posible tener amistad con esclavo porque todos los hombres pueden encontrar intereses comunes que les inviten a cuidar la justicia.

“En cada una de las formas de gobierno la amistad aparece en la misma medida que la justicia. La amistad entre un rey y sus súbditos estriba en el exceso de beneficios, porque el rey hace bien a sus vasallos si, siendo virtuoso, se ocupa de ellos para hacerlos felices, como el pastor de sus ovejas; por lo cual Homero llama a Agamenón pastor de pueblos. Tal es asimismo la amistad del padre, aunque difiere con ventaja de la anterior en la magnitud de los beneficios.”⁴⁰⁶

“La amistad del marido y la mujer es la misma que se encuentra en la aristocracia, porque en proporción a la virtud el mayor bien corresponde al mejor, y a cada uno lo que le corresponde, y así es también la justicia.”⁴⁰⁷

“La amistad entre hermanos se parece a la camaradería, porque son iguales y casi de una edad, y siéndolo tienen de ordinario las mismas aficiones y costumbres. A esta amistad se asemeja la que existe en el gobierno timocrático, donde los ciudadanos tienen como ideal el ser iguales y justos, por lo cual el mando es alternativo y por términos iguales; y así también es la amistad.”⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ 1161a10-16: καθ' ἐκάστην δὲ τῶν πολιτειῶν φιλία φαίνεται, ἐφ' ὅσον καὶ τὸ δίκαιον, βασιλεῖ μὲν πρὸς τοὺς βασιλευμένους ἐν ὑπεροχῇ εὐεργεσίας: εὖ γὰρ ποιεῖ τοὺς βασιλευμένους, εἴτερ ἀγαθὸς ὢν ἐπιμελεῖται αὐτῶν, ἢ εὖ πράττωσιν, ὥσπερ νομεὺς προβάτων: ὅθεν καὶ Ὅμηρος τὸν Ἀγαμέμνονα ποιμένα λαῶν εἶπεν. τοιαύτη δὲ καὶ ἡ πατρική, διαφέρει δὲ τῷ μεγέθει τῶν εὐεργετημάτων.

⁴⁰⁷ 1161a22-25: καὶ ἀνδρὸς δὲ πρὸς γυναῖκα ἢ αὐτῆ φιλία καὶ ἐν ἀριστοκρατία: κατ' ἀρετὴν γάρ, καὶ τῷ ἀμείνονι πλέον ἀγαθόν, καὶ τὸ ἀρμόζον ἐκάστω: οὕτω δὲ καὶ τὸ δίκαιον.

⁴⁰⁸ 1161a26-30: ἢ δὲ τῶν ἀδελφῶν τῆ ἐταιρικῆ ἔοικεν: ἴσοι γὰρ καὶ ἡλικιωτάι, οἱ τοιοῦτοι δ' ὁμοπαθεῖς καὶ ὁμοήθεις ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. ἔοικε δὲ ταύτῃ καὶ ἡ κατὰ τὴν τιμοκρατικὴν: ἴσοι γὰρ οἱ πολῖται βούλονται καὶ ἐπιεικεῖς εἶναι: ἐν μέρει δὲ τὸ ἄρχειν, καὶ ἐξ ἴσου: οὕτω δὲ καὶ ἡ φιλία.

“Por tanto, así como en las tiranías la justicia y la amistad⁴⁰⁹ apenas existen, en las democracias existen en mucho mayor grado, porque muchas son las cosas comunes entre quienes son iguales.”⁴¹⁰

Cap 12: Amistad por parentesco

[8.12.1] La primera forma de amistad por parentesco depende del afecto entre padres e hijos [→8.10.3.a]:

- a) Los padres quieren a sus hijos como parte de sí mismos, incluso antes de que estos muestren entendimiento.
- b) Los hijos quieren a sus padres como la fuente de su ser, teniéndolos como algo bueno y superior. De ellos reciben todo tipo de beneficio.

[8.12.2] La segunda forma se da entre los hermanos [→8.10.3.c]. Ésta se da en la igualdad que implica haber nacido de los mismos padres, tener una educación común y convivir constantemente durante mucho tiempo.

⁴⁰⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 8 l. 11 n. 11-14: Quia enim amicitia in communicatione consistit, ut supra ostensum est, manifestum est, quod si inter imperantem et imperatum nihil sit commune, puta cum imperans suum proprium bonum intendit; neque amicitia inter eos esse poterit, sicut neque iustitia est inter eos, in quantum scilicet imperans usurpat sibi totum bonum, quod debetur imperato. Hoc autem accidit in tyrannide, quia tyrannus non intendit bonum commune, sed proprium, et sic ita se habet ad subditos sicut artifex ad instrumentum, et anima ad corpus, et dominus ad servum. Utitur enim tyrannus subditis ut servis. (...) Haec enim tria, quae dicta sunt, iuvantur ab his quae utuntur eis in quantum moventur ab eis, scilicet servus a domino, corpus ab anima, instrumentum ab artifice. Non tamen est amicitia utentium ad ea quibus utuntur; quia et si in aliquo prosunt eis, non intendunt per hoc bonum eorum nisi secundum quod refertur ad proprium bonum. Et hoc praecipue manifestum est de artifice in comparatione ad instrumenta inanimata, ad quae non est amicitia neque iustitia, quia non communicant in operatione humanae vitae. Et similiter non est amicitia ad equum vel bovem, quamvis sint animata. Et ita etiam non est amicitia domini ad servum in quantum est servus, quia non habent aliquid commune sed totum bonum servi est domini, sicut totum bonum instrumenti est artificis. Servus enim est quasi instrumentum animatum, sicut et e converso instrumentum est quasi servus inanimatus. (...) Deinde cum dicit secundum quod quidem igitur etc., ostendit qualiter sit intelligendum quod dictum est. Et dicit, quod secundum praemissa non est amicitia domini ad servum in quantum est servus, est tamen amicitia ad ipsum in quantum est homo. Potest enim esse aliqua iustitia cuiuslibet hominis ad omnem hominem, in quantum possunt communicare in aliqua lege et in aliqua compositione, idest in aliquo pacto vel promisso, et per hunc etiam modum potest esse amicitia domini ad servum in quantum est homo. Et sic patet, quod in tyrannide, in qua principes utuntur subditis ut servis, parum est de amicitia et iustitia. (...) Deinde cum dicit: quae autem in democratiis etc., ostendit in qua corruptarum politiarum sit plurimum de amicitia. Et dicit, quod in democratia: quia in hac politia illi qui principantur in multis intendunt ad commune bonum, in quantum volunt aequari populares insignibus, intendentes principaliter ad bonum popularium. Oligarchia autem medio modo se habet: quia neque intendit ad bonum multitudinis sicut democratia, neque ad bonum unius tantum sicut tyrannus, sed ad bonum paucorum. // Que la amistad consiste en una relación. Por ende, es manifiesto que, si entre el gobernante y el gobernado nada es común, como cuando el que gobierna tiende a su propio bien, ni la amistad será posible entre ellos, como tampoco hay justicia entre los dos, en cuanto el que manda usurpa para sí todo el bien que es debido al gobernado. Esto sucede en las tiranías porque el tirano no tiende al bien común sino al propio; y, así, se comporta con los súbditos como un artifice hacia su instrumento, el alma hacia el cuerpo y el amo hacia el siervo, pues el tirano se sirve de los súbditos como de siervos.

El instrumento, el cuerpo y el siervo son empleados por quienes los usan en cuanto son movidos por ellos, como el siervo por el amo, el cuerpo por el alma y el instrumento por el artifice. Sin embargo, no hay amistad entre los que usan el instrumento y el instrumento usado, pues, aun si algún beneficio les proporciona, no pretenden, por ello, el bien del mismo sino en tanto éste se refiera al bien propio. Se ve, sobre todo, en el caso del artifice con relación a los instrumentos inanimados, hacia los cuales no hay amistad ni justicia porque no toman parte en las acciones de la vida humana. De manera similar, tampoco hay amistad hacia un caballo o hacia un buey aunque sean animados. Así, tampoco hay amistad del amo hacia el siervo en cuanto siervo, porque no tienen algo en común sino que todo el bien del siervo es del señor, como todo el bien del instrumento pertenece al artifice. Pues el siervo es como un instrumento animado; y, al revés, el instrumento es como un siervo inanimado.

Muestra cómo ha de entenderse lo dicho. Dice que, según lo visto, no hay amistad del señor hacia el siervo en cuanto siervo, pero hay amistad hacia el mismo en cuanto hombre. Puede haber alguna justicia de cualquier hombre hacia todo hombre, en cuanto pueden tomar parte en alguna ley y en algún acuerdo, en algún pacto o compromiso. Según este modo, puede haber amistad del amo hacia el siervo en cuanto hombre. Así, se evidencia que en la tiranía, en la cual los gobernantes usan a los súbditos como siervos, hay poca amistad y justicia. *Muestra en qué forma política corrupta hay una mayor amistad.* Dice que en la democratia, porque en ella los que gobiernan sobre muchos, tienden al bien común, en cuanto quieren igualar a los de la clase popular con los insignes, tendiendo principalmente al bien de la clase popular. La oligarquía está en una posición intermedia porque ni tiende al bien de muchos, como la democratia, ni al bien de uno solo, como la tiranía, sino al bien de unos pocos.

⁴¹⁰ 1161b8-10: ἐπὶ μικρὸν δὴ καὶ ἐν ταῖς τυραννίσιν αἱ φιλίας καὶ τὸ δίκαιον, ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις ἐπὶ πλεῖον: πολλὰ γὰρ τὰ κοινὰ ἴσοις οὖσιν.

[8.12.3] La tercera forma se da por naturaleza entre varón y mujer, pues le es más propio al hombre ser conyugal que ser político [→8.10.3.b].

- a) La comunidad entre varón y mujer no sólo es para preservar la especie, sino para alcanzar juntos los beneficios de la vida.
- b) Los esposos se piden ayuda mutuamente dividiéndose los trabajos.
- c) En esta amistad hay placer y utilidad, en razón de sus diferencias. Pero si ambos encuentran la virtud, pueden lograr la amistad perfecta.
- d) Entre más cosas se tengan en común, más unida se mantiene esta amistad, siendo los hijos el mayor bien común posible.

“La amistad por parentesco, aunque ostentando multitud de formas, depende toda ella, como de su principio, de la afección paterna⁴¹¹, porque los padres quieren a sus hijos como a parte de sí mismos, y los hijos a los padres como a la fuente de su ser. Pero los padres saben que los hijos vienen de ellos mejor de lo que los mimos hijos pueden saberlo; y el progenitor, además, está más vinculado a la proge que la proge al progenitor, porque el producto pertenece al productor (como el diente o el cabello u otra cosa cualquiera es propia del que la tiene) mientras que el productor no pertenece al producto o le pertenece menos. Y ha de tenerse en cuenta, en fin, la dimensión temporal, en razón de la cual los padres desde luego quieren a sus hijos, pero los hijos a los padres andando el tiempo, cuando vienen a alcanzar entendimiento o por lo menos percepción sensible. De todo lo cual es manifiesto por qué las madres aman más que los padres. Así pues, los padres en general aman a sus hijos como a sí mismos, porque los seres nacidos de nosotros son como otros yos existiendo separadamente, mientras que los hijos aman a sus padres como a la fuente de su ser.”⁴¹²

⁴¹¹ *Sent. Ethic.*, lib. 8 l. 12 n. 5: Et dicit, quod parentes diligunt filios eo quod sunt aliquid ipsorum. Ex semine enim parentum filii procreantur. Unde filius est quodammodo pars patris ab eo separata. Unde haec amicitia propinquissima est dilectioni qua quis amat seipsum, a qua omnis amicitia derivatur, ut in nono dicitur. Unde rationabiliter paterna amicitia ponitur esse principium. Filii autem diligunt parentes, inquantum habent esse ab eis, sicut si pars separata diligeret totum a quo separatur. // En *segundo* lugar, da la causa de esta amistad. Dice que los padres aman a los hijos porque son algo de ellos mismos, pues el padre procrea al hijo de su semen, por tanto, el hijo es de alguna manera una parte del padre separada de él. Por eso, esta amistad tan próxima surge de la dilección por la que alguien se ama a sí mismo, de la cual se deriva toda amistad, como se dirá en el libro *noveno*. Así, razonablemente, se sostiene que la amistad paterna es un principio. En cambio, los hijos aman con dilección a los padres, en cuanto tienen el existir por ellos; es como si la parte separada amara con dilección al todo del cual está separada.

⁴¹² 1161b16-30: καὶ ἡ συγγενικὴ δὲ φαίνεται πολυειδῆς εἶναι, ἠρτῆσθαι δὲ πᾶσα ἐκ τῆς πατρικῆς: οἱ γονεῖς μὲν γὰρ στέργουσι τὰ τέκνα ὡς ἑαυτῶν τι ὄντα, τὰ δὲ τέκνα τοὺς γονεῖς ὡς ἀπ' ἐκείνων τι ὄντα. μᾶλλον δ' ἴσασιν οἱ γονεῖς τὰ ἐξ αὐτῶν ἢ τὰ γεννηθέντα ὅτι ἐκ τούτων, καὶ μᾶλλον συνωκείωται τὸ ἀφ' οὗ τῶ γεννηθέντι ἢ τὸ γενόμενον τῶ ποιήσαντι: τὸ γὰρ ἐξ αὐτοῦ οἰκεῖον τῶ ἀφ' οὗ, οἷον ὁδοὺς θριζῶν ὅτι οὖν τῶ ἔχοντι: ἐκείνῳ δ' οὐδὲν τὸ ἀφ' οὗ, ἢ ἦττον. καὶ τῶ πλήθει δὲ τοῦ χρόνου: οἱ μὲν γὰρ εὐθὺς γενόμενα στέργουσι, τὰ δὲ προελθόντος χρόνου τοὺς γονεῖς, σύνεσιν ἢ αἰσθησιν λαβόντα. ἐκ τούτων δὲ δῆλον καὶ δι' ἃ φιλοῦσι μᾶλλον αἱ μητέρες, γονεῖς μὲν οὖν τέκνα φιλοῦσιν ὡς ἑαυτοῦς (τὰ γὰρ ἐξ αὐτῶν οἷον ἕτεροι αὐτοὶ τῶ κεχωρίσθαι), τέκνα δὲ γονεῖς ὡς ἀπ' ἐκείνων πεφυκότα.

“La amistad entre el varón y la mujer parece ser por naturaleza⁴¹³, porque el hombre de su natural es más inclinado a aparearse sexualmente que a agregarse políticamente, por cuanto el hogar⁴¹⁴ es primero y más necesario que la ciudad, y la reproducción es un carácter más común del reino animal.”⁴¹⁵

“Empero en los otros vivientes la asociación llega hasta aquí, al paso que los hombres no sólo viven en común para hacer hijos, sino para las demás necesidades de la vida. Así, luego se dividen los trabajos, y unos son del varón y otros de la mujer; subviénense ambos mutuamente, poniendo sus cosas propias en común. Por estas razones, tanto la utilidad como el placer se encuentran, a lo que puede verse, en esta amistad. Y aun podrá estar fundada en la virtud si los cónyuges son justos, porque cada sexo tiene su virtud peculiar, y de este contraste reciben ambos placer. Vínculo entre ellos, además, son los hijos (por lo cual más prontamente se divorcian los esposos sin hijos), porque los hijos son un bien común a ambos, y lo que es común mantiene unidas a las partes.”⁴¹⁶

Cap 13: Amistad e igualdad

[8.13.1] Es posible que haya amistades iguales y desiguales por placer, por utilidad y por virtud. Cada una de ellas debe descubrir la forma de cuidar la igualdad que ya se tiene o de buscarla con esfuerzos [→8.7].

[8.13.2] Los reproches se dan comúnmente entre quienes se relacionan por utilidad, al reclamar siempre el mayor beneficio para sí y minimizando lo recibido. Los reproches en la amistad por utilidad [→8.3.2.a] se dan de dos maneras:

- a) Bajo pacto de confianza, donde los beneficios acordados son ambiguos. En estos casos inicialmente se ofrece cierto beneficio, pero se espera en el futuro recibir un beneficio aún mayor. Para resolver dicha querrela, es suficiente que ambas partes se den exactamente lo proporcional, reconociendo desde un inicio si ambas partes serán capaces de dar lo que les corresponde.
- b) En contrato legal, como en las alianzas mercantiles. Aunque son hechas bajo la ley, se espera que se resuelvan entre los involucrados, pues se han fundado bajo el conocimiento de la capacidad de ambas partes.

⁴¹³ *Sent. Ethic.*, lib. 8 l. 12 n. 19: Quorum prima [ratio] est quia ea quae sunt priora et necessaria magis videntur ad naturam pertinere: societas autem domestica, ad quam pertinet coniunctio viri et uxoris, est prior quam societas civilis sicut pars est prior toto. Est etiam magis necessaria, quia societas domestica ordinatur ad actus necessarios vitae, scilicet generationem et nutritionem. Unde patet quod homo naturalius est animal coniugale quam politicum. Secunda ratio est, quia procreatio filiorum, ad quam ordinatur coniunctio viri et uxoris, est communis aliis animalibus, et ita sequitur naturam generis. Et sic patet, quod homo magis est secundum naturam animal coniugale quam politicum. // La *primera* [razón], dice que lo que es anterior y necesario parece pertenecer más a una naturaleza. Ahora bien, la sociedad doméstica, a la cual pertenece la unión conyugal, es anterior a la sociedad civil, pues la parte es anterior al todo. Es también más necesaria porque la sociedad doméstica está ordenada a los actos necesarios de la vida, la generación y la crianza. De lo cual se desprende con claridad que en el hombre es más natural ser un animal conyugal que político. La *segunda* razón dice que, como la procreación de los hijos, a la cual se ordena la unión conyugal de marido y mujer, es común con los demás animales, por eso, se sigue de la naturaleza del género. De esta manera, se evidencia que el hombre, según su naturaleza, es más un animal conyugal que político.

⁴¹⁴ *Sent. Ethic.*, lib. 8 l. 12 n. 21: Unde patet quod amicitia coniugalis in hominibus non solum est naturalis sicut in aliis animalibus, utpote ordinata ad opus naturae quod est generatio, sed etiam est oeconomica utpote ordinata ad sufficientiam vitae domesticae. // De lo cual se desprende claramente que la amistad conyugal en los hombres no sólo es *natural*, como en el resto de los animales, como ordenada a la obra de la naturaleza que es la generación, sino también es *socio-doméstica*, pues se ordena a la suficiencia de vida de esa sociedad familiar.

⁴¹⁵ 1162a16-19: ἀνδρὶ δὲ καὶ γυναικὶ φιλία δοκεῖ κατὰ φύσιν ὑπάρχειν: ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν, ὅσῳ πρότερον καὶ ἀναγκαϊότερον οἰκία πόλεως, καὶ τεκνοποιία κοινότερον τοῖς ζώοις.

⁴¹⁶ 1162a20-29: τοῖς μὲν οὖν ἄλλοις ἐπὶ τοσοῦτον ἡ κοινονία ἐστίν, οἱ δ' ἄνθρωποι οὐ μόνον τῆς τεκνοποιίας χάριν συνοικοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν εἰς τὸν βίον: εὐθὺς γὰρ διήρηται τὰ ἔργα, καὶ ἔστιν ἕτερα ἀνδρὸς καὶ γυναικός: ἐπαρκοῦσιν οὖν ἀλλήλοις, εἰς τὸ κοινὸν τιθέντες τὰ ἴδια. διὰ ταῦτα δὲ καὶ τὸ χρήσιμον εἶναι δοκεῖ καὶ τὸ ἡδὺ ἐν ταύτῃ τῇ φιλίᾳ. εἴη δ' ἂν καὶ δι' ἀρετῆν, εἰ ἐπιεικεῖς ἔτεν: ἔστι γὰρ ἑκατέρου ἀρετῆ, καὶ χαίροιν ἂν τῷ τοιοῦτῳ. σύνδεσμος δὲ τὰ τέκνα δοκεῖ εἶναι: διὸ θάπτον οἱ ἄτεκνοι διαλύονται: τὰ γὰρ τέκνα κοινὸν ἀγαθὸν ἀμφοῖν, συνέχει δὲ τὸ κοινόν.

[8.13.3] Los reproches no son comunes en las amistades basadas en el bien mutuo o en el deleite [→8.3.2.b].

a) En la amistad perfecta, resulta suficiente a los amigos saber que hacen el bien al otro.

b) Los amigos por placer siempre encuentran deleitable su mutua compañía, por lo que la causa de algún reproche podría más bien terminar con la amistad.

“Tres especies hay de amistad, como al principio dijimos; y en cada una de ellas unos amigos lo son por razón de igualdad, y otros por razón de superioridad. Así, pueden hacerse amigos los hombres igualmente buenos, y tienen el mejor del menos bueno; y de la propia suerte en las amistades por placer o por utilidad los amigos pueden igualarse o diferir en los servicios que se presten. Siendo esto así, los amigos iguales deben observar la igualdad⁴¹⁷ igualándose en los sentimientos de amistad, así como en todo lo demás. Los amigos desiguales, por su parte, deben igualarse prestando el inferior algo proporcional a la superioridad del otro.”⁴¹⁸

“En la sola amistad que se funda en el provecho⁴¹⁹ (o en ella sobre todo) hállanse quejas y reproches, y con razón. Los que son amigos por la virtud, al contrario, ponen su empeño en hacerse bien recíprocamente, pues esto es lo propio de la virtud y de la amistad.”⁴²⁰

“En las amistades por placer tampoco se suscitan ordinariamente querellas, porque de ambas partes se encuentra al mismo tiempo aquello a que se aspira, si en lo que se complacen es en pasar juntos su tiempo.”⁴²¹

⁴¹⁷ *Sent. Ethic.*, lib. 8 l. 13 n. 2: In amicitia enim quae est secundum virtutem possunt amici fieri et illi qui sunt aequaliter boni, et etiam melior peiori. Et similiter in amicitia delectabilis possunt esse aequaliter delectabiles, vel in hoc secundum excellentiam et defectum se habere. Et iterum in amicitia quae est propter utile possunt secundum utilitates adaequari, et etiam differre secundum magis et minus. Si igitur sint aequales amici secundum quamcumque speciem amicitiae, oportet quod adaequentur et quantum ad hoc quod est amare, ut scilicet aequaliter uterque ab altero diligatur, et quantum ad reliqua, sicut sunt obsequia amicorum. Si autem fuerint inaequales, oportet quod utriusque eorum assignetur aliquid secundum proportionem excessus et defectus. // En la amistad según la virtud pueden ser amigos, tanto los que son igualmente buenos, como los que son uno mejor y otro peor. De manera similar, en la amistad deleitable pueden ser igualmente deleitables, o tenerse al respecto según exceso o defecto. También en la amistad por lo útil pueden los amigos igualarse según la utilidad o diferir según lo más y lo menos. Si se trata de amigos iguales, según cualquier forma de amistad, es preciso que se igualen, no sólo en cuanto al amar, de manera que se amen el uno al otro de modo semejante, sino también en cuanto a todo lo demás, al modo como los amigos son complacientes entre sí. Si se tratara de amigos desiguales, es preciso que uno y otro se asignen o se concedan algo según su proporción de exceso y defecto.

⁴¹⁸ 1162a34-b4: τριττῶν δ' οὐσῶν φιλιῶν, καθάπερ ἐν ἀρχῇ εἶρηται, καὶ καθ' ἐκάστην τῶν μὲν ἐν ἰσότητι φίλων ὄντων τῶν δὲ καθ' ὑπεροχὴν (καὶ γὰρ ὁμοίως ἀγαθοὶ φίλοι γίνονται καὶ ἀμείνων χεῖροισι, ὁμοίως δὲ καὶ ἡδεῖς καὶ διὰ τὸ χρήσιμον, ἰσάζοντες ταῖς ὀφελείαις καὶ διαφέροντες), τοὺς ἴσους μὲν κατ' ἰσότητα δεῖ τῷ φιλεῖν καὶ τοῖς λοιποῖς ἰσάζειν, τοὺς δ' ἀνίσους τὸ ἀνάλογον ταῖς ὑπεροχαῖς ἀποδιδόναι.

⁴¹⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 8 l. 13 n. 9: Et similiter est duplex utilitas, quam oportet in amicitia consequi. Quarum una est moralis, quando scilicet unus exhibet utilitatem alteri secundum quod pertinet ad bonos mores. Et haec utilitas respondet iusto non scripto. Alia autem est utilitas legalis, prout scilicet unus exhibet utilitatem alteri, secundum quod est lege statutum. Maxime igitur fiunt accusationes in amicitia utilis quando non secundum idem fit commutatio utilitatis; puta cum unus exhibet utilitatem secundum exigentiam legis, alter vero requirit eam secundum convenientiam bonorum morum. Et sic fit dissolutio amicitiae. // De manera similar, hay una *doble* utilidad que es preciso alcanzar en la amistad. *Una*, es la utilidad moral, cuando uno es útil al otro según lo que compete a las buenas costumbres, y esta utilidad responde a lo justo no escrito. *Otra*, es la utilidad legal, cuando uno es útil a otro según lo establecido por la ley. Ahora bien, las acusaciones tienen lugar en la amistad útil, sobre todo, si la conmutación de utilidades no se hace según lo mismo; por ejemplo, cuando uno proporciona una utilidad según la exigencia de la ley, y el otro la requiere según lo apropiado a las buenas costumbres. Y así se disuelve la amistad.

⁴²⁰ 1162b5-7: γίνεται δὲ τὰ ἐγκλήματα καὶ αἱ μέμψεις ἐν τῇ κατὰ τὸ χρήσιμον φιλίᾳ ἢ μόνη ἢ μάλιστα, εὐλόγως. οἱ μὲν γὰρ δι' ἀρετὴν φίλοι ὄντες εὖ δρᾶν ἀλλήλους προθυμοῦνται (τοῦτο γὰρ ἀρετῆς καὶ φιλίας).

⁴²¹ 1162b12-14: οὐ πάνυ δ' οὐδ' ἐν τοῖς δι' ἡδονῆν: ἅμα γὰρ ἀμφοῖν γίνεται οὗ ὀρέγονται, εἰ τῷ συνδιάγειν χαίρουσιν.

Cap 14: Amistad y desigualdad

[8.14.1] En la amistad por superioridad también hay desacuerdos, cuando el superior no recibe el exceso de honor que merece y el inferior piensa que no se le da suficiente auxilio. [→8.7]

[8.14.2] Algo parecido ocurre en la república donde no se puede tener ambos méritos simultáneamente (o eres honrado o recibes beneficio).

a) Quien recibe honor es porque no necesita de auxilio, pues es el mayor.

b) Quien recibe auxilio no puede pedir honor, pues en recibir tiene lo propio.

[8.14.3] Una relación justa de desigualdad, requiere de reciprocidad, pues quien recibe un provecho debe corresponder lo proporcional en honores. Esto no siempre será posible pues hay deudas que no podrán ser saldadas, ya que el beneficiado no tendrá la posibilidad de retribuir por completo. Tal es el caso de los hijos para con los padres que, teniendo la voluntad de retribuir, carecen de posibilidad. Lo justo será entonces lo posible.

“Aún en las amistades por superioridad pueden surgir desavenencias cuando cada parte pretende obtener más que la otra, y cuando esto sucede, se disuelve la amistad. Piensa el superior en virtud que debe corresponderle más, pues al hombre bueno debe asignarse la porción mayor; y el más útil, a su vez, piensa lo mismo, diciendo que el inútil no debe obtener lo mismo que él, pues entonces sería un servicio público y ya no un servicio amistoso si las ventajas de la amistad no estuviesen proporcionadas al valor de las obras. Suponen ellos que así como en una sociedad mercantil perciben más los que contribuyen con más, otro tanto debe ser en la amistad. Pero el menesteroso y el inferior piensan lo contrario, a saber, que es propio del buen amigo subvenir a los necesitados, pues si no ¿en qué está, dicen, la utilidad de ser amigo de un hombre probo o poderoso, si de ello no ha de resultar ventaja alguna?”⁴²²

“Uno y otro, al parecer, están en lo justo en sus pretensiones. A cada uno debe tocarle una parte mayor del comercio amistoso, sólo que no de la misma cosa, sino que al superior más honor⁴²³ y al necesitado más provecho, porque el honor es el galardón de la virtud y la beneficencia, y el provecho el auxilio de la necesidad.”⁴²⁴

“Nadie tolera recibir la parte menor en todas las cosas.”⁴²⁵

⁴²² 1163a24-35: διαφέρονται δὲ καὶ ἐν ταῖς καθ' ὑπεροχὴν φιλίαις: ἀξιοὶ γὰρ ἑκάτερος πλεον ἔχειν, ὅταν δὲ τοῦτο γίνηται, διαλύεται ἡ φιλία. οἶεται γὰρ ὁ τε βελτίων προσήκειν αὐτῷ πλεον ἔχειν: τῷ γὰρ ἀγαθῷ νέμεσθαι πλεον: ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ὠφελιμώτερος: ἀχρεῖον γὰρ ὄντα οὐ φασι δεῖν ἴσον ἔχειν: λειτουργίαν τε γὰρ γίνεσθαι καὶ οὐ φιλίαν, εἰ μὴ κατ' ἀξίαν τῶν ἔργων ἔσται τὰ ἐκ τῆς φιλίας. οἴονται γὰρ, καθάπερ ἐν χρημάτων κοινωνίᾳ πλεῖον λαμβάνουσιν οἱ συμβαλλόμενοι πλεῖον, οὕτω δεῖν καὶ ἐν τῇ φιλίᾳ. ὁ δ' ἐνδεὴς καὶ ὁ χεῖρων ἀνάπαλιν: φίλου γὰρ ἀγαθοῦ εἶναι τὸ ἐπαρκεῖν τοῖς ἐνδεέσι: τί γὰρ, φασίν, ὄφελος σπουδαίῳ ἢ δυνάστη φίλον εἶναι, μηδὲν γε μέλλοντα ἀπολαύειν;

⁴²³ *Sent. Ethic.*, lib. 8 l. 14 n. 7: Sic enim videmus accidere in urbanitatibus, id est in dispositionibus civitatum; non enim in civitatibus honoratur ille qui nullum bonum tribuit communitati, sed ei qui aliquod beneficium communitati contulit, datur commune bonum, quod est honor. Non enim de facili contingit, quod aliquis a communitate simul et divitias et honores recipiat. Non enim aliquis sustineret quod haberet minus quantum ad omnia; scilicet et quantum ad divitias et quantum ad honores. Sed ei qui diminutus est in pecuniis propter expensas quas in servitium communitatis fecit, tribuunt civitates honorem, ei vero, qui propter sua servitia expectat dona, tribuunt pecunias. // Vemos que ocurre en la vida ciudadana, o sea, en la ordenación de la ciudad. En las ciudades no se honra al que no presta ningún bien a la comunidad. Al que algún beneficio le confirió, le es dado el bien común que es el honor. Pues no sucede fácilmente que alguno reciba, al mismo tiempo, riquezas y honores de la comunidad. Nadie consentiría tener menos en cuanto a todo, no sólo en cuanto a las riquezas sino también en cuanto a los honores; sino que al que ha visto disminuir sus bienes por los gastos hechos en servicio de la comunidad, la ciudad le tributa honores. Pero, al que aguarda bienes por sus servicios, la ciudad le tributa riquezas.

⁴²⁴ 1163b1-5: ἔοικε δ' οὖν ἑκάτερος ὀρθῶς ἀξιοῦν, καὶ δεῖν ἑκατέρῳ πλεον νέμειν ἐκ τῆς φιλίας, οὐ τοῦ αὐτοῦ δέ, ἀλλὰ τῷ μὲν ὑπερέχοντι τιμῆς τῷ δ' ἐνδεεῖ κέρδους: τῆς μὲν γὰρ ἀρετῆς καὶ τῆς εὐεργεσίας ἡ τιμὴ γέρας, τῆς δ' ἐνδείας ἐπικουρία τὸ κέρδος.

⁴²⁵ 1163b8-9: ἐν πᾶσι γὰρ τὸ ἔλαττον οὐδεὶς ὑπομένει.

LAS PROPIEDADES DE LA AMISTAD (LIB IX)

Conservación y disolución de la amistad (Cap 1-3)

Cap 1: Proporcionalidad en la reciprocidad

[9.1.1] El incumplimiento de las expectativas es una razón suficiente para recibir reproches o, incluso, para el término de una amistad:

- a) cuando no se recibe lo que se había prometido;
- b) cuando se recibe algo distinto de lo esperado.

[9.1.2] La reciprocidad es puesta en duda cuando una de las partes busca conseguir placer de la amistad y la otra, beneficio. Cosa distinta pasa con los amigos virtuosos, pues se asume de ambos la intención de hacer el bien al otro y en dicha intención encuentran su recompensa. [→8.3.3]

[9.1.3] Hay diferentes opiniones sobre la forma de determinar la medida de la reciprocidad en la amistad:

- a) Algunos (Protágoras) creen conveniente poner el valor del beneficio en el que recibe, pues lo dado encuentra su valor sólo al ser recibido.
- b) Otros (Hesíodo) consideran mejor definir el valor de los beneficios sin considerar la opinión de los involucrados, del mismo modo en el que se establece una moneda de cambio para pagar justamente a todos los artesanos.

“En todas las amistades heterogéneas la proporción⁴²⁶ iguala a las partes y conserva la amistad.”⁴²⁷

“Pero en la amistad amorosa el amante se queja a veces de que su exceso de amor no es correspondido con amor (aunque quizá sea porque no hay en él nada amable), y por su parte el amado se queja muchas veces también de que nada le cumple el amante que primero le prometió todo. Estos incidentes se presentan cuando el amante ama al amado por placer, en tanto que éste ama al amante por interés, y ni uno ni otro reúne las condiciones que la otra parte esperaba. Y como la amistad era por estas expectativas, sobreviene la ruptura desde el momento que no se obtienen las cosas por las cuales se amaba, porque no se querían los amigos uno al otro, sino las cualidades que en ellos concurrían, las cuales no eran durables, ni tampoco, de consiguiente, semejantes amistades. Pero la amistad fundada en el carácter moral, como hemos dicho, permanece, porque depende de sí misma.”⁴²⁸

⁴²⁶ *Sent. Ethic.*, lib. 9 l. 1 n. 2: Et quia in amicitiiis aequalium manifestum est, quod amicitia conservatur per hoc quod aequalens redditur, manifestat primo qualiter possit conservari amicitia, quae est dissimilium personarum adinvicem, quod magis dubium esse videbatur. Et dicit, quod in omnibus talibus amicitiiis dissimilium personarum puta patris ad filium, regis ad subditum, et sic de aliis, adaequat et conservat amicitiam hoc, quod exhibetur analogum, id est id quod est proportionale utrique. Et hoc manifestat per exemplum eius quod accidit in politica iustitia, secundum quam, ut dictum est in V: coriario pro calciamentis quae dedit fit retributio secundum dignitatem, quod est secundum proportionem; et idem est de textore, et de reliquis artificibus. // Como es claro que en las amistades entre iguales se conserva la amistad devolviendo lo igual o equivalente, *primero, muestra cómo podría conservarse la amistad entre personas disímiles*, lo cual parecía más dudoso. Dice que en toda amistad entre personas disímiles, como entre padre e hijo, entre un rey y los súbditos, etc., la amistad se equipara y se conserva porque presentan algo análogo, algo que es proporcional a ambos. Para mostrarlo pone el ejemplo de lo que es la justicia en la sociedad política, de acuerdo a lo dicho en el libro quinto, en donde un zapatero recibe por los zapatos que entrega una retribución según lo justo, que es según una proporción; y lo mismo pasa con relación al tejedor y al resto de los operarios.

⁴²⁷ 1163b33: ἐν πάσαις δὲ ταῖς ἀνομοιοειδέσι φιλίαις τὸ ἀνάλογον ἰσάζει καὶ σώζει τὴν φιλίαν.

⁴²⁸ 1164a3-12: ἐν δὲ τῇ ἐρωτικῇ ἐνίοτε μὲν ὁ ἐραστὴς ἐγκαλεῖ ὅτι ὑπερφιλῶν οὐκ ἀντιφιλεῖται, οὐδὲν ἔχον φιλητόν, εἰ οὕτως ἔτυχεν, πολλάκις δ' ὁ ἐρώμενος ὅτι πρότερον ἐπαγγελόμενος πάντα νῦν οὐδὲν ἐπιτελεῖ. συμβαίνει δὲ τὰ τοιαῦτα, ἐπειδὴν ὁ μὲν δι' ἡδονὴν τὸν ἐρώμενον φιλεῖ, ὁ δὲ διὰ τὸ χρήσιμον τὸν ἐραστὴν, ταῦτα δὲ μὴ ἀμφοῖν ὑπάρχει. διὰ ταῦτα γὰρ τῆς φιλίας οὐσης διάλυσις γίνεται, ἐπειδὴν μὴ γίνηται ὡς ἕνεκα ἐφίλου: οὐ γὰρ αὐτοὺς ἔστεργον ἀλλὰ τὰ ὑπάρχοντα, οὐ μόνιμα ὄντα: διὸ τοιαῦτα καὶ αἱ φιλίαι. ἢ δὲ τῶν ἡθῶν καθ' αὐτὴν οὕσα μὲν, καθάτερ εἶρηται.

Cap 2: La prioridad frente a distintos sujetos

[9.2.1] Es difícil determinar a qué sujeto debe atenderse primero:

- a) si ceder todo al padre o atender al doctor;
- b) si considerar al militar o al amigo;
- c) si saldar la deuda con el bienhechor o darle una donación al amigo.

[9.2.2] Es regla general que se deben pagar las deudas pues el hombre presta a quien considera honrado. El deudor está obligado a mostrar reciprocidad en razón de su honradez, más no en función de la opinión que le merezca quien le ha prestado [→5.5.3].

[9.2.3] Cada persona con la que se tiene trato merece recibir aquello que le corresponde según el grado de amistad que con él se tiene, de la utilidad del beneficio y de la virtud que esto pueda traerles:

- a) Al padre y a la madre no se les debe todo el honor, sino el que les es proporcional según su condición.
- b) A los mayores se les debe la cortesía que les merece su edad.
- c) Entre camaradas e iguales es suficiente procurar el uso común de las cosas. [→8.11.1.c]

“Como regla general⁴²⁹, por tanto, y según hemos dicho, hay que pagar las deudas; pero si la donación que con la misma suma se hiciese fuese extremadamente noble o necesaria, habrá que inclinarse de este lado. A veces, en efecto, ni siquiera es equitativo corresponder al servicio original cuando una persona ha hecho un beneficio a otra sabiendo que lo hacía a un hombre de bien, mientras que la reciprocidad se haría a un hombre a quien el deudor tiene en concepto de perverso.”⁴³⁰

“Que no todo deba concederse a todos, que inclusive no deba concederse todo al propio padre, como tampoco a Zeus se sacrifica todo, es evidente. Y siendo diferentes las cosas que deben atribuirse a los padres, a los hermanos, a los compañeros y a los bienhechores, a cada clase hay que darle lo que le pertenece y lo que le conviene; y esto es lo que de hecho parece hacer la gente.”⁴³¹

Cap 3: Rompimiento de la amistad por la desemejanza

[9.3.1] Es común que las amistades basadas en utilidad y placer terminen [→8.3.2]:

- a) porque llega el momento en el que se deja de obtener beneficio de ellas.
- b) porque uno descubre que se le quería por interés y no en virtud de quien éste era.

[9.3.2] Es posible que el amigo que en un inicio era bueno, después se torne malo [→8.4.2]. En esas circunstancias es necesario terminar inmediatamente la amistad:

- a) porque nadie debe amar el mal;

⁴²⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 9 l. 2 n. 5: Dicit ergo primo, quod illud quod dictum est, scilicet quod debitum sit reddendum magis quam gratis dandum, est universaliter observandum. Sed si gratuita donatio excedat in bono virtutis, puta si sit alicui multum virtuoso ministrandum, vel si excedat in necessario, puta cum imminet alicui liberare patrem, debet magis ad hoc declinare. Quandoque enim contingit quod non potest aequiparari hoc quod aliquis retribuit beneficiis praexistentibus alicui gratuita dationi: puta cum ex una parte aliquis beneficium confert ei quem scit esse virtuosum, ex alia parte fit retributio ei quem aliquis aestimat malum esse. // Dice pues, *primero*, que lo dicho (que antes debe devolverse lo debido que dar graciosamente) ha de ser universalmente observado. Pero si la dación gratuita excede en bien de virtud, como si un virtuoso requiriera mucha asistencia, o si excediera en necesidad, por ejemplo, si fuera inminente liberar a su padre, debe más bien a inclinarse hacia esto. A veces, sucede que no puede equipararse el retribuir beneficios anteriores con alguna dación graciosa. Por ejemplo, si, por una parte, alguien otorga un beneficio a quien sabe virtuoso; y, por otra parte, retribuye a quien se estima que es malo.

⁴³⁰ 1165a2-7: ὅπερ οὖν εἴρηται, καθόλου μὲν τὸ ὀφείλημα ἀποδοτέον, ἐὰν δ' ὑπερτείνῃ ἢ δόσις τῷ καλῷ ἢ τῷ ἀναγκαίῳ, πρὸς ταῦτ' ἀποκλιτέον. ἐνίοτε γὰρ οὐδ' ἐστὶν ἴσον τὸ τὴν προϋπαρχὴν ἀμείψασθαι, ἐπειδὴν ὁ μὲν σπουδαῖον εἰδῶς εὖ ποιήσῃ, τῷ δὲ ἢ ἀνταπόδοσις γίνηται ὃν οἶεται μοχθηρὸν εἶναι.

⁴³¹ 1165a14-18: ὅτι μὲν οὖν οὐ ταῦτ' ἀποδοτέον, οὐδὲ τῷ πατρὶ πάντα, καθάπερ οὐδὲ τῷ Διὶ θύεται, οὐκ ἄδηλον: ἐπεὶ δ' ἕτερα γονεῦσι καὶ ἀδελφοῖς καὶ ἐταίροις καὶ εὐεργέταις, ἐκάστοις τὰ οἰκεῖα καὶ τὰ ἀρμόττοντα ἀπονεμητέον. οὕτω δὲ καὶ ποιεῖν φαίνονται.

b) porque nadie debe buscar semejanza con el malvado.

c) porque los malvados ya no pueden cambiar y volver a ser hombres buenos.

[9.3.3] También sucede que uno de los amigos crece y supera en virtud al otro, reduciendo a poco lo que se tiene en común. Esas amistades naturalmente terminan, pues en su desemejanza tienden a alejarse.

“Otra dificultad es si deben o no romperse las amistades con quienes no permanecen los mismos que eran. Nada de extraño tiene romper con amigos que lo eran por utilidad o por placer cuando no tienen ya estos atributos, de los cuales en realidad eran amigos⁴³² los que decían serlo; así que faltando aquellos, es lógico que los amigos no se quieran más. Y sólo podría querellarse uno contra el otro cuando amando éste por interés o por placer, fingiese que lo hacía por la calidad moral de su amigo.”⁴³³

“Pero si uno ha aceptado la amistad de otro, teniéndolo en concepto de hombre bueno, el cual después tórnase malo y acredita serlo ¿habrá de querérsele aún? ¿O no más bien será imposible hacerlo, toda vez que no todo es amable, sino sólo el bien? No sólo, sino que asimismo es indebido hacerlo, puesto que nadie debe amar el mal⁴³⁴ ni asemejarse a los viles; y ya se ha dicho que lo semejante es amigo de lo semejante.”⁴³⁵

Los efectos de la amistad (Cap 4-7)

Cap 4: La exhibición de la amistad

[9.4.1] Parece ser que lo que se refleja en la amistad es lo que los hombres sienten por sí mismos:

a) porque se encuentra en el amigo una motivación para hacer el bien;

b) porque se considera al amigo alguien con quien se quiere convivir toda la vida.

[9.4.2] El hombre virtuoso disfruta del amigo *como si fuese otro yo*, procurándole todos los bienes como se los procuraría a sí mismo, disfrutando de su compañía en la misma medida en la que disfruta de su soledad. [→8.3.3]

[9.4.3] Los hombres malvados no disfrutan de su compañía, pues la discordia interna que su maldad le genera, les impide quererle a sí mismos y, por tanto, tener amistad perfecta con los demás. [→8.4.2]

⁴³² *Sent. Ethic.*, lib. 9 l. 3 n. 2: Dicit ergo primo, quod non est inconueniens, si dissolvatur amicitia ad eos qui sunt amici propter utile vel propter delectabile cessante utilitate vel delectatione; quia secundum has amicitias homines amant delectationem et utilitatem, non personas hominum propter seipsas. Unde, deficiente utilitate vel delectatione, rationabile est quod desinat amicitia. // Dice pues, *primero*, que no es desatinada la disolución de la amistad útil o deleitable una vez terminada la utilidad o el deleite, pues según estas amistades los hombres aman el deleite y la utilidad y no a las personas humanas por sí mismas. Luego, faltando la utilidad o el deleite, es razonable que desaparezca la amistad.

⁴³³ 1165a36-b5: ἔχει δ' ἀπορίαν καὶ περὶ τοῦ διαλύεσθαι τὰς φιλίας ἢ μὴ πρὸς τοὺς μὴ διαμένοντας. ἢ πρὸς μὲν τοὺς διὰ τὸ χρήσιμον ἢ τὸ ἡδὺ φίλους ὄντας, ὅταν μηκέτι ταῦτ' ἔχωσιν, οὐδὲν ἄτοπον διαλύεσθαι; ἐκείνων γὰρ ἦσαν φίλοι: ὡν ἀπολιπόντων εὐλογον τὸ μὴ φιλεῖν. ἐγκαλέσειε δ' ἄν τις, εἰ διὰ τὸ χρήσιμον ἢ τὸ ἡδὺ ἀγαπῶν προσεποιεῖτο διὰ τὸ ἦθος.

⁴³⁴ *Sent. Ethic.*, lib. 9 l. 3 n. 6: Et dicit duo, quorum unum est: quod non est possibile quod ille cuius malitia manifestatur, ametur a virtuoso, quia virtuoso non potest esse amabile quodcumque, sed solum bonum honestum. Secundum est, quod non oportet eum qui iam factus est malus amari; idest non est utile neque decens, quia non oportet quod homo amet malum neque assimiletur pravo viro. Et hoc sequeretur si conservaretur amicitia ad eum qui est malus. Dictum est enim supra, quod simile simili est amicum: et ita non potest esse quod diu conservetur amicitia ad malum nisi sit aliqua similitudo malitiae. // Hace *dos* observaciones. La *primera*, afirma que no es posible que, aquél cuya malicia se ha manifestado, sea amado por un virtuoso, pues para éste no todo puede ser amigable, sino sólo el bien honesto. La *segunda*, es que no corresponde que sea amado el que ya se ha vuelto malo, v. g. no es útil ni decoroso, pues no debe el hombre amar un mal ni asemejarse al hombre malo; lo cual se seguiría en el caso de conservar la amistad de aquél que es malo. Se dijo que lo semejante es amigo de lo semejante. Así, no puede ser que la amistad hacia el malo se conserve mucho tiempo, a no ser por alguna semejanza en su malicia.

⁴³⁵ 1165b13-17: εἰδὲν δ' ἀποδέχεται ὡς ἀγαθόν, γένηται δὲ μοχθηρὸς καὶ δοκῆ, ἄρ' ἔτι φιλητέον; ἢ οὐ δυνατόν, εἴπερ μὴ πᾶν φιλητὸν ἀλλὰ τὰγαθόν; οὐτε δὲ φιλητὸν τὸ πονηρὸν οὐτε δεῖ: φιλοπόνηρον γὰρ οὐ χρὴ εἶναι, οὐδ' ὁμοιοῦσθαι φαύλω: εἴρηται δ' ὅτι τὸ ὁμοίων τῷ ὁμοίῳ φίλον.

- a) algunos malvados son repudiados, y no encuentran más opción para vivir a solos;
- b) otros prefieren asegurarse alguien con quien estar, pues su soledad les recuerda los males que han cometido.

“Las prendas de amistad⁴³⁶ que damos a nuestros prójimos, así como los caracteres definitorios de las varias especies de amistad, parecen ser traslado de los sentimientos que tenemos con respecto a nosotros mismos. Es decir, que se considera como amigo a quien quiere y hace por causa del amigo lo que es bueno o que parece serlo, o al que quiere que su amigo exista y viva por su propio bien, que es lo que sienten las madres por sus hijos, y aun los amigos que han tenido algún choque entre sí.”⁴³⁷

“...la virtud y el virtuoso son, al parecer, la medida de todas las cosas). Este hombre, en efecto, vive de acuerdo consigo mismo, y en cada parte de su alma tiene los mismos apetitos, y quiere para sí mismo el bien y lo que parece serlo, y lo pone por obra, como quiera que lo propio del hombre bueno es afanarse por hacer el bien.”⁴³⁸

“Como todos y cada uno de estos caracteres concurren en el varón justo en sus relaciones consigo mismo, y como, además, este hombre se conduce con su amigo como consigo mismo (pues el amigo es otro yo⁴³⁹), la amistad, de consiguiente, parece tener alguno de esos atributos, y las gentes en quien ellos concurren ser amigos.”⁴⁴⁰

Cap 5: Benevolencia

[9.5.1] La benevolencia se da con el extraño y no requiere de operación, es decir, es causa de simpatía hacia otro, pero no de acciones que le procuren el bien. [→8.2.3]

[9.5.2] La amistad perfecta comienza en la benevolencia, pues en ella hay deseo de bien para el otro.

⁴³⁶ *Sent. Ethic.*, lib. 9 l. 4 n. 2: Deinde cum dicit: ponunt enim amicum etc., enumerat opera amicitiae. Et ponit tria: quorum primum consistit in voluntaria exhibitione beneficiorum. Et dicit quod homines ponunt illum esse amicum qui vult et operatur ad amicum bona, vel apparentia, gratia ipsius amici. Dicit autem volentem et operantem, quia unum sine altero non sufficit ad amicitiam. Neque enim videtur esse amicitia si unus alteri benefaciat invitus, vel si voluntatem opere explere negligat. Dicit autem bona vel apparentia, quia interdum aliquis ex amicitia exhibet alteri, quae aestimat ei bona, etsi non sint. Dicit autem illius gratia, quia si homo exhiberet voluntarius alicui beneficia, non quasi intendens bonum illius, sed sui ipsius, non videretur esse vere amicus illius, sed sui ipsius, sicut cum aliquis nutrit equum propter commodum suum. // *Enumera los actos de amistad, y enuncia tres.* El primero, consiste en la voluntaria prestación de beneficios. Dice que, para los hombres, un amigo es el que quiere y obra hacia el amigo lo que es un bien o aparece como tal, en razón del amigo mismo. Dice queriendo y obrando, porque lo uno sin lo otro no es suficiente para la amistad, y no parece ser amigable la beneficencia si el beneficio se hace involuntariamente, o si se descuida cumplir la voluntad de obrar. Habla de lo que es un bien o aparece como tal, porque a veces, por amistad, se ofrece a otro lo que se estima a ser un bien, aunque no lo sea. Dice en razón del amigo, porque si un hombre prestara voluntariamente un beneficio a otro, no buscando el bien del amigo sino el de sí mismo, como cuando alguien da de comer a su caballo por propio interés, no parece ser verdadero amigo del amigo sino de sí mismo.

⁴³⁷ 1166a1-6: τὰ φιλικὰ δὲ τὰ πρὸς τοὺς πέλας, καὶ οἷς αἱ φιλίαι ὀρίζονται, ἔοικεν ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐληλυθῆναι. τιθέασι γὰρ φίλον τὸν βουλόμενον καὶ πράττοντα τὰγαθὰ ἢ τὰ φαινόμενα ἐκείνου ἕνεκα, ἢ τὸν βουλόμενον εἶναι καὶ ζῆν τὸν φίλον αὐτοῦ χάριν: ὅπερ αἱ μητέρες πρὸς τὰ τέκνα πεπόνθασι, καὶ τῶν φίλων οἱ προσκεκροκότες.

⁴³⁸ 1166a12-16: ...μέτρον ἐκάστων ἢ ἀρετῆ καὶ ὁ σπουδαῖος εἶναι) :οὔτος γὰρ ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῷ, καὶ τῶν αὐτῶν ὀρέγεται κατὰ πᾶσαν τὴν ψυχὴν: καὶ βούλεται δὴ ἑαυτῷ τὰγαθὰ καὶ τὰ φαινόμενα καὶ πράττει (τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ τὰγαθὸν διαπονεῖν).

⁴³⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 9 l. 4 n. 15: ostendit, quomodo praedicta conveniant virtuoso respectu amici. Et dicit, quod virtuosus se habet ad amicum sicut ad seipsum, quia amicus secundum affectum amici est quasi alius ipse, quia scilicet homo afficitur ad amicum sicut ad seipsum. Videtur igitur, quod amicitia in aliquo praedictorum consistat, quae homines ad seipsos patiuntur; et quod illi vere sint amici quibus praedicta existunt. // *Muestra cómo lo dicho concierne al virtuoso con respecto a los amigos.* Dice que el virtuoso se halla hacia el amigo como hacia sí mismo. Pues el amigo, según el afecto propio de amigo, es como otro sí mismo, dado que el hombre es afectivamente movido hacia el amigo como hacia él mismo. Luego, la amistad parece consistir en algo dicho, los hombres la experimentan hacia sí mismos y son verdaderamente amigos aquellos en quienes se da lo dicho.

⁴⁴⁰ 1166a29-32: τῷ δὴ πρὸς αὐτὸν ἕκαστα τούτων ὑπάρχειν τῷ ἐπιεικεῖ, πρὸς δὲ τὸν φίλον ἔχειν ὥσπερ πρὸς αὐτὸν (ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός), καὶ ἡ φιλία τούτων εἶναι τι δοκεῖ, καὶ φίλοι οἷς ταῦθ' ὑπάρχει.

a) cuando se le desea el bien al otro por propia conveniencia, no puede decirse que hay benevolencia.

[9.5.3] La benevolencia surge por causa de una cualidad en el otro, como la belleza o la valentía.

“La benevolencia⁴⁴¹ ofrece semejanzas con el sentimiento amistoso, pero no es, con todo, la amistad. Puede, en efecto, tenerse buena voluntad a los que no son conocidos y sin que ellos lo sepan, cosa que no pasa con la amistad, como anteriormente se ha dicho. Mas ni siquiera es la benevolencia una afectación, porque no implica intensidad ni deseo, cosas ambas concomitantes a la afectación.”⁴⁴²

“La benevolencia⁴⁴³, de consiguiente, es algo así como el principio de la amistad, como del amor lo es el placer de la vista. Nadie ama sin haber recibido previamente placer del aspecto del amado, lo cual no quiere decir que ame ya por la sola complacencia en la figura del otro, sino sólo cuando añora al ausente y suspira por su presencia. Así pues, no es posible que sean amigos quienes no han llegado a tenerse benevolencia mutua, pero no por esto los que se tienen buena voluntad se quieren ya entre sí.”⁴⁴⁴

⁴⁴¹ *Sent. Ethic.*, lib. 9 l. 5 n. 1: Postquam philosophus ostendit quae sunt opera amicitiae et quibus convenient, hic determinat de singulis horum. Praedicta autem amicitiae opera reducuntur ad tria: scilicet beneficentiam, benevolentiam et concordiam, ut dictum est; et ideo de his tribus nunc determinat. Primo quidem de benevolentia, quae consistit in interiori affectu respectu personae. Secundo de concordia, quae etiam in affectu consistit, sed respectu eorum quae sunt personae, ibi, amicabile autem et cetera. Tertio de beneficentia, quae consistit in exteriori effectui, ibi, benefactores autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod benevolentia non est amicitia. Secundo ostendit quod est amicitiae principium, ibi, videtur utique et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod benevolentia non est amicitia, quae significatur per modum habitus. Secundo, quod non est amatio, quae significatur per modum passionis, ut in octavo dictum est, ibi, sed neque amatio et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit quod benevolentia videtur esse aliquid simile amicitiae, inquantum scilicet oportet omnes amicos esse benevolos. Non tamen est idem quod amicitia. // Una vez que *Aristóteles* mostró cuáles son las obras de la amistad y a quiénes conciernen, *ahora, trata cada una en particular*. Como dijo, las obras de la amistad se reducen a tres, la beneficencia, la benevolencia y la concordia, y de ellas se ocupará. *Primero, se refiere a la benevolencia, que consiste en un afecto interior hacia una persona*. Segundo, a la concordia que consiste en un afecto con respecto a lo que pertenece a una persona. Tercero, a la beneficencia que consiste en un afecto exteriorizado. Sobre la benevolencia, *primero, muestra que no es amistad*. Segundo, muestra que es un principio de amistad. En cuanto al *primer punto, muestra que la benevolencia no es amistad a modo de hábito*. Segundo, que no es amor como pasión, según se dijo en el libro octavo. Expone *lo propuesto*. Dice que la benevolencia parecer ser algo semejante a la amistad en cuanto todos los amigos deben ser benévolos. Sin embargo, no es lo mismo.

⁴⁴² 1166b30-33: ἡ δ' εὐνοια φιλικῶ μὲν ἔουκεν, οὐ μὴν ἔστι γε φιλία: γίνεται γὰρ εὐνοια καὶ πρὸς ἀγνώστους καὶ λανθάνουσα, φιλία δ' οὐ καὶ πρότερον δὲ ταῦτ' εἴρηται. ἀλλ' οὐδὲ φίλησις ἔστιν. οὐ γὰρ ἔχει διάτασιν οὐδ' ὄρεξιν, τῇ φιλήσει δὲ ταῦτ' ἀκολουθεῖ.

⁴⁴³ *Sent. Ethic.*, lib. 9 l. 5 n. 3-4: ostendit quod benevolentia non sit amatio, duplici ratione. Quarum prima est, quod benevolentia non habet distensionem animi, neque appetitum, idest passionem in appetitu sensitivo, quae animum suo impetu distendit quasi cum quadam violentia ad aliquid movens. Quod quidem accidit in passione amationis; non autem in benevolentia, quae consistit in simplici motu voluntatis. (...) Secundam rationem ponit ibi, et amatio quidem et cetera. Et dicit quod amatio fit cum consuetudine. Importat enim amatio, ut dictum est, quemdam vehementem impetum animi. Non autem consuevit animus statim vehementer ad aliquid moveri; sed paulatim ad maius perducitur. Et ideo per quamdam consuetudinem amatio crescit: sed quia benevolentia importat simplicem motum voluntatis, potest repente fieri, sicut accidit hominibus videntibus pugnas agonistarum. Fiunt enim benevoli ad alterum pugnantium; et placeret aspicientibus quod hic vel ille vinceret; tamen nullam operam ad hoc darent, quia ut dictum est, homines fiunt repente benivoli et diligunt superficialiter idest secundum solum et debilem motum voluntatis, non prorumpentem in opus. // *Muestra que la benevolencia no es amor, por dos razones*. La *primera*, es que la benevolencia no suscita una distensión del ánimo ni un deseo o pasión, lo cual distiende el ánimo por su ímpetu, como moviendo hacia algo con cierta violencia. Esto sucede en las pasiones del amor, pero no en la benevolencia, que consiste en un simple movimiento de la voluntad.

Da la *segunda* de las razones. Dice que el amor se hace con la costumbre. Pues el amor conlleva cierto ímpetu vehemente del ánimo. Pero el ánimo no se acostumbra con rapidez a moverse vehementemente hacia algo, sino que poco a poco es conducido a ser más grande. Por eso, el amor crece por la costumbre. Ahora bien, porque la benevolencia conlleva sólo el simple movimiento de la voluntad, por eso, puede surgir súbitamente, como les ocurre a los espectadores de una competición, que se hacen benévolos hacia uno de los competidores y les complacería que uno u otro venciera, pero no por eso harían algo por ayudarlo, como se dijo, pues los hombres se vuelven repentinamente benévolos si quieren con afecto superficial según un sólo y débil movimiento de voluntad, no prorumpiendo en una obra.

⁴⁴⁴ 1167a3-8: ἔουκε δὴ ἀρχὴ φιλίας εἶναι, ὥσπερ τοῦ ἐρᾶν ἢ διὰ τῆς ὄψεως ἡδονῆ: μὴ γὰρ προησθεὶς τῇ ιδέα οὐδεὶς ἐρᾷ, ὁ δὲ χαίρων τῷ εἶδει οὐδὲν μᾶλλον ἐρᾷ, ἀλλ' ὅταν καὶ ἀπόντα ποθῆ καὶ τῆς παρουσίας ἐπιθυμῆ: οὕτω δὴ καὶ φίλους οὐχ οἶόν τ' εἶναι μὴ εὐνοῦς γενομένους, οἱ δ' εὐνοῖ οὐδὲν μᾶλλον φιλοῦσιν.

“Y así, por una extensión del término, podría decirse que la benevolencia es una amistad inoperante⁴⁴⁵; pero cuando persevera y llega al punto de intimidad, conviértese en amistad, aunque no en amistad por utilidad ni por placer, pues por estos motivos no hay ni siquiera benevolencia.”⁴⁴⁶

Cap 6: Concordia

[9.6.1] Para que exista concordia no es suficiente que se tenga un mismo sentir, sino que es necesario que:

- a) se esté de acuerdo sobre una misma cuestión de interés;
- b) se concuerde en una decisión que se toma en conjunto;
- c) se ejecute en conjunto lo acordado.

[9.6.2] No cualquier tema es causa de concordia, sino sólo aquello sólo que es importante y que es provechoso para todos. Como, por ejemplo, la elección de un gobernante (Pítaco).

[9.6.3] La concordia es un cierto tipo de amistad en ciudad, que sólo puede darse entre virtuosos, pues refiere a lo que se hace en beneficio de todos.

- a) los justos naturalmente buscan acuerdos para perseguir bienes comunes,
- b) los malvados buscan sólo su beneficio personal, por lo que se ven impedidos para ponerse de acuerdo.

“La concordia asimismo parece ser un sentimiento amistoso, siendo esta la causa por que no puede confundirse con la unanimidad de pareceres⁴⁴⁷, pues ésta podría existir aun entre quienes se ignoran recíprocamente. Ni tampoco decimos que concuerden quienes tienen la misma opinión en cualquier materia, por ejemplo, los que piensan lo mismo sobre los cuerpos celestes, porque la unanimidad de pensamiento en astronomía no es un sentimiento amistoso, sino que decimos que en una ciudad hay concordia cuando los ciudadanos tienen la misma opinión sobre sus intereses y toman las mismas decisiones y ejecutan lo que han aprobado en común.”⁴⁴⁸

“La concordia, por consiguiente, parece ser la amistad en la ciudad, que es en verdad el sentido ordinario del término, porque se aplica a los intereses comunes y a las cosas pertinentes a la vida.”⁴⁴⁹

⁴⁴⁵ *Sent. Ethic.*, lib. 9 l. 5 n. 6: Nec tamen propter hoc, quod sunt benevoli, possunt dici amici: quia ad benevolos pertinet hoc solum, quod velint bona illis quibus sunt benevoli; ita tamen, quod nihil pro eis facerent, neque pro eorum malis turbarentur. Unde potest aliquis translative loquendo dicere, quod benevolentia est quaedam amicitia otiosa, quia scilicet non habet operationem amicabilem adiunctam. Sed quando diu durat homo in benevolentia, et consuescit bene velle alicui, firmatur animus eius ad volendum bonum, ita quod voluntas non erit otiosa, sed efficax; et sic fit amicitia. // Pero tampoco por el hecho de ser benévolos pueden llamarse amigos, pues a los benévolos concierne solamente querer el bien de aquellos hacia quienes son benévolos. De tal manera, sin embargo, que nada harían por ellos si se turbarían en vista de los males que les ocurrieran. Por eso, puede decirse, haciendo una transposición, que la benevolencia es una amistad inoperante, que no conlleva una operación amigable. Pero, cuando un hombre perdura largo tiempo en la benevolencia y se acostumbra a querer bien a alguien, se afirma su ánimo para quererlo bien de tal manera que su voluntad no será inoperante sino eficaz, y así se tornará amistad.

⁴⁴⁶ 1167a10-13: διὸ μεταφέρων φαίη τις ἂν αὐτὴν ἀργὴν εἶναι φιλίαν, χρονιζομένην δὲ καὶ εἰς συνήθειαν ἀφικνουμένην γίνεσθαι φιλίαν, οὐ τὴν διὰ τὸ χρήσιμον οὐδὲ τὴν διὰ τὸ ἡδύ: οὐδὲ γὰρ εὐνοια ἐπὶ τούτοις γίνεται.

⁴⁴⁷ *Sent. Ethic.*, lib. 9 l. 6 n. 1: Dicit ergo primo, quod concordia videtur ad genus amicitiae pertinere. Dictum est enim supra, quod ad amicos pertinet, quod eadem eligant, in quo consistit ratio concordiae. Et ex hoc patet, quod concordia non est homodoxia, per quod significatur unitas opinionis. Potest enim contingere, quod sint eiusdem opinionis etiam illi qui se invicem non cognoscunt, inter quos tamen non est concordia, sicut nec amicitia. // Dice pues, *primero*, que la concordia parece pertenecer al género de la amistad. Ha dicho que a los amigos concierne elegir lo mismo, en lo cual consiste la razón de concordia. Por lo cual se evidencia que la concordia no es *homodoxia*, por la que es significada la unidad de opinión, pues puede ocurrir que también los que no se conocen entre sí tengan una misma opinión, no habiendo, sin embargo, entre ellos concordia, como tampoco amistad.

⁴⁴⁸ 1167a22-28: φιλικὸν δὲ καὶ ἡ ὁμόνοια φαίνεται. διόπερ οὐκ ἔστιν ὁμοδοξία: τοῦτο μὲν γὰρ καὶ ἀγνοοῦσιν ἀλλήλους ὑπάρξειεν ἄν: οὐδὲ τοὺς περὶ ὅτουσιν ὁμογνωμονοῦντας ὁμονοεῖν φασίν, οἷον τοὺς περὶ τῶν οὐρανίων (οὐ γὰρ φιλικὸν τὸ περὶ τούτων ὁμονοεῖν), ἀλλὰ τὰς πόλεις ὁμονοεῖν φασίν, ὅταν περὶ τῶν συμφερόντων ὁμογνωμονῶσι καὶ ταῦτὰ προαιρῶνται καὶ πράττωσι τὰ κοινῇ δόξαντα.

⁴⁴⁹ 1167b2-4: πολιτικὴ δὲ φιλία φαίνεται ἡ ὁμόνοια, καθάπερ καὶ λέγεται: περὶ τὰ συμφέροντα γὰρ ἔστι καὶ τὰ εἰς τὸν βίον ἥκοντα.

Cap 7: Beneficencia

[9.7.1] La diferencia entre un prestamista y un bienhechor [→8.2.3.b] es el origen del interés que se tiene por el beneficiado. Los prestamistas buscan el saldo de la deuda, mientras que los bienhechores tienen afecto por los deudores, independientemente de si podrán pagar o no la deuda en el futuro.

[9.7.2] Hay dos opiniones respecto a la razón por la que los bienhechores quieren más a sus beneficiados que éstos a los que les han dado beneficencia:

a) que los deudores quisieran que sus bienhechores no existieran para no tener que pagarles nada, mientras que la vida de los deudores favorece a los bienhechores al ser fuente de gratitud y honores futuros.

b) que los bienhechores aman a sus deudores como el artista ama a su obra. Los deudores se vuelven la obra que revela el amor que los bienhechores tienen por hacer el bien, cosa que causa gran deleite.

[9.7.3] El bien que recibe el hombre al ser bienhechor en acto [→4.3.1.e] es mayor que el bien que pasivamente recibe el beneficiado.

a) de todo lo que causa deleite al hombre, lo que depende del acto es lo más deleitoso.

b) el bien placentero de conocer la obra buena que se comete es más duradero que el bien útil que recibe el hombre beneficiado.

c) el agente de una obra buena, recibe el deleite de haber hecho la obra y el deleite de la obra misma.

d) las acciones que implican esfuerzo son más amables que las sencillas, y ser bienhechor implica mayor esfuerzo que recibir ayuda.

“Los bienhechores parecen amar más a sus beneficiados, que los que han recibido algún favor aman a quien se lo ha hecho; y suele preguntarse por qué es así, como si fuese algo paradójico.”⁴⁵⁰

“La causa, sin embargo, parece ser más profunda y no guardar analogía con lo que tiene lugar en el caso de los prestamistas. De éstos para sus deudores, en efecto, no hay afección, sino el deseo de que se conserven para obtener el pago. Por el contrario, los bienhechores sienten amistad y amor por sus beneficiados aun en el caso de que no les sean en nada útiles ni hayan de serlo en lo futuro. Esto es precisamente lo que les pasa a los artistas: todo artista ama su propia obra más de lo que sería amado por su obra si ésta se tornase animada. Lo cual sobre todo acaece en los poetas, porque éstos aman extremadamente sus propios poemas y los quieren como hijos. Pues a este amor se asemeja el de los bienhechores⁴⁵¹: el objeto de sus beneficios es su obra, y la aman, de consiguiente, más que la obra a su

⁴⁵⁰ 1167b17-19: οἱ δ' εὐεργέται τοὺς εὐεργετηθέντας δοκοῦσι μᾶλλον φιλεῖν ἢ οἱ εὖ παθόντες τοὺς δράσαντας, καὶ ὡς παρὰ λόγον γινόμενον ἐπιζητεῖται.

⁴⁵¹ *Sent. Ethic.*, lib. 9 l. 7 n. 12: Huius autem diversitatis ratio est, quia bonum ignotum non delectat, sed solum bonum cognitum; honesta autem nemo cognoscit nisi qui habet. Unde cognoscuntur si sint praeterita, non autem si solum sint futura. Bona autem utilia cognoscuntur et praeterita et futura; sed auxilium praeteritorum iam pertransiit. Auxilium autem quod ex eis in futurum expectatur delectat quasi remedium quoddam contra futuras necessitates. Unde plus delectatur homo in spe utilium quam in memoria eorumdem, vel etiam quam in spe honestorum. Sed in memoria honestorum plus delectatur homo, quam in memoria utilium. Benefactor autem habet in beneficiato memoriam boni honesti, beneficiatus autem in benefactore memoriam boni utilis. Delectabilior ergo et amabilior est benefactori beneficiatus, quam e converso. // La razón de esta diversidad está en que *el bien ignorado no deleita* sino que sólo deleita el bien conocido. Pero el bien honesto *no lo conoce sino quien lo posee*. De ahí que sean conocidos si son pretéritos, pero no sí solo son futuros. En cambio, a los bienes útiles se los conoce como pasados y como futuros, pero el auxilio que significaron en un pasado ya pasó, en cambio, el auxilio que se espera de ellos para el futuro deleita como cierto remedio contra las futuras necesidades. De ahí que más se deleite el hombre en la esperanza de lo útil que en su memoria, o aun que en la esperanza de bienes honestos. Pero más se deleita el hombre en la memoria de los bienes honestos que en la de los bienes útiles. El benefactor tiene en el beneficiado la memoria de un bien honesto; en cambio, el

hacedor. Y la causa de esto es que el ser es para todos preferible y amable. Ahora bien, nosotros no somos sino cuando somos en acto, en tanto que vivimos y obramos; y la obra⁴⁵², por su parte, es en cierto sentido el mismo creador en acto, el cual, por ende, ama su obra porque ama el ser. Y esto está en la naturaleza de las cosas, porque lo que él es en potencia, su obra lo revela en acto.”⁴⁵³

“A más de esto, el amor se asemeja a la creación; el ser amado, a un estado pasivo. A los que, por tanto, tienen mayor parte en la actividad creadora, les son concomitantes el amar y las cosas tocantes al amor.”⁴⁵⁴

Dudas sobre la amistad (Cap 8-12)

Cap 8: ¿Cómo es el amor hacia sí mismo?

[9.8.1] A la duda de sí es bueno tenerse primero a sí mismo hay dos respuestas comunes:

- a) que son malvados los que se ponen por encima de otros, mientras que los virtuosos suelen poner el interés de los demás por encima del suyo;
- b) que es justo amarse primero a uno mismo, cual mejor amigo, para después extender a los demás esos sentimientos.

[9.8.2] Según los bienes que se persiguen, podemos decir que hay dos tipos hombre egoísta:

- a) quien se adjudica la mayor parte de bienes útiles y placenteros a sí mismo. Éste persigue bienes muy disputados, cediendo a sus pasiones y acaparando cosas inferiores. Este egoísmo es reprochable, pues causa mal al sujeto y a los demás.
- b) quien busca tener la mayor cantidad de cosas buenas y bellas para sí mismo. Complaciendo a la razón, éste busca lo mejor para sí mismo. A través de sus acciones, busca cosas provechosas y hace el bien a los demás. Este egoísmo es cualidad de los virtuosos, porque en función de la razón es que escogen lo mejor para sí mismos y el justo obedece a la razón.

[9.8.3] Aunque es lícito buscar para sí mismos las cosas buenas, los virtuosos son capaces de renunciar a ellas para dárselas a sus amigos. Ser causa del bien del amigo, y recibir honor en ello, es para el hombre bueno recompensa suficiente. Así, el egoísmo de los virtuosos los dispone a la renuncia.

beneficiado tiene en el benefactor la memoria de un bien útil. Luego, es más deleitable y más amable el beneficiado para el benefactor, que éste para aquél.

⁴⁵² *Sent. Ethic.*, lib. 9 l. 7 n. 8: Rationem autem huius consequentiae, scilicet quod diligent opus, quia diligunt esse: manifestat subdens quod est potentia hoc actu opus nunciat. Homo enim est in quantum habet animam rationalem: anima autem est actus primus corporis physici potentia vitam habentis, id est quod est in potentia ad opera vitae. Sic igitur primum esse hominis consistit in hoc quod habeat potentiam ad opera vitae. Huius autem potentiae reductionem in actu denunciat ipsum opus quod homo facit exercendo actu opera vitae. // *Muestra la razón* de esta consecuencia: se ama la obra porque se ama el ser, expresando que *lo que está en potencia anuncia la obra que es su acto*. En efecto, el hombre es hombre en cuanto tiene alma racional, y el alma es el acto primero de un cuerpo físico que tiene vida en potencia, que está en potencia respecto a la operación de vivir. Así, ser hombre consiste, en primer lugar, en tener potencia para la operación de vivir. Esta reducción de una potencia en su acto anuncia la obra misma que el hombre realiza ejerciendo en acto la operación de vivir.

⁴⁵³ 1167b28-1168a9: δόξειε δ' ἄν φυσικώτερον εἶναι τὸ αἴτιον, καὶ οὐδ' ὅμοιον τὸ περὶ τοὺς δανείσαντας: οὐ γάρ ἐστι φίλησις περὶ ἐκείνους, ἀλλὰ τοῦ σφύζεσθαι βούλησις τῆς κομιδῆς ἕνεκα: οἱ δ' εὖ πεπονηκότες φιλοῦσι καὶ ἀγαπῶσι τοὺς πεπονητότας κἂν μηδὲν ὡς χρήσιμοι μηδ' εἰς ὕστερον γένοιεν ἄν. ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν τεχνιτῶν συμβέβηκεν: πᾶς γὰρ τὸ οἰκεῖον ἔργον ἀγαπᾷ μᾶλλον ἢ ἀγαπηθεῖν ἂν ὑπὸ τοῦ ἔργου ἐμψύχου γενομένου: μάλιστα δ' ἴσως τοῦτο περὶ τοὺς ποιητὰς συμβαίνει: ὑπεραγαπῶσι γὰρ οὗτοι τὰ οἰκεῖα ποιήματα, στέργοντες ὥσπερ τέκνα. τοιοῦτόν δὲ εἴκει καὶ τὸ τῶν εὐεργετῶν: τὸ γὰρ εὖ πεπονηθὸς ἔργον ἐστὶν αὐτῶν: τοῦτο δὲ ἀγαπῶσι μᾶλλον ἢ τὸ ἔργον τὸν ποιήσαντα. τούτου δ' αἴτιον ὅτι τὸ εἶναι πᾶσιν αἰρετόν καὶ φιλητόν, ἐσμὲν δ' ἐνεργεῖα (τῷ ζῆν γὰρ καὶ πράττειν), ἐνεργεῖα δὲ ὁ ποιήσας τὸ ἔργον ἔστι πως: στέργει δὲ τὸ ἔργον, διότι καὶ τὸ εἶναι. τοῦτο δὲ φυσικόν: ὁ γὰρ ἐστὶ δυνάμει, τοῦτο ἐνεργεῖα τὸ ἔργον μὴνυει.

⁴⁵⁴ 1168a19-21: καὶ ἡ μὲν φίλησις ποιήσει εἴοικεν, τὸ φιλεῖσθαι δὲ τῷ πάσχειν: τοῖς ὑπερέχουσι δὲ περὶ τὴν πρᾶξιν ἔπεται τὸ φιλεῖν καὶ τὰ φιλικά.

“Discútese también si debe uno amarse a sí mismo sobre todas las cosas o a algún otro, pues de ordinario se censura a quienes se aman excesivamente a sí mismos, y se les llama, como vergonzoso epíteto, egoístas.”⁴⁵⁵

“Que la mayoría acostumbra llamar egoístas a los que buscan acaparar aquellos bienes inferiores, es cosa averiguada. Porque si algún hombre se afanase siempre por sobre todas las cosas por practicar la justicia o la templanza u otros actos virtuosos cualesquiera, y siempre en general procurase para sí lo bueno y lo bello, nadie le llamaría egoísta ni le enderezaría vituperios. Y con todo, a este hombre podría tenerse por más egoísta aún que al otro, pues lo cierto es que se adjudica las cosas más bellas y los bienes superlativos, y complace a la parte más señorial de sí mismo, obediéndola en todas las cosas.”⁴⁵⁶

“Es forzoso, de consiguiente, que el hombre bueno sea amator de sí mismo, ya que practicando bellas acciones es de provecho a sí mismo y sirve a los demás; y a la inversa, que el hombre malo no lo sea, porque al seguir sus malas pasiones se daña a sí mismo y a sus prójimos.”⁴⁵⁷

“En suma, en todas las circunstancias laudables, el hombre virtuoso se ostenta adjudicándose a sí mismo la parte más grande de lo bello y lo bueno; y en este sentido es como el hombre debe ser egoísta⁴⁵⁸, según queda dicho, pero no en el sentido que lo son la mayor parte.”⁴⁵⁹

Cap 9: ¿El feliz tiene amigos?

[9.9.1] Parece obvio que los desdichados necesitan de amigos que los socorran, pues los amigos procuran los bienes que el hombre no se puede darse a sí mismo. Los hombres dichosos lo son porque disponen por sí mismos de todos los bienes necesarios. Y en su suficiencia encuentran una vida

⁴⁵⁵ 1168a28-20: ἀπορεῖται δὲ καὶ πότερον δεῖ φιλεῖν ἑαυτὸν μάλιστα ἢ ἄλλον τινά. ἐπιτιμῶσι γὰρ τοῖς ἑαυτοῦς μάλιστ' ἀγαπῶσι, καὶ ὡς ἐν αἰσχροῦ φιλαύτους ἀποκαλοῦσι.

⁴⁵⁶ 1168b23-31: ὅτι δὲ τοὺς τὰ τοιαῦθ' αὐτοῖς ἀπονέμοντας εἰώθασι λέγειν οἱ πολλοὶ φιλαύτους, οὐκ ἄδηλον: εἰ γὰρ τις ἀεὶ σπουδάζει τὰ δίκαια πράττειν αὐτὸς μάλιστα πάντων ἢ τὰ σώφρονα ἢ ὅποιασὺν ἄλλα τῶν κατὰ τὰς ἀρετάς, καὶ ὅλως ἀεὶ τὸ καλὸν ἑαυτῷ περιποιεῖτο, οὐδεὶς ἐρεῖ τοῦτον φίλαυτον οὐδὲ ψέξει. δόξειε δ' ἂν ὁ τοιοῦτος μᾶλλον εἶναι φίλαυτος: ἀπονέμει γοῦν ἑαυτῷ τὰ κάλλιστα καὶ μάλιστ' ἀγαθὰ, καὶ χαρίζεται ἑαυτοῦ τῷ κυριωτάτῳ, καὶ πάντα τούτῳ πείθεται.

⁴⁵⁷ 1169a11-15: ὥστε τὸν μὲν ἀγαθὸν δεῖ φιλαυτον εἶναι (καὶ γὰρ αὐτὸς ὀνήσεται τὰ καλὰ πράττων καὶ τοὺς ἄλλους ὠφελήσει), τὸν δὲ μοχθηρὸν οὐ δεῖ: βλάψει γὰρ καὶ ἑαυτὸν καὶ τοὺς πέλας, φαύλοισι πάθεισιν ἐπόμενος.

⁴⁵⁸ *Sent. Ethic.*, lib. 9 l. 8 n. 9 y l. 9 n. 2-3: Deinde cum dicit: in opprobrium quidem igitur etc., solvit distinguendo praedictam dubitationem. Et primo ostendit qualiter dicatur amator sui, secundum quod vituperatur. Secundo qualiter dicatur, secundum quod laudatur, ibi, videbitur autem utique et cetera. (...) Dicit ergo primo, quod illi qui in opprobrium reputant esse amatorem sui, illos vocant sui amatores, qui tribuunt sibi plus in bonis corporalibus, scilicet in pecuniis, et honoribus, et in delectationibus corporalibus, quales sunt ciborum et venereorum. Huiusmodi enim bona multitudo hominum appetit. Et attendunt ad ipsa homines, ac si essent optima. (...) Quarum prima [ratio] est quia tanto aliquis magis amat seipsum, quanto maiora bona sibi attribuit. Sed ille qui studet superexcedere in operibus virtutis, tribuit sibi optima, quae scilicet sunt maxime bona, scilicet bona honesta. Ergo talis maxime diligit seipsum. Secundam rationem ponit ibi: et largitur et cetera. Quia scilicet talis largitur bona ei quod est principalissimum in ipso, scilicet intellectui. Et facit quod omnes partes animae intellectui oboediunt; tanto autem aliquis magis amat se ipsum quanto magis amat id quod est principalius in eo. Et ita patet quod ille qui vult superexcellere in operibus virtutis maxime amat seipsum. // *Resuelve la duda haciendo una distinción. Primero, muestra de qué manera se dice el amor a sí mismo según que es vituperado. Segundo, de qué manera se dice el amor a sí mismo según que es alabado. (...) Dice pues, primero, que a los que en lo oprobioso se consideran amadores de sí mismos se los llama amadores de sí o egoístas. Estos se adjudican a sí mismos más de los bienes corporales, como el dinero, los honores, y más de los deleites corporales, como el comer y lo venéreo. Pues estos bienes son los que apetecen la mayoría de los hombres y tienden a ellos como si fueran los mejores. (...) La primera [razón], es que tanto más alguien se ama a sí mismo cuanto mayores bienes se adjudica a sí mismo. Ahora bien, aquél que procura sobresalir en actos de virtud se adjudica a sí mismo lo mejor, lo más bueno, el bien honesto. Luego, se ama a sí mismo al máximo. Da la segunda de las razones. Este hombre procura con largueza los bienes para la parte principal en él, para el entendimiento, y hace que todas las partes del alma obedezcan al entendimiento. Tanto más alguien se ama a sí mismo cuanto más ama lo que es principal en él. Así, se ve que aquél que quiere sobreabundar en actos de virtud se ama más a sí mismo.*

⁴⁵⁹ 1169a30-b2: ἐν πᾶσι δὴ τοῖς ἐπαινετοῖς ὁ σπουδαῖος φαίνεται ἑαυτῷ τοῦ καλοῦ πλέον νέμων. οὕτω μὲν οὖν φίλαυτον εἶναι δεῖ, καθάπερ εἴρηται: ὡς δ' οἱ πολλοί, οὐ γρή.

placentera, pues hacer el bien es para los virtuosos una actividad agradable. Por tanto, los hombres dichosos parecen no necesitar de amigos.

[9.9.2] Parece absurdo hacer del hombre virtuoso un hombre que vive en lo solitario [→8.1.1]:

- a) porque el hombre es un ser político que convive por naturaleza, y es mejor convivir con amigos que con extraños.
- b) porque es igualmente deleitable contemplar acciones buenas que realizarlas, y los amigos de los virtuosos hacen el bien de igual manera.
- c) porque es más fácil ser constante en el bien cuando se está con hombres semejantes que cuando se está en solitario.
- d) porque en la dicha se tienen más bienes para compartir y es más propio del virtuoso hacer el bien que recibirlo.
- e) porque es mejor hacer al bien a los amigos que a los extraños.

[9.9.3] El amigo virtuoso parece ser por naturaleza digno de ser elegido por el virtuoso en tanto que es algo sin duda apetecible.

- a) Al ser la vida algo definido, es buena por naturaleza. Así el hombre tiene su propia vida como algo bueno y deleitable por naturaleza pues ésta es definida. Siendo el amigo como *otro yo*, encuentra de igual manera la vida del amigo como naturalmente buena.
- b) El hombre tiene una facultad que le permite tener conciencia de lo que es, lo que tiene y lo que hace. La vida en sí misma es un bien. Así, el virtuoso recibe deleite en descubrir el bien de su existencia, y lo hará de igual manera, de la existencia del amigo.

“En efecto, hemos dicho al principio que la felicidad es una actividad, y es claro que la actividad nace y se desarrolla, y que no está de una vez por todas a nuestra disposición como una propiedad que se posee. Si, pues, ser feliz consiste en vivir y actuar, y la actividad del hombre de bien es virtuosa y agradable por sí misma, según dijimos al principio; si, por otra parte, el sereno una cosa propia es algo que la hace agradable; si, en fin, podemos mejor contemplar a nuestros prójimos que a nosotros mismos, y mejor sus acciones que las nuestras propias, y las acciones de los hombres virtuosos que son sus amigos son agradables a los buenos, puesto que esas acciones tienen las dos cualidades que las hacen naturalmente agradables; si todo esto es así, el hombre dichoso tendrá necesidad de tales amigos⁴⁶⁰, puesto que su propósito es el contemplar acciones moralmente valiosas y que le sean familiares, como son las del amigo que es hombre de bien.”⁴⁶¹

“A más de esto, todos concuerdan en que el hombre feliz debe vivir placenteramente; ahora bien, la vida del solitario⁴⁶² es difícil, porque no es fácil que uno esté por sí mismo en actividad continua, y en

⁴⁶⁰ *Sent. Ethic.*, lib. 9 l. 10 n. 5: Proprium autem est virtutis benefacere. Felicitas autem consistit in operatione virtutis, ut in primo dictum est. Et sic necesse est felicem esse virtuosum, et per consequens, quod benefaciat. Melius autem est quod homo benefaciat amicis quam extraneis, ceteris paribus; quia hoc homo delectabilius et promptius facit. Ergo felix cum sit virtuosus indiget amicis, quibus benefaciat. // Hacer bien es propio de la virtud; y la felicidad consiste en la operación de la virtud, como se dijo en el libro primero. Luego, para ser feliz, es necesario ser virtuoso y, por ende, hacer bien. Es mejor hacer bien a los amigos que a los extraños y a todos los demás de la misma traza, porque esto el hombre lo hace más deleitable y prontamente. Luego, el hombre feliz, como es virtuoso, necesita amigos a quienes hacer bien.

⁴⁶¹ 1169b28-1070a3: ἐν ἀρχῇ γὰρ εἴρηται ὅτι ἡ εὐδαιμονία ἐνέργεια τις ἐστίν, ἢ δ' ἐνέργεια δῆλον ὅτι γίνεται καὶ οὐχ ὑπάρχει ὡσπερ κτημά τι. εἰ δὲ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐστὶν ἐν τῷ ζῆν καὶ ἐνεργεῖν, τοῦ δ' ἀγαθοῦ ἢ ἐνέργεια σπουδαία καὶ ἡδεῖα καθ' αὐτήν, καθάπερ ἐν ἀρχῇ εἴρηται, ἔστι δὲ καὶ τὸ οἰκεῖον τῶν ἡδέων, θεωρεῖν δὲ μᾶλλον τοὺς πέλας δυνάμεθα ἢ ἑαυτοὺς καὶ τὰς ἐκείνων πράξεις ἢ τὰς οἰκείας, αἱ τῶν σπουδαίων δὲ πράξεις φίλων ὄντων ἡδεῖα τοῖς ἀγαθοῖς (ἄμφο γὰρ ἔχουσι τὰ τῆ φύσει ἡδέα): ὁ μακάριος δὲ φίλων τοιούτων δεήσειται, εἴπερ θεωρεῖν προαιρεῖται πράξεις ἐπιεικεῖς καὶ οἰκείας, τοιαῦτα δ' αἱ τοῦ ἀγαθοῦ φίλου ὄντος.

⁴⁶² *Sent. Ethic.*, lib. 9 l. 10 n. 7: Et dicit, quod hoc videtur esse inconveniens, quod beatus sit solitarius. Hoc enim est contra communem omnium electionem: nullus enim eligeret ut semper viveret secundum se ipsum, scilicet solus, etsi omnia alia bona haberet; quia homo naturaliter est animal politicum et aptus natus convivere aliis. Quia igitur felix habet ea quae sunt naturaliter bona homini, conveniens est quod habeat cum quibus convivat. Manifestum est autem, quod melius est ipsum convivere amicis et virtuosis, quam extraneis et quibuscumque. Sic ergo manifestum est, quod felix indiget amicis. // Decir que el hombre dichoso es solitario parece desatinado, pues va

cambio es fácil que lo esté con otros y para otros. De este modo, pues, la actividad virtuosa, ya de suyo agradable, será más continua, como conviene al hombre dichoso. El hombre virtuoso, en efecto, a causa de su virtud recibe contento de los actos virtuosos, como por lo contrario recibe disgusto de los actos viciosos, no de otro modo que el músico se complace en las bellas melodías y le desagradan las malas. Por lo demás, algún adiestramiento en la virtud puede también venir de la convivencia con los buenos, como lo ha dicho Theognis⁴⁶³.⁴⁶⁴

“Si, pues, la vida es por sí misma buena y agradable (lo cual se comprueba por el hecho de que todos la desean, y sobre todo los justos y felices, para quienes la vida es lo más apetecible, y su existencia la más feliz); si el que ve siente que ve, y el que oye que oye, y el que anda que anda, y en los demás actos por semejante manera hay una facultad por la que somos conscientes de nuestros actos, de suerte que cuando percibimos, percibimos que percibimos, y cuando pensamos, que pensamos; si por el hecho de que percibimos o pensamos sabemos que somos (como quiera que el existir lo hemos definido como sensación o pensamiento); si el sentir que vivimos es una de las cosas de suyo agradables (porque la vida es algo bueno por naturaleza, y el sentir un bien presente en uno es agradable); si la vida es apetecible, y particularmente para los buenos (porque para ellos la existencia es buena y agradable, puesto que reciben placer de la conciencia de estar presente en ellos algo bueno en sí mismo); si el hombre virtuoso, en fin, observa la misma disposición consigo mismo que con su amigo (puesto que su amigo es otro él); si todo esto es verdadero, resulta que así como su propio existir es apetecible para cada uno, así también el de su amigo, o casi tanto. Pero si, como hemos visto, su existir le es apetecible por la conciencia que tiene de su propia bondad, y esta percepción, además, es agradable en sí misma, será forzoso, de consiguiente, que tenga también conciencia simpática de la existencia de su amigo, lo cual se producirá en la convivencia y comunicación de palabras y pensamientos. He ahí, a lo que parece, cómo debe definirse la convivencia entre los hombres, y no, como en el ganado, por el hecho de triscar en el mismo pasto.”⁴⁶⁵

Cap 10: ¿Cuál es la cantidad optima de amigos?

[9.10.1] No es recomendable tener muchos amigos por utilidad, pues no se necesitan muchos para obtener lo necesario. Entre más de éstos se tengan, más superflua es la relación con ellos. Además, sólo son necesarios algunos amigos por placer, los requeridos para hacer agradable la vida.

contra la elección común de todo hombre. Nadie elegiría vivir siempre aislado en sí mismo, solo, ni aun teniendo todos los bienes, porque el hombre naturalmente es un animal sociable y nativamente apto para convivir con los demás. Por tanto, como el hombre feliz tiene todo lo que es naturalmente bueno para el hombre, es conveniente que tenga con quienes convivir. Manifiestamente es mejor para el hombre feliz convivir con los amigos y con hombres virtuosos que con extraños o con cualesquiera. Luego, así, es claro que el hombre feliz necesita amigos.

⁴⁶³ Elegías de Theognis, lib. I, lín. 35: ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἅπ' ἐσθλὰ μαθήσεται (de los buenos habrás de aprender el bien).

⁴⁶⁴ 1170a3-12: οἶονταί τε δεῖν ἠδέως ζῆν τὸν εὐδαίμονα. μονῶτη μὲν οὖν χαλεπὸς ὁ βίος: οὐ γὰρ ῥάδιον καθ' αὐτὸν ἐνεργεῖν συνεχῶς, μεθ' ἑτέρων δὲ καὶ πρὸς ἄλλους ῥᾶον. ἔσται οὖν ἡ ἐνέργεια συνεχεστέρα, ἠδέϊα οὖσα καθ' αὐτήν, ὃ δεῖ περὶ τὸν μακάριον εἶναι: ὁ γὰρ σπουδαῖος, ἢ σπουδαῖος, ταῖς κατ' ἀρετὴν πράξεσι χαίρει, ταῖς δ' ἀπὸ κακίας δυσχεραίνει, καθάπερ ὁ μουσικὸς τοῖς καλοῖς μέλεσιν ἡδεταί, ἐπὶ δὲ τοῖς φαύλοις λυπεῖται. γίνοιτο δ' ἂν καὶ ἄσκησις τις τῆς ἀρετῆς ἐκ τοῦ συζῆν τοῖς ἀγαθοῖς, καθάπερ καὶ Θεογνίς φησιν.

⁴⁶⁵ 1170a26-b14: εἰ δ' αὐτὸ τὸ ζῆν ἀγαθὸν καὶ ἠδύ (ἔοικε δὲ καὶ ἐκ τοῦ πάντας ὀρέγεσθαι αὐτοῦ, καὶ μάλιστα τοὺς ἐπιεικεῖς καὶ μακαρίους: τοῦτοις γὰρ ὁ βίος αἰρετώτατος, καὶ ἡ τούτων μακαριωτάτη ζωὴ), ὃ δ' ὄραον ὅτι ὄρα αἰσθάνεται καὶ ὁ ἀκούων ὅτι ἀκούει καὶ ὁ βαδίζων ὅτι βαδίζει, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔστι τι τὸ αἰσθανόμενον ὅτι ἐνεργοῦμεν, ὥστε ἂν αἰσθανόμεθ', ὅτι αἰσθανόμεθα, κἂν νοῶμεν, ὅτι νοοῦμεν, τὸ δ' ὅτι αἰσθανόμεθα ἢ νοοῦμεν, ὅτι ἐσμέν (τὸ γὰρ εἶναι ἢν αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν), τὸ δ' αἰσθάνεσθαι ὅτι ζῆ, τῶν ἠδέων καθ' αὐτό (φύσει γὰρ ἀγαθὸν ζωὴ, τὸ δ' ἀγαθὸν ὑπάρχον ἐν ἑαυτῷ αἰσθάνεσθαι ἠδύ), αἰρετὸν δὲ τὸ ζῆν καὶ μάλιστα τοῖς ἀγαθοῖς, ὅτι τὸ εἶναι ἀγαθὸν ἔστιν αὐτοῖς καὶ ἠδύ (συναισθανόμενοι γὰρ τοῦ καθ' αὐτὸ ἀγαθοῦ ἡδοναί), ὡς δὲ πρὸς ἑαυτὸν ἔχει ὁ σπουδαῖος, καὶ πρὸς τὸν φίλον (ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος ἔστιν): καθάπερ οὖν τὸ αὐτὸν εἶναι αἰρετὸν ἔστιν ἐκάστω, οὕτω καὶ τὸ τὸν φίλον, ἢ παραπλησίως. τὸ δ' εἶναι ἢν αἰρετὸν διὰ τὸ αἰσθάνεσθαι αὐτοῦ ἀγαθοῦ ὄντος, ἢ δὲ τοιαύτη αἴσθησις ἠδέϊα καθ' ἑαυτήν. συναισθάνεσθαι ἄρα δεῖ καὶ τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν, τοῦτο δὲ γίνονται ἂν ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας: οὕτω γὰρ ἂν δόξειε τὸ συζῆν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων λέγεσθαι, καὶ οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν βοσκημάτων τὸ ἐν τῷ αὐτῷ νέμεσθαι.

[9.10.2] No es necesario tener tantos amigos como sea posible. El número de los amigos virtuosos debe definirse por el tiempo que se tenga para convivir con ellos, por lo que no serán muchos.

[9.10.3] Los hombres de bien, en la vida política y social, son amigos de muchos; pero no lo son en el mismo sentido que en sus amistades basadas en virtud. [→8.6.1]

“Pues de los amigos también hay un número determinado, cuyo máximo es probablemente el de las personas con quien uno puede convivir, porque hemos visto que esto se estima como la nota más cierta de la amistad; ahora bien, no es difícil darse cuenta de que no es posible convivir con muchos, dividiéndose uno entre tantos.”⁴⁶⁶

“A más de esto, es preciso que nuestros amigos sean también amigos entre sí, si todos han de pasar sus días unos con otros, lo cual entre muchos es dificultoso. De otra parte, es también difícil compartir familiarmente los goces y las penas con muchos, pues verosímelmente sucederá que al mismo tiempo tenga uno que regocijarse con unos y entristecerse con otros. Probablemente, pues, lo que esté bien sea no pretender tener tantos amigos como sea posible, sino tantos como sean suficientes⁴⁶⁷ para la convivencia, pues parece realmente imposible ser para muchos un amigo cabal.”⁴⁶⁸

Cap 11: ¿Son necesarios los amigos?

[9.11.1] Los amigos son necesarios tanto en la adversidad como en la dicha. Son más necesarios en la desdicha porque dan auxilio, y más bellos en la prosperidad porque es deleitable pasar tiempo con ellos.

[9.11.2] La presencia de los amigos siempre alegra pues se aligeran las penas al compartirlas con ellos. El desdichado se ve reparado en los amigos, y puede encontrar en ellos consuelo. Un buen amigo llega a ofrecer su auxilio aun antes de ser requerido, pues lo propio de los amigos es ofrecer siempre su ayuda lo más pronto posible (aunque éstos tarden en recibirlos por decoro).

⁴⁶⁶ 1171a1-3: καὶ φίλων δὴ ἐστὶ πλῆθος ὀρισμένον, καὶ ἴσως οἱ πλεῖστοι μεθ' ὧν ἂν δύναιτό τις συζῆν (τοῦτο γὰρ ἐδόκει φιλικότατον εἶναι): ὅτι δ' οὐχ οἷόν τε πολλοῖς συζῆν καὶ διανέμειν ἑαυτόν, οὐκ ἄδηλον.

⁴⁶⁷ *Sent. Ethic.*, lib. 9 l. 12 n. 6-8: ...solvit quaestionem dicens quod etiam non oportet esse immensa multitudo amicorum, sed debet esse quaedam determinata multitudo eorum. Et hoc probat tribus rationibus. Quarum prima est, quod plures possunt esse amici cum quibus tamen possit homo convivere; hoc enim inter cetera magis videtur esse amicabile, idest congruens amicitiae quae est secundum virtutem. Manifestum est autem quod non est possibile quod homo convivat immoderate multitudini hominum, et quod quodammodo distribuatur se inter multos. Et sic patet quod non possunt esse multi amici secundum virtutem. (...) Secundam rationem ponit ibi, adhuc autem et cetera. Manifestum est enim, quod amicos oportet adinvicem convivere. Et ita, si aliquis habeat multos amicos, oportet quod omnes etiam illi sint amici sibiinvicem. Aliter enim non possunt adinvicem commorari, et per consequens neque convivere amico. Hoc autem est difficile quod in multis servetur, scilicet ut sint amici adinvicem. Et ita, non videtur possibile quod unus homo habeat plures amicos. (...) Tertiam rationem ponit ibi, difficile autem et cetera. Dictum est enim supra, quod amicus congaudet amico. Difficile est autem quod aliquis familiariter congaudeat et condoleat multis. Verisimiliter enim simul concidet quod oporteat cum uno delectari et cum alio tristari, quod est impossibile. Et ita non est possibile habere plures amicos. // *Resuelve la cuestión* diciendo que la cantidad de amigos no debe ser muy grande sino una cantidad determinada. Lo prueba dando *tres razones*. La *primera*, dice que varios pueden ser los amigos con quienes pueda un hombre convivir, pues esto, entre las restantes, parece ser más amistoso o congruente con la amistad que es según la virtud. Pero es manifiesto que no es posible que el hombre conviva desmesuradamente con una multitud de hombres; y que, de alguna manera, se reparta entre muchos. Así, se hace evidente que no pueden ser muchos los amigos según la virtud.

Da la *segunda* de las razones. Es manifiesto que a los amigos corresponde convivir entre sí; por eso, si un hombre tuviere muchos amigos, es preciso que éstos sean también amigos entre sí, de otro modo no pueden permanecer juntos y, por ende, tampoco convivir con el amigo. Pero es difícil que entre muchos pueda darse que sean amigos entre sí. Así, no parece posible que un hombre tenga muchos amigos.

Da la *tercera* de las razones. Dijo que un amigo se congratula con su amigo. Pero es difícil poder congratularse y condolerse familiarmente con muchos, pues verosímelmente coincidirá el que debamos deleitarnos con uno y con otro entristecernos, lo cual es imposible. Así, vemos que no es posible tener muchos amigos.

⁴⁶⁸ 1171a4-11: ἔτι δὲ κάκεινους δεῖ ἀλλήλοις φίλους εἶναι, εἰ μέλλουσι πάντες μετ' ἀλλήλων συνημερεύειν: τοῦτο δ' ἐργῶδες ἐν πολλοῖς ὑπάρχειν. χαλεπὸν δὲ γίνεται καὶ τὸ συγχαίρειν καὶ τὸ συναλγεῖν οικείως πολλοῖς; εἰκὸς γὰρ συμπίπτειν ἅμα τῷ μὲν συνήδεσθαι τῷ δὲ συναχθεσθαι. ἴσως οὖν εὐ ἔχει μὴ ζητεῖν ὡς πολυφιλώτατον εἶναι, ἀλλὰ τοσοῦτους ὅσοι εἰς τὸ συζῆν ἱκανοί: οὐδὲ γὰρ ἐνδέχεσθαι δόξειεν ἂν πολλοῖς εἶναι φίλον σφόδρα.

[9.11.3] Por lo general, a los hombres no les agrada ser causa de pena constante de sus amigos. Es cualidad el recatarse lo más posible de ser compadecidos para evitar dolor a los demás, no así con la prosperidad que merece ser compartida para generar a los demás beneficios.

“La amistad es más necesaria en la adversidad, puesto que en estas circunstancias necesitamos amigos serviciales; pero es más bella en la prosperidad, y por esto se busca la amistad de los hombres de bien, porque es con mucho preferible conferir beneficios a amigos de esta índole y pasar el tiempo con ellos.”⁴⁶⁹

“Por lo cual parece que debiéramos convidar diligentemente a los amigos a compartir nuestra ventura, porque es bello estar dispuesto a hacer el bien. En las desgracias, al contrario, debemos llamarlos con vacilación, porque de los males hay que comunicar lo menos posible.”⁴⁷⁰

“De manera contraria, es por cierto una actitud decorosa acudir sin ser llamado y diligentemente a los que están en la desgracia, porque lo propio del amigo es hacer servicios, y especialmente a quienes están en necesidad y no los han pedido, pues de ambas partes es tal conducta más noble y más agradable. Y también hay que cooperar con prontitud a las acciones de nuestros amigos en prosperidad (pues para ellas tienen ellos necesidad de amigos), pero ser tardos en recibir sus favores, porque no es decoroso poner diligencia en aceptar favores.”⁴⁷¹

Cap 12: ¿Qué es lo más deseable en la amistad?

[9.12.1] En la vida en común, se da en acto la contemplación del bien, que es la existencia del amigo [→10.7.2].

[9.12.2] Los amigos quieren hacer juntos las actividades por las que apetecen vivir: jugar a los dados, beber, cazar, filosofar, etc.

[9.12.3] En la amistad entre los malvados los hombres se corrompen cada vez más, pues hacen juntos las cosas malas. De forma contraria los hombres buenos, que en el trato común mejoran, se imitan mutuamente y se corrigen mutuamente.

“¿No se sigue de todo esto, que así como para los amantes la visión del objeto amado es de todas las cosas la más amable, y prefieren con mucho esta sensación a todas las demás, porque en el sentido de la vista⁴⁷² está sobre todo el ser y el origen del amor, así también para los amigos la cosa más deseable

⁴⁶⁹ 1171a24-27: ἀναγκαιότερον μὲν δὴ ἐν ταῖς ἀτυχίαις, διὸ τῶν χρησίμων ἐνταῦθα δεῖ, κάλλιον δ' ἐν ταῖς εὐτυχίαις, διὸ καὶ τοὺς ἐπιεικεῖς ζητοῦσιν: τοῦτους γὰρ αἰρετώτερον εὐεργετεῖν καὶ μετὰ τούτων διάγειν.

⁴⁷⁰ 1171b15-17: διὸ δόξειεν ἂν δεῖν εἰς μὲν τὰς εὐτυχίας καλεῖν τοὺς φίλους προθύμως (εὐεργετικὸν γὰρ εἶναι καλόν), εἰς δὲ τὰς ἀτυχίας ὀκνοῦντα: μεταδιδόναι γὰρ ὡς ἤκιστα δεῖ τῶν κακῶν.

⁴⁷¹ 1171b20-25: ἰέναι δ' ἀνάπαλιν ἴσως ἀρμόζει πρὸς μὲν τοὺς ἀτυχοῦντας ἄκλητον καὶ προθύμως (φίλου γὰρ εὖ ποιεῖν, καὶ μάλιστα τοὺς ἐν χρεῖα καὶ τὸ μὴ ἀξιῶσαντας: ἀμφοῖν γὰρ κάλλιον καὶ ἥδιον), εἰς δὲ τὰς εὐτυχίας συνεργοῦντα μὲν προθύμως (καὶ γὰρ εἰς ταῦτα χρεῖα φίλων), πρὸς εὐπάθειαν δὲ σχολαίως: οὐ γὰρ καλὸν τὸ προθυμῆσθαι ὀφελεῖσθαι.

⁴⁷² *Sent. Ethic.*, lib. 9 l. 14 n. 1-2: Pertractatis quaestionibus de multitudine et necessitate amicorum, hic inquit de convictu eorum. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quaestionem. Secundo manifestat veritatem, ibi: communicatio enim et cetera. Tertio infert corollarium ex dictis, ibi, fit igitur et cetera. Quaestio igitur, prima fundatur in quadam assimulatione amicitiae ad amationem libidinosam: in qua quidem videmus, quod amantibus est maxime appetibile videre illas quas amant. Et magis eligunt hunc sensum, videlicet visus, quam alios exteriores sensus; quia, sicut supra dictum est, per visionem incipit fieri maxime passio amoris, et secundum hunc sensum conservatur. Provocatur enim talis amor praecipue ex pulchritudine quam visus percipit. (...) Est ergo quaestio quid sit proportionale visioni in amicitia: utrum scilicet ipsum convivere; ut scilicet, sicut amantes maxime delectantur in mutuo aspectu: (ita) amici maxime delectantur in mutuo convictu. Secundum tamen aliam literam non inducitur hoc per modum quaestionis, sed per modum conclusionis: quae quidem litera sic habet: iam igitur quemadmodum et cetera. Et potest hoc concludi ex eo quod supra probatum est praesentiam amicorum in omnibus esse delectabilem. // Tratadas las cuestiones sobre la cantidad y la necesidad de amigos, *ahora, se pregunta sobre su convivencia. Primero, propone la cuestión. Segundo, muestra la verdad al respecto. Tercero, infiere un corolario. Dice que la cuestión*

es la convivencia? Pues la amistad es una asociación⁴⁷³, y lo que el hombre es para sí mismo, esto es también para su amigo; ahora bien, en lo que a nosotros concierne, la conciencia de nuestro existir nos es amable, y también, por tanto, del amigo; y como esta conciencia se traduce en acto en la vida en común, de aquí que con razón los amigos tiendan a ella.⁴⁷⁴

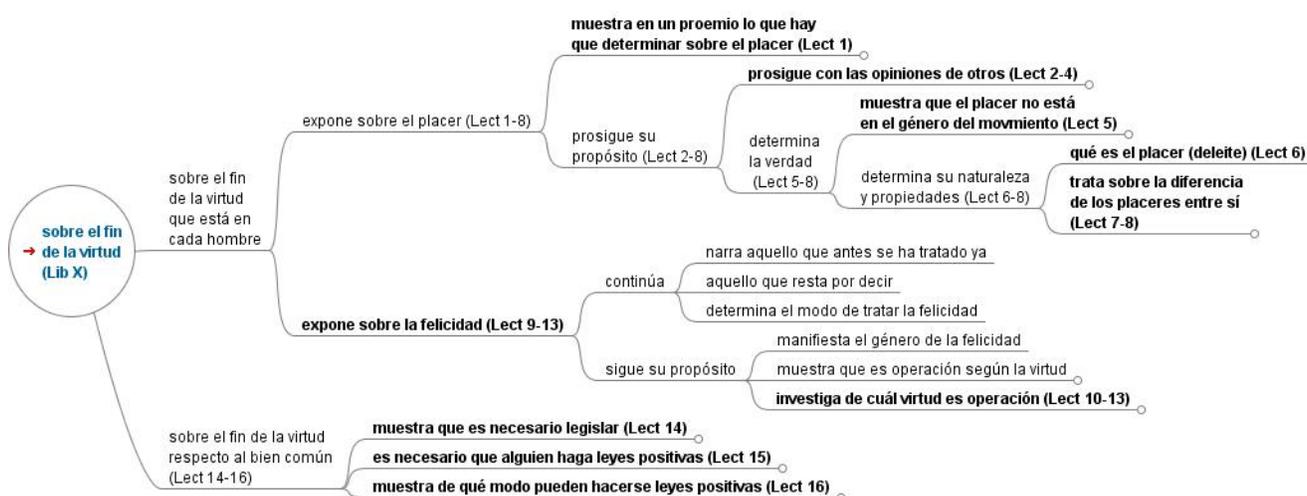
se basa, en primer lugar, en cierta asimilación de la amistad con el amor pasional, donde vemos que, para los amantes, es sumamente apetecible la visión de aquéllas a las que aman, y eligen el sentido de la vista más que otros sentidos externos; pues, como se dijo, gracias a la vista, nace sobre todo la pasión del amor y, según la vista, se conserva, dado que este amor es provocado principalmente por la belleza que la vista percibe.

Luego, la cuestión consiste en saber qué es lo proporcional a la visión en la amistad, si el convivir mismo, de tal manera que, como los amantes se deleitan sobre todo en la mutua visión, así, los amigos se deleiten por el mutuo convivir. Sin embargo, según otra interpretación, esto no se presenta como una cuestión sino como una conclusión. El texto dice: *si al igual que ver es para los enamorados...*, que puede ser una conclusión porque ya probó que la presencia de los amigos en todos es deleitable.

⁴⁷³ Sent. *Ethic.*, lib. 9 l. 14 n. 3: ...quia amicitia in communicatione consistit, ut patet ex his quae dicta sunt in octavo. Maxime autem seipsos sibiinvicem communicant in convictu. Unde convivere videtur esse maxime proprium et delectabile in amicitia. // Que la amistad consiste en una relación, según es claro por lo dicho en el libro octavo. Pero los amigos se comunican entre sí, sobre todo, conviviendo. De ahí que convivir parezca ser lo más propio y deleitable en la amistad.

⁴⁷⁴ 1171b29-1172a1: ἄρ' οὖν, ὥσπερ τοῖς ἐρῶσι τὸ ὄραν ἀγαπητότατόν ἐστι καὶ μᾶλλον αἰροῦνται ταύτην τὴν αἴσθησιν ἢ τὰς λοιπὰς ὡς κατὰ ταύτην μάλιστα τοῦ ἔρωτος ὄντος καὶ γινομένου, οὕτω καὶ τοῖς φίλοις αἰρετώτατόν ἐστι τὸ συζῆν; κοινωνία γὰρ ἡ φιλία, καὶ ὡς πρὸς ἑαυτὸν ἔχει, οὕτω καὶ πρὸς τὸν φίλον: περὶ αὐτὸν δ' ἡ αἴσθησις ὅτι ἔστιν αἰρετή, καὶ περὶ τὸν φίλον δὴ: ἡ δ' ἐνέργεια γίνεται αὐτῆς ἐν τῷ συζῆν, ὥστ' εἰκότως τούτου ἐφίενται.

LIBRO X



DOCTRINA DEL PLACER Y DEL DOLOR (RESPECTO A LA FELICIDAD) (LIB X, CAP 1-5)

Cap 1: Importancia del estudio del placer para el ético

[10.1.1] Dado que es mejor encontrar disfrute en lo conveniente y aprender a huir de lo que causa penas, la virtud tiene una relación estrecha con el placer [→7.11.1.b]. Por consiguiente, que la relación natural que tienen los hombres con el placer debe ser aprovechada para educar a los jóvenes [→2.3.1.b].

[10.1.2] Dos son generalmente las posturas que se tienen frente al placer: hay unos que lo identifican con el bien y otros que lo declaran completamente malvado, sea porque así lo crean o porque buscan apoyar a los demás a perseguir la continencia. [→7.11.2]

[10.1.3] Una teoría clara sobre el placer no sólo podría ser útil a nivel teórico, sino que, sobre todo debe ser aprovechada en la vida práctica.

“A lo anterior debe seguir⁴⁷⁵ sin duda el tratado del placer, porque el placer parece estar en íntima relación con la naturaleza humana; y por esto a los jóvenes se les educa gobernándolos por medio del

⁴⁷⁵ *Sent. Ethic.*, lib. 10 l. 1 n. 1: Postquam philosophus determinavit de virtutibus moralibus et intellectualibus, et etiam de continentia et amicitia quae quendam affinitatem cum virtute habent, in hoc decimo libro intendit determinare de fine virtutis. Et primo quidem de fine virtutis qui est hominis in seipso. Secundo autem de fine virtutis in respectu ad bonum commune, quod est bonum totius civitatis, ibi,

placer y la pena. Y parece además que para la virtud moral es de mayor importancia hallar gusto en las cosas que conviene y aborrecer lo que se debe aborrecer, porque estas disposiciones se prolongan por toda la vida y son de gran momento y fuerza en lo que hace a la virtud y la vida feliz, pues los hombres prefieren las cosas placenteras y huyen de las penosas.”⁴⁷⁶

Cap 2-3: Examen de posturas filosóficas sobre el placer

[10.2-3.1] Algunos, incluso siendo hombres templados (Eudoxio), tienen al placer como un bien en sí mismo:

- a) por principio contrario se sabe que todos los seres huyen del dolor, así todos apetecen el placer y encuentran en él lo mejor para sí mismos.
- b) el placer es un bien perseguido en sí mismo, porque el deleite no se busca en miras de conseguir otra cosa.
- c) cuando se agrega el placer a cualquier bien, éste se hace más deseable.

[10.2-3.2] Otros (según el *Filebo* de Platón), consideran que el placer no es tal como lo dice Eudoxio. Dicen que:

- a) el placer es uno de los bienes, pero no el mayor, porque nada que se agregue al Bien puede hacerlo más apetecible de lo que ya es.
- b) el placer no es algo definido, pues se experimenta en los hombres en mayor o menor medida.
- d) el placer es movimiento y proceso, no así los bienes.
- e) el dolor es privación de lo que se desea naturalmente y el placer, la saciedad de dicho deseo.

[10.2-3.3] A cada una de estas cuestiones se tiene una respuesta que se dará con detenimiento más adelante [→10.4]. Pero por el momento es pertinente decir que el placer:

- a) no admite movimiento;
- b) no es saciedad sino efecto de la saciedad;
- c) aparentemente no es placer si tiene una fuente reprochable;
- d) no se identifica con el bien.

El placer no es algo definido, pues admite más o menos.

“Eudoxio⁴⁷⁷, pues, pensaba que el placer es el Bien, porque veía que todos los seres, tanto racionales como irracionales, lo apetecen. Ahora bien, en todas las cosas (argüía) el objeto del deseo es bueno, y

utrum igitur si et de his et cetera. Circa primum duo facit. Primo determinat de delectatione, quae a quibusdam esse ponitur finis virtutis; secundo determinat de felicitate, quae secundum omnes est finis virtutis, ibi: dictis autem his quae circa virtutes et cetera. Circa primum duo facit. Primo prooemialiter ostendit quod determinandum est de delectatione. Secundo prosequitur suum propositum, ibi, Eudoxus igitur delectationem et cetera. // Una vez que *Aristóteles* estudió las virtudes morales y las intelectuales, la continencia y la amistad que tienen cierta afinidad con la virtud, *ahora, procura determinar el fin de la virtud. Primero, se refiere al fin de la virtud que compete al hombre en sí mismo*. Segundo, al fin de la virtud con relación al bien común, que es el bien de toda la ciudad. En cuanto a lo *primero, se refiere al deleite que es considerado por algunos como fin de la virtud*. Segundo, estudia la felicidad que es, según todos, el fin de la virtud. En lo *primero, a manera de proemio, muestra que debe referirse al deleite*. Segundo, sigue con lo propuesto.

⁴⁷⁶ 1172a19-25: μετὰ δὲ ταῦτα περὶ ἡδονῆς ἴσως ἔπεται διελεῖν. μάλιστα γὰρ δοκεῖ συνφκειῶσθαι τῷ γένει ἡμῶν, διὸ παιδεύουσι τοὺς νέους οἰακίζοντες ἡδονῇ καὶ λύπῃ: δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἡθους ἀρετὴν μέγιστον εἶναι τὸ χαίρειν οἷς δεῖ καὶ μισεῖν ἃ δεῖ. διατείνει γὰρ ταῦτα διὰ παντὸς τοῦ βίου, ῥοπήν ἔχοντα καὶ δύναμιν πρὸς ἀρετὴν τε καὶ τὸν εὐδαίμονα βίον: τὰ μὲν γὰρ ἡδέα προαιροῦνται, τὰ δὲ λυπηρὰ φεύγουσιν.

⁴⁷⁷ *Sent. Ethic.*, lib. 10 l. 2 n. 2: Dicit ergo primo, quod Eudoxus existimabat delectationem esse de genere bonorum, quia videbat quod omnia desiderant ipsam, tam rationalia scilicet homines, quam irrationalia, scilicet bruta animalia. Illud autem quod est apud omnes eligibile, videtur esse epiiches, idest bonum, et maxime potens in bonitate, ex quo potest trahere ad se omnem appetitum. Et sic quod omnia ferantur ad idem, scilicet ad delectationem, denunciat, quod delectatio non solum est bonum, sed etiam quiddam optimum; manifestum est enim, quod unumquodque quaerit invenire id quod est sibi bonum, sicut cibus est bonum omnibus animalibus, a quibus communiter appetitur. Sic ergo patet delectationem, quam omnia appetunt, esse aliquid bonum. // Dice pues, *primero*, que *Eudoxio* estimaba que el deleite está en el género de los bienes, pues veía que todos lo desean, tanto los seres racionales, los hombres, como los irracionales, los animales. Lo que es elegible por todos parece ser equitativo o un bien, y tener mucha fuerza en bondad, porque puede atraer a sí todo apetito. Luego, que todos los seres tiendan a lo mismo, es decir al deleite, denuncia que el deleite no sólo es un bien sino

lo absolutamente deseable el mayor bien; y el que todos graviten a lo mismo significa que esto es para todos lo mejor, porque cada cual encuentra su bien particular como encuentra su alimento. De consiguiente, lo que es bueno para todos, y que todos los seres apetecen, es el Bien.”⁴⁷⁸

“No menos pensaba Eudoxio estar demostrado lo que afirmaba por el argumento del principio contrario, toda vez que si el dolor es de suyo un objeto de aversión para todos los seres, su contrario debe ser semejantemente un objeto de elección. Asimismo decía que lo más digno de elección es lo que no escogemos por causa de otra cosa ni por alcanzar otra; y que tal es, reconocidamente, el placer, como quiera que ninguno se pregunta jamás con qué fin se deleita, dando en esto a entender que el placer es de suyo apetecible.”⁴⁷⁹

“Los que sostienen que no es un bien aquello que todos los seres apetecen, dicen algo sin sentido.”⁴⁸⁰

“De otra parte, postulan (los mismos filósofos) que el bien es algo perfecto, en tanto que los movimientos y los procesos son algo imperfecto, después de lo cual intentan demostrar que el placer es movimiento y proceso. Pero este razonamiento no parece correcto, como tampoco que el placer sea movimiento. A todo movimiento, en efecto, parecen pertenecerle como caracteres propios la velocidad⁴⁸¹ o la lentitud, si no siempre con relación al mismo movimiento (como acontece en el movimiento del firmamento) a lo menos con relación a otro cuerpo. Mas ninguna de estas cosas encontramos en el placer. Podemos sin duda experimentar súbitamente placer, como también encolerizarnos; pero la sensación placentera en sí misma no es súbita, ni tampoco con relación a otra cosa, a la manera como se anda más pronto o se crece más pronto, o como se realizan más pronto (que otros seres) todos los movimientos de este género. Así pues, podemos pasar rápida o lentamente a un estado placentero, pero en el acto del placer considerado en sí mismo —es decir, en el sentimiento del placer— no puede hablarse de velocidad.”⁴⁸²

un bien óptimo. Es manifiesto que cada cual procura encontrar aquello que es un bien para sí, como el alimento que es un bien para todos los seres animales, por los que comúnmente es apetecido. Por tanto, resulta claro que el deleite que todos los seres apetecen es algún bien.

⁴⁷⁸ 1172b9-14: εὐδοξος μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τὰγαθὸν φετ' εἶναι διὰ τὸ πάνθ' ὄραν ἐφιέμενα αὐτῆς, καὶ ἔλλογα καὶ ἄλλογα, ἐν πᾶσι δ' εἶναι τὸ αἰρετὸν τὸ ἐπιεικὲς, καὶ τὸ μάλιστα κράτιστον: τὸ δὲ πάντ' ἐπὶ ταῦτ' φέρεσθαι μὴνύειν ὡς πᾶσι τοῦτο ἄριστον ὄν (ἕκαστον γὰρ τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν εὐρίσκειν, ὡσπερ καὶ τροφήν), τὸ δὲ πᾶσιν ἀγαθόν, καὶ οὐ πάντ' ἐφίεται, τὰγαθὸν εἶναι.

⁴⁷⁹ 1172b18-23: οὐχ ἦττον δ' φετ' εἶναι φανερόν ἐκ τοῦ ἐναντίου: τὴν γὰρ λύπην καθ' αὐτὸ πᾶσι φευκτὸν εἶναι, ὁμοίως δὲ τοῦναντίον αἰρετόν: μάλιστα δ' εἶναι αἰρετὸν ὃ μὴ δι' ἕτερον μηδ' ἑτέρου χάριν αἰρούμεθα: τοιοῦτο δ' ὁμολογουμένως εἶναι τὴν ἡδονήν: οὐδένα γὰρ ἐπερωτᾶν τίνας ἔνεκα ἡδέεται, ὡς καθ' αὐτὴν οὐσαν αἰρετὴν τὴν ἡδονήν.

⁴⁸⁰ 1172b35-36: οἱ δ' ἐνιστάμενοι ὡς οὐκ ἀγαθὸν οὐ πάντ' ἐφίεται, μὴ οὐθὲν λέγουσιν.

⁴⁸¹ *Sent. Ethic.*, lib. 10 l. 3 n. 12-13: Et huius ratio est, quia sicut in IV physicorum habetur, velox est quod in paucis tempore multum movetur: tardum autem quod in multo parum, multum autem et paucum dicuntur ad aliquid, ut habetur in praedicamentis. Sed delectationi non competit neque velocitas neque tarditas. Contingit quidem quod aliquis pervenit velociter ad delectationem, sicut aliquis velociter provocatur ad iram. Sed quod aliquis delectetur velociter vel tarde, non dicitur, neque etiam per respectum ad alterum, sicut velociter dicitur aliquis aut tarde ire, aut augeri, et omnia huiusmodi. Sic igitur patet quod contingit (quod) velociter et tarde aliquis transponatur in delectationem, id est quod perveniat ad ipsam. (...) Et hoc ideo, quia per aliquem motum potest perveniri ad delectationem. Sed non contingit velociter operari secundum delectationem, ut scilicet aliquis velociter delectetur. Quia ipsum delectari magis est in factum esse quam in fieri. // Para comprender la razón recordemos que, en la *Física*, se dice que veloz es aquello que se mueve mucho en poco tiempo, y lento lo que se mueve poco en mucho tiempo. Pero, como se lee en los *Predicamentos*, mucho y poco se dicen con relación a algo. Ahora bien, el deleite no compete ni la velocidad ni la lentitud. Acontece ciertamente que alguno llega velozmente al deleite, como otro es velozmente incitado a la ira, pero deleitarse veloz o lentamente no se dice por referencia a otra cosa, como decimos que alguien anda o crece lenta o rápidamente o algo semejante. Luego, así, queda claro que alguno accede o llega al deleite rápida o lentamente.

Esto sucede porque por algún movimiento puede accederse al deleite, pero no sucede actuar velozmente según el deleite, como si alguien se deleitase velozmente. Pues el deleitarse mismo consiste más en ser hecho que en hacerse.

⁴⁸² 1173a28-b4: τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ περὶ τὴν ἡδονὴν ἐνδέχεται εἶναι. τέλειον τε τὰγαθὸν τιθέντες, τὰς δὲ κινήσεις καὶ τὰς γενέσεις ἀτελεῖς, τὴν ἡδονὴν κίνησιν καὶ γένεσιν ἀποφαίνειν πειρῶνται. οὐ καλῶς δ' εἰκόασι λέγειν οὐδ' εἶναι κινήσιν. πάση γὰρ οἰκείον εἶναι δοκεῖ τάχος καὶ βραδυτής, καὶ εἰ μὴ καθ' αὐτὴν, οἷον τῆ τοῦ κόσμου, πρὸς ἄλλο: τῆ δ' ἡδονῆς τούτων οὐδέτερον ὑπάρχει. ἡσθῆναι μὲν γὰρ ἔστι ταχέως ὡσπερ ὀργισθῆναι, ἡδεσθαι δ' οὐ, οὐδὲ πρὸς ἕτερον, βαδίζειν δὲ καὶ αὐξεσθαι καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. μεταβάλλειν μὲν οὖν εἰς τὴν ἡδονὴν ταχέως καὶ βραδέως ἔστιν, ἐνεργεῖν δὲ κατ' αὐτὴν οὐκ ἔστι ταχέως, λέγω δ' ἡδεσθαι.

“Dícese además que el dolor es la privación de lo que exige la naturaleza, en tanto que el placer es su saciedad⁴⁸³. Pero éstas son afecciones corporales. Si el placer fuese la saciedad de lo que la naturaleza demanda, la parte que recibe la saciedad debería también experimentar placer, es a saber, el cuerpo. Mas no parece ser así.”⁴⁸⁴

“Esta opinión, por lo demás, parece haberse originado de los dolores y placeres que tienen que ver con la nutrición, pues cuando hemos estado privados de alimento y sufrido por ello, experimentamos placer al saciarnos. Mas no acontece lo propio con todos los placeres. Sin pena antecedente son los placeres del conocimiento; y aún entre los placeres de los sentidos, así también son los placeres del olfato, y muchos del oído y de la vista, no menos que los recuerdos y las esperanzas.”⁴⁸⁵

“A los que (para condenar el placer) aducen los placeres reprobables⁴⁸⁶, puede responderseles que éstos no son verdaderamente agradables. Porque no porque sean agradables a los malamente dispuestos, hemos de pensar que sean también agradables a otros que no sean ellos...”⁴⁸⁷

“Podríamos decir también que los placeres son apetecibles, pero a condición de que no provengan de ciertas fuentes, no de otro modo que la riqueza es cosa de desear, pero no si ha de ganarse con la traición,

⁴⁸³ *Sent. Ethic.*, lib. 10 l. 3 n. 14-15: Secundo ibi: et generatio etc., excludit rationem Platoniorum quantum ad hoc, quod ponebant delectationem esse generationem. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod delectatio non sit generatio. Secundo ostendit originem huius opinionis, ibi, opinio autem et cetera. Dicit ergo primo, quod delectatio non videtur esse generatio. Non enim videtur quilibet ex quolibet generari. Sed unumquodque, ex quo generatur, in hoc dissolvitur. Et oportet, si delectatio est generatio, quod eiusdem tristitia sit corruptio, cuius delectatio est generatio. Et hoc quidem Platonicis asserunt. Dicunt enim quod tristitia est defectus eius quod est secundum naturam, videmus enim quod ex separatione eius quod naturaliter unitur sequitur dolor. Et similiter dicunt, quod delectatio sit repletio: quia cum apponitur aliquid alicui, quod ei convenit secundum naturam, sequitur delectatio. (...) Sed hoc ipse improbat, quia separatio et repletio sunt corporales passiones. Si ergo delectatio est repletio eius quod est secundum naturam, sequetur illud delectari in quo est repletio. Sequetur ergo quod corpus delectetur. Sed hoc non videtur esse verum; quia delectatio est passio animae. Patet ergo, quod delectatio non est ipsa repletio seu generatio, sed quiddam ad hoc consequens, facta enim repletione aliquis delectatur sicut facta incisione aliquis dolet et tristatur. // En *segundo* lugar, *aparta la razón de los platónicos en cuanto sostenían que el deleite es una generación. Primero, muestra que el deleite no es una generación.* Segundo, muestra el origen de esta opinión. Dice pues, *primero*, que el deleite no parece ser una generación, pues no vemos que cualquier cosa se genere de cualquier otra, sino que cada una se resuelve en lo mismo de lo cual se genera, por eso, es preciso que, si el deleite es una generación, la tristeza sea la corrupción de lo mismo cuyo deleite es la generación. Esto es lo que sostienen los platónicos. Dicen que el dolor o la tristeza es la privación de lo que es según la naturaleza, pues vemos que a la separación de lo que está naturalmente unido se sigue el dolor. De manera similar, dicen que el deleite es saciedad, pues cuando se agrega algo a algo que le conviene según la naturaleza, se sigue el deleite.

Refuta este punto porque la separación y la saciedad son pasiones corporales. Por tanto, si el deleite es la saciedad de lo que es según la naturaleza, se sigue que hay deleite en el estar saciado y que el cuerpo es deleitado. Pero esto no parece ser verdadero, porque el deleite es una pasión del alma. Por tanto, vemos que el deleite no es la saciedad misma o la generación, sino algo que se sigue de esto. Pues, producida la saciedad, se siente placer, así como se siente dolor y tristeza cuando uno se ha hecho un corte.

⁴⁸⁴ 1173b7-11: καὶ λέγουσι δὲ τὴν μὲν λύπην ἔνδειαν τοῦ κατὰ φύσιν εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν. ταῦτα δὲ σωματικά ἐστὶ τὰ πάθη. εἰ δὴ ἐστὶ τοῦ κατὰ φύσιν ἀναπλήρωσις ἡ ἡδονή, ἐν ᾧ ἡ ἀναπλήρωσις, τοῦτ' ἂν καὶ ἦδοιτο: τὸ σῶμα ἄρα: οὐ δοκεῖ δέ.

⁴⁸⁵ 1173b13-18: ἡ δόξα δ' αὐτῆ δοκεῖ γεγενῆσθαι ἐκ τῶν περὶ τὴν τροφὴν λυπῶν καὶ ἡδονῶν: ἐνδεεῖς γὰρ γενομένους καὶ προλυπηθέντας ἡδεσθαι τῇ ἀναπληρώσει. τοῦτο δ' οὐ περὶ πάσας συμβαίνει τὰς ἡδονάς: ἄλλοι γὰρ εἰσὶν αἱ τε μαθηματικαὶ καὶ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις αἱ διὰ τῆς ὀσφρήσεως, καὶ ἀκροάματα δὲ καὶ ὀράματα πολλὰ καὶ μνημαὶ καὶ ἐλπίδες.

⁴⁸⁶ *Sent. Ethic.*, lib. 10 l. 4 n. 2: Primo quidem, ut aliquis dicat, quod huiusmodi turpia non sunt simpliciter delectabilia. Non enim sequitur, si aliqua sunt delectabilia male dispositis, quod propter hoc sint delectabilia simpliciter; nisi quod sunt delectabilia *his*, id est male dispositis, sicut etiam neque sunt simpliciter sana illa quae sunt sana infirmis, neque etiam sunt simpliciter dulcia vel amara, quae videntur huiusmodi habentibus gustum infectum; neque etiam sunt simpliciter alba, quae videntur talia his qui patiuntur ophthalmiam. Et haec quidem solutio procedit secundum quod delectabile dicitur simpliciter homini id quod est ei delectabile secundum rationem. Quod non contingit de huiusmodi turpibus, quamvis sint delectabilia secundum sensum. // *Primero*, dado el caso que alguno dijera que esas torpezas no son deleitables en sentido absoluto. No se sigue que si algo es agradable a hombres de mala disposición, sea deleitable en sentido absoluto, sino que se sigue: es placentero a aquéllos, a los de mala disposición. Al igual que tampoco es sencillamente sano lo que parece sano a los enfermos, ni tampoco es dulce o amargo en sí lo que así parece a los que tienen alterado el gusto, como tampoco es sencillamente blanco lo que parece serlo a los que sufren de oftalmía. Esta solución se basa en lo dicho: lo deleitable en sentido absoluto para el hombre es lo que le resulta agradable según la razón. Así no sucede en cuanto a los placeres corporales, aunque sean deleitables según el sentido.

⁴⁸⁷ 1173b20-23: πρὸς δὲ τοὺς προφέροντας τὰς ἐπονείδιστους τῶν ἡδονῶν λέγοι τις ἂν ὅτι οὐκ ἐστὶ ταῦθ' ἡδέα (οὐ γὰρ εἰ τοῖς κακῶς διακειμένοις ἡδέα ἐστίν, οἰητέον αὐτὰ καὶ ἡδέα εἶναι πλὴν τούτοις...

y como también lo es la salud, pero no a costa de comer toda y cualquier cosa. ¿Y no podremos asimismo decir que los placeres difieren específicamente? Distintos son, en efecto, según que provengan de cosas nobles o de cosas vergonzosas. No se puede gozar el placer del justo sin ser justo, ni el del músico sin ser músico, y así en los demás placeres.”⁴⁸⁸

“En suma, parece cosa clara que ni el placer es el Bien⁴⁸⁹, ni todo placer apetecible, y también que algunos placeres hay apetecibles por sí mismos, y que los placeres difieren tanto por su especie como por su fuente. Y baste con lo dicho acerca de las opiniones corrientes sobre el placer y el dolor.”⁴⁹⁰

Cap 4: Teoría propia: naturaleza del placer

[10.4.1] Así como el ver, el placer es algo completo, pues no depende de nada posterior para verse terminado. Al mismo tiempo se sabe que el placer tampoco es movimiento, porque sólo de las cosas divisibles podemos decir que sus partes (momentos de su duración) son incompletas. Por tanto, el placer es algo definido y completo en cada momento de su duración.

[10.4.2] Un acto es perfecto cuando el sujeto cuenta con la mejor disposición de sus sentidos o su pensamiento para ponerse en relación con el mejor objeto posible que corresponda. Además, a toda sensación o pensamiento corresponde un placer; y en cada acto, hay un objeto que produce el placer y un sujeto que lo experimenta. Por tanto, entre más perfecto el acto, será más placentero.

a) El placer perfecciona el acto, no como el sentido o el objeto que lo hacen de forma inmanente, sino como una perfección final. Por eso todos los hombres tienden al placer, porque a todos perfecciona la vida en cada uno de los actos que realizan.

[10.4.3] Todos los hombres son incapaces de actividad continua a causa de la fatiga. Por eso al principio puede disponerse de mayor atención y energía para realizar el acto intensamente, y después de poco

⁴⁸⁸ 1173b25-31: ἢ οὐτω λέγοι τις ἄν, ὅτι αἱ μὲν ἡδοναὶ αἰρεταὶ εἰσιν, οὐ μὴν ἀπὸ γε τούτων, ὥσπερ καὶ τὸ πλουτεῖν, προδόντι δ' οὐ, καὶ τὸ ὑγιαίνειν, οὐ μὴν ὀτιοῦν φαγόντι: ἢ τῶ εἶδει διαφέρουσιν αἱ ἡδοναί: ἔτεραι γὰρ αἱ ἀπὸ τῶν καλῶν τῶν ἀπὸ τῶν αἰσχυρῶν, καὶ οὐκ ἔστιν ἡσθῆναι τὴν τοῦ δικαίου μὴ ὄντα δίκαιον οὐδὲ τὴν τοῦ μουσικοῦ μὴ ὄντα μουσικόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.

⁴⁸⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 10 l. 4 n. 5-7: probat quod delectatio non sit per se et universaliter bonum. Et hoc tribus rationibus. Circa quarum primam dicit, quod hoc, quod delectatio non sit bonum, vel quod sint diversae species delectationis, quarum quaedam sint bonae et quaedam malae, manifestat differentia quae est inter amicum et adulatorem. Amicus enim colloquitur amico propter bonum, adulator autem propter delectationem. Unde adulator vituperatur, amicus autem laudatur: et sic patet, quod propter diversa colloquuntur. Est ergo aliud delectatio, et aliud bonum. (...) Secundam rationem ponit ibi: nullusque utique et cetera. Et dicit, quod nullus eligeret per totam vitam suam habere mentem pueri, ita quod semper delectaretur in quibus pueri delectantur, qui tamen aestimantur maxime delectari. Neque etiam aliquis eligeret gaudere faciendo turpissima per totam vitam suam, etiam si nunquam deberet tristari. Quod dicit contra Epicuros, qui ponebant quod turpes delectationes non sunt vitandae, nisi propter hoc quod inducunt in maiores tristitias. Et sic patet, quod delectatio non est per se bonum, quia quolibet modo esset eligenda. (...) Tertiam rationem ponit ibi, et circa multa et cetera. Manifestum est enim, multa esse ad quae homo studeret, etiam si nulla delectatio ex his sequeretur: sicut videre, recordari, scire, virtutem habere. Nihil autem differt ad propositum si ex his sequuntur delectationes, quia etiam praedicta eligerentur nulla delectatione ab his consequente. Id autem quod est per se bonum tale est sine quo nihil est eligibile ut patet de felicitate. Sic ergo delectatio non est per se bonum. // *Prueba que el deleite no es por sí y universalmente un bien*, por tres razones. La *primera*, dice: que el deleite no sea un bien o que haya diversas clases de deleites, unos buenos y otros malos, es evidente al considerar la diferencia entre un amigo y un adulator. Un amigo habla con su amigo en razón de un bien, un adulator, de un deleite. Por eso, ser adulator es vituperable y ser amigo en cambio laudable. Así, vemos que hablan en razón de aspectos diversos; luego, el deleite y el bien son diferentes.

Da la *segunda* de las razones. Dice que nadie elegiría tener durante toda su vida una mente infantil, que se deleitase siempre en lo que se deleita el niño, aunque los niños estimen disfrutar sobremanera. Nadie tampoco elegiría disfrutar haciendo algo muy torpe o vergonzoso durante toda su vida, aun si jamás tuviera que entristecerse. Lo dice en contra de los *epicúreos*, quienes sostenían que los placeres deshonrosos no deben evitarse, a no ser porque conduzcan a tristezas más grandes. Así, se evidencia que el deleite no es un bien por sí, que deba elegirse de cualquier modo.

Da la *tercera* de las razones. Es notorio que muchas son las actividades a las que el hombre se aplicaría, aun si ningún deleite se siguiera de ellas, como ver, recordar, saber, tener virtud. Ahora bien, nada difiere, para lo propuesto, si de ellas se siguiera algún placer, pues serían elegidas, aun si de ellas ningún deleite se siguiera. Pero un bien por sí mismo es aquello sin lo cual nada es elegible, como es claro de la felicidad. Luego, el deleite no es un bien por sí mismo.

⁴⁹⁰ 1174a8-11: ὅτι μὲν οὖν οὔτε τάγαθὸν ἡ ἡδονὴ οὔτε πᾶσα αἰρετή, δῆλον ἔοικεν εἶναι, καὶ ὅτι εἰσὶ τινες αἰρεταὶ καθ' αὐτὰς διαφέρουσαι τῶ εἶδει ἢ ἀφ' ὧν. τὰ μὲν οὖν λεγόμενα περὶ τῆς ἡδονῆς καὶ λύπης ἰκανῶς εἰρήσθω.

dándose de forma relajada. El placer acompaña al acto, por lo que tampoco puede durar permanentemente.

“Acéptase comúnmente que el acto de ver es completo en cualquier momento de su duración, porque no carece de ningún elemento que, añadiéndose posteriormente, lo complete en su forma específica. Pues algo de esta naturaleza parece ser el placer, el cual constituye en cierto todo, y en ningún momento de su duración podrían encontrarse un placer que por subsistir un tiempo mayor completase su forma específica. Por lo cual tampoco es movimiento, porque todo movimiento se da en cierto tiempo y en vista a un fin.”⁴⁹¹

“De lo dicho es patente que no están en lo justo quienes afirman que el placer es un movimiento o un proceso generativo. No pueden estos términos predicarse de todas las cosas, sino sólo de cosas divisibles y que no forman un todo.”⁴⁹²

“El placer, pues, perfecciona⁴⁹³ el acto, aunque no a la manera de una disposición habitual inmanente, sino a modo de cierta perfección final superveniente⁴⁹⁴, como la flor de la juventud en los que se hallan en su apogeo vital. Y así, mientras el objeto inteligible o sensible sean lo que deben ser, y lo mismo el sujeto que percibe o contempla, habrá placer en el acto, porque permaneciendo iguales paciente y agente, y manteniendo la misma relación recíproca, lo mismo naturalmente habrá de producirse.”⁴⁹⁵

“La vida es una actividad, y cada cual actúa sobre las cosas y con las facultades que más ama, como el músico con el oído sobre las melodías, y el amigo de aprender actúa con el pensamiento en cuestiones especulativas, y así cada uno en lo demás. Pero como el placer perfecciona los actos, y por tanto la vida, de todos deseada, con razón tienden todos al placer, puesto que para cada cual perfecciona su vida, cosa apetecible.”⁴⁹⁶

⁴⁹¹ 1174a14-20: δοκεῖ γὰρ ἡ μὲν ὄρασις καθ' ὄντινόν χρόνον τελεία εἶναι· οὐ γὰρ ἐστὶν ἐνδεὴς οὐδενός ὃ εἰς ὕστερον γινόμενον τελειώσει αὐτῆς τὸ εἶδος· τοιοῦτόν δ' ἔοικε καὶ ἡ ἡδονή· ὅλον γὰρ τι ἐστί, καὶ κατ' οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονὴν ἢ ἐπὶ πλείω χρόνον γινομένης τελειωθήσεται τὸ εἶδος· διὸ περ οὐδὲ κίνησις ἐστὶν· ἐν χρόνῳ γὰρ πᾶσα κίνησις καὶ τέλους τινός.

⁴⁹² 1174b9-: ἐκ τούτων δὲ δῆλον καὶ ὅτι οὐ καλῶς λέγουσι κίνησιν ἢ γένεσιν εἶναι τὴν ἡδονήν· οὐ γὰρ πάντων ταῦτα λέγεται, ἀλλὰ τῶν μεριστῶν καὶ μὴ ὄλων.

⁴⁹³ *Sent. Ethic.*, lib. 10 l. 6 n. 5: Et inter huiusmodi operationes sensus et intellectus illa est delectabilissima quae est perfectissima. Perfectissima autem operatio est quae est sensus vel intellectus bene dispositi in comparatione ad optimum eorum quae subiacent sensui vel intellectui. Si igitur operatio perfecta est delectabilis, perfectissima autem delectabilissima, consequens est quod operatio in quantum est perfecta, sit delectabilis. Delectatio ergo est operationis perfectio. // Entre estas operaciones del sentido y del intelecto, la más deleitable es la más perfecta. Ahora bien, la operación más perfecta es la del sentido o del entendimiento bien dispuesto con relación al mejor de los objetos que caen bajo el sentido o el intelecto. Luego, si la operación perfecta es deleitable y la más perfecta es la más deleitable, en consecuencia, la operación en cuanto es perfecta, es deleitable. Luego, el deleite es la perfección de la operación.

⁴⁹⁴ *Sent. Ethic.*, lib. 10 l. 6 n. 9: manifestat quod supra dictum est de modo quo delectatio perficit operationem. Dictum est enim, quod delectatio perficit operationem non effective, sed formaliter; est autem duplex formalis perfectio. Una quidem intrinseca, quae constituit essentiam rei. Alia autem quae supervenit rei in sua specie constitutae. // Muestra lo dicho, de qué modo el deleite perfecciona la operación. El deleite perfecciona la operación no eficiente sino formalmente. La perfección formal es de dos maneras. Una, es la perfección intrínseca que constituye la esencia de algo; y, otra, es la perfección que sobreviene a una realidad ya constituida en su especie.

⁴⁹⁵ 1174b31-1175a3: τελειοὶ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἔξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα· ἕως ἂν οὖν τό τε νοητὸν ἢ αἰσθητὸν ἢ οἶον δεῖ καὶ τὸ κρίνον ἢ θεωροῦν, ἔσται ἐν τῇ ἐνεργείᾳ ἡ ἡδονή· ὁμοίων γὰρ ὄντων καὶ πρὸς ἄλληλα τὸν αὐτὸν τρόπον ἐχόντων τοῦ τε παθητικοῦ καὶ τοῦ ποιητικοῦ ταῦτό πέφυκε γίνεσθαι.

⁴⁹⁶ 1175a12-17: ἡ δὲ ζωὴ ἐνέργειά τις ἐστί, καὶ ἕκαστος περὶ ταῦτα καὶ τούτοις ἐνεργεῖ ἢ καὶ μάλιστ' ἀγαπᾷ, οἷον ὁ μὲν μουσικὸς τῇ ἀκοῇ περὶ τὰ μέλη, ὁ δὲ φιλομαθὴς τῇ διανοίᾳ περὶ τὰ θεωρήματα, οὕτω δὲ καὶ τῶν λοιπῶν ἕκαστος· ἡ δ' ἡδονὴ τελειοὶ τὰς ἐνεργείας, καὶ τὸ ζῆν δῆ, οὗ ὄρεγονται· εὐλόγως οὖν καὶ τῆς ἡδονῆς ἐφίενται· τελειοὶ γὰρ ἕκαστω τὸ ζῆν, αἰρετὸν ὄν.

Cap 5: Teoría propia: diferencias entre los placeres

[10.5.1] Seres diferentes (animales, muebles, casas) encuentran su perfección en cosas diferentes, de la misma manera que actos diferentes, reciben su perfección de causas diferentes. El pensamiento y los sentidos son diferentes específicamente. Por tanto, los placeres que les son específicamente propios son entre ellos específicamente diferentes.

[10.5.2] Cuando el placer es propio de una actividad, hace de la repetición de la actividad algo mucho más deseable [→2.3.1]. Los hombres mejoran en el trabajo que les es familiar, aumentando su discernimiento y exactitud.

a) Cuando hay dos actividades simultáneas, se pone mayor atención a la más placentera ya que es la que resulta más familiar al sujeto. Entre más grande sea la diferencia entre el disfrute de una u otra, menor disposición se tendrá de hacer la otra actividad.

b) Lo mismo pasa con las penas que para ciertos hombres sobrevienen a una actividad, pues la hacen tan poco deseable que la destruyen. Así los que no disfrutaban tocar la flauta, pocas veces lo harán.

[10.5.3] Dada la unidad estrecha que hay entre los placeres y los actos, podemos clasificar de varias maneras a los placeres que son específicamente diferentes entre sí.

a) Así como la vista es superior al tacto y el pensamiento a la vista según su disposición hacia los objetos, así los placeres son unos superiores y otros inferiores.

b) Así como hay actos buenos y malos, y hay que preferir unos a otros, asimismo hay placeres deseables y aborrecibles. [→7.5.1] El que corresponde a un acto virtuoso, es un placer bueno; y el que corresponde a un acto malvado, un placer perverso.

c) Dado que hay actos propios a cada ser según su especie, así existen placeres propios a cada especie (placeres de las cabras, placeres de los leones, placeres humanos).

d) Entre individuos de la especie humana, no todos encuentran placenteras las mismas cosas porque no todos están dispuestos en el mismo grado de perfección. Por lo tanto, son placeres verdaderos los que el virtuoso encuentra deseables, pues está totalmente dispuesto; y son placeres aparentes a los que son deleitables para los corrompidos. [→3.4.2]

“Por consiguiente, puesto que el placer propio de cada actividad⁴⁹⁷ agudiza esta actividad, haciéndola más durable y mejor, en tanto que los placeres que les son extraños la echan a perder, es evidente que hay una gran distancia entre unos y otros placeres. Los placeres extraños a una actividad producen sobre ella el mismo efecto, más o menos, que las molestias que le son anexas.”⁴⁹⁸

⁴⁹⁷ *Sent. Ethic.*, lib. 10 l. 7 n. 2-3: Circa naturalia quidem: quia alia est perfectio animalium, quae scilicet consistit in perspicacitate sensus, et alia arborum, quae consistit in earum fecunditate. Circa artificialia vero, quia alia est perfectio picturarum, ut scilicet sint delectabilibus coloribus distinctae, et alia est perfectio imaginum, ut scilicet bene repraesentent ea quorum sunt imagines. Similiter etiam alia est perfectio domus, ut scilicet sit firmum receptaculum, et alia vasis, ut scilicet sit bonae capacitatis. Unde oportet quod operationes specie differentes perficiantur a delectationibus specie differentibus (...) Manifestum est autem, quod operationes mentis, idest intellectus, differunt specie ab operationibus sensus. Et similiter operationes sensuum ab invicem, diversificantur enim et secundum obiecta, et secundum potentias quae sunt operationum principia. Unde relinquuntur, quod delectationes, quae perficiunt operationes, differant specie. // Con relación a las naturales, vemos que una es la perfección de los animales, que consiste en la perspicacia del sentido, y otra la de los árboles, que consiste en su fecundidad. Con relación a las artificiales, vemos que una es la perfección de una pintura, de manera que resulte matizada por los deleitables colores, y otra es la perfección de un retrato, para que represente adecuadamente al original del cual es. Igualmente una es la perfección de una casa, de manera que sea un habitáculo seguro; y otra la de un recipiente, de manera que tenga una adecuada capacidad. Por tanto, es preciso que las operaciones que son específicamente diferentes alcancen su perfección por deleites específicamente diferentes.

Es manifiesto que las operaciones mentales del entendimiento difieren específicamente de las operaciones del sentido. De manera similar, éstas últimas difieren entre sí. Pues se diversifican según los objetos y según las potencias que son principios de operaciones. De lo cual se desprende que los deleites que perfeccionan las operaciones, difieren específicamente.

⁴⁹⁸ 1175b13-17: ἐπεὶ δ' ἡ μὲν οἰκεία ἡδονὴ ἐξακριβοῖ τὰς ἐνεργείας καὶ χρονιωτέρας καὶ βελτίους ποιεῖ, αἱ δ' ἀλλότρια λυμαίνονται, διῆλον ὡς πολὺ διεστᾶσιν. σχεδὸν γὰρ αἱ ἀλλότρια ἡδοναὶ ποιοῦσιν ὅπερ αἱ οἰκεῖαι λύπαι.

“Además, siendo diferentes⁴⁹⁹ los actos por su honestidad y malicia, y debiendo preferirse unos, evitarse otros, y sernos indiferentes otros aún, lo mismo acontece con los placeres, ya que todo acto lleva aparejado un placer que le es propio. El que corresponde a un acto virtuoso, es un placer honesto; el propio de un acto malo, perverso, del mismo modo que los deseos de cosas nobles son laudables, y los de vergonzosas reprochables.”⁵⁰⁰

“Asimismo, la vista supera al tacto en pureza⁵⁰¹, y el oído y olfato al gusto. Pues del mismo modo son superiores los placeres correspondientes; y sobre éstos aún, los placeres de la inteligencia, y en ambos órdenes, además, unos placeres son superiores a otros. Para cada viviente, además, existe un placer que le es propio, como también un acto propio; y aquel placer es el que viene de ejecutar este acto.”⁵⁰²

“Y nada de extraño tiene que para este hombre [el virtuoso] sean molestas cosas que a algún otro parecen agradables, porque muchas son las corrupciones y estragos de los hombres; de modo que aquellas cosas, lejos de ser realmente agradables, no lo son sino para tales hombres por estar de esta manera dispuestos. Es claro, en consecuencia, que los placeres reconocidamente vergonzosos no debemos declararlos placeres, a no ser para los corrompidos.”⁵⁰³

⁴⁹⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 10 l. 8 n. 2: Deinde cum dicit: et enim concupiscentiae etc., probat propositum ratione sumpta ex parte concupiscentiarum. Videmus enim quod concupiscentiae quibus aliqua bona, idest honesta, concupiscuntur, sunt laudabiles: puta si aliquis concupiscat iuste aut fortiter agere. Concupiscentiae autem rerum turpium sunt vituperabiles; puta si aliquis concupiscat furari aut moechari. Manifestum est autem, quod magis sunt propinquaе et propriae operationibus delectationes quibus in ipsis operationibus delectamur, quam concupiscentiae quibus eas concupiscimus. // *Prueba lo propuesto por una razón tomada de parte de las concupiscentias*. Vemos que el deseo, por el cual deseamos lo bueno u honesto, es laudable, como el deseo de obrar con justicia o con valentía. En cambio, el deseo de algo deshonesto o torpe es vituperable, como el deseo de cometer adulterio o de fornicar. Pero es manifiesto que los deleites, por los cuales nos deleitamos en las operaciones mismas, son más similares y propios de las operaciones que los deseos por los cuales las deseamos.

⁵⁰⁰ 1175b24-29: διαφερουσῶν δὲ τῶν ἐνεργειῶν ἐπιεικεία καὶ φαυλότητι, καὶ τῶν μὲν αἰρετῶν οὐσῶν τῶν δὲ φευκτῶν τῶν δ' οὐδετέρων, ὁμοίως ἔχουσι καὶ αἱ ἡδοναί: καθ' ἐκάστην γὰρ ἐνέργειαν οἰκεία ἡδονὴ ἔστιν. ἡ μὲν οὖν τῇ σπουδαίᾳ οἰκεία ἐπιεικῆς, ἡ δὲ τῇ φαύλῃ μοχθηρά: καὶ γὰρ αἱ ἐπιθυμίαι τῶν μὲν καλῶν ἐπαινεταιί, τῶν δ' αἰσχυρῶν ψεκταί.

⁵⁰¹ *Sent. Ethic.*, lib. 10 l. 8 n. 7: ostendit differentiam delectationum secundum puritatem et impuritatem. Manifestum est enim, quod operationes sensuum secundum puritatem differunt. Purior est enim operatio visus quam tactus; et similiter operatio auditus et olfactus quam operatio gustus. Dicitur autem aliqua operatio purior quae est immaterialior. Et secundum hoc, inter omnes sensitivas operationes purissima est operatio visus, quia est immaterialior, veluti minus habens admixtum de dispositionibus materiae; et ex parte obiecti quod fit sensibile in actu per lumen, quod derivatur a corpore caelesti; et ex parte medii quod sola spirituali transmutatione immutatur. Et propter easdem causas operatio tactus est maxime materialis; quia eius obiecta sunt conditiones materiae passibilis (et) medium eius non est extrinsecum, sed coniunctum. Et eadem differentia puritatis attenditur inter delectationes sensuum adinvicem. Sunt etiam operationes et delectationes intellectus puriores operationibus et delectationibus sensitivis, utpote magis immateriales. // *Muestra la diferencia de los deleites según su pureza e impureza*, pues es claro que las operaciones de los sentidos difieren según su pureza. En efecto, más pura es la operación de ver que la del tacto, al igual que la operación de oír y de oler es más pura que la del gusto. Más pura se dice alguna operación que es más inmaterial. De acuerdo a lo cual, entre todas las operaciones sensitivas, la más pura es la de ver porque es más inmaterial, como estando menos mezclada con las disposiciones de la materia, tanto de parte del objeto que se hace sensible en acto mediante la luz que viene del cuerpo celeste, como de parte del medio que es inmutado por una alteración inmaterial solamente. Por las mismas causas, la operación táctil es muy material, porque los objetos del tacto son las condiciones de la materia pasible y el medio no es extrínseco sino unido. La misma diferencia de pureza encontramos entre los deleites de uno y otro sentido. Asimismo, las operaciones y deleites del entendimiento son más puros que las operaciones y deleites sensitivos, en cuanto son más inmateriales.

⁵⁰² 1176a1-4: διαφέρει δὲ ἡ ὄψις ἀφῆς καθαριότητι, καὶ ἀκοὴ καὶ ὄσφρησις γεύσεως: ὁμοίως δὲ διαφερούσι καὶ αἱ ἡδοναί, καὶ τούτων αἱ περὶ τὴν διάνοιαν, καὶ ἐκάτεροι ἀλλήλων. δοκεῖ δ' εἶναι ἐκάστῳ ζῷον καὶ ἡδονὴ οἰκεία, ὥσπερ καὶ ἔργον: ἡ γὰρ κατὰ τὴν ἐνέργειαν.

⁵⁰³ 1176a20-24: τὰ δὲ τούτω δυσχερῆ εἴ τῳ φαίνεται ἡδέα, οὐδὲν θαυμαστόν: πολλοὶ γὰρ φθοραὶ καὶ λῦμαι ἀνθρώπων γίνονται: ἡδέα δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ τούτοις καὶ οὕτω διακειμένοις. τὰς μὲν οὖν ὁμολογουμένως αἰσχυρὰς δῆλον ὡς οὐ φατέον ἡδονὰς εἶναι, πλὴν τοῖς διεφθαρμένοις

FELICIDAD COMO FIN DE LA VIRTUD (LIB X, CAP 6-9)

Cap 6: La felicidad está en los actos virtuosos y no en la diversión

[10.6.1] Ya se ha dicho que la felicidad no es algo dado, sino que se adscribe a cierta actividad [→1.7.3].

También se sabe que la felicidad es deseable en sí misma, y que la vida feliz es la que es conforme a la virtud.

[10.6.2] Las diversiones parecen ser deseables por sí mismas porque suelen ser tratadas como prioridad hasta el punto de causarnos daño. Además, vemos que los dichosos buscan refugio en ellas, como si fuese el único bien que les hace falta.

[10.6.3] La felicidad es el fin de la vida, y no podemos poner la felicidad en las diversiones:

- a) porque los hombres dichosos que la procuran no son necesariamente hombres virtuosos.
- b) porque es pueril causarse dolor y pesares sólo por tener la diversión como prioridad.
- c) porque la diversión se tiene como buena en razón de otra cosa, esto es, la disposición a renovar el trabajo (→Anacarsis). La diversión es reposo, porque somos incapaces de trabajar continuamente [→10.4.3].
- d) porque las cosas mejores son las que disponen en mayor medida a la virtud, y las cosas serias son mejores que las divertidas.

“Hemos dicho, pues, que la felicidad no es una disposición habitual, porque entonces podría tenerla un hombre que se pasase la vida dormido, viviendo una vida de planta, y también el que estuviese puesto en las mayores desventuras. Si, por ende, esa tesis no puede satisfacernos, sino que más bien hay que adscribir la felicidad a cierta actividad, según dijimos en los libros anteriores; si, por otra parte, unos actos son necesarios y deseables en razón de otras cosas, y otros en cambio deseables por sí mismos, es manifiesto que la felicidad debemos colocarla entre los actos deseables por sí mismos⁵⁰⁴ y no por otra cosa, puesto que la felicidad no necesita de otra cosa alguna, sino que se basta a sí misma. Ahora bien, los actos apetecibles en sí mismos son aquéllos en los cuales nada hay que buscar fuera del acto mismo. Tales son, a lo que se piensa, las acciones virtuosas, porque hacer cosas bellas y buenas pertenece a lo que es en sí mismo deseable.”⁵⁰⁵

⁵⁰⁴ *Sent. Ethic.*, lib. 10 l. 9 n. 6: subdividit operationes secundum se eligibiles. Et dicit, quod primo quidem tales esse videntur operationes quae sunt secundum virtutem: quia hoc est per se eligibile homini, quod eligat ea quae sunt per se bona et honesta. Unde et honestum a quibusdam dicitur, quod sua vi nos trahit et sua dignitate nos allicit. Secundo videntur esse per se eligibiles etiam operationes delectabiles quae sunt in ludo. Non enim videtur quod homines tales operationes propter aliquam utilitatem eligant, cum magis per tales operationes homines laedantur quam iuventur. Videntur enim homines propter ludos negligere et corpora, quae laboribus et periculis exponunt, et possessiones, propter expensas quae in ludis fiunt. // *Subdivide las operaciones elegibles en sí mismas.* En primer lugar, tales parecen ser las operaciones que son según la virtud, pues para el hombre es elegible por sí mismo elegir lo que es un bien por sí y honesto. De ahí que algunos digan que *honesto es aquello que nos arrastra por su fuerza y nos atrae por su dignidad.* En segundo lugar, vemos que elegibles por sí mismas son las operaciones deleitables que se dan en lo lúdico, pues no parece que los hombres las elijan en razón de alguna utilidad, tan es así que, por esas acciones, los hombres resultan más dañados que favorecidos. Pues en razón de lo lúdico parecen descuidar, tanto su realidad corporal que exponen a trabajos y peligros, como sus posesiones a causa de los dispendios a propósito de lo lúdico.

⁵⁰⁵ 1176a33-b8: εἴπομεν δὴ ὅτι οὐκ ἔστιν ἕξις: καὶ γὰρ τῷ καθεύδοντι διὰ βίου ὑπάρχοι ἄν, φυτῶν ζῶντι βίον, καὶ τῷ δυστυχοῦντι τὰ μέγιστα. εἰ δὴ ταῦτα μὴ ἀρέσκει, ἀλλὰ μᾶλλον εἰς ἐνέργειάν τινα θετέον, καθάπερ ἐν τοῖς πρότερον εἴρηται, τῶν δ' ἐνεργειῶν αἱ μὲν εἰσιν ἀναγκαῖαι καὶ δι' ἕτερα αἰρεταὶ αἱ δὲ καθ' αὐτάς, δῆλον ὅτι τὴν εὐδαιμονίαν τῶν καθ' αὐτάς αἰρετῶν τινὰ θετέον καὶ οὐ τῶν δι' ἄλλο: οὐδενὸς γὰρ ἐνδεῆς ἢ εὐδαιμονία ἀλλ' αὐτάρκης. καθ' αὐτάς δ' εἰσιν αἰρεταὶ ἀφ' ὧν μηδὲν ἐπιζητεῖται παρὰ τὴν ἐνέργειαν. τοιαῦται δ' εἶναι δοκοῦσιν αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις: τὰ γὰρ καλὰ καὶ σπουδαῖα πράττειν τῶν δι' αὐτὰ αἰρετῶν.

“La diversión, en efecto, es una especie de reposo, porque, incapaces como somos de trabajar continuamente, tenemos necesidad de descanso⁵⁰⁶. Por ende, el descanso no es un fin, porque se toma en gracia al acto posterior.”⁵⁰⁷

Cap 7: La actividad contemplativa: la más alta del alma (felicidad en grado primario)

[10.7.1] Lo más deleitoso para el hombre es la vida según la inteligencia, pues ésta es la parte más alta de todas y, por ende, la mejor fuente de virtud para el hombre [→1.7.1]. La actividad de la inteligencia es contemplativa.

[10.7.2] De las actividades de la inteligencia [→6.7.1], la sabiduría (la contemplación de la verdad) es la más alta de todas:

- a) porque es pura y firme.
- b) porque tiene una estrecha relación con la inteligencia.
- c) porque se le ama por sí misma, sin pretender ningún resultado externo.
- d) porque se puede hacer de forma continua durante mucho tiempo.
- e) porque puede ejercitarse a solas.
- f) porque se puede dar en el reposo, circunstancia que es propia del hombre feliz.
- g) porque puede abarcar todos los aspectos de la vida.

[10.7.3] Siendo la inteligencia algo divino, podemos decir que la causa más perfecta de felicidad es algo divino. Por tanto, quien vive una vida completamente virtuosa también vive una vida divina, ventajosa con respecto al resto de los hombres.

- a) Parece al mismo tiempo que lo propio del hombre, es ser, en cierto modo, un ser divino.

“La actividad contemplativa es, en efecto, la más alta de todas⁵⁰⁸, puesto que la inteligencia es lo más alto de cuanto hay en nosotros; y de las cosas cognoscibles las más excelentes son también las que

⁵⁰⁶ *Sent. Ethic.*, lib. 10 l. 9 n. 12-13: probans, quod in operatione ludi non sit felicitas, duabus rationibus. Quarum prima sumitur ex hoc, quod felicitas est finis, quia scilicet, si felicitas consisteret in ludo, sequeretur hoc inconueniens, quod finis totius humanae vitae esset ludus, ita scilicet quod homo negotiaretur et omnia alia laboriosa et mala pateretur solum ut luderet; et hoc ideo sequeretur, quia fere omnia alia eligimus alterius gratia, praeter felicitatem, quae est ultimus finis; hoc autem quod homo studeat speculationi, et laboret in actione propter ludum, videtur esse stultum et valde puerile. Sed e converso, recte se videtur habere secundum sententiam Anacharsis, quod aliquis ludat ad horam ad hoc quod postea diligentius studeat. Quia in ludo est quaedam relaxatio et requies animae, homines autem, cum non possint continue laborare, indigent requie; unde patet quod requies sive ludus non est finis, quia requies quaeritur propter operationem, ut scilicet homo postea vehementius operetur. Et sic patet, quod felicitas non consistit in ludo. // Probando que en la actividad lúdica no está la felicidad, mediante *dos razones*. De las cuales, la *primera*, está tomada de la felicidad como un fin. Pues, si consistiera en una diversión lúdica se seguiría una dificultad: que el fin de toda la vida humana sería algo lúdico, de tal manera que el hombre trabajaría y sufriría todo lo laborioso y los males sólo para divertirse. La consecuencia sería que casi todo lo demás lo elegiríamos en vista de algo fuera de la felicidad, que es su último fin. Ahora bien, parece ser algo estúpido y demasiado pueril que un hombre se dedique a la investigación especulativa y trabaje duro en la acción, por divertirse. Por el contrario, parece ser bien dicho, según el lema de *Anacharsis*, que alguien se divierta en su momento para que después más diligentemente trabaje. Porque en el juego hay cierta relajación y descanso del ánimo. Como los hombres no puedan trabajar continuamente, han menester del descanso. Por tanto, vemos que la diversión lúdica o el reposo no es un fin, porque el descanso se busca por la operación, para que después podamos obrar más intensamente. Así, es claro que la felicidad no consiste en lo lúdico.

⁵⁰⁷ 1076b33-34: ἀναπαύσει γὰρ ἔοικεν ἡ παιδιὰ, ἀδυνατοῦντες δὲ συνεχῶς πονεῖν ἀναπαύσεως δεόνται. οὐ δὲ τέλος ἡ ἀνάπαυσις: γίνεται γὰρ ἔνεκα τῆς ἐνεργείας.

⁵⁰⁸ *Sent. Ethic.*, lib. 10 l. 10 n. 8.9.11.14; l. 11 n. 1: probat propositum sex rationibus. Prima ergo ratio talis est. Dictum est prius, quod felicitas est optima operatio. Optima autem inter operationes humanas est speculatio veritatis. Et hoc patet ex duobus, ex quibus pensatur dignitas operationis. Uno modo ex parte potentiae, quae est operationis principium. Et sic patet hanc operationem esse optimam, sicut et intellectus est optimum eorum quae in nobis sunt, ut prius ostensum est. Alio modo ex parte obiecti, quod dat speciem operationi. Et secundum hoc etiam haec operatio est optima; quia inter omnia cognoscibilia optima sunt intelligibilia, et praecipue divina. Et sic in eorum speculatione consistit perfecta humana felicitas.

Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem continuissima et cetera. Ostensum enim est in I quod felicitas est maxime continua et permanens. Inter omnes autem operationes humanas continuissima est speculatio veritatis. Manifestum est enim, quod magis continue potest homo perseverare in speculatione veritatis, quam in quacumque alia operatione.

constituyen la esfera de la inteligencia. Y es, además, esta actividad la más continua, porque contemplar podemos hacerlo con mayor continuidad que otra cosa cualquiera.”⁵⁰⁹

“Si, pues, no obstante que entre las acciones virtuosas las acciones políticas y bélicas aventajan a las otras en brillantez y magnitud, carecen de hecho de todo solaz y tienden a otro fin ulterior, y no son buscadas por sí mismas; si por otra parte la actividad de la inteligencia parece superar a las demás en importancia (porque radica en la contemplación y no tiende a otro fin fuera de sí misma, y contiene además como propio un placer que aumenta la actividad); si, por ende, la independencia, el reposo y la ausencia de fatiga (en cuanto todo esto es posible al hombre) y todas las demás cosas que acostumbraban atribuirse al hombre dichoso se encuentran con evidencia en esta actividad, resulta en conclusión que

Tertiam rationem ponit ibi, existimamusque et cetera. Et dicit, quod sicut in primo dictum est, communiter existimamus quod felicitati delectatio adiungatur. Inter omnes autem operationes virtutis delectabilissima est contemplatio sapientiae, sicut est manifestum et concessum ab omnibus. Habet enim philosophia in sapientiae contemplatione delectationes admirabiles, et quantum ad puritatem, et quantum ad firmitatem. Puritas quidem talium delectationum attenditur ex hoc, quod sunt circa res immateriales. Firmitas autem earum attenditur secundum hoc, quod sunt circa res immutabiles.

Quartam rationem ponit ibi, et quae dicitur et cetera. Ostensum est enim in primo, quod per se sufficientia, quae Graece dicitur autarchia, requiritur ad felicitatem. Huiusmodi autem per se sufficientia maxime invenitur circa speculativam operationem, ad quam homo non indiget nisi his quae sunt necessaria omnibus ad communem vitam: indiget enim necessariis vitae tam sapiens, scilicet speculativus, quam etiam iustus, et reliqui habentes virtutes morales, quae perficiunt vitam activam.

Quintam rationem ponit ibi, videbitur autem utique et cetera. Ostensum est enim in primo, quod felicitas est ita per se appetibilis, quod nullo modo appetitur propter aliud. Hoc autem apparet in sola speculatione sapientiae, quod propter seipsam diligatur et non propter aliud. Nihil enim homini accrescit ex contemplatione veritatis praeter ipsam veritatis speculationem. Sed ex exterioribus operabilibus semper homo acquirit aliquid praeter ipsam operationem, aut plus aut minus; puta honorem et gratiam apud alios, quae non acquirit sapiens ex sua contemplatione, nisi per accidens, in quantum scilicet veritatem contemplatam aliis enunciat, quod iam pertinet ad exteriorem actionem. Sic ergo patet quod felicitas maxime consistit in operatione contemplationis.

(...) hic addit sextam quae procedit ex quadam conditione felicitatis, quam supra non posuerat. Felicitas enim consistit in quadam vacatione. Vacare enim dicitur aliquis quando non restat ei aliquid agendum: quod contingit cum aliquis iam ad finem pervenerit. Et ideo subdit, quod non vacamus ut vacemus, idest laboramus operando, quod est non vacare, ut perveniamus ad quiescendum in fine, quod est vacare. Et hoc ostendit per exemplum bellantium, qui ad hoc bella gerunt quod ad pacem adoptatam perveniant. // *Prueba lo propuesto por seis razones.* La primera, recuerda que la felicidad es la operación mejor, pero la mejor entre las operaciones humanas es la consideración de la verdad. Que es así es evidente de *dos maneras*, a partir de las cuales se aprecia la dignidad de esta operación. De *una manera*, de parte de la potencia, que es el principio de la operación; así, es claro que esta operación es la mejor, como también el entendimiento es lo mejor de lo que hay en nosotros, según se mostró. De *otra manera*, de parte del objeto, que da la especie a la operación. En este sentido, también esta operación es la mejor, pues entre todas las realidades cognoscibles las inteligibles son las mejores y principalmente las divinas. Luego, en la consideración de esas realidades, consiste la perfecta felicidad humana.

Da la *segunda* de las razones. En el libro primero, se mostró que la felicidad es lo más continuo y permanente. Ahora bien, entre todas las operaciones humanas, la más continua es la consideración de la verdad, pues es manifiesto que el hombre puede perseverar en la consideración de la verdad de manera más continua que en cualquier otra actividad.

Da la *tercera* de las razones. Como se dijo en el libro primero, comúnmente estimamos que la felicidad va acompañada del deleite. Ahora bien, entre todas las operaciones de virtud la más deleitable es la consideración propia de la sabiduría, como es manifiesto y admitido por todos. Pues hay, en la consideración filosófica de la sabiduría, deleites admirables en cuanto a su pureza y firmeza. La pureza de esos deleites se alcanza porque se refieren a las realidades inmateriales. Su firmeza se alcanza porque se refieren a las realidades inmutables.

Da la *cuarta* de las razones. En el libro primero, se mostró que para la felicidad se requiere la *suficiencia por sí*, que en griego se dice *autarquía*. Esta suficiencia por sí parece encontrarse sobre todo en la operación especulativa, para la cual sólo hace falta lo que todos necesitan para su vida común, pues de lo necesario para la vida ha menester tanto el sabio o el hombre especulativo como incluso el justo y el resto de los hombres que poseen virtudes morales que perfeccionan la vida activa.

Da la *quinta* de las razones. Mostró, en el libro primero, que la felicidad es tan apetecible por sí misma que de ninguna manera se apetece por otra cosa. Esto se muestra sólo en la consideración de la sabiduría, que es querida por sí misma y no por otra cosa. Pues nada se añade al hombre por la contemplación de la verdad fuera de la consideración misma de la verdad. En cambio, en las operaciones exteriores siempre adquirimos algo fuera de la operación misma, o más o menos, como el honor y la gratitud de otros, que no adquiere el sabio por su consideración sino por accidente, en cuanto expone a los demás la verdad contemplada, lo cual pertenece ya a la acción exterior. Luego, es evidente que la felicidad consiste, sobre todo, en la operación que es contemplar o considerar.

(...) *Ahora, da la sexta de las razones que proviene de cierta condición de la felicidad que antes no mencionó.* La felicidad consiste en cierto holgar o descansar, ya que decimos que alguien descansa cuando no le queda algo por hacer y esto le ocurre cuando ya hubo llegado al fin. Por eso, agrega que no descansamos para descansar, es decir, trabajamos activamente, que no es descansar, para llegar al reposo en el fin, que es descansar. Lo muestra por el ejemplo de los guerreros que van a la guerra para llegar a la paz elegida.

⁵⁰⁹ 1177a18-22: κρατίστη τε γὰρ αὐτῆ ἐστὶν ἢ ἐνέργεια (καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ἃ ὁ νοῦς): ἔτι δὲ συνεχεστάτη: θεωρεῖν τε γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν οἰοῦν.

es ella la que puede constituir la felicidad perfecta del hombre, con tal que abarque la completa extensión de la vida, porque de todo lo que atañe a la felicidad, nada puede ser incompleto.”⁵¹⁰

“Todo lo que hemos dicho anteriormente cobra ahora toda su coherencia, o sea que lo que es naturalmente lo propio de cada ser, es para él lo mejor y lo más deleitoso. Y lo mejor y más deleitoso para el hombre es, por tanto, la vida según la inteligencia, porque esto es principalmente el hombre; y esta vida será de consiguiente la vida más feliz.”⁵¹¹

Cap 8: La vida en consonancia con otras virtudes (felicidad en grado secundario) y comparación con la vida contemplativa

[10.8.1] En mucho difieren la vida intelectual y la vida moral:

- a) por la relación entre virtudes morales y pasiones, la vida moral busca la felicidad en grado secundario; no así la vida intelectual.
- b) la vida intelectual requiere de pocos recursos exteriores, no así la vida moral (pero ambas necesitan por igual de cosas necesarias para el cuerpo).
- c) los hombres que conviven más con otros optan por los actos que corresponden a las virtudes morales.
- d) la acción moral no es digna de los dioses porque implica movimiento y necesidad de recursos externos; no así la actividad contemplativa que es lo más propio de los seres divinos.
- e) las acciones morales de la cantidad de bienes exteriores disponibles: poca cantidad de ellos permite las bellas acciones y la templanza (Solón), mientras de grandes cantidades pueden hacer caer en malas acciones o apariencias.

[10.8.2] La felicidad es una forma de contemplación.

- a) Los otros seres vivientes no pueden ser felices porque carecen de actividad contemplativa.
- b) Quien vive en mayor grado la contemplación es en ese grado feliz.
- c) Los hombres son capaces de felicidad en cuanto que tienen algo de divino.

[10.8.3] Si los dioses tienen cuidado de las cosas humanas, lo harán de la inteligencia y la buena conducta. Los hechos y la vida muestran que esos atributos se ven sobre todo en los filósofos, por lo que son los más felices de los hombres (y los más amados por los dioses).

“Feliz en grado secundario es la vida en consonancia con otra virtud⁵¹², porque los actos de estas otras son puramente humanos. Los actos de justicia y valentía y los demás que corresponden a las distintas virtudes, los practicamos en las relaciones sociales a propósito de las transacciones y servicios mutuos y acciones de todo género, y lo mismo en las pasiones, observando en todo esto lo debido en cada circunstancia, cosas todas que constituyen obviamente la vida humana. En algunos casos inclusive la

⁵¹⁰ 1177b15-26: εἰ δὴ τῶν μὲν κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεων αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ κάλλει καὶ μεγέθει προέχουσιν, αὐτὰ δ' ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι' αὐτὰς αἰρεταί εἰσιν, ἢ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῆ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικῆ οὔσα, καὶ παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, καὶ ἔχειν τὴν ἡδονὴν οἰκειάν (αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν), καὶ τὸ αὐταρκες δὴ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἄφρυτον ὡς ἀνθρώπων, καὶ ὅσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται, τὰ κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα: ἢ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου, λαβοῦσα μήκος βίου τέλειον: οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστι τῶν τῆς εὐδαιμονίας.

⁵¹¹ 1178a4-7: τὸ λεχθέν τε πρότερον ἀρμόσει καὶ νῦν: τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστω τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἐκάστω: καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

⁵¹² *Sent. Ethic.*, lib. 10 l. 12 n. 1: Sicut enim felicitas speculativa attribuitur sapientiae, quae comprehendit in se alios habitus speculativos tamquam principalior existens, ita etiam felicitas activa, quae est secundum operationes moralium virtutum, attribuitur prudentiae, quae est perfectiva omnium moralium virtutum, ut in sexto ostensum est. // Como la felicidad especulativa se atribuye a la sabiduría, que comprende en sí los otros hábitos especulativos porque es el principal, así, la felicidad activa, que se da en la operación de las virtudes morales, se atribuye a la prudencia, que es perfeccionadora de todas las virtudes morales, como se mostró en el libro sexto.

virtud moral parece resultar de la constitución del cuerpo, así como en otros muchos mantiene estrecha afinidad con las pasiones.”⁵¹³

“Así pues, el acto de Dios, acto⁵¹⁴ de incomparable bienaventuranza, no puede ser sino un acto contemplativo. Y de los actos humanos el más dichoso será el que más cerca pueda estar de aquel acto divino.”⁵¹⁵

“En las cosas prácticas, sin embargo, la verdad se comprueba por los hechos y por la vida, que son en este dominio el criterio decisivo.”⁵¹⁶

“Que todos estos atributos se encuentren sobre todo en el filósofo, no es difícil verlo. Por ende, él es el más amado de los dioses, y también naturalmente el más feliz; y de este modo, aun por este concepto, el filósofo será el más feliz de todos los hombres.”⁵¹⁷

“Ahora bien, las leyes son, por decirlo así, las obras de arte⁵¹⁸ de la política”⁵¹⁹

Cap 9: Rol de la educación y la ley respecto a la virtud.

[10.9.1] Es bien sabido que no es suficiente saber lo teórico de la virtud, sino buscar poseerla con esfuerzo [→1.3.3]. Para lograr que todos los hombres se ejerciten en virtud no son suficientes los discursos, pues la mayoría de los hombres se motivan más por el temor al castigo que por procurar el honor.

⁵¹³ 1178a9-15: δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν: αἱ γὰρ κατὰ ταύτην ἐνέργειαι ἀνθρωπικαί. δίκαια γὰρ καὶ ἀνδρεῖα καὶ τὰ ἄλλα τὰ κατὰ τὰς ἀρετὰς πρὸς ἀλλήλους πράττομεν ἐν συναλλάγμασι καὶ χρειᾶς καὶ πράξεις παντοίας ἐν τε τοῖς πάθεσι διατηροῦντες τὸ πρέπον ἐκάστω: ταῦτα δ' εἶναι φαίνεται πάντα ἀνθρωπικὰ. ἐνια δὲ καὶ συμβαίνειν ἀπὸ τοῦ σώματος δοκεῖ, καὶ πολλὰ συνφκειῶσθαι τοῖς πάθεσιν ἢ τοῦ ἤθους ἀρετῆ.

⁵¹⁴ *Sent. Ethic.*, lib. 10 l. 12 n. 13: Et sic patet quod operatio Dei, quae excellit in beatitudine, est speculativa et per speculationem sapientiae suae omnia facit. Ex quo patet quod inter operationes humanas illa quae est simillima divinae speculationi est felicissima. // Así, es evidente que la operación de Dios sobreabunda en la felicidad especulativa y que, por la consideración de su sabiduría, hizo todas las cosas. Por tanto, es claro que, entre las operaciones humanas, la que es más semejante a la contemplación divina es la más feliz.

⁵¹⁵ 1178b21-23: ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη: καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτη συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη.

⁵¹⁶ 1179a17-20: πίστιν μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα ἔχει τινά, τὸ δ' ἀληθὲς ἐν τοῖς πρακτικοῖς ἐκ τῶν ἔργων καὶ τοῦ βίου κρίνεται: ἐν τούτοις γὰρ τὸ κύριον.

⁵¹⁷ 1179a29-32: ὅτι δὲ πάντα ταῦτα τῷ σοφῷ μάλιστα ὑπάρχει, οὐκ ἄδηλον. θεοφιλέστατος ἄρα. τὸν αὐτὸν δ' εἰκὸς καὶ εὐδαιμονέστατον: ὥστε κἂν οὕτως εἴη ὁ σοφὸς μάλιστ' εὐδαιμόνων.

⁵¹⁸ *Sent. Ethic.*, lib. 10 l. 15 n. 9: Possibile enim est, quod sine arte et scientia, qua cognoscatur universale, aliquis possit hunc vel illum hominem facere bonum, propter experientiam quam habet de ipso. Tamen si aliquis velit per suam curam aliquos facere meliores, sive multos sive paucos, debet tentare ut perveniat ad scientiam universalem eorum, per quae quis fit bonus, idest ut fiat legispositivus, id est ut sciat artem qua leges bene ponantur, cum per leges boni fiamus, ut supra habitum est. Quia quod aliquis possit bene disponere quamcumque bonam habitudinem hominis inducendo ipsam, et oppositam removendo ipsam, puta sanitatem et aegritudinem, virtutem et malitiam, non est cuiuscumque, sed solum alicuius scientis communia; sicut patet in arte medicinali, et in omnibus aliis rebus quibus adhibetur cura et prudentia humana. In omnibus enim oportet, quod aliquis non solum cognoscat singularia, sed etiam quod habeat scientiam communium; quia forte occurrent aliqua, quae comprehenduntur sub scientia communi, non autem sub cognitione singularium accidentium. // Es posible que sin el arte y la ciencia por la cual se conozca lo universal, se pueda hacer bueno a éste o a aquel hombre, en razón de la experiencia que se tiene de sí mismo. Sin embargo, si alguien quisiera, mediante su cuidado, hacer mejores a otros, sean muchos o sean pocos, deberá procurar llegar a la ciencia universal que se ocupa de eso por lo cual alguien se hace bueno, es decir, procurará dedicarse a la composición de la ley, procurará saber el arte de componer bien las leyes, pues según las leyes nos hacemos buenos, como se dijo. Poder ordenar o disponer rectamente, con respecto a cualquier cualidad buena del hombre, induciendo a la misma y removiendo su contraria, como a la salud y la enfermedad, a la virtud y la malicia, no es competencia de cualquiera sino del que sabe lo general, como vemos en el arte de la medicina y en todas las demás, en las cuales se requieren el cuidado y la prudencia humanas. En todos los casos, es preciso no sólo conocer lo particular, sino también poseer la ciencia de lo general, pues puede ocurrir algo que esté comprendido bajo la ciencia de lo general y no bajo el conocimiento de lo particular o accidental.

⁵¹⁹ 1181a22-23: οἱ δὲ νόμοι τῆς πολιτικῆς ἔργοις εἰκόασιν.

[10.9.2] Las leyes, al ser expresión de la razón y la prudencia, son necesarias para procurar que todos los hombres sean buenos porque:

- a) si la pasión no cede a la razón, sí a la fuerza.
- b) gracias a ellas es posible exhortar continuamente a los hombres a la persecución de los principios en los que fueron educados.
- c) a través de ellas se pueden poner sanciones e imponer penas a quienes obran el mal, y desterrar a quienes no pueden aprender hábitos nuevos.
- d) no es posible que los hombres cumplan con todas las exigencias de la vida recta si no son acompañados con ciertos mandamientos marcados por la fuerza.

[10.9.3] Para que la educación de los hombres sea de lo más provechoso es necesario:

- a) que a los hombres se les familiarice prontamente con la virtud, sin hacer de ella algo cansado o penoso [→2.1.3].
- b) procurar que los hombres sean resistentes a sus pasiones desde muy jóvenes.
- c) que la educación se realice de forma personalizada, según la disposición de cada sujeto.
- d) que esté en manos de legisladores virtuosos preocupados por el bien de los otros, pues ellos son imagen de quien conoce la virtud y la práctica.

“Pues si así es, no es suficiente el saber teórico de la virtud, sino que hay que esforzarse por tenerla y servirse de ella, o de algún otro modo hacernos hombres de bien.”⁵²⁰

“Pues los hombres en su mayoría no han nacido para obedecer al honor, sino al temor⁵²¹, ni está en su condición apartarse del mal por ser deshonesto, sino por el castigo.”⁵²²

“Si, pues, como hemos dicho, es preciso que reciba una buena crianza y buenos hábitos el que haya de ser hombre de bien; si ha de vivir después en quehaceres honestos y no hacer el mal ni voluntaria ni involuntariamente, todo esto no podrá obtenerse si los hombres no son compelidos por cierta razón y

⁵²⁰ 1179b2-3: οὐδὲ δὴ περὶ ἀρετῆς ἰκανὸν τὸ εἰδέναι, ἀλλ' ἔχειν καὶ χρῆσθαι πειρατέον, ἢ εἰ πως ἄλλως ἀγαθοὶ γινόμεθα.

⁵²¹ *Sent. Ethic.*, lib. 10 l. 14 n. 5: Sed multi hominum non possunt per sermones provocari ad bonitatem, quia non oboediunt verecundiae, quae timet turpitudinem, sed magis coercentur timore poenarum. Non enim recedunt a pravis operibus propter eorum turpitudinem, sed propter poenas quas timent: quia enim vivunt secundum passiones, et non secundum rationem, (proprias delectationes persequuntur,) per quas passiones propriae magis in eis crescunt, et fugiunt tristitias contrarias quaesitis delectationibus, quae per poenas eis inferuntur, non autem intelligunt id quod est vere bonum et delectabile, neque etiam dulcedinem eius gustu percipere possunt. Tales autem homines nullo sermone transmutari possunt. // Pero hay muchos hombres que no pueden ser incitados a ser buenos por las palabras, pues no obedecen a la vergüenza que teme la deshonestidad sino que, más bien, son refrendados por el temor de los castigos. En efecto, no se apartan de las malas acciones por la torpeza de las mismas sino porque temen los castigos o penas, dado que, como viven según las pasiones y no según la razón, persiguen los deleites propios. Por eso, las pasiones propias se acrecientan en ellos y huyen de los dolores contrarios a los deleites buscados, dolores, que les son inferidos por los castigos. No entienden lo que es verdaderamente bueno y delectable, y tampoco pueden percibir o gustar su dulzura. Tales hombres no pueden cambiar por ningún discurso.

⁵²² 1179b10-12: οὐ γὰρ περὶ ἀρετῆς αἰδοῖ πειθαρχεῖν ἀλλὰ φόβῳ, οὐδ' ἀπέχεσθαι τῶν φαύλων διὰ τὸ αἰσχρὸν ἀλλὰ διὰ τὰς τιμωρίας.

mandamiento recto, investido de fuerza. Ahora bien, la patria potestad no tiene esta fuerza ni esta necesidad; ni las tiene en general la autoridad de un hombre solo, a menos que sea rey o algo semejante; mas la ley⁵²³ sí tiene poder coercitivo, puesto que es la expresión de una peculiar prudencia y razón.”⁵²⁴

⁵²³ *Sent. Ethic.*, lib. 10 l. 14 n. 14: ostendit quod etiam alii indigent legislatione. Et dicit, quod non sufficit, quod homines solum dum sunt iuvenes bene nutriantur secundum leges et bona cura de eis habeatur, sed etiam plus quando aliquis factus est vir, oportet, quod adinveniat vias honestas ad operandum, et quod in talibus consuescat. Et ad hoc indigemus legibus; et non solum a principio, quando scilicet aliquis incipit fieri vir, sed etiam universaliter per totam vitam hominis. Multi enim sunt, qui magis obediunt necessitati, idest coactioni, quam sermoni. Et magis obediunt iacturae, idest damno, quod incurrunt pro poenis, quam bono honesto. // *Muestra que los demás también necesitan de una legislación.* No basta que los hombres, sólo de jóvenes, reciban una buena educación según las leyes y pongan un adecuado empeño en observarlas; sino aún más, llegados a la madurez, es necesario que hallen caminos honestos para obrar y que se habitúen a éstos. Para lo cual son necesarias las leyes, no sólo al comienzo de la vida adulta sino también en general, durante toda la vida del hombre. Pues hay muchos que obedecen más a la obligatoriedad, a la coacción, que a la palabra, y que obedecen más por el perjuicio o daño a que se exponen en vista de las penas, que por el bien honesto.

⁵²⁴ 1180a14-21: εἰ δ' οὖν, καθάπερ εἴρηται, τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν τραφήναι καλῶς δεῖ καὶ ἐθισθῆναι, εἴθ' οὕτως ἐν ἐπιτηδεύμασιν ἐπιεικέσι ζῆν καὶ μὴτ' ἄκοντα μὴθ' ἐκόντα πράττειν τὰ φαῦλα, ταῦτα δὲ γίνουτ' ἂν βιουμένοις κατὰ τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθήν, ἔχουσιν ἰσχύν: ἡ μὲν οὖν πατρικὴ πρόσταξις οὐκ ἔχει τὸ ἰσχυρὸν οὐδὲ δὴ τὸ ἀναγκαῖον, οὐδὲ δὴ ὅλως ἡ ἐνὸς ἀνδρός, μὴ βασιλείως ὄντος ἢ τινος τοιούτου: ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ.

ÍNDICE

Nota introductoria	2
Partes del texto	3
Esquema general	4
Libro I	5
Libro II	19
Libro III	31
Libro IV	47
Libro V	58
Libro VI	74
Libro VII	87
Libro VIII	105
Libro IX	122
Libro X	136