•124-129
•349-395

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con autorización escrita de los titulares del *Copyright*. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Artículos 270 y ss. del Código Penal).

COMENTARIO A LA *ÉTICA A NICÓMACO* DE ARISTÓTELES

BD-30394

PTFLO

TOMÁS DE AQUINO

Pontificia Universidad Católica del Perú
BIBLIOTECA CENTRAL
COMPRA

COMENTARIO A LA *ÉTICA A NICÓMACO* DE ARISTÓTELES

Tercera edición

Traducción
Ana Mallea

Estudio preliminar y notas
Celina A. Lértora Mendoza

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

CONSEJO EDITORIAL

DIRECTOR
JUAN CRUZ CRUZ

SUBDIRECTORES
Mª JESÚS SOTO-BRUNA
JOSÉ A. GARCÍA CUADRADO

SECRETARIA
Mª IDOYA ZORROZA

www.unav.es/pensamientoclasico

Nº 9

Tomás de Aquino, *Comentario a la* Ética a Nicómaco *de Aristóteles*

Título original: *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*.

Traducción directa del latín segun Ludovico *Vivès*, Bibliopolan Editor.
Obras completas, vol. vigésimo quinto. París, 1875.
Texto cotejado con la ed. *Marietti* de la misma obra. Turín, 1964.
Y con la ed. Leonina de la *Sententia libri ethicorum*.
Obras completas, editadas por orden de León XIII, Tomos LXVII, vols. 1 y 2, Roma, Santa Sabina, 1969.

Traducida en el Centro de traducciones filosóficas Alfonso el Sabio. Buenos Aires.
Registrada como obra inédita, Dirección nacional de derechos de autor, exp. N.º 973309

Primera edición: Marzo 2000
Segunda edición: Noviembre 2001
Tercera edición: Octubre 2010

© 2010. De estudio preliminar y notas *Celina A. Lértora Mendoza*
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 – Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

ISBN: 978-84-313-2731-6
Depósito legal: NA 2.734-2010

Imprime: GRÁFICAS ALZATE, S.L. Pol. Comarza 2. Esparza de Galar (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

ÍNDICE

ESTUDIO PRELIMINAR
Celina A. Lértora

ESTUDIO PRELIMINAR

1. La obra ética de Aristóteles 19
2. Las traducciones latinas 20
3. Los comentarios 21
4. Los comentarios de Santo Tomás a Aristóteles 24
5. El *Comentario* de Santo Tomás a la *Ética* 28
6. El *Comentario* y la doctrina de Santo Tomás 32
7. Conclusión 46

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes 49
   a) Aristóteles 49
   b) Tomás de Aquino 49
   c) Otros autores 50
2. Traducciones 53
   a) Aristóteles 53
   b) Tomás de Aquino 53
3. Estudios 54
   a) Generales 54
   b) Especial 56

COMENTARIO A LA *ÉTICA A NICÓMACO* DE ARISTÓTELES

Tomás de Aquino

LIBRO PRIMERO: EL BIEN HUMANO. LA FELICIDAD, FIN Y SUMO BIEN DEL HOMBRE. LAS DOS PARTES DEL ALMA. DIVISIÓN DE LAS VIRTUDES

Lección I. Muestra sobre qué versa la ética o filosofía moral y cómo toda la vida humana se ordena a fines 61
Lección II. En todo lo humano hay un fin que es el mejor, cuyo conocimiento es necesario y de él se ocupa la ética 66
Lección III. La actitud que deben tener el estudiante y el maestro de esta ciencia . 70
Lección IV. Lo que piensan algunos del mejor bien que es la felicidad y cómo ha de estar dispuesto el estudiante de filosofía moral 73
Lección V. Cuál es la más verdadera entre las diversas opiniones sobre la felicidad 76
Lección VI. Impugna la opinión de los que ponen la felicidad en un bien separado 80
Lección VII. Al bien separado ni bien en sí se lo puede llamar adecuadamente 83
Lección VIII. Aunque se diera la idea de bien separado su estudio no pertenecería a esta ciencia 87
Lección IX. Qué es la felicidad, por qué es fin último y cuáles son sus condiciones 89
Lección X. La definición de felicidad 93
Lección XI. Cómo colabora el tiempo en el hallazgo de la verdad y el modo en que induce al olvido 96
Lección XII. Confirma que la definición de felicidad es verdadera 98
Lección XIII. En la operación de la virtud hay un deleite que contribuye a la felicidad 102
Lección XIV. Busca la causa de la que procede la felicidad: si de una causa divina, humana o fortuita 105
Lección XV. Plantea la duda de si en esta vida puede decirse de alguien que es dichoso y discute la opinión de Solón 108
Lección XVI. Los bienes de la fortuna son secundarios en la felicidad; el virtuoso o feliz sobrelleva todos los cambios de la suerte 111
Lección XVII. Se pregunta si los cambios de la fortuna de los amigos afectan en algo a la felicidad 116
Lección XVIII. Se pregunta si la felicidad se cuenta entre los bienes honorables .. 119

Lección XIX. Comienza el estudio de la virtud cuyo conocimiento es parte de esta ciencia 122
Lección XX. Divide la parte irracional del alma en nutritiva y sensitiva, y la parte racional 124

LIBRO SEGUNDO: LA VIRTUD MORAL EN GENERAL. CÓMO SE GENERA Y CÓMO SE CORROMPE. LA DEFINICIÓN DE VIRTUD Y SU APLICACIÓN A CADA VIRTUD. ALGUNAS RECOMENDACIONES PARA ALCANZAR LA VIRTUD

Lección I. La virtud moral se genera en los hombres por la costumbre, no por naturaleza. De lo contrario con muy pocos actos deberíamos acostumbrarnos a ella 129
Lección II. Las operaciones que generan el hábito de la virtud deben ser según la recta razón y no se corrompen ni por defecto ni por exceso, sino que se salvaguardan según el medio 132
Lección III. El signo de la virtud ya generada es el deleite o la tristeza que sobreviene a las operaciones 135
Lección IV. Soluciona una duda refutando el planteamiento de la similitud entre la virtud y el arte 139
Lección V. El hábito como el género de la virtud moral 141
Lección VI. Qué es lo propio de la virtud moral 145
Lección VII. Da la definición de virtud moral 148
Lección VIII. Aplica la definición de virtud a la fortaleza, la templanza, la liberalidad, la magnificencia y describe los vicios opuestos a estas virtudes 152
Lección IX. La magnanimidad, el pundonor, la mansedumbre, la veracidad, la eutrapelia, la cortesía y otras, y los vicios opuestos 155
Lección X. La virtud como contraria a ambos extremos o vicios 159
Lección XI. Cómo podríamos adquirir la virtud, aunque es difícil llegar a ser virtuoso: por alejarnos de lo extremo, considerar a qué somos nativamente proclives y guardarnos de los deleites 162

LIBRO TERCERO: LO VOLUNTARIO Y LO INVOLUNTARIO. LA FORTALEZA, SUS CLASES. LA TEMPLANZA. LOS VICIOS EXTREMOS DE AMBAS

Lección I. Trata lo espontáneo y lo involuntario. Primero, se refiere a lo involuntario sea por violencia sea por ignorancia; las acciones mixtas 167
Lección II. A los actos espontáneos se les debe alabanza y reprobación, honor y castigo. A los actos hechos por miedo, sólo indulgencia 170

Lección III. Trata lo involuntario que proviene de la ignorancia y las particularidades o circunstancias del acto humano 173
Lección IV. Muestra qué es lo espontáneo o voluntario y lo define como aquello cuyo principio está en el operante con conocimiento de las circunstancias 177
Lección V. La elección cuyo género es lo voluntario, no es concupiscencia, ni ira, ni voluntad, ni opinión, y la diferencia entre elección y voluntad 179
Lección VI. Prosigue con la elección, que no es lo mismo que la opinión ni es tampoco la opinión de lo operable por nosotros 182
Lección VII. Se ocupa de la deliberación o consejo, del cual excluye lo eterno, lo uniforme, lo que las más de las veces es fortuito, y lo que es muy remoto 185
Lección VIII. La deliberación no se refiere a los fines, sino a lo que es para el fin, que, primero en la intención, es último en la consecución 188
Lección IX. Compara la deliberación o consejo a la elección y muestra de qué modo coinciden y de qué modo uno precede al otro 191
Lección X. Resuelve cierta cuestión bimembre: si la voluntad es atraída por un bien por sí o sólo por un bien aparente 192
Lección XI. La virtud y el vicio están en nuestro poder, sea en cuanto a las operaciones, sea en cuanto a los hábitos 194
Lección XII. Rechaza la opinión que sostenía que nadie es voluntariamente malo, y muestra que los hábitos viciosos son voluntarios en su generación, no una vez generados 197
Lección XIII. Disputa contra los que niegan que tengamos una potencia cognoscitiva del bien y destruye sus bases y razones 200
Lección XIV. Comienza a tratar la fortaleza que parece ser el medio entre la audacia y el temor cuyo objeto es el mal y lo temible, pero no todo 204
Lección XV. Lo temible no es lo mismo para todos. El valiente, por mucho temor que sienta, no se apartará del recto juicio de la razón 208
Lección XVI. Algunos actos de fortaleza no verdadera, como los actos de fortaleza política y militar 212
Lección XVII. La tercera clase de fortaleza no verdadera, que parece ser cierto furor que impele al hombre a realizar actos de fortaleza 215
Lección XVIII. Cómo se halla la fortaleza frente al temor y la audacia, y cómo se comporta el fuerte ante la tristeza y el deleite 219
Lección XIX. La virtud de la templanza y su materia que es el deleite o el placer. 221
Lección XX. Reitera que la templanza y la intemperancia se refieren al sentido del tacto y del gusto, empero más al tacto que al gusto 225
Lección XXI. Cómo el fuerte, el templado y el intemperante se relacionan con la tristeza, con el deleite y con la concupiscencia 229

Lección XXII. Compara el temer con la intemperancia y muestra que ésta es más voluntaria 231

LIBRO CUARTO: LA LIBERALIDAD O GENEROSIDAD, LA MAGNIFICENCIA, LA MAGNANIMIDAD, EL PUNDONOR, LA MANSEDUMBRE, LA CORTESÍA, LA VERACIDAD, LA EUTRAPELIA, LA VERGÜENZA O VERECUNDIA Y, DE TODAS, SUS CORRESPONDIENTES EXTREMOS

Lección I. De qué manera la liberalidad es la medida media y la prodigalidad y la avaricia, extremos 235
Lección II. Cómo debe ser el acto principal de la liberalidad y cuáles son sus características y circunstancias 238
Lección III. El pródigo, su acto y su diferencia con el liberal, el avaro y el magnífico 241
Lección IV. La iliberalidad excede a la prodigalidad en la gravedad de la falta, pues ésta es más fácil de corregir 243
Lección V. La avaricia o iliberalidad es incurable, sea por cierta inclinación nativa, sea por culpa del apetito del hombre 245
Lección VI. En qué coinciden y en qué se diferencian la magnificencia y la liberalidad 248
Lección VII. El magnífico gasta en lo más honorable: donaciones para el culto, edificar o restaurar templos y en bienes comunitarios 251
Lección VIII. La magnanimidad y quién ha de ser considerado en verdad magnánimo 254
Lección IX. La materia propia de la magnanimidad es el honor, cómo se relaciona el magnánimo con los honores y con las contumelias o ultrajes 258
Lección X. Dos características del magnánimo: prontitud en los grandes peligros, no correr riesgos por algo pequeño, siendo además un gran benefactor 261
Lección XI. Los vicios que se oponen a la magnanimidad: la pusilanimidad y la presunción 266
Lección XII. Cierta virtud, el pundonor, que versa sobre los honores medianos, que es a la magnanimidad como la liberalidad a la magnificencia 268
Lección XIII. La mansedumbre es la medida media con relación a la ira, cuál es la ira laudable y cuáles vicios se le oponen 270
Lección XIV. El vicio por exceso y por defecto en el trato cotidiano de los hombres entre sí. La virtud de la cortesía 274
Lección XV. La virtud que se refiere a la verdad y a la falsedad en el trato común entre los hombres; se ocupa del jactancioso, del hombre veraz y del mendaz... 277

Lección XVI. De lo lúdico o del esparcimiento hay una virtud y un virtuoso, el que con ingenio convierte en motivo de broma lo dicho o hecho 281
Lección XVII. La verecundia no es una virtud sino cierta pasión que se discierne por un cambio del color corporal: se ruboriza 285

LIBRO QUINTO: LA JUSTICIA Y LA INJUSTICIA. LA EQUIDAD Y LO EQUITATIVO

Lección I. A qué acciones se refieren la justicia y la injusticia 289
Lección II. Lo justo legal se determina según la ley y todo lo que es conforme a lo legal de alguna manera es justo pero en sentido relativo 293
Lección III. Además de la justicia legal hay una justicia como virtud particular, que se advierte porque hay una injusticia que es una malicia particular 296
Lección IV. La justicia particular se divide en distributiva y conmutativa. Ésta puede ser voluntaria o involuntaria, y se perfila la noción de lo justo 299
Lección V. Lo proporcional en la justicia, cómo lo justo consiste en una proporción y cómo se da en la justicia distributiva 303
Lección VI. La justicia llamada conmutativa 305
Lección VII. A través del ejemplo de la línea pone de manifiesto de qué forma el juez reduce todas las cosas a la igualdad 308
Lección VIII. La opinión de los pitagóricos sobre lo justo, como igual a la reciprocidad, y la de Aristóteles al respecto 310
Lección IX. La moneda como aquello por lo cual son medidas todas las cosas y que permite realizar una justa reciprocidad en las conmutaciones 314
Lección X. La operación justa es medio entre cometer injuria y sufrirla 318
Lección XI. Se pregunta a quién debe llamarse en verdad injusto, puesto que lo injusto se da de múltiples formas 320
Lección XII. Divide lo justo político en natural y legal y muestra tres diferencias 324
Lección XIII. Dilucida la duda planteada y muestra por cuál acción justa o injusta se es justo o injusto 329
Lección XIV. Plantea cierta duda referente a si padecer lo injusto es involuntario o no lo es 333
Lección XV. Plantea la otra duda que consiste en saber quién comete injusticia en las distribuciones, si el que da o el que recibe fuera de su dignidad 336
Lección XVI. La equidad no es lo mismo que la justicia natural y legal sino es algo mejor que esta última 340
Lección XVII. Nadie puede ser injusto consigo mismo ni aun en el caso de suicidarse como queriendo padecer 343

LIBRO SEXTO: LOS PRINCIPIOS DEL OBRAR, LOS HÁBITOS INTELECTUALES: CIENCIA, ARTE, INTELECTO, SABIDURIA Y PRUDENCIA. LAS PARTES DE LA PRUDENCIA. LA DINÓTICA O SAGACIDAD. LA VIRTUD NATURAL. LAS VIRTUDES Y LA PRUDENCIA, SU INTERRELACIÓN

Lección I. La recta razón y la virtud intelectual según la cual se determina el medio propio de cada virtud 349
Lección II. Las operaciones propias del hombre son el conocimiento de la verdad y el señorío sobre su propio operar humano 353
Lección III. Las cinco virtudes intelectuales. Se refiere primero a la ciencia y en segundo lugar al arte 358
Lección IV. La prudencia, recta razón de lo operable, versa sobre el bien y el mal del hombre mismo 362
Lección V. El intelecto como el conocimiento de los principios indemostrables y la virtud intelectual de la sabiduría 366
Lección VI. Entre las virtudes intelectuales, la sabiduría es la principal en sentido absoluto; no la política, ni la prudencia 368
Lección VII. La prudencia es la virtud principal más importante en relación con lo humano 372
Lección VIII. Define al buen consejero y muestra que el buen consejo o eubolia no es ciencia ni conjetura u opinión, sino rectitud 377
Lección IX. Se refiere a la perspicacia o sensatez (*synesis*) no es lo mismo que la ciencia u opinión ni que la prudencia; y se refiere a la recta sentencia o juicio (*gnomes*) sobre lo equitativo 380
Lección X. Plantea, en especial, una duda sobre la utilidad de la prudencia, y responde que la prudencia no se alcanza sin virtud moral y viceversa 385
Lección XI. La virtud moral no puede darse sin la prudencia, debido a su mutua interrelación 390

LIBRO SÉPTIMO: LA CONTINENCIA Y LA INCONTINENCIA. LA MALICIA HUMANA. LA VIRTUD HEROICA Y LA BESTIALIDAD. LA PERSEVERANCIA, LA, MOLICIE LA CONTUMACIA Y OTRAS. EL PLACER, SUS CLASES Y EL DOLOR

Lección I. La incontinencia, la malicia, la bestialidad y otras 395
Lección II. Se pregunta si quien tiene una recta estimación moral puede actuar incontinentemente y de qué modo 399
Lección III. Resuelve las dudas en otro orden del que fueron propuestas. Estudia cómo funciona la mente del continente y del incontinente cuando sigue a los deseos y cuando los rechaza 404

Lección IV. Cómo es el continente o el incontinente según las distintas concupiscencias y deleites corporales 410
Lección V. Las clases de deleites: naturales y antinaturales, y cómo se es continente e incontinente según las concupiscencias o placeres humanos y bestiales 414
Lección VI. La incontinencia de ira es menos torpe que la incontinencia de placer y lo comprueba porque la ira de alguna manera admite la razón 417
Lección VII. La coincidencia y la diferencia entre el continente y el incontinente con el perseverante, el muelle, el templado y el intemperante 422
Lección VIII. Muestra de varias maneras que el intemperante es peor que el incontinente 427
Lección IX. Enseña cómo el continente y el pertinaz se mantienen en una opinión o se salen de ella, tanto rectamente como fuera de razón 430
Lección X. Ser prudente y ser incontinente no pueden darse a la vez, los compara y muestra cómo la incontinencia es sanable 434
Lección XI. Al filósofo moral le compete tratar el deleite y la tristeza y las distintas opiniones que se suscitan al respecto 437
Lección XII. Resuelve los argumentos que impugnaban el deleite como no siendo un bien ni algo óptimo y muestra cómo saber si un deleite es bueno o no lo es 439
Lección XIII. Muestra que algún deleite es el mejor y parece ser la felicidad que todos apetecen 443
Lección XIV. Se refiere a los placeres corporales sobre los cuales versan la continencia y la incontinencia 447

LIBRO OCTAVO: LA AMISTAD HONESTA, LA DELEITABLE Y LA ÚTIL, ENTRE IGUALES Y ENTRE DESIGUALES. SEGÚN LA EDAD Y OTRAS DIFERENCIAS. CORRELACIÓN ENTRE LAS DISTINTAS AMISTADES Y LAS ORDENACIONES POLÍTICAS. LA AMISTAD PARENTAL, FILIAL, FRATERNA, FAMILIAR Y ENTRE MARIDO Y MUJER. LAS QUERELLAS EN LA AMISTAD

Lección I. La amistad es algo necesario en todos los hombres y corresponde que la filosofía moral la estudie 453
Lección II. A la definición de amistad corresponde que algunos se quieran bien entre sí, que no quede oculto entre ellos y que ocurra por el bien, lo deleitable o lo útil 457
Lección III. Los amigos pueden amarse en razón de lo deleitable, lo útil y la virtud; la amistad en la virtud contiene todo lo que se da en las otras amistades... 459

Lección IV. La amistad en lo útil y en lo deleitable es similar en varios aspectos a la amistad que es amistad perfecta 464
Lección V. Los actos de amistad son necesarios para mantener vigente la amistad, que sin ellos permanece sólo de manera habitual 466
Lección VI. Los ancianos y los ásperos difícilmente hacen amigos; la amistad en el bien se extiende a pocos y en lo deleitable y lo útil a muchos 469
Lección VII. La amistad entre desiguales como la del padre con el hijo y del marido con la mujer, y cómo se salvaguardan si cada uno da a al otro lo que corresponde 473
Lección VIII. Es más propio de la amistad el amar que el ser amado y cómo se da la amistad entre contrarios 476
Lección IX. Todas las amistades consisten en una relación, según la cual se distinguen las amistades, que se contienen en la sociedad civil bajo una ordenación política 479
Lección X. Cuáles son las formas políticas: el reino, la aristocracia y la timocracia, y su transgresión: la tiranía, la oligarquía y la democracia 482
Lección XI. Muestra que, según cada forma de vida ciudadana, sea recta o transgresa, hay distintas formas de amistad correlativas 485
Lección XII. La amistad parental y filial, la fraterna, la familiar, la de marido y mujer, y sus mutuas distinciones 489
Lección XIII. Las querellas y recriminaciones no se dan en la amistad según la virtud, se dan poco en la amistad según el deleite y más en las que se deben a alguna utilidad 494
Lección XIV. Cómo se plantean las querellas en las amistades según una desigualdad, y por qué suceden 498

LIBRO NOVENO: CÓMO SE CONSERVAN Y SE DISUELVEN LAS AMISTADES. EFECTOS DE LA AMISTAD: LA BENEVOLENCIA, LA CONCORDIA, LA BENEFICENCIA. EL AMOR DE SÍ MISMO, EGOÍSMO Y ALTRUISMO. EL HOMBRE FELIZ NECESITA AMIGOS

Lección I. Cómo deben hacerse las retribuciones según las distintas amistades, a fin de preservarlas 501
Lección II. Plantea tres dudas relativas a quién se debe retribuir o asistir antes, si a los padres, a los amigos, a los buenos o a otros, y muestra que cada caso requiere algo diferente 505
Lección III. Se pregunta si debe disolverse o no la amistad entre los que no permanecen en la misma condición según la cual eran amigos 508

Lección IV. Actos o efectos de la amistad: la beneficencia, la benevolencia y la concordia, y cómo se hallan los hombres buenos y los perversos al respecto ... 511

Lección V. Comienza a tratar la benevolencia, que es un principio de amistad, no la amistad misma ... 516

Lección VI. La concordia es cierta amistad política y particular que coincide en los mismos bienes útiles comunes, los elige y los realiza con equidad ... 518

Lección VII. Trata la beneficencia y se pregunta por qué los benefactores aman más a los beneficiados que éstos a aquéllos ... 521

Lección VIII. El amor de sí mismo y por qué solemos detestar sobremanera a los que se aman egoístamente a sí mismos ... 524

Lección IX. El hombre de bien se ama a sí mismo más y mejor, pues prefiere vivir según su parte principal, v.g. su entendimiento y razón, y obedecerlo en todo ... 527

Lección X. Se plantea si el hombre feliz necesita amigos o no ... 530

Lección XI. Al hombre bueno y feliz su ser y vivir le resultan deleitables, lo cual se extiende al ser y vivir de sus amigos ... 534

Lección XII. Sobre el número de amigos muestra que es innecesario tener demasiados, pues para el deleite y la ocasión pocos bastan; y según el bien no pueden ser muchos ... 537

Lección XIII. Se pregunta cuándo el hombre necesita más de los amigos: si en la adversidad o en la prosperidad y da seis preciosas recomendaciones ... 539

Lección XIV. Plantea si los amigos se deleitan en la mutua compañía como los enamorados se deleitan en la visión mutua ... 543

LIBRO DÉCIMO: EL DELEITE EN LA VIDA HUMANA. EL FIN DE LA VIRTUD: LA FELICIDAD, CONTEMPLATIVA Y ACTIVA. EL ENTRONQUE CON LOS LIBROS DE POLITÍCA

Lección I. Por qué debe tratar el deleite ... 545

Lección II. La opinión de Eudoxio sobre el deleite como bien máximo, por qué creían en su opinión, y la opinión de Platón ... 547

Lección III. Expone y refuta tres razones que esgrimían los platónicos para probar que el deleite no pertenece al género de los bienes ... 551

Lección IV. Rechaza la última razón que daban los platónicos para probar que el deleite no es un bien, tomada de la torpeza de ciertos placeres ... 555

Lección V. El deleite no es un movimiento ni una generación sino es como un todo que al instante tiene en sí mismo su acabamiento ... 557

Lección VI. De qué modo y cuándo el deleite perfecciona las operaciones intelectuales y sensitivas ... 560

Lección VII. Los deleites perfectivos de las operaciones difieren entre sí por su especie 564
Lección VIII. Según las diferentes operaciones los deleites difieren en bondad y malicia 567
Lección IX. La felicidad no consiste en las actividades lúdicas 570
Lección X. La felicidad de acuerdo a la mejor virtud, es una operación que consiste en la consideración de la verdad 574
Lección XI. El holgar como condición para acceder a la felicidad según la principal y más perfecta vida del hombre 578
Lección XII. La felicidad activa a la que se accede por el ejercicio de las virtudes morales y de la prudencia que las dirige a todas 582
Lección XIII. El hombre feliz necesita de cierto bienestar exterior para que, ni por tener muchos bienes terrenales, ni por su falta, sea impedido de obrar bien 585
Lección XIV. El fin de la virtud en el orden cívico y que las leyes equitativas facilitan formar al hombre en el bien 588
Lección XV. Componer buenas leyes para todos es propio del que tiene el conocimiento general sobre lo necesario para hacer buenos a los hombres 593
Lección XVI. A quienes compete la tarea de legislar con idoneidad, cómo no debe hacerse esta tarea, asegurando que en la *Política* enseñará cómo llegar a ser legislador 596

ESTUDIO PRELIMINAR

Celina A. Lértora Mendoza

1. La obra ética de Aristóteles

El Estagirita se interesó tempranamente por los problemas éticos y políticos. Una obra perdida, el diálogo *Sobre la justicia*, escrito en su época platónica, fue concebido como una réplica a la *República*. Establecía un paralelo entre el hombre individual y el Estado. En el desarrollo de sus ideas éticas ocupa un papel importante la meditación sobre el Estado[1]. Durante su estadía en Macedonia, Aristóteles escribió el *Tratado del reino*, destinado a Alejandro, del cual sólo poseemos dos cortos fragmentos, pero por Cicerón se sabe que tocaba temas de moral política[2].

Un ensayo más completo de la sistemática se encuentra en la *Ética Eudemia*; sus resultados más significativos fueron incorporados a la *Nicomaquea*, cuya estructura será la definitiva. Un concepto central en esta obra es el de *felicidad*, por el cual se trata de explicar las tres especies de vida: activa, contemplativa y voluptuosa (como las llama Tomás de Aquino). Otra noción capital es la de *bien*, por el cual nos introducimos en la ciencia "arquitectónica" u ordenadora, es decir, la Política. Las virtudes son analizadas como componentes de la felicidad. Por eso comienza por las individuales y termina por la justicia, que es la virtud cívica por excelencia.

Queda así determinado en qué consiste la felicidad política. El final de la *Ética Nicomaquea* es una introducción a la Política, fuera del plan propio de la Ética. Pero, de hecho, muchas de las ideas vertidas en la *Política* se enuncian en la *Nicomaquea*, unidas a desarrollos propios de esta disciplina, especialmente la actividad política, la filosofía de Hipodamo y el sistema de Platón[3].

---

[1] Cfr. P. Moraux, *A la recherche de l'Aristote perdu, Le dialogue 'Sur la Justice'*, Louvain-Paris, 1957.

[2] Cfr. J. Aubonnet, "Introduction", en *Aristote-Politique*, Paris, 1960, pp. 25-57.

[3] J. Marías, "Introducción" a la edición bilingüe de la *Política*, Madrid, 1951, pp. 16-17.

2. Las traducciones latinas

La *Ethica* forma parte del gran *corpus* perdido para la latinidad con la separación de Bizancio. La historia del *Aristotelis latinus*, como se sabe, es ardua y compleja[4]. Para reducirnos a lo más importante en el presente trabajo, digamos que los libros segundo y tercero ya estaban traducidos anónimamente en el siglo XII y constituyen el primer documento de uso escolar de la obra. Los fragmentos conocidos a principios del siglo XIII fueron llamados *Ethica vetus*, y una traducción más amplia, que comprende otros libros como el primero, el séptimo y el octavo –en circulación los primeros decenios del siglo XIII–, recibió el nombre de *Ethica nova*[5].

Posteriormente, Roberto Grosseteste, obispo de Lincoln, realizó una nueva versión, corrigiendo la más antigua, conocida con el nombre de *Translatio Lincolniensis*, compuesta entre los años 1246-1247[6], a la cual añadió notas marginales (*notulae*) que son básicamente lexicográficas. Esta versión tuvo a su vez varias revisiones, cuya historia textual está ampliamente documentada[7]. Entre los años 1250-1260 se hicieron correcciones menores, que constituyen una segunda edición de la *Recensio pura*. Además se realizaron correcciones más importantes, dando origen a la *Recensio recognita*[8]. Después de Grosseteste, un erudito desconocido hizo nuevas correcciones resultando una especie de segunda edición de la *Recensio recognita*, mediante el usual expediente de las notas marginales.

La tarea de Guillermo de Moerbecke como traductor aristotélico está bien establecida. Las relaciones entre éste y el Aquinate han sido objeto de nuevos análisis histórico críticos en los últimos tiempos. Si tomamos la cronología ita-

---

4 Para una visión diede las investigaciones sobre este tema en los últimos decenios, cuyo resultado es la magna compilación *Aristoteles latinus*, véase A. Mansion, "Quelques travaux récents sur les versions latines des Ethiques et d'autres ouvrages d'Aristote", *Revue neoscolastique de philosophie*, 1936 (39), pp. 78-94.

5 Los fragmentos de los libros VII y VIII se han conservado en un solo códice, de la Biblioteca Vaticana, el *Borghesiano 108*, por lo cual se la conoce y ha sido editada como *Ethica Borghesiana* (cfr. *Aristoteles Latinus*, Ed. Minio Paluello et alii, Brill, Leiden, véase XXVI, 1-3, 2, de. R. A. Gauthier, 1972).

6 Las anotaciones de Adam March permiten deducir que la traducción estaba terminada ya en 1250, cfr. A. Mansion, "Quelques travaux récents sur les versione latines des Ethiques", 79. Esta obra se conserva en una veintena de códices, y fue editada en *Aristoteles Latinus*, véase XXVI, 1-3, 3, A. *Recensio pura*, Ed. R. A. Gauthier, 1972.

7 Véase "Praefatio" a la edición Leonina, 204* y ss.

8 Editada por R. A Gauthier, véase XXVI 1-3,4 del *Aristoteles Latinus*, 1973.

liana de Tomás de Aquino conforme hoy se la acepta comúnmente[9], hay que fijar el encuentro en Roma o en Viterbo, es decir después de 1265. Una tradición que se remonta al siglo XIV, y que recoge también Guillermo de Tocco (c. 1320) dice que Fray Guillermo "a instancias de Fr. Tomás" tradujo la *Ethica* junto con otras obras de Aristóteles[10]. Se aduce la razón de que Tomás de Aquino quería tener traducciones correctas y seguras, de lo que se ha concluido, precipitadamente, que no las había; y, por tanto, que la diferencia entre la traducción de Moerbecke y las otras es importante. Pero se ha constatado que no es así. Es más, hasta puede dudarse de si las correcciones a la *Ethica* que se han detectado y constan en el texto usado por Tomás de Aquino, hayan sido realizadas por Moerbecke, y si es éste el corrector anónimo de la *Recensio recognita* de Grosseteste.

No sólo Guillermo no tradujo todas las obras de Aristóteles que se le atribuyen, sino que tampoco parece verdad que lo hiciera a pedido del Santo, para servirse de una traducción correcta, pues se constata que él usaba indistintamente las versiones más antiguas, incluso después de haber conocido las nuevas, lo que indicaría quizá, un cierto descuido por parte suya en cuanto a la traducción estricta del griego en su totalidad. Como se ha observado[11], hubiera sido una actitud indigna del Santo haber tenido a su disposición una obra producto de un ímprobo trabajo de su compañero de Orden y no usarla. En síntesis, la crítica textual hoy considera que el Aquinate usó un texto colacionado de varias versiones, lo que explica que sólo en algunos casos se empleen las correcciones posteriores a la versión antigua.

3. Los comentarios

Desde los primeros tiempos del Liceo, los discípulos y estudiosos de Aristóteles realizaron variados comentarios a sus obras. En líneas generales, podemos

---

9 Sería la siguiente: en Nápoles de 1259 a 1261, en Orvieto de 1261 a 1265, en Roma de 1267 a 1267 y en Viterbo, 1267 y 1268 (vfr. J. I. Saranyana, *Historia de la filosofía medieval*, Pamplona, 1989, p. 225).

10 Cfr. Un estudio pormenorizado del tema en "Praefatio" de la ed. Leonina, 232* ss.

11 "Praefatio" 233*. Por la misma razón, además de otras estrictamente textuales, la edición crítica rechaza la idea de que las referencias a palabras griegas que cita Tomás de Aquino y de las cuales no consta la fuente, hayan sido recogidas por información verbal, de un experto en griego (supuestamente Moerbecke). En este caso, se aduce, no se entiende cómo es que –si Tomás de Aquino recibió información fidedigna de un entendido– cometiera algunos errores idiomáticos en esos mismos pasajes. (Cfr. "Praefatio", 264*-265*).

distinguir varias épocas y estilos: en la antigüedad, los comentadores griegos (sobresaliendo los neoplatónicos) y los romanos; en el medioevo, los bizantinos, los árabes y los latinos. Por su forma, hay comentarios paso a paso, resúmenes, comentarios libres y perífrasis u obras más o menos originales inspiradas en el Estagirita.

Cada época y cada comunidad tuvo sus motivaciones para comentar a Aristóteles, y en general los comentadores presumían de ser fieles a la letra o al espíritu del maestro, aunque de hecho no siempre fue así. Entre los primeros comentadores del Estagirita, Alejandro de Afrodisia forjó una tradición interpretativa que pesó en los comentarios posteriores. De la larga serie de comentadores griegos hay algunos que interesan particularmente a nuestra historia, porque fueron traducidos y usados por los latinos del siglo XIII. Estos son los *Comentarios* de Eustracio a los Libros I y VI, el *Comentario anónimo antiguo*, sobre los Libros I-IV, el *Comentario anónimo nuevo* al Libro VII y el *Comentario* de Miguel de Efeso a los Libros V, IX y X[12]. Estos trabajos fueron traducidos por Roberto Grosseteste y su equipo y de ellos se han servido los comentadores latinos, tomando sobre todo las indicaciones léxicas y las informaciones de tipo histórico y cultural.

La asimilación de la filosofía aristotélica por parte de los latinos tiene una historia larga y compleja. Restringiéndonos al siglo XIII, entorno inmediato de Tomás de Aquino, podemos apreciar el siguiente panorama. La reintroducción de Aristóteles, de mano de los árabes, tarea cumplida ya por completo c. 1230, había puesto a disposición de los maestros latinos un acervo realmente importante de obras griegas, siríacas y árabes, entre ellas las obras éticas de Aristóteles con sus principales comentarios. Especialmente relevante fue la influencia de Averroes, llamado por el Aquinate "el Comentador", por haber sido el más eximio de los intérpretes del Estagirita. A la sombra de las ideas histórico-críticas de Averroes –sin duda básicamente correctas– se había formado el grupo de los llamados "averroistas latinos", cuyo interés en las obras del maestro estaba ligado a concepciones muy revolucionarias acerca de las relaciones entre fe y razón (teología y filosofía), que les llevaron a proclamar la independencia y hasta la supremacía de la razón natural en detrimento (así lo veían sus contrarios) de la fe.

Por otra parte la obra de Aristóteles presentaba numerosas teorías incompatibles con la Revelación, por lo cual nadie podía sostenerlas sin hacerse sospechoso de herejía. Las sucesivas prohibiciones de "leer" a Aristóteles desde

---

[12] Estos comentarios fueron editados por G. Heybult, *Commentaria in Aristotelis graeca*, t. XX: *Eustratii et Michaelis et Anonyma in Ethica Nicomachea commentaria*, Berolini, 1892, y por M. Hayduck, *Michaelis Ephesii in librum quintum Ethicorum Nicomacheorum commentarium*, Berolini, 1901.

1210, muestran por una parte la preocupación de las autoridades eclesiásticas ante el avance de ideas consideradas disolventes, y por otra, la efectiva fortaleza de las mismas, que sobrepasaba el peso de la prohibición. A mediados de siglo se hacía evidente la imposibilidad de prescindir de Aristóteles y de allí que tomara cuerpo definitivamente una idea ya pensada con anterioridad: la expurgación de sus escritos.

De acuerdo con esta situación, los comentarios a Aristóteles que se elaboraron durante el siglo XIII pueden presentar todos o algunos de estos objetivos: 1°. Didácticos. Este fue el objetivo inicial y, desde luego en la Universidad medieval, con rígidos esquemas de trabajo docente, esta finalidad estuvo casi siempre presente en los autores de la época; 2°. Expurgativos. Los maestros latinos que querían mantenerse fieles a la Iglesia, pero al mismo tiempo deseaban aprovechar los recursos de la ciencia aristotélica, acogieron de buena gana la idea de "expurgar" o "concordar" a Aristóteles con las verdades de fe. En mayor o menor medida, salvo los averroistas, todos los comentadores de esta época presentan alguna variante concordista, aunque no todos (más bien pocos) son capaces de hacerlo sin tergiversar, a veces profundamente, el contenido teórico original; 3°. Filosóficos. Podríamos también denominarlos objetivos propios o específicos, ya que se proponen explicitar y exhibir las conexiones y las consecuencias internas de las teorías aristotélicas. En este trabajo vale mucho la capacidad intelectual y la sagacidad del comentador y, por eso, podemos apreciar muy diferentes niveles de interés filosófico en las obras producidas.

Entre los comentarios estrictamente filosóficos que son antecedente inmediato de la labor del Aquinate debemos mencionar la *Lectura* de Alberto Magno. Según una afirmación de Guillermo de Tocco[13], repetida por otros historiadores posteriores, Tomás de Aquino tomó nota y redactó el escrito de la *Lectura* de Alberto, lo que parece contradecir al propio el Aquinate, que dice citar a Alberto de memoria. En todo caso, lo importante para nosotros es destacar que el Santo se ha servido ampliamente de las notas de Alberto, como puede apreciarse por los paralelos en numerosos pasos de su obra, cuidadosamente señalados en la edición crítica Leonina, donde se ve que incluso a veces el Aquinate cita a Aristóteles según Alberto.

Es claro que la dependencia no es absoluta. El Aquinate corrige alguna lectura albertiana de Aristóteles conforme a su propio texto, y organiza el material teórico de modo personal. Por eso, parece acertada la conclusión de los editores de la Leonina[14], que afirma que el Aquinate no se sirvió, salvo excepcionalmente, de alguna redacción propia anterior de la *Lectura* de Alberto, sino que la usó de memoria, estando incluidos en ella muchos de los datos eruditos que él mis-

---

13 *Vita S. Thomae Aquinatis*, en *Fontis vitae S. Thomas Aquinatis*, fasc. 11, 79.

14 "Praefatio", 256*.

mo menciona en su comentario. Además de esta *Lectura* a la que asistió el Aquinate como alumno, Alberto redactó un *Commentarium*, cuyo conocimiento y uso –por parte del Aquinate– es dudoso. En síntesis, sobre la influencia de Alberto, podemos fijar los siguientes puntos: 1. El criterio de interpretar "rectamente" a Aristóteles, buscando su concordancia con la ortodoxia cristiana; 2. La técnica de análisis hermenéutico mediante la dilucidación puntual del sentido de frases y palabras, tal como Alberto lo hizo a partir de las traducciones y notas de Grosseteste a los comentadores griegos; 3. El criterio supremo de "buscar la verdad" en las frases de Aristóteles para que su doctrina pueda ser incorporada a la filosofía y la teología cristianas.

La tradición de la lectura universitaria de la *Ethica*, sin embargo, no se reduce a San Alberto. Consta que ya antes de 1250 en la Universidad de París se leían la *Ethica vetus* y la *Ethica nova*. Fruto de esta enseñanza universitaria son un conjunto de comentarios cuya autoría es difícil de establecer. Por su relación con las fuentes o posibles lecturas suplementarias de Tomás de Aquino debemos mencionar un anónimo, redactado en París entre 1240 y 1250, antes atribuido a Juan Peckham[15], y otro de la misma época, atribuido con bastante verosimilitud a Roberto Kilwardby[16]. Sin duda estos u otros comentarios contemporáneos han sido conocidos por el Aquinate y serían los mencionados elípticamente en su obra, algunas de cuyas interpretaciones ha adoptado, omitiendo lecturas de Eustracio o el Anónimo que ya conocía Alberto[17]. De acuerdo con estas constataciones de la crítica actual, hay que corregir la versión de Tolomeo de Luca que secularmente se repite[18].

4. Los comentarios de Tomás de Aquino a Aristóteles

Dentro de este panorama debemos ubicar la tarea realizada por el Aquinate. En el reducido lapso de ocho años (de 1266 a 1273, según las cronologías más

---

15 Cfr. O. Lottin, "A propos du Commentaire sur l'Éthique attribué a Jean Peckham", *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1938 (10), pp. 79-83.

16 Cfr. R. A. Gauthier, "Arnoul de Provence et la doctrine de la 'Fronesis', vertu mystique suprême", *Revue du Moyen Âge latin,* 1963 (19), 155.

17 Véanse ejemplos de esto en "Praefatio" a la edición Leonina, 236* ss.

18 Los errores de la *Historia ecclesiastica nova* al respecto han sido señalados por A. Dondaine en "Les 'Opuscula fratris Thomae' chez Ptolémée de Lucques", *Archivum Fratrum Praedicatorum,* 1961 (31), p. 151, tanto sobre el carácter de la traducción como sobre la época, pues Tolomeo afirma que los comentarios fueron redactados durante el pontificado de Urbano IV, es decir entre 1261 y 1264.

aceptadas) comentó total o parcialmente doce obras de Aristóteles[19]. El conocimiento de los textos del Estagirita juega un papel esencial en la doctrina del Aquinate, como es bien conocido. Sin duda, su estudio de dichos textos es muy anterior a la redacción de los comentarios –que se sitúan en la etapa madura y final de su vida– como lo prueban las frecuentes citas desde las primeras obras propias. Pero la utilización de estas fuentes, en esos casos, está en función de sus intereses teóricos, que sin duda están condicionados por su propia etapa histórica. De algún modo este condicionamiento se atenúa cuando se propone hacer una exégesis literal del Estagirita; es decir, explicar de modo claro y conciso su doctrina. Sin embargo, no podemos decir que dicho condicionamiento haya desaparecido. Tomás de Aquino ha leído a Aristóteles –y lo ha interpretado– desde su propio horizonte teórico; si no tenemos en cuenta este hecho obvio, resultan inexplicables algunas de sus versiones.

La lectura y el estudio de las fuentes era esencial a la formación intelectual de un hombre del siglo XIII en un sentido distinto al actual. Y esto por varias razones. En primer lugar, la vida universitaria de entonces giraba más decisivamente que ahora sobre la lectura de un grupo escogido de textos, cuya doctrina y su autoridad eran casi absolutas. La *lectio* era el núcleo de la enseñanza[20], aun cuando la *disputatio* ganaba terreno e interés cada vez mayores. A lo largo del medioevo convivieron tres tipos de lectura: la del maestro, la del discípulo y la lectura privada de cualquiera que lo deseara. La segunda y la tercera subsisten hasta la actualidad con similares funciones. La primera, en cambio, presentaba peculiaridades: para los medievales, enseñar era leer; "lector" es el profesor que enseña. El profesor leía un texto previamente seleccionado. Por lo tanto, cuando una normativa manda o prohibe la "lectura" de un determinado texto, significa lisa y llanamente que se ordena o condena su enseñanza. Tal fue el proceso

---

[19] Son éstas: 1. *In libros Posteriorum Anaticorum expositio* (1269-1272); 2. *In libros de Anima lectura (in lib. I) et expositio (in lib. II et III)*, 1268 y 1269 respectivamente; 3. *In libros de Caelo et Mundo expositio* (1272); 4. *In decem libros Ethicorum expositio* (1270-1272); 5. *In libros de Generatione et Corruptione expositio* (1272-1273); 6. *In libros Peri hermeneias expositio* (1269-1272); 7. *In libros de Memoria et Reminsicentia expositio* (1271); 8. *In XII libros Metaphysicorumn expositio* (1268-1272); 9. *In IV libros Meteorologicorum expositio* (1269-1272); 10. *In VIII libros Physicorum expositio* (después de 1268); 11. *In libros Politicorum expositio* (1269-1272); 12. *In libros de Sensu et Sensato expositio* (1266-1272).

[20] Esta preeminencia de la *lectio* es de larga tradición, y se remonta a las primeras organizaciones escolares en la etapa de las escuelas monacales. La lectura (sobre todo de la Biblia) era el paso previo y necesario a la formación doctrinal. Juan de Salisbury, en el siglo XII, recoge y sistematiza esta metodología (cfr. *Metalogicon,* I, c. 24, ed. Webb, 53) en tres pasos: lectura, doctrina y meditación, idea que será recogida por Hugo de San Victor (*Didascalicon,* Y, 1; *PL,* 176, 741).

arduo y complejo que sufrieron los textos de Aristóteles[21] en las universidades latinas durante casi todo el siglo XIII.

Tomás de Aquino había comenzado un estudio profundizado de Aristóteles durante su primera estadía en Nápoles. La dirección posterior de su maestro Alberto Magno lo reafirmó en esa línea. Fue precisamente Alberto quien comenzó a redactar comentarios a Aristóteles en una línea concordista, por lo menos doce años antes que Tomás de Aquino comenzara los suyos. Además de Aristóteles, sus lecturas más profundas, de las que quedan muchas e importantes huellas en sus obras las dedicó a San Agustín, el Pseudo Dionisio y Boecio, citados o aludidos también en su comentario a la *Ethica*, que es gráficamente escaso de "autoridades". Entre sus lecturas, de las que quedan huellas en el comentario, debemos mencionar también el *De vita et conversatione dogmateque philosophorum* de Diógenes Laercio, del que tomaron los escolásticos de los siglos XIII y XIV buena parte de la información histórica que ellos conocieron acerca de los filósofos antiguos[22].

Si debiéramos indicar sumariamente cuáles son los puntos de identidad y las diferencias más salientes entre uno y otro pensador[23], podemos decir lo siguiente: el Aquinate ha recogido y usado en forma estrictamente aristotélica su lógica formal, los conceptos de acto, potencia, materia, forma, causas, la división de las ciencias y su concepción del conocimiento científico. Comparte con el griego el intelectualismo psicológico y moral, el indeterminismo moral (doctrina del libre albedrío), la doctrina de la abstracción y del conocimiento sensible, la teoría del conocimiento y del lenguaje, las pruebas de la existencia de Dios y sus atributos. Este elenco justifica sobradamente la denominación de filosofía "aristotélico-tomista", que suele dársele al conjunto doctrinario fundamentalmente escrito por Tomás de Aquino y desarrollado por sus discípulos, y a esta doctrina se refirió concretamente León XIII en *Aeterni Patris* como un ejemplo de lo que debe ser la filosofía cristiana. Esto significa que la "cristianización" de Aristóteles –su lectura en clave cristiana– tan cuestionada en tiempos del Aquinate, es

---

[21] La prohibición de enseñar a Aristóteles en la Universidad de París se redacta con la fórmula usual que menciona la lectura: "nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec comenta legantur Parisius publice vel secreto" (H. Denifle / A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis,* I, p. 70).

[22] La traducción latina de esta obra es atribuida a Henricus Aristippus (s. XII), de acuerdo a una mención que él mismo hace en el prólogo a su traducción del *Menon*. Esta misma traducción es la que trae W. Burley (o Burleigh), con escasas variantes (véanse algunos ejemplos en "Praefatio" de la ed. Leonina, 266*). La edición de estos textos en *Gualteri Burlei De vita et moribus philosophorum*, ed. Hermann Kunst, Tübingen, 1886.

[23] Cfr. el estudio pormenorizado de J. Owens, "Aristotle und Aquinas", en N. Kretzmann / E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, reprint 1997, pp. 38 ss.

algo obvio y deseable para la iglesia, conforme al pensamiento de un papa que vivió seis siglos después. La neo-escolástica que surgió de las admoniciones de la jerarquía a partir de entonces, es también básicamente un aristotelismo. Esta sintonía que hoy tenemos con Aristóteles, luego de siete siglos de teología católica más o menos inspirada en él, puede obscurecer el hecho cierto de que la empresa no fue nada fácil, estuvo llena de escollos y sobre todo, el triunfo final de las teorías del filósofo griego llegó a soslayar y hasta ignorar los aportes propios de Tomás de Aquino y sus significativas diferencias con Aristóteles.

Para dar una idea del proceso de diferenciación, digamos que varias teorías centrales del Estagirita son interpretadas por Tomás de Aquino con modificaciones significativas: la distinción real de esencia y existencia en lo creado (además por supuesto, del creacionismo mismo, desconocido para Aristóteles), la distinción esencial entre Dios y las creaturas (trascendencia divina), las pruebas de la inmortalidad del alma. Otras teorías son construcción propia inspirada más o menos cercanamente en Aristóteles: el principio de individuación por la materia, el intelecto agente personal, la estructura ontológica de las sustancias separadas.

Las diferencias entre ambos pueden adscribirse a un conjunto de factores objetivos. Owens ha señalado[24] las distintas circunstancias históricas y culturales en que vivieron (mundo pagano y mundo cristiano, con su profunda diversidad en concepción de vida, de ciencia, de moral, etc.); la diferente formación personal (educación clásica naturalista, educación religiosa); distintos modos de vida (secular, eclesial). Pero también hay que tener en cuenta que el contexto objetivo socio cultural del siglo XIII produjo muy variadas interpretaciones y asimilaciones de Aristóteles. Las diferencias entre éste y el Aquinate –incluso menos marcadas que las de otros escolásticos contemporáneos suyos– tienen que ver, en mi concepto: por una parte, con el círculo de problemas que Tomás de Aquino debía asumir (y que obviamente es distinto de los que tuvo en vista Aristóteles); y, por otra, con la inspiración personal, con su propia *via inventionis*. Es decir, creo que Tomás de Aquino quiso ser fiel a Aristóteles pensando por cuenta propia –con los elementos teóricos aristotélicos– todos los problemas nuevos que se le presentaban o en aquellos puntos en que su adhesión religiosa no le permitía seguirlo.

Si esta percepción es correcta, entonces debemos concluir que Aristóteles fue para Tomás de Aquino una auténtica autoridad intelectual y que la lectura y exégesis de sus textos, en vistas a su utilización teórica ulterior, estuvo guiada por el máximo respeto y el más sincero y consciente esfuerzo de asimilación. Creo que sólo desde esta perspectiva puede entenderse la prontitud y el ahínco

[24] J. Owens, "Aristotle und Aquinas", pp. 40 ss.

con que siguió la orden papal de expurgar a Aristóteles, realizando una tarea que va mucho más allá.

5. El *Comentario* de Tomás de Aquino a la *Ética*

Digamos primeramente que la *Ética a Nicómaco* representó un viraje notable del pensamiento ético medieval, ya que la antigua visión de la conducta humana pasó a ser sustituida por otra de tipo temporal y naturalista[25]. El aporte más importante del comentario tomasiano es que, en conjunción con sus obras personales, incorporará la moral natural aristotélica a la moral cristiana. En esta tarea el *Comentario* a la *Ética* es decisivo, pues es la primera vez que se une concordantemente la moral griega a la cristiana.

Su trabajo con la *Ética* se inscribe pues, en la propuesta general de acordar a Aristóteles con los principios de la fe cristiana, "depurando" su texto, mediante una cuidadosa exégesis, de todos los aspectos ambiguos, dudosos o incluso erróneos que pudiera haber. Entre los varios puntos que merecen atención al respecto, debemos señalar las cuestiones atinentes a autenticidad, datación y método de redacción.

En cuanto a la autenticidad, nunca se da dudado de ella, por la concordancia de los manuscritos (86 completos conservados en la actualidad[26]) y las atribuciones más tempranas, incluyendo las biografías del Santo. Más complejo es determinar la fecha de composición. Durante mucho tiempo se estimó que el comentario fue redactado en Roma o en sus cercanías entre 1265 y 1267 siendo, por lo tanto, de los primeros del Santo. Sin embargo, la investigación de Gauthier ha mostrado la correlación entre el *Comentario* y la II-II de la *Summa*, lo que indicaría que fueron escritos contemporáneamente[27]. En ese caso, el *Co-*

---

25 Cfr. L. Robles, *La filosofía en la Edad Media I*, Valencia, 1983, p. 440.

26 El elenco completo en ed. Leonina, T. 47/1, 1*-18*, que además enlista 38 códices incompletos o anotados y 44 perdidos (19*-23*).

27 Las correlaciones establecidas entre ambas obras son: *In Ethicam,* I, c6 es correlativo de *Summa Theologiae,* II-II, q80-q81; *In Ethicam,* IV, c6, c8-c9 corresponde a *Summa Theologiae,* II-II, q129; *In Ethicam,* VII, c10 es paralelo a *Summa Theologiae,* II-II, q155. Cfr. J. A. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, edición española al cuidado de J. I. Saranyana, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 423.

mentario dataría de 1271 y principios de 1272[28], correspondiendo al período de la segunda enseñanza de Tomás de Aquino en París.

Este segundo período se caracterizó por una producción fecundísima. No sólo escribió toda la segunda parte de la *Summa*, las siete series de *Quodlibetales* y catorce opúsculos[29], sino también las *Lecturae* sobre Mateo y Juan, y más de una decena de comentarios, algunos inacabados, en su mayor parte a Aristóteles. Este enorme volumen de trabajo escriptorio sería inexplicable si el Santo mismo hubiera debido escribirlo todo personalmente. Según cómputos estrictos, en el período 1269-1272, Tomás de Aquino ha escrito 12 páginas por día de nuestro formato A4 con unas 350 palabras cada una[30]. Teniendo en cuenta las condiciones de escritura de la época, parece claro que Tomás de Aquino no pudo hacerlo solo, sino que debió contar con escribientes o "secretarios", cuya colaboración está atestiguada para la época de su primera estadía en París[31]. En su biografía Tocco afirma que Tomás de Aquino dedicaba la mayor parte de su tiempo a *escribir* o *dictar*[32]. No quedan autógrafos de esta etapa, lo que hace pensar en una preferencia definitiva por el dictado, quizá debido al convencimiento de que su escritura era difícil de descifrar y los copistas cometerían muchos errores. Las diversas anécdotas que narran sus biógrafos sobre su capacidad de dictado múltiple muestran la colaboración de estos copistas.

Sin menoscabar la innegable y asombrosa capacidad de atención del Santo para dictar a varios colaboradores, también es cierto que eso es posible y eficaz si el trabajo se organiza de tal modo que se dicten simultáneamente textos temáticamente conectados. Esto explica los paralelos textuales en obras diversas, pero escritas en el mismo período; y particularmente el caso de la I-II de la *Summa* y el *Comentario*, por lo que hace a nuestra cuestión. Esto significa también que los comentarios en total, conforme a su propia cronología y a la redacción personal contemporánea, constituyen un conjunto coherente que debe ser tomado en consideración sin supresiones.

Sobre *método*, debe decirse en primer lugar que Tomás de Aquino ha sido fiel al principio analítico, es decir, que toda exposición "paso a paso" supone

---

[28] Según Gauthier, Tomás de Aquino conoció el libro XI de la *Metaphysica* a principios de 1271, y en el lapso entre la redacción de *In Ethicam,* I, c1, y I, c6, intervalo que se corresponde con la terminación de *Summa Theologiae,* I-II y comienzo de II-II.

[29] Algunos de ellos son centrales en la producción filosófica del santo como *De aeternitate mundi*, *De unitate intellectus* y *De substantiis separatis.*

[30] Cfr. J. P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son eouvre*, Fribourg, Editions Universitaries, 1993, pp. 351-352; ed. castellana: *Iniciación a Tomás de Aquino. Su persona y su obra,* Eunsa, Pamplona, 2002.

[31] Cfr. A. Dondaine, *Secrétaires de saint Thomas*, Rome, 1956, cap. 1 y 2.

[32] Guliemo di Tocco, *Hystoria* 28, 291 y *passim*.

una división lógico-sistemática del texto. Esto era una tradición ya establecida entre los "artistas", que puede remontarse hasta Averroes, pero que el Aquinate aplicó quizá más rigurosamente que nadie.

En cuanto a las características redaccionales del texto, si aceptamos la división usual (que adopta la edición Leonina, por ejemplo) de trabajos exegéticos tomasianos en dos tipos: *sententia* y *expositio*, es claro que se trata más bien de una *sententia* –es decir una explicación sumaria y doctrinal–, que de una *expositio* –que incluye una lectura más pormenorizada con fijación y exégesis textual. Está claro, como lo señala Torrell[33], que el Aquinate no ha pretendido hacer un comentario crítico. Esto podría explicarse por la profunda diferencia que en materia moral marca el cristianismo. Aristóteles se mueve en un mundo naturalista e inmanentista, Tomás de Aquino busca una ética filosófica compatible con los principios teológicos. Esta peculiaridad ha sido indicada por varios estudiosos de su obra, en ocasión de precisar el carácter del "aristotelismo" del Aquinate. Ya Grabmann[34], hace años, señalaba que para entender y valorar el aristotelismo del Santo hay que entender sus comentarios en conexión con todas las exposiciones medievales de Aristóteles. Los comentarios del Aquinate fueron mejores que los de Grosseteste y Bacon, que sabían griego, y esta superioridad se aprecia en que fueron inmediatamente los más utilizados; y luego incluso usados por los teólogos protestantes y los escolásticos post-tridentinos, como Soto, Báñez, Silvestre Mauro, Fonseca, los Conimbricenses, los Complutenses, Juan de Santo Tomás, etc. En el siglo pasado los exegetas alemanes los usaron regularmente y los mencionaron elogiosamente, como es el caso de Brentano. Durante todo este tiempo se consideró que la lectura tomasiana de Aristóteles era fiel al Estagirita, pero también está claro que el aristotelismo del Santo no se limita a comentar. Como lo ha señalado el propio Grabmann y también Meyer[35], los comentarios son necesarios para entender su pensamiento, porque son una especie de manual filosófico de base aristotélica[36].

Por otra parte, también ha sido señalado que este comentario no es una *lectio*, es decir no está destinado a la enseñanza, sino que es más bien una obra expositiva fruto de una meditación personal sobre el texto, a fin de penetrar mejor su sentido. En cuanto a su valor exegético, es decir, en qué medida inter-

---

33 Cfr. P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, p. 332.

34 Cfr. M. Grabmann, "Esencia y significación del aristotelismo de Santo Tomás de Aquino", *Ciencia Tomista,* 1944 (67), pp. 323-337.

35 Cfr. H. Meyer, *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistsgeschichtliche Stellung*, Bonn, 1938, p. 10.

36 Naturalmente, esta afirmación no obsta al reconocimiento de que la filosofía tomasiana no es un aristotelismo exclusivo porque hay elementos platónicos y neoplatónicos significativos, que han sido estudios por Fabre y Geiger, entre otros.

pretaba correctamente a Aristóteles, la apreciación moderna tiende a ser muy cuidadosa y cada vez más crítica. Se le reconoce sobre todo el aporte para la clarificación literal del texto, la presentación más amplia de textos muy sintéticos y a veces oscuros por su brevedad, la buena ejemplificación. En suma, estos valores didácticos que la tradición le asignó no han variado. Pero hoy se reconoce que el Aquinate ha modificado a Aristóteles en puntos decisivos de cada una de las grandes obras. Así, por ejemplo, Jaffa ha señalado[37] en lo que hace a nuestro tema, que toda la concepción moral ínsita en el *Comentario* supone el principio específicamente cristiano de la visión beatífica, que era totalmente ajeno al pensamiento de Aristóteles. Este "bautismo" (en gráfica expresión de L. B. Geiger) ha sido decisivo, aun cuando se quiera conceder, con Gauthier, que el Aristóteles *receptus* ya estaba cristianizado[38].

Los editores del *Companion* de Cambridge, Kretzmann y Stump, han afirmado en cambio, a propósito del aristotelismo de Tomás de Aquino, que él comentó a Aristóteles en forma puramente filosófica, elucidando el sentido filosófico de sus obras; si bien reconocen que ésta no es toda su filosofía, porque el valor con que juzga a Aristóteles depende mucho de sus opciones teológicas. Y desde el punto de vista filosófico, el valor de su pensamiento es haber reorganizado el material aristotélico[39]. Quizá pueda sintetizarse esta diversidad de puntos en la exposición equilibrada que ofrece, por ejemplo, J. Hirschberger[40]: el influjo aristotélico es decisivo en toda la obra, si bien queda un innegable transfondo de ideas agustinianas y neoplatónicas. Sus tesis características han sido expuestas de modo similar tanto en sus obras propias como en los comentarios, y son todas de base aristotélica. Es más, precisamente quienes construyeron teorías explícitamente antitomistas, como Mateo de Aquasparta, Juan Peckham, Guillermo de la Mare, Enrique de Gante y Roberto Kilwardby, lo hicieron mediante la negación o la modificación sustancial de tesis tomasianas de origen aristotélico.

En todo caso, es importante señalar cuál fue la intención del propio Tomás de Aquino al redactar sus comentarios y, para ello, nada mejor que atenerse a su testimonio y a las prácticas hermenéuticas de su tiempo. Una de las reglas exegéticas esenciales de la época era buscar la *intentio auctoris*, lo que el autor quiere decir. En muchos pasajes Tomás de Aquino hace aplicación consciente y explícita de esta regla, sea para glosar un texto muy sintético con muchas impli-

---

37 H. V. Jaffa, *Thomism and Aristotelianism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*, Chicaco, 1952.

38 R. A. Gauthier, *Introduction à Anonymi Lectura in Librum De Anima*, 22.

39 Cfr. N. Kretzmann / E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, "Introduction", p. 10.

40 Cfr. J. Hirschberger, *Historia de la filosofía*, Herder, Barcelona, 1964, véase 1, p. 296 ss.

caciones, sea para sentar la doctrina segura del texto en cuestión con relación al conjunto del pensamiento del Estagirita. En ambos casos está claro que Tomás de Aquino se permite ir "más allá" de la letra de Aristóteles, buscando derivaciones lógicas o explicitando principios teóricos. Con ello queda dicho que el Aquinate no busca la reconstrucción histórica del pensamiento de Aristóteles, sino la reconstrucción racional de su doctrina (para decirlo en términos actuales), aunque para ello se sirva lo más posible, claro está, de la base histórica. Esta "intención del autor" ampliada a todas las proposiciones que se siguen lógicamente de, o quedan implicadas por el texto, es cometido esencial de la exposición y lo que justifica redactar comentarios. Son pues, comentarios al servicio de la filosofía y no de la historia de la filosofía; tienen en vista la utilización de la doctrina aristotélica y no sólo su exposición.

Esta concepción hermenéutica del Aquinate es reconocida por los estudios más recientes. Se ha observado, por ejemplo, la importancia de los Prólogos a los comentarios para determinar cuál era la concepción general y la ubicación que el Aquinate daba a esas obras en la sistemática de las ciencias. A partir de un análisis de estos textos, los traductores alemanes de la serie, F. Cheneval y R. Imbach, en un estudio preliminar, han argumentado a favor de la tesis de que el objetivo del Aquinate no fue sólo explicar a Aristóteles sino también "buscar la verdad"[41].

En la actualidad el criterio hermenéutico del Aquinate es discutible, pero cuestionarlo por ese motivo, sin tener en cuenta otros factores, es un anacronismo. Lo que corresponde es interpretar sus comentarios a la luz de este criterio y, en consecuencia ponerlos en relación con su doctrina.

6. El *Comentario* y la doctrina de Tomás de Aquino

Podemos preguntarnos qué novedades introduce el *Comentario* con relación a las otras obras del Aquinate y si ésta pesó y de qué manera en su doctrina. Desde el punto de vista histórico, está claro que sus contemporáneos leían sus comentarios y exposiciones de obras ajenas como si fuesen del propio Santo, de modo que en las discusiones se las menciona indistintamente. Incluso el obispo Tempier –a cuyo cargo corrió la condenación de 219 tesis el 7 de marzo de 1277 en París– es de este parecer, en la medida en que la única mención relativa al Aquinate se refiere precisamente a un texto de las *Sententiae in libri Ethico-*

[41] Cfr. *Thomas von Aquin. Prologe zu den Aristoteleskommentaren*, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von F. Cheneval / R. Imbach, Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, pp. LVII ss.

rum[42]. Es evidente también que los censores de Paris tenían en mira la doctrina tomasiana, caracterizada por su apego al aristotelismo y su distanciamiento del agustinismo platonizante de los anteriores profesores de la Facultad de Teología. El viraje ideológico de la jerarquía eclesiástica queda documentado en el "paso atrás" del obispo Esteban Bourret, que el 14 de mayo de 1324 (luego de la canonización del Aquinate) anuló la condenación de 1277, en cuanto se refiriera o pudiera referirse a él. El hecho de que la doctrina del futuro Doctor Universal de la Iglesia pasara por estos avatares muestra que de ningún modo sus contemporáneos la veían como una elaboración inocua. Percibían los trazos novedosos, especialmente los derivados de los textos de Aristóteles. Esta circunstancia, al menos, debe movernos a considerar la existencia de nexos íntimos y profundos entre sus comentarios y sus obras propias y, por tanto, que la ética filosófica del Aquinate se relaciona estrechamente con la de Aristóteles, siendo su *Comentario* el nexo textual.

El *Comentario* tuvo varios *Sumarios* durante los ss. XIV y XV. El primero parece haber sido el de Guido de Arimino OP, quien habría realizado su resumen en la primera mitad del siglo XIV, *Sententia Libri Ethicorum*; posteriormente fueron compuestos el *De Commentario in Libros Ethicorum* de Conrado de Esculano, el *Sumario Brugense*, el *Sumario Vaticano*, el *Commentariolo* de Juan de Certaldo y el *Sumario Praguense*[43]. El aprecio se mantiene si tenemos en cuenta que fue de las primeras obras impresas[44], y las numerosas reediciones que se hicieron en los siglos siguientes.

Como ya se ha mencionado, el comentario fue usado por los escritores escolásticos posteriores a Trento, pero la situación textual no se ha mantenido inamovible hasta la actualidad. A lo largo de los siglos siguientes, en las exposiciones al Santo poco a poco se van decantando algunas obras que adquieren más significación que otras. Particularmente es preferida sobre todas la *Summa Theologica*, lo cual de algún modo es comprensible dado que la mayoría de esos textos expositivos, incluso los filosóficos, se originaban con vistas a estudios teológicos. Un punto de inflexión en esta historia, que nos toca ya de cerca, es el resurgimiento de la escolástica a fines del siglo XIX, en consonancia con la voluntad pontificia de volver a los antiguos maestros, y en especial a Tomás de Aquino. León XIII, en su Encíclica *Aeterni Patris* (1879) ordena que los estudios eclesiásticos se orienten por la "segura doctrina" del Santo. Posteriormente

---

[42] Cfr. El estudio exhaustivo de R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain-Paris, 1977, esp. "Conclusiones", p. 314.

[43] Cfr. *Sententia Libri Ethicorum*, "Praefatio", Editio Leonina, véase 47, 37* ss.

[44] La edición príncipe fue la de 1478 en Barcelona, por Petrus Brun y Licolaus Spiendeler. Una lista de las siguientes en la Edición Leonina, 51* ss.

el papa San Pío X insiste en esta tesitura mediante su Motu Propio *Doctoris angelici* en 1914. Como consecuencia del esfuerzo por evitar las confusiones hermenéuticas y fijar la "doctrina segura" de Tomás de Aquino se elaboraron las *XXIV Tesis Tomistas*, aprobadas por este mismo papa y publicadas en 1914. Desde entonces la estructuración de las materias filosóficas quedó muy condicionada a este repertorio que no es, ni puede pretender serlo, una exposición sistemática y completa de las teorías tomasianas. En otros términos, las XXIV Tesis no reemplazan los textos completos, pero de hecho han determinado un significativo apartamiento de los argumentos que llevaron al Santo a sostenerlas, para quedar fijadas como axiomas o supuestos de otros desarrollos posteriores. Con ello se perdió el sentido histórico y controversial (medieval) de estas tesis y se las pudo ubicar en sistemáticas actualizadas y muy lejanas de las que tuvo en vista el Aquinate. Daré algunos ejemplos tomados de la época de oro del uso de las XXIV Tesis.

El P. T. Pègues OP, en su obra introductoria al tomismo[45], al tratar conjuntamente en un capítulo la filosofía práctica (Ética, Economía y Política), organiza el tema en los siguientes puntos: el fin del hombre; Vida moral humana; La disciplina; La educación; La instrucción; La familia; La ciudad; Las leyes; Las formas de régimen; Las formas de tiranía; El bien común; La paz; La prosperidad; Las ciencias y las artes; Las instituciones; El máximo deber del estado; El estado y las religiones positivas; El estado y la Iglesia; El estado y los católicos; Actitudes de la razón; Doctrina sacra y Teología. Como apreciamos, sólo el comienzo respeta el orden aristotélico (y de la *STh* I-II) estando el resto muy condicionado a la existencia de "tesis" y a la articulación de la doctrina sociopolítica de la Iglesia preconciliar, como puede apreciarse por la analogía con los temas del *Código de Malinas*.

El equipo de especialistas dirigidos por el E. Peillaube, Decano de la Facultad de Filosofía del Instituto Católico de París, con un cometido análogo[46], recogen sin embargo la tradición expositiva de la *Ethica* aunque con variantes significativas. Los temas centrales son: Fin último, Los actos humanos; La ley moral y la conciencia, las sanciones; Los principios de la acción moral: las virtudes; El organismo moral sobrenatural. En este caso han respetado el criterio aristotélico de distinguir la moral (individual) de la política (ética social). Sin embargo, es notable que este trabajo, más cercano al Comentario del Santo, no use éste, ni ningún otro, al exponer sistemáticamente su doctrina.

---

[45] Cfr. T. Pègues, *Iniziazione Tomista*, trad. D. L. T. Regattieri, Marietti, Roma, 1927, capítulo 5, pp. 149-165.

[46] Cfr. E. Peillaube (dir.), *Iniciación a la Filosofía de Santo Tomàs*, trad. de P. M. Bordoy Torrens, Editorial Litúrgica Española, Barcelona, 1936, pp. 311-344.

Un tercer y último ejemplo lo tomamos del P. J. Legrand SJ, que es una exposición teórico-filosófica de la doctrina tomasiana[47]. Así como Manser articula todo el sistema en función de la cupla "acto/potencia", el P. Legrand, siguiendo una preferencia más cercana a la tradición jesuita, organiza la doctrina sobre el eje de la causalidad. Por lo tanto, en la doctrina sobre el hombre estudia dos aspectos: la acción del universo sobre el hombre, que incluye los problemas del determinismo y de la determinación voluntaria); y la del hombre sobre el universo, sea sobre el mundo material o sobre las personas. En este último apartado analiza la acción de uno sobre otro en dos partes: 1. Comunicación, que a su vez puede ser entre espíritus puros o entre humanos; 2. En el orden afectivo, que a su vez puede ser entre espíritus o entre hombres (este caso toma tres aspectos: amor a otro, formas humanas del bien y formas humanas de posesión). Como se ve, esta estructuración privilegia no sólo el principio de causalidad, sino también la postura intelectualista en moral, cosa que el mismo autor reconoce. Está claro que una obra como ésta no es una exposición de doctrina tomasiana, sino una aplicación de tesis del Aquinate a una elaboración propia. La cuestión es hasta qué punto, al intentar exposiciones o adaptaciones, podemos prescindir casi totalmente no sólo de la sistemática expositiva del Aquinate, sino también de la impostación teórica que él dio a algunas tesis, que cambian profundamente su sentido al ser colocadas en otro sistema, como se ve claramente en el ejemplo indicado.

Debemos, pues, decir algo acerca de la concepción tomasiana de la moral y de qué modo se sirve del aristotelismo y, en concreto, de las doctrinas de la *Ética Nicomaquea* que él mismo comentó. Pero antes señalemos que ya Martin Grabmann había indicado la importancia de todos los comentarios a Aristóteles para reconstruir el pensamiento tomista[48]. Digamos también que esta doctrina no ha sido –ni es– pacífica. Se ha respondido que los comentarios son mera expresión objetiva del sentido del texto y no implican adhesión personal del Aquinate, o bien –al contrario– que Tomás de Aquino modifica y corrige al Estagirita donde le parece[49]. Una posición más equilibrada, que comparte el mismo Grabmann con Chenu y Gilson, entre otros, es considerar que Tomás de Aquino expuso objetivamente a Aristóteles, aun en aquello que puntualmente no acordaba, pero también, a veces, expresa su punto de vista y entonces los comentarios son válidos para fijar doctrina.

---

[47] Cfr. J. Legrand, SJ, *L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas*, Desclée, éd. Universelle, Bruxelles-Paris, 1946, p. 2 v.

[48] Cfr. M. Grabmann, "Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas con Aquin", *Mittelalterliche Gestesleben,* I, Munich, 1926, pp. 266-313.

[49] El mismo M. Grabmann resume estas posturas en "Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas con Aquin", pp. 270-300.

La discusión puede convertirse en un pseudo-problema si no se aclaran bien sus términos. Un estudio exegético comparativo muestra las concordancias más que significativas entre muchos pasajes de los comentarios y la obra personal del Aquinate. Este hecho puede ser explicado de maneras contrapuestas por las dos direcciones que he señalado. Quienes sostengan que el Aquinate se limitó a exponer a Aristóteles sin adherir, los pasajes concordantes con sus obras propias deberían ser considerados meras copias o asunciones acríticas. Para quienes digan que "corrigió donde quiso", el comentario tendría tanto valor como la obra propia en cuanto doctrina, aunque no valiera (o valiera menos) como exégesis. Creo que nadie sostendría seriamente ninguna de estas conclusiones. En el fondo, todos están de acuerdo en que Tomás de Aquino expone a Aristóteles lo más objetivamente que puede, y que cuando discrepa es consciente de ello y lo señala. Este hecho que cualquier lector puede constatar, lleva a admitir un nexo intrínseco entre sus tareas de comentador y de pensador. La cuestión es tratar de especificar, en nuestro caso, cuáles son los puntos en que ese nexo es más fuerte y significativo.

Esta dificultad para conceder a los comentarios (y no sólo al de la *Ethica*) un valor de cierta significación para establecer la doctrina explica, en mi criterio, el escaso uso que de ellos se hace en las obras que sistematizan la moral desde la perspectiva tomista, lo que redunda en una tradición de silencio que no beneficia la percepción de los nexos mencionados.

Tomemos algunos ejemplos, que resultan especialmente interesantes porque se trata de obras de gran difusión en las aulas y de mucho prestigio como exposición clásica del tomismo.

El profesor D. Barbedette[50], cuyo curso latino había llegado a 55 ediciones en 1935 y a 19 ediciones en francés (lo que nos da idea de la magnitud de su difusión), nos proporciona un ejemplo de cómo se articulaba la ética tomista en la década de los treinta en los estudios eclesiásticos. El curso consta de dos partes, Moral General y Especial. La Moral General se divide en dos partes o "Libros": 1. Los principios extrínsecos de los actos humanos, que son el fin último y la ley; 2. Los principios intrínsecos de los actos humanos, que desarrolla en cuatro acápites: a. El voluntario y el involuntario, b. La moralidad en general, c. La moralidad formal de los actos humanos (incluye el estudio de la sindéresis, la ciencia moral y la conciencia moral) y d. Consecuencias inmediatas de los actos humanos (imputabilidad, mérito, virtud y vicio)[51]. Las fuentes de Barbe-

---

[50] Uso la traducción castellana de S. Abascal, realizada sobre la 19ª edición francesa, *Ética o filosofía moral conforme al pensamiento de Aristóteles y Santo Tomás*, Tradición, México, 1974 y ^{2}1984.

[51] Para completar el contenido de la obra y su relación con nuestro asunto, hay que añadir la Moral Especial que se divide en dos partes: 1. Moral individual, que abarca cuatro temas: concep-

dette son fundamentalmente dos, la I-II y el *Contra Gentes*, siendo muy poco relevantes las demás citas. El *Comentario* no es usado ni mencionado con relación a la doctrina, aunque en algunos de estos puntos (por ej. 2a) la fuente directa y prácticamente absoluta de I-II es Aristóteles.

El P. Eugenius Toccafondi OP, en su curso[52] del "Angelicum" nos da una visión de la estructura sistemática de nuestra materia a mediados de este siglo en el seno mismo de la comunidad dominica. El profesor define la ética general tal como lo hace Tomás de Aquino en el Prólogo a la q. 6 de la I-II. Divide la materia en dos grandes tratados o secciones: el primero, sobre el fin último (considerado en general y en especial como beatitud humana); y el segundo sobre los actos humanos. En esta segunda parte los temas se articulan en cuatro acápites: 1. Voluntario e involuntario; 2. Moralidad de los actos humanos; 3. Las virtudes y los vicios, o sea "los principios intrínsecos" de los actos humanos que son los hábitos del bien y del mal; 4. La ley que es principio extrínseco rector de los actos humanos, dirigiéndolos hacia el fin. La fuente principal, como es obvio, de su escrito es la I-II; todas las demás fuentes son muy secundarias, y entre ellas sólo tres tienen menciones recurrentes. El *Comentario a las Sentencias* (cronológicamente muy anterior a la fuente principal y menos conexo con ella que el *Comentario a la Ética*) es el más citado. En varios temas puntuales se cita reiteradamente el *De malo*. Muy pocas veces, y siempre en relación con I-II, se cita el *Comentario a la Ética*. Esto significa que el profesor ha pasado por alto la posibilidad de utilizar todos los pasajes paralelos o conectados (que son muchos más) para fijar doctrina. Esto también muestra que este *Comentario* no es considerado fuente doctrinaria por sí mismo (nunca se cita como única fuente para establecer doctrina), ni siquiera en aspectos menores de temas más amplios en que el paralelo doctrinario con la *Summa* es significativo.

El P. R. P. Sertillanges es, sin duda, una figura central del tomismo de este siglo, y su autoridad ha pesado, quizá más que cualquier otra, durante varias décadas. Sus obras no sólo tuvieron amplia difusión pedagógica, sino que influyeron en el pensamiento de los tomistas de su época y él mismo ha ganado con derecho un puesto entre los pensadores (y no sólo exégetas) de esta orientación. Su obra sobre moral tomista[53] estructura la materia en 17 acápites, prescindien-

---

to general de derecho y deber, deberes para con Dios, deberes para consigo mismo y deberes para con el prójimo; 2 Moral social, que comprende cuatro temas: sociedad familiar, sociedad civil, sociedad internacional y sociedad religiosa. Es significativo que en ninguno de estos temas se use le parte pertinente (auténtica) del *Comentario a la Política*.

[52] Eugenius Toccafondi, O.P., *Philosophia moralis generalis*, Ateneo Pontificio "Angelicum", Roma, 1943.

[53] R. P. Sertillanges, *La philosophie moral de saint Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris, nouv. éd. 1946.

do de las clasificaciones sinópticas, para presentar un conjunto de temas articulados en torno al problema de la ciencia moral. Estos temas son: La ciencia moral; Condiciones generales de moralidad (la norma moral y los actos humanos); El bien y el mal moral; La moralidad de las pasiones; La ley moral; La virtud; Las virtudes en particular; La prudencia; La justicia; Virtudes anejas a la justicia; La amistad; La fortaleza; Virtudes anejas a la fortaleza; La templanza y sus especies; Virtudes anexas a la templanza; La conciencia moral; Las sanciones. Vemos que esta perspectiva pone el acento en la concepción específicamente aristotélica, dando primacía al tratamiento de los hábitos, y estudiando el mal moral (como vicio) con relación a su término positivo; así, todos los hábitos se integran en un mismo sistema. La fuente principal es de nuevo I-II y, además se usan como fuentes propias o independientes *Contra Gentes*, *In Sententias* y para las cuestiones puntuales específicas el *De malo*. El *Comentario a la Ética* es usado sólo en paralelo con I-II, aunque en forma más consecuente y reiterada.

Esta peculiaridad del silenciamiento del *Comentario* en las sistematizaciones de la ética no es privativa de los autores exclusivamente tomistas. Si tomamos a los escolásticos contemporáneos, que en mayor o menor medida son tomistas eclécticos o sincréticos, hallaremos un panorama similar. Puede tomarse como ejemplo de esto a Cathrein, que entre los jesuitas tuvo un peso doctrinal similar al de Sertillanges entre los dominicos. Su curso de moral tuvo muchas ediciones a lo largo de tres décadas. En él[54], sistematiza la materia en dos partes, Filosofía moral general y especial. En ambas, usa a Tomás de Aquino en forma prevalente, pero también a Suárez y Lessius como fuentes propias e independientes, aunque concordantes. En la segunda parte[55], sobre todo, incorpora muchas fuentes actuales, incluyendo doctrina de la iglesia y de los papas, aunque no son fuentes filosóficas. La filosofía moral general se estructura en ocho temas: Fin último del hombre; Los actos humanos físicamente considerados (el voluntario); Bondad y malicia de los actos humanos; Las virtudes y los vicios; La ley natural; La conciencia; El pecado y el mérito; El derecho en general. Las afirmaciones de doctrina se expresan en 106 tesis de ambas partes (general y especial). Cada tema o problema, así como algunas de las tesis en especial, tienen fuentes específicas de autoridad. Las obras de Tomás de Aquino usadas son la I-II con abrumadora mayoría, luego *Contra Gentes*, *De veritate* y *De malo*. No se usa el

---

54 V. Cathrein, *Philosophia moralis*, Herder, Barcelona, [19]1945.

55 La Ética Especial se divide en Individual y Social. La primera abarca cuatro puntos: 1. Deberes frente a Dios, 2. Deberes frente a uno mismo, 3. Deberes de los hombres entre sí y 4. Derecho de propiedad. La segunda parte se divide en otros cuatro temas: 1. La sociedad en general, 2. La sociedad doméstica, 3. La sociedad civil y 4. El derecho internacional. Como vemos, esta articulación está ya muy lejos de sus fuentes antiguas y no sólo de Aristóteles.

comentario, ni siquiera como fuente paralela a I-II. Pero más significativo aún es que en varios temas y tesis se cita a la *Ética* como fuente propia de autoridad. Algunos casos de esto son los temas del voluntario, las pasiones, el involuntario, la concupiscencia, la violencia, la definición de virtud, la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. Además se usa la autoridad de Aristóteles en las tesis n°. 3 (Dios es el objeto de la beatitud), 62 (sobre el derecho de propiedad como derecho natural) y 75 (se cita la *Política*). Es notable pues, que Cathrein admita a Aristóteles como fuente propia e independiente de la filosofía moral (lo cual es muy correcto, por supuesto), pero le niegue igual valor a un comentario escrito por la misma autoridad (Tomás de Aquino) que es fuente doctrinaria principal.

Después de este pequeño muestrario, podemos preguntarnos cuál es el valor que los tomistas y los escolásticos de nuestro siglo le han concedido a esta obra del Santo, si, de hecho, la han usado tan poco como autoridad para fijar doctrina. Creo que la respuesta debe ser matizada. En primer lugar, debemos recordar que, por lo menos hasta la década de los sesenta, el uso (o no) de la obra estaba muy condicionado a la cuestión acerca del carácter del comentario en sí, tema al cual ya se hizo referencia. De algún modo parece que los autores mencionados desean soslayar la disputa con una solución de compromiso (no citarlo o citarlo en paralelo).

Por otra parte, los últimos decenios han estado marcados por otro tipo de problematizaciones a la labor del Santo, ya que se ha discutido sobre la originalidad de la exégesis, tanto como sobre su fidelidad. Mandonnet, en viejos trabajos, ha sostenido que Tomás de Aquino fue el "inventor" de la exégesis literal de estas obras en la latinidad del siglo XIII. Ya en 1934, Dom Lottin cuestionaba seriamente este punto de vista, con observaciones reafirmadas luego por el P. Gauthier y por investigadores posteriores. Hoy sabemos que la exégesis literal de Aristóteles se practicaba en la Facultad de Artes de París desde por lo menos 1230. Esto, a mi modo de ver, no quita valor al trabajo del Aquinate, aunque, por cierto, lo coloca en su justa ubicación. Pero obsérvese que aunque admitamos que la exégesis literal tomasiana no es original, debemos conceder que es correcta y que además, de hecho, históricamente hablando, es la que ha logrado relevancia debido a su difusión, y ha condicionado la intelección del texto aristotélico durante mucho tiempo en amplios ámbitos. En otras palabras, no se puede hacer una historia del "aristotelismo moderno" sin tener en cuenta la exégesis del Aquinate, sea ésta acertada o no, conforme a nuestros criterios actuales.

Volviendo, pues, a nuestra pregunta por el valor del *Comentario*, quizá haya que concluir que los tomistas se han manejado en este tema bastante condicionados por polémicas que, en definitiva, no hacen a la cuestión central: si el *Comentario* contiene o no doctrina original del Aquinate. Y en esto parece que hoy

debemos admitir que sí, incluso tanto más cuanto más se reconozca que el Aquinate "cristianizó" a Aristóteles, es decir, que forzó una interpretación de dudoso o erróneo valor histórico, aunque lo hiciera de buena fe y porque la materialidad del texto en cierto sentido lo permite.

Pasemos pues, al tema ético en la doctrina del Aquinate. Para el Aquinate, la moral está ligada a la metafísica y a su concepción del universo creado[56]. El libre albedrío o libertad, condición de la moralidad, está dentro del plan divino de lo existente, se funda en última instancia en Dios y no es algo contrapuesto. Una característica del punto de vista tomasiano es que su filosofía moral deriva de un análisis de la acción moral, distinguiendo cuidadosamente entre teoría y acción. Esto lo lleva a admitir la dificultad de fijar principios rígidos en una materia tal sutil, concreta y diferente en cada caso. Por eso, en su *Comentario* destaca varias veces que Aristóteles usa expresiones dubitativas debido a este carácter del tema. Por otra parte, su punto de vista exige también fijar claramente algunas distinciones claves como la diferencia entre el conocimiento práctico y el querer (que es propio de la voluntad), y entre la moral filosófica y la moral teológica. Esto plantea inmediatamente una cuestión central de todo el pensamiento moral: si hay dos fines últimos de la acción humana o sólo uno y cuál[57]. Es en este punto donde deberá apartarse, o más bien, "corregir" o "completar" a Aristóteles.

El principio de la moralidad. Para Tomás de Aquino la clave de la moral radica en la libertad. El hombre –a diferencia de los animales– es moral porque tiene libertad. De ahí, que postule tres requisitos para la moralidad de la acción humana: 1°. La existencia de una norma sobre la conducta debida; 2°. Conocimiento de dicha norma por parte del hombre; 3°. Que pueda decidir su acción con libertad. Tomás de Aquino es consciente del diferente enfoque (teológico o filosófico) de la moral: los teólogos consideran que el pecado es una ofensa a Dios, los filósofos, que es una acción contraria a la ley natural[58]. El Aquinate distingue entre "actos humanos" y actos del hombre", siendo sólo los primeros materia de la moral en cuanto conscientes y libres. Por eso, hay muchos actos que el hombre realiza que son ajenos al campo de la moral.

El principio de la moralidad es doble: interior y exterior. El primero, está en el hombre. El segundo, está en Dios, a su vez, en un doble aspecto: en cuanto nos ha dado la ley o norma de conducta[59] y en cuanto nos eleva por la gracia[60].

---

56 Cfr. J. I. Saranyana, *Historia de la filosofía medieval*, p. 238.

57 Cfr. La presentación del tema moral tomasiano de R. McInerny, "Ethics", en N. Kretzmann / E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 196.

58 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q71, a6, ad5.

59 Trata extensamente este tema en *Summa Theologiae,* I-II, q90-q108.

Por tanto, la moralidad de los actos depende de la ley divina que gobierna al mundo, a todas las creaturas y que en el caso del hombre se hace consciente como ley natural. Así pues, la ley natural no es sino la participación de la ley eterna en la creatura racional[61]. El intelectualismo aristotélico se hace presente aquí, en el concepto mismo de ley, concebida como una prescripción de la razón en orden al bien común y promulgada por el que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad[62], noción análoga aplicable a la ley eterna, la natural y la positiva.

El fin de los actos humanos. En este punto retoma el Aquinate la concepción eudaimonista aristotélica. En todo acto humano, la voluntad se dirige a un fin aprehendido por la razón como apetecible. Y nada desearíamos –nos dice, siguiendo a Aristóteles– si no hubiese algún fin o bien último y supremo en razón del cual se quieren todos los otros bienes particulares. Pero la cuestión de dilucidar cuál es este bien supremo no es fácil, y de hecho los hombres no se ponen de acuerdo, pues para unos son las riquezas, o los honores, o el placer sensual, etc. El análisis que hace en la *Summa Theologica* de este tema[63] sigue muy de cerca a Aristóteles y a su *Comentario.*

La base de esta concepción es la distinción aristotélica capital entre "actos humanos" y "actos del hombre", es decir, actividades atribuibles o no atribuibles al hombre en cuanto tal. Son los actos atribuibles al hombre en cuanto tal aquellos que nos diferencian esencialmente de las creaturas irracionales, y fundamentan la existencia de una ciencia (la ética) que estudie su naturaleza y propiedades. La distinción entre ambos órdenes puede fundamentarse objetivamente en primer lugar porque que sólo de ellos es posible pedir cuentas, es decir, establecer responsabilidades. En segundo lugar, porque también sólo en relación a los actos humanos puede distinguirse entre el orden de la intención y el orden de la ejecución. En tercer lugar, porque sólo en la esfera de los actos humanos se establece un orden de fines del sujeto agente, que organiza su acción en vistas a objetivos más inmediatos en relación con otros más lejanos hasta centrarse en el fin último.

La cuestión de la subordinación de los fines humanos, que Aristóteles desarrolla sólo parcialmente y de un modo argumentativo más bien tópico, es explayada por el Aquinate en función de dos elementos: por una parte su opción cristiana que le fija un único fin universal posible, Dios; por otra, en la metafísica que asume, también ella de inspiración básicamente aristotélica, que concibe un

---

60 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q109-q124.

61 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q91, a2.

62 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q90, a4.

63 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q1-q2.

universo ordenado a un "primer motor" que es a la vez fin. En particular, Tomás de Aquino ha seguido decisivamente a Aristóteles en su idea de que todo obrar humano se realiza en vistas a un fin que es su bien. Este concepto del bien como objeto trascendental de la voluntad es esencial para comprender algunas afirmaciones del Santo que otros escolásticos no compartieron: por ej. que no hay actos humanos moralmente indiferentes o que la voluntad no puede querer el mal en sentido absoluto, o sea, el mal en cuanto mal.

Pero hay un punto en que la construcción tomasiana debe hacerse cargo decisivamente de un problema que en su tiempo ya era apreciable y que Aristóteles no consideró: la diversidad de concepciones culturales sobre la felicidad, y la impronta religiosa que va en ellas. Está claro que el Estagirita hizo un sutil análisis de las clases de objetos y actos en que el hombre puede poner su felicidad (concepto que, por lo demás, no se define sino que más bien se describe y se entiende en función de una experiencia humana universal), y que pudo hallar argumentos irrebatibles para negar aptitud eudaimónica a algunos de ellos (los honores, las riquezas, los placeres). Pero también está claro que al señalar que "el mejor acto de la mejor potencia" es la contemplación intelectual, está asumiendo una tradición cultural griega intelectualista (de la cual él mismo fue uno de los más altos exponentes) y está mostrando al fin y al cabo su discipulado socrático. Los escolásticos del siglo XIII tenían una larga experiencia de concepciones culturales que de ningún modo podían calificar de bárbaras, en las cuales otros valores parecen ser más altos que la contemplación intelectual. Precisamente la tradición cristiana elaborada y expresada en diversos ámbitos culturales por los Santos Padres y luego por los escritores monásticos, había desarrollado ampliamente el concepto de *caritas*, y aunque vinculado al *ágape* platónico (en cuanto distinto u opuesto a *eros*), su impronta semítica y su nexo con San Juan y San Pablo son evidentes. Por otra parte, los testimonios de la primitiva comunidad cristiana tal como se narra en *Hechos*, y la consagración eclesiástica de vidas de santos y mártires, apuntan a señalar que la felicidad en sentido cristiano no es la contemplación sino el amor de caridad, es decir, la firmísima y definitiva adhesión de la voluntad a Dios. Incluso la beatitud que se promete al que logra la perseverancia final, en muchos textos sagrados y escritos de autoridad eclesiástica, aparece más vinculado al "goce" (es decir a la voluntad") que a la simple "visión".

Tomás de Aquino ha sabido solucionar este tema sin abandonar el principio central intelectualista de la concepción eudaimónica aristotélica. Su análisis del tema en el *Comentario*, aunque somero y más bien parco, apunta estrictamente a aquellas opciones teóricas que el Santo no abandonará a la hora de desarrollar el tema teológico en la *Summa*. El principio de la primacía ontológica del intelecto sobre la voluntad fue una asunción aristotélica decisiva para su concepción teológica de la beatitud. Quizá hoy el tema no nos parezca tan apasionante. Pero

a fines del siglo XIII y comienzos del XIV la polémica con los franciscanos (Scoto y Ockham) hizo patente a los defensores del Aquinate que éste es un aspecto irrenunciable de su doctrina.

La virtud y la gracia. La ética cristiana había puesto tradicionalmente el acento en la gracia como motor esencial de la vida moral. Continuando la tradición paulina y agustiniana, los teólogos desconfiaron de las fuerzas naturales (muy debilitadas luego de la caída) y prefirieron analizar los resortes de la gracia y las relaciones entre ella y la acción moral. Tomás de Aquino no teme servirse amplia y profundamente del tratado aristotélico de las virtudes. El concepto de "hábito" como disposición adquirida o segunda naturaleza le fue muy útil, incluso para definir la gracia en sede teológica, modificando sustancialmente el enfoque de esta noción. Pensemos que hasta principios del siglo XIII el concepto teológico habitual de "gracia" se vinculaba a su definición lexicográfica. Gracia es un don, algo que se recibe gratuitamente. Pero con este concepto tan somero no era fácil dilucidar intrincadas cuestiones como la relación entre naturaleza y sobrenaturaleza, entre el orden natural (en el que es decisivo el libre albedrío) y el orden sobrenatural (en la que es decisiva la voluntad de Dios). Las espinosas cuestiones acerca del mérito sobrenatural, de la predestinación, de la expiación, no podían hallar soluciones refinadas con un concepto cuasi cotidiano de "gracia". Si, situándonos a fines del siglo XIII, miramos retrospectivamente el panorama teológico de un siglo antes, apreciaremos en qué medida la adopción de estas tesis aristotélicas permitieron un significativo desarrollo a la teología dogmática.

Pero no sólo la teología dogmática tomasiana se enriqueció con la teoría aristotélica de las virtudes. También le fue útil para su teología moral, toda ella construida sobre la analogía del concepto de virtud, que le permitió tratar las virtudes teologales en un cuerpo sistemático unificado, con una sola corrección a la definición general en el sentido de que las virtudes teologales no tienen propiamente un vicio opuesto por "exceso". No hay duda que I-II q 60 es un significativo resumen de la doctrina aristotélica.

De entre los muchos aspectos que se podrían considerar como valiosas aportaciones de la ética aristotélica asumida por el Aquinate, mencionemos especialmente la conexión entre la virtud y la actividad racional. La determinación del obrar recto no es un mero y ciego cumplimiento de una normativa extrínseca sino que es un acto racional, de la razón práctica, que alcanza toda la certeza que le es dado alcanzar conforme a su materia propia. En especial, el amplio tratamiento que Tomás de Aquino concede en sus obras personales al juicio de prudencia está prefigurado en su certera exposición del tema en este *Comentario*.

La ley eterna y la moralidad. Para Tomás de Aquino, como pensador cristiano, la moralidad se fundamenta en la ley eterna de Dios que rige el orden de la creación, incluyendo al hombre. El concepto intelectualista de la noción de "ley" en el Aquinate, congruente con su teoría de la primacía de la inteligencia sobre la voluntad, permite configurar, juntamente con la teoría de los fines, un pensamiento moral que tome en cuenta a la vez la dimensión subjetiva y la objetiva. Por otra parte, también abre una perspectiva que lo aproxima al *irrequietum cor* agustiniano: el intelecto, debidamente aplicado, puede presentarnos al bien, que es el objeto formal de la voluntad, y al Supremo Bien al que tiende espontáneamente el hombre. La inquietud del hombre por el más allá orienta hacia la existencia de un fin último humano cuya realidad trasciende, pero a la vez se entronca en el mundo moral, en el cual podemos aspirar sólo a una felicidad imperfecta y limitada.

La inmoralidad se presenta así en una dimensión más amplia que la aristotélica, pero no incompatible con ella. Al contrario, algunos elementos de la *Ethica* son componentes decisivos de esta visión tomasiana, tal como se expresa en su teología moral. La existencia de un orden moral, ha dicho Aristóteles, es inseparable de ciertas asunciones. En primer lugar, debe suponerse que hay un orden de principios objetivos más o menos universales, que ordenan la acción; segundo, que el hombre tiene la capacidad de conocerlos y la posibilidad de adoptarlos como pauta en su accionar cotidiano; tercero, que debe haber un régimen social que garantice en mínima medida ese cumplimiento, so pena de que la sociedad misma se disuelva en la anomia. El reconocimiento de la existencia de un orden universal y objetivo de principios de la acción humana (que en términos generales podríamos denominar "derecho natural") es una constante en la historia de la humanidad, y en él han coincidido los filósofos griegos con otros pensadores paganos, los judíos y los cristianos. La pregunta que se plantea inmediatamente es por qué, supuesto un reconocimiento tan universal, se aprecia su constante violación. Los cristianos tienen una respuesta y es el pecado original; pero también aportan un correctivo a esa debilidad originaria: el orden de la gracia.

El naturalismo moral (incluyendo formas cristianas heterodoxas, como el pelagianismo) si bien señala –correctamente– la bondad intrínseca e indestructible del orden natural, no puede explicar la también constante inclinación a desconocer los preceptos morales, y sobre todo, no puede ofrecer más solución efectiva que el intelectualismo socrático, en sus versiones platónica o aristotélica. El Aquinate aporta una modificación decisiva: la gracia es más eficaz que la naturaleza; sin embargo, también afirma que la naturaleza es más fundamental[64]. En otros términos, que la naturaleza es la base y el "soporte" ontológico y real de la

[64] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q94, a6, ad2.

gracia que, como sobre-naturaleza, viene a suplir aquello que falla, pero no a reemplazar absolutamente un orden por otro. De este modo el Aquinate, dentro de su perspectiva cristiana, ha concedido al naturalismo aristotélico todo lo que era posible conceder, proporcionando al mismo tiempo un marco teórico conveniente para establecer relaciones entre filosofía y teología en esta temática.

La ley natural. La expresión de la ley eterna en el hombre, ser racional y libre, es la ley natural, que el Aquinate define como "participación de la ley eterna en la creatura racional"[65]. La sindéresis es la disposición de la razón para conocer los principios fundamentales de la moral, que constituyen un orden natural. De este modo, la conservación del recto orden natural y el orden de los apetitos naturales quedan en íntima conexión. Existe una inclinación intelectual natural, que ordena el intelecto a la verdad y cuyo primer principio evidentísimo es el de no contradicción. Existe paralelamente un apetito natural que ordena la voluntad hacia el bien, que constituye el orden de la acción. En este ámbito existe un principio supremo, equivalente al principio de no contradicción en la esfera intelectual, que expresa "Dios quiere que se haga el bien y se evite el mal". Hacer el bien y evitar el mal es el primero y esencial precepto de todo orden moral y cualquier otro precepto más particular se funda en, y se reduce a éste.

La existencia de este derecho natural fundamenta la del derecho positivo, dado que es tarea de la comunidad guiar la libertad individual hacia el objetivo común (bien común). La concepción, diríamos pedagógica, de la ley positiva (el derecho positivo) del Aquinate está relacionado con la impronta aristotélica y es lógico que sacada de ese contexto resulta inexplicable, problema hermenéutico que los positivistas no parecieron ver. Para Tomás de Aquino, como para Aristóteles, el apetito intelectual que nos orienta al bien es una inclinación natural que, si bien puede estar desviada o debilitada (por influjo –dirá el Aquinate, en clave cristiana– del pecado original) no está nunca absolutamente pervertida. En otros términos, no existe ningún hombre que sea absolutamente malvado, irredimible. Sus malas acciones, sus pecados, sus delitos, son producto de la desviación de su juicio de conciencia o de su debilidad de voluntad. En mayor o menor medida todo hombre, librado a sus propias fuerzas morales individuales, está en peligro de caer en una mala acción por desviación de conciencia o por debilidad. La ley se presenta entonces como una forma ampliada y segura (universalizada) del juicio de conciencia, indicando cuáles acciones deben realizarse en vistas al bien.

Resulta interesante considerar que Aristóteles sólo muy tangencialmente se ocupó de un tema que será central en el Aquinate: el bien común. Y lo hizo en

---

[65] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q91, a2.

dos contextos teóricos bastante diversos, cuya compaginación ha ocupado a sus intérpretes con resultados diversos. Por una parte, lo menciona a propósito de la justicia distributiva, en el Libro Quinto de la *Ética*. Por otra, sobre este concepto construye su teoría de la sociedad, como se expone al comienzo de la *Política*, y es el cartabón que le sirve para distinguir los regímenes políticos correctos de los corruptos. Falta en él una teoría homogénea del concepto. Tomás de Aquino ha sabido servirse de las dos perspectivas (la monástica y la política) dándoles un fundamento último ausente en Aristóteles. Dios es el bien común del universo, al cual se ordena todo lo creado. La primacía del bien común –que algunos intérpretes han exagerado en sus conclusiones– no es alternativa ni excluyente, no disminuye ni anula el bien personal individual, porque no es –como podía serlo en Aristóteles– una primacía del orden societario positivo, sino de la ordenación universal divina que analógicamente se realiza en los distintos sectores de la realidad.

7. Conclusión

La importancia del *Comentario* y con él de la asimilación de la *Ethica* por parte de Tomás de Aquino, es que permite explicar el desarrollo del perfil doctrinario tomasiano en materia de moralidad. En su tiempo, dos escuelas se disputaban la primacía en el mundo intelectual: la platónico agustiniana a la que en mayor o menor medida debemos adscribir los profesores de teología herederos de las Escuelas del siglo XII y la aristotélica, representada en su versión más fuerte por los llamados "averroistas latinos". El Aquinate intervino activamente en estas polémicas[66] tratando de sostener su posición aristotelizante y mostrando que dentro de límites adecuados no se contrapone a la fe, aunque sí se contraponga a otra interpretación filosófica que en conjunto no acepta. Sin embargo, la adhesión a sus principios aristotélicos no es ciega ni recalcitrante. En efecto, el Santo va modificando su pensamiento bajo la influencia creciente de San Agustín, como lo han estudiado Ramírez[67] y Gauthier[68] quien señala que el

[66] Los temas en discusión fueron sobre todo cinco: 1. Sobre la infinitud temporal del mundo (escribió al respecto *De aeternitate mundi contra murmurantes*); 2. Sobre el entendimiento agente (fijó su posición en *De unitate intellectu contra averroistas*); 3. Sobre la pluralidad de formas (de esta larga controversia son testigos las *Quaestiones Quodlibetales,* I-IV); 4 y 5. Dos etapas en la controversia sobre la mendicancia (sobre ellas escribió *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* y *De perfectione vitae spiritualis* respectivamente).

[67] J. M. Ramírez, *De hominis beatitudine. Tractatus theologicus*, Madrid, 1947, respectivamente t. 3, pp. 192 ss.

[68] Cfr. R. A. Gauthier, *La date de l'Ethique*, pp. 98 ss.

Aquinate enriqueció la teoría moral de la *Ethica* con la psicología del *De anima*, viendo en ello una mitigación del "intelectualismo excesivo" que había profesado anteriormente.

La visión de un supuesto "retroceso" tomasiano de tesis intelectualistas fuertes no es pacífica. Siguen todavía siendo muchos los que adhieren a la interpretación de Rousselot[69] al respecto (como Joseph Legrand SJ para la ética) y condicionan su propia exégesis a este principio. Pero en todo caso parece que la idea de una "evolución" o "modificación" (si se quiere usar un término más neutro) debe ser admitida como un hecho, en vista de la diferencia considerable entre las dos partes de la *Summa*, para cuya explicación quizá no sería suficiente acudir, como suele hacerse, a la hipótesis de alguna experiencia espiritual profunda del Santo que hubiera afectado notablemente sus escritos. Por otra parte, nada de extraño o negativo habría en el hecho de que en los tres años que median entre la primera y la segunda parte de la *Summa*, Tomás de Aquino haya variado su pensamiento teórico, con independencia de su experiencia espiritual, debido precisamente a un mayor conocimiento de Aristóteles y a una profundización de sus posibilidades. De este modo, es factible que haya apreciado posibilidades antes inexploradas, como la ya señalada de completar la teoría de los actos humanos de la *Ethica* con desarrollos teóricos provenientes de la psicología aristotélica. Por otra parte, esta teoría moral así enriquecida (y el *Comentario* es una pauta) sería la doctrina propia asumida en la segunda parte de la *Summa*.

Desde los tiempos en que Wulff escribía su clásica historia de la filosofía medieval[70] estamos de acuerdo en que la doctrina tomista tiene caracteres específicos. En primer lugar, hay un considerable poder constructivo sistemático del pensamiento; además hay teorías nuevas o reformuladas a nuevo, como el hilemorfismo, la distinción real de esencia y existencia y del alma y sus facultades y el carácter accidental y no sustancial de toda cualidad y toda acción. Otro rasgo típico es la simplificación de la doctrina, reducida lo más posible a la forma deductiva, y la utilización sintética de la filosofía aristotélica, neoplatónica y agustiniana.

En este último punto quiero detenerme para finalizar. No hay duda que Tomás de Aquino sobrepasa a Aristóteles al fusionar su naturalismo con el idealismo de Platón atemperado por la visión de Agustín y enriquecido con los aportes árabes y judíos (Averroes y Maimónides). No puede entenderse, sin duda, a Tomás de Aquino *sólo* como un aristotélico. Pero *hay* que entenderlo como un aristotélico, con todo lo que conlleva esta afirmación. El reconocimiento de una

---

[69] P. S. Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, Beauchesne, Paris, 1924.

[70] M. de Wulff, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, T. II, *Le treizième siécle*, Vrin, Louvain-Paris, [6]1936, pp. 178 ss.

modificación de su perspectiva, tornándose más próxima a la de Agustín, la aceptación de un cierto "retroceso" de posiciones aristotélicas fuertes al fin de su vida, puede deberse en parte –no es una sospecha excesiva– a la condenación de 1270 en la que incluso se podría vislumbrar alguna referencia a sus propias teorías sobre la libertad y la determinación, pero parece inapropiado adjudicarla sólo a esa circunstancia accidental. Tomás de Aquino no era hombre de cambiar de posición ante un temor eventual a la crítica y era demasiado cuidadoso en su ortodoxia como para deslizar errores condenables. Es más coherente, en mi criterio, pensar que el Aquinate modificó sus criterios porque estudió más profundamente todos los autores implicados, y apreció la posibilidad de interpretar –y usar– a Aristóteles de manera diferente a la neoplatonizante de Avicena (que lo tergiversa en exceso) y a la histórico crítica de Averroes (que lo vuelve en buena medida inaceptable). De este convencimiento, fruto de su madurez intelectual, surge la conexión entre el comentario sistemático y el marco filosófico de las teorías éticas insertas en su obra teológica. La síntesis es nueva y valiosa, los caminos que condujeron a ella sólo en parte han sido exhibidos por la crítica histórica y quizá nos quede siempre el imponderable del talento creador, de la *inventio* que, como el Espíritu, "sopla donde quiere".

Hay que reconocer que en los últimos decenios se ha avanzado considerablemente en esta comprensión histórica y doctrinal del conjunto teórico tomasiano, pero aun hay mucho por hacer. La iniciativa de realizar una nueva edición castellana del *Comentario a la Ética*, tomando en cuenta los aportes más actualizados de la crítica textual y el texto fijado por la edición Leonina, es un paso significativo en esa dirección. Tal vez surjan –y esto sería lo más deseable– nuevos enfoques sobre la pregunta clave relativa a esta obra: ¿hay doctrina propia y original de Tomás de Aquino en este *Comentario*? Si así fuera –como ya muchos vislumbramos, conforme a todo lo visto hasta aquí– habría que corregir esta larga tradición de silencio, y hacer debido honor a la doctrina completa del "más santo de los sabios y más sabio de los santos".

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

a) Aristóteles

Aristotelis graece, ex recensione Immanuelis Bekkeri, Academia Regia Borussica, Berlin, 1831-1870, 5 vols.

Aristotelis Politicorum libro octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka, recensuit Franciscus Susemihl, Lipsiae, 1872.

Aristotelis Ars rhetorica cum adnotatione Leonardi Spengel, Accedit vetusta translatio latina, Lipsiae, 1867, 2 vols.

Aristotelis Ethica Nicomachea, recognovit Franisco Susemihl, 1880, editio tertia curavit Otto Apelt, Leipzig, 1912.

Aristotelis opera quae extant, Addita nonnusquam ob argumenti similitudinem quaedam Theophrasti, Alexandri, Cassii, Sotionis, Athenaeis... Initio praemissa quaedam de Aristotelis vita et scriptis... Opera et studio Friderici Sylburgii, Francofurdi, 1854-1857.

b) Tomás de Aquino

Opera omnia, Vivès, Paris, 1871-1880, ^{2}1889-1890, 34 vols.

Opera omnia, ed. Fiaccadori, Parma, 1852-1875, 25 vols.

Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, ex iussu Leonis XIII PM edita, Romae; tomus XLVII, *Sententia Libri Ethicorum*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, ad Santae Sabinae, Romae, 1969.

Commentarium in X Libros Ethicae Nicomachea, ed. A. M. Pirotta, Turin, 1934.

In decem libros Ethicorum Aristotelis expositio, ed. R. M. Spiazzi, Turin-Roma, 1949.

In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachean Expositio, Marietti, Torino, 1964.

c) Otros autores

Agustín, *Epistolae*, en Migne, *Patrologia Latina*, 33.

– *De civitate Dei libri XXI*, en Migne, *Patrologia Latina*, 41, 13-804.

Alberto Magno, *S. Alberti Magni Opera Omnia*, ex editione Lugdunense religiose castigata... cura ac labore Augusti Borgnet, Parisii, 1890-1899, 38 vols.; *Ethicorum libros X*, vol. 7, Parisii, 1891.

Andrónico de Rodas, *Andronici Rhodiiqui fertur libelli περι παθων pars altera, De virtutibus et vitiis*, ed. K. Schhardt, Darmstadiae, 1883.

Anónimo, *Anonymus commentator graecus Antiquior, In Ethicorum Nicomacheorum libros II-V, quae supersunt commentaria a Roberto Grosseteste translata*; *et Recentior, In Ethicorum Nicomacheorum librum VII*, Ms. Oxford All Souls College 84, Transc. parcial en Ed. Leonina, vol. 47.

Averroes, *Aristotelis Stagiritae libri Moralem totam Philosophiam complectentes, cum Averrois Cordubensis in Moralia Nicomachia expositione*, Venetiis, 1562.

– *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. S. Crawford, Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem, Versiones latinae, Cambridge Mass, VI, 1, 1953.

Burleigh, Walter, *Gualteri Burlei liber De vita et moribus philosophorum*, mit einer altspanischen Übersetzung der Eskurialbiblioteque herausgegebn von Hermann Kinst, Tübingen, 1886; nueva edición: *The 'De vita et moribus philosophorum' of Walter Burleigh*, An Edition with Introduction by John Oliver H. Stigall, Michigan, Ann Arbor, 1956.

Cicerón, *De finibus bonorum et malorumn libri quinque*, en *Cicéron, Des termes extrêmes des biens et des maux*, texte établi et traduit par Jules Martha, Collection des Universités de France, Paris, 2 vols., 1928-1930.

– *Laelius de amicitia liber*, en *Cicéron, De l'amitié*, texte établi et traduit par L. Laurand, Collection des Universités de France, Paris, 1928.

– *De oratore*, en *Cicéron, De l'orateur*, texte établi et traduit par Edmond Courbaud, Collection des Universités de France, Paris, 1922-1930, 3 vols.

– *Pro Ligario oratio*, en *Cicéron, Discours*, texte établi et traduit par Marcel Lob, Colletion des Universités de France, Paris, 1952, vol. 18, pp. 51-83.

– *De officiis*, en *M. Tulli Ciceronis scripta quae permanserunt omnia*, fasc. 48 *De officiis*, tertium recognovit C. Atzert, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et romanorum Teubneriana, Lipsiae, 1949.

– *Rethorici libri duo qui vocantur de inventione*, recognovit E. Stroebel, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Lipsiae, 1925.

–*Tusculanarum disputationum ad Brutum libri quinque*, en *Cicéron*, *Tusculanes,* Texte établi par Georges Fohlen et traduit par Jules Humbert, Collection des Universités de France, Paris, 1931, 2 vols.

Diogenes Laertius, *De vita en conversatione dogmateque philosophorum*, en *Gualteri Burlei liber De vita et moribus philosophorum*, ed. Hermann Kunst, Tübingen, 1886.

– *Doxographi graeci*, ed. H. Diels, Berlin, 1879, nov. ed. 1929.

Eurípides, *Oeuvres*, Les Belles Lettres, Paris, 1925, 4 vols.

Hesíodo, *Hésiode. Théogonie*; *Les travaux et les joyurs*; *Le bouclier*, texte établie et traduit par Paul Mazon, Collection des Universités de France, Les Belles lettres, Paris, 1928.

Homero, *Homère. Hymnes*, texte établie et traduit par Jean Humbert, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1936

– *Ilíada de Homero*, texto griego, n. ed. Vitermán Eleno Centurión, Buenos Aires, 1949.

– *L'Odyssée*, *Poésie Homérique*, texte établi et traduit par Victor Bérard, Collection des Universités de France, Paris, 1924, 3 vols.

Hugo de San Víctor, *Eruditionis didascalicae libri septem* en Migne, *Patrologia Latina,* 176, 739-838; *Didascalicon. De studio legendi*, a critical text by C. H. Buttimer, Studies in medieval and Renaissance Latin 10, Washington, 1939.

Isidoro de Sevilla, *Isidorum Etymologiarum libro XX*, en Migne, *Patrologia latina,* 82, 73-728.

Jenofonte, *Xenophon*, *Historia Graeca*, en *Xénophon*, *Helléniques*, texte établi et traduit par J. Hatzfeld, Colletion des Universités de France, Paris, 1936-1939, 2 vols.

Ovidio, *Metamorphoseon liber,* en *Ovide*, *Les métamorphoses*, texte établi et traduit par Georges Lafaye, Collection des Universités de France, Paris, 1928, 3 vols.

Platón, *Oeuvres Complètes*, Collection des Universités de France, Paris; *La République*, vols. 5-7, texte établi et traduit par Émile Chambry, avec introduction d'Auguste Diès, 1932-1933; *Les lois*, vols. 11-12, texte établi et traduit par Edouard des Places, introduction d'Auguste Diès et Louis Gernet, 1951-1956.

– *Diálogos*, Estudio Preliminar de Francisco Larroyo, Porrúa, México, [23]1993.

Presocráticos, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, ed. H. Diels, Auflage herausgegeben von W. Kranz, Berlin-Charlottenbur, 1956, 3 vols.

Poetas Griegos, *Tragicorum graecorum fragmenta*, recensuit Augustus Nauck, editio secunda, Lipsiae, 1889.

Pseudo Dionisio, *De divinis nominibus*, en Migne, *Patrologia Graeca*, 3, 607-996.

Quintiliano, *M. Fabii Quintiliani Institutionis oratorie libri XII*, edidit L. Radermacher... editio stereotypa correctior, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Lipsiae, 1959.

Séneca, *Ad Lucilium Epistolarum moralium libri XX*, en *Sénéque, Lettres à Lucilius*, texte établi par François Préchac et traduit par N. Noblot, Collection des Universités de France, Paris, 1945-1964, 5 vols.

Sófocles, *Sophocle. Oeuvres*, texte établie et traduit, Paul Masqueray, Paris, 1922-1924, 2 vols.; *Filoctete*, ed. A. Dain, en *Sophocle. Oeuvres*, III, Les Belles Lettres, Paris, 1960.

Solino, C., *Iulii Solini Collectanea rerum memorabilium*, iterum recensuit Th. Mommsen, Berolini, 1895.

Suidas, *Lexicon graece et latine*, ad finem optimorum librorum exactum post Thomam Gaisfordum recensuit et annotatione critica instruxit Godofredus Bernhardy, Halis et Brunsvigae, 1852-1853, 4 vols.

Teognis de Megara, *Théognis. Poèmes élégiaques*, Ed. Jean Carrière, Les Belles Lettres, Paris, 1948.

Tocco, Guillermo de, *Hystoria beati Thomae de Aquino*, en *Fonte vitae s. Thomae Aquinatis*, notis historicis et criticis illustrati curis et labore D. Prümmer OP, et M. Laurente OP, Tolosae, s.a., pp. 57-160.

Varios, *Commentaria in Aristotelem graeca*, edidit Gustavus Heybult, v. 20, *Eustratii et Michaelis et anonyma in Ethica Nicomachea commentaria*, Berolini, 1892.

Vegecio, *Vegetius Epitome rei militaris*, recensuit Carolus Lang, editio altera, Bibliotheca Scriptorum Graecorumn et Romanorum Teubneriana, Lipsiae, 1885.

2. Traducciones

a) Aristóteles

Aristoteles Latinus, published under the auspices of the International Union of Academies, edited by L. Minio Paluello, L. Bataillon, H. J. Drossart Lulofs, P. Moraux, R.A. B. Mynors and G. Verbeke, Leiden, J. Brill. XXVI, 1-3, 1. *Ethica Nicomachea*, Praefatio, quam conscripsit R. A. Gauthier, 1974; XXVI, 1-3, 2. *Ethica Nicomachea*, Translatio Antiquissima, Libr. II-III sive "Ethica vetus", et Translationis Antiquiores quae supersunt sive "Ética Nova", "Hoferiana", "Borghesiana", Ed. R. A. Gauthier, 1972; XXVI, 1-3, 3. *Ethica Nicomachea*, Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive "Liber Ethicorum", A. Recensio Pura, Ed. R.A Gauthier, 1972; XXVI, 1-3, 4. *Ethica Nicomachea*, Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive "Liber Ethicorum" B. Recensio Recognita, Ed. R. A. Gauthier, 1973; XXVI, 1-3, 5. *Ethica Nicomachea*, Indices verborum, Conf. R. A Gauthier, 1973; XXVII. *Magna Moralia*, Translatio Bartholomaei, Ed. C. Pannier; XXVIII. *Ethica Eudemia* (fragmenta), Ed. C. Pannier; XXIX, 1. *Politica* (I-II,11), Translatio imperfecta Guillelmi de Moerbeka (?), Ed. P. Michaud Quantin, 1961; XXIX.

Aristote. L' Éthique à Nicomache, Introduction, traduction et commentaire R. A Gauthier / T. Y Jolif, Louvain, 1958-1959, 3 vols.

Política, Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo, Introducción y notas de Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951.

b) Tomás de Aquino

Suma Teológica, BAC, Madrid, 1948 ss., 16 vols.

Suma contra los gentiles, BAC, Madrid, 1967-1968, 16 vols.

Comentario de la Ética a Nicómaco, traducción y Nota preliminar de Ana Mallea, Ediciones CIAFIC, Buenos Aires, 1983.

Comentario a la Política, Libro IV, traducción de Ana Mallea, *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación* (Buenos Aires) n. 110, pp. 39-88.

3. Estudios

a) Generales

Ameal, J., *Sâo Tomaz de Aquino. Iniciaçâo ao estudo da sua figura e da sua obra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1941.

Anónimo, *Liber de vita et genere Aristotilis*, I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Acta Universitatis Gothoburghensis 63, Göteborg, 1957, pp. 150-158.

Bonitz, H., *Index aristotelicus*, en *Aristotelis Opera*, edidit Academia Regia Borussica, v. 5, Berolini, 1870; 2ª ed. Graz, 1955; 3ª ed. Berolini, 1961.

Breton, S., *Santo Tomás*, trad. cast., CSIC, Madrid, 1953.

Busa, R., *Clavis Indicis Thomistici*, Roma-Stuttgart-Bad Cannstatt, 1979.

Callus, D. A., "Les Sources de Saint Thomas", *Aristote et Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1955, pp. 93-174.

Cheneval, F. / Imbach, R., *Prologe zu Aristoteleskommentaren*, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von... , Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.

Chenu, M. D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, [10]1954.

Copleston, F., *El pensamiento de Santo Tomás*, trad. cast., FCE, México, 1960.

Cranz, F. E., "The publishing history of the Aristotle Commentaries of Thomas Aquinas", *Traditio,* 1978 (34), pp. 157-192.

Deferrari, R., / Barry, M. Y. / MacGuiness, J. Y., *A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on the Summa Theologica and selected passages from his other works*, Washington, 1954.

Denifle, H. / Chatelain, A., *Chartularium Universitatis Parisiensis,* t. 1: *Ab anno MCC usque ad annum MCCLXXXVI*, Paris, 1889; t. 2, Sectio prior: *Ab anno MCCLXXXVI usque ad annum MCCCL*, Paris, 1891.

Diccionario general ilustrado de la lengua española. Vox, Revisión de S. Gili Gaya, Prólogos de R. Ménedez Pidal y S. Gili Gaya, Ed. Bibliograf, Barcelona, 2ª reimp. corregida, 1977.

Dondaine, A., "Les 'Opuscula fratris Thomae' chez Ptolémée de Lucques", *Archivum Fratrum Praedicatorum,* 1961 (31), pp. 142-203.

– *Secrétaires de saint Thoma*, Romae, 1956.

Garrigou Lagrange, R., *La síntesis tomista*, trad. cast., DDB, Buenos Aires, 1946.

Gilson, É., *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, vol. 2: *Siglos XIII y XIV*, Gredos, Madrid, 1958.

– *Santo Tomás de Aquino*, trad. cast., Aguilar, Madrid, [4]1964.

Grabmann, M., "Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin", *Mittelalterliche Gestesleben,* I, Munich, 1926, pp. 266-313.

– "Les commentaires de s. Thomas sur les ouvrages d'Aristote", *Annales de l'Institut Supérieur de philosophie de l'Université de Louvain* 1914 (3), pp. 231-281.

– "Esencia y significación del aristotelismo de Santo Tomás de Aquino", *Ciencia tomista,* 1944 (67), pp. 323-337.

Gredt, J., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Fribourg im Br., [5]1929, 2 vols.

Hirschberger, J., *Historia de la filosofía*, trad. cast., Herder, Barcelona, 1964, vol. 1.

Hissette, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain-Paris, 1977.

– *Index Thomisticus*: *Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974-1980.

Kretzmann, N. / Stump, E. (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, reprint 1997.

Legrand, J., *L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas*, Desclée, Ed. Universelle, Bruxelles-Paris, 1946, 2 vols.

Manser, G. M., *La esencia del tomismo*, trad. cast., Rialp, Madrid, 1967.

Meyer, H., *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistsgeschichtliche Stellung*, Bonn, 1938.

Moraux, P., *A la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue 'Sur la Justice'*, Louvain-Paris, 1957.

Muckle, J. T., "Greek Works translated directly into latin before 1350", *Mediaeval Studies*, 1942 (4), pp. 33-42; 1943 (5), pp. 102-113.

Owens, J., "Aquinas as Aristotelian Commentator", *Commemorative Studes* I, 213-238.

– "Aristotle and Aquinas", Kretzmann, N. / Stump, E. (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, reprint 1997, pp. 38-59.

Pègues, T., *Iniziazione tomista*, Marietti, Roma, 1927.

Peillaube, E. (dir.), *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás*, trad. P. M. Bordoy Torrens, Litúrgica Española, Barcelona, 1936.

Ramírez, S. / Rodríguez, V., *Introducción a Tomás de Aquino. Biografía. Obras. Autoridad doctrinal*, BAC, Madrid, 1975.

Robles, L., "Apuntes para una lectura de Tomás de Aquino", *Conocimiento y racionalidad. Homenaje al profesor Sergio Rábade Romeo,* Ed. Complutense, Madrid, 1992, pp. 927-963.

– *La filosofía en la Edad Media*, vol. 1: *La primera escolástica*, Episteme Maior, Valencia, 1983.

Rose, V., *Aristoteles pseudepigraphus*, Leipzig, 1863.

Rousselot, P., *L'intellectualisme de saint Thomas*, Beauchesne, Paris, 1924.

Saranyana, J. I., *Historia de la filosofía medieval*, Eunsa, Pamplona, 1989.

Tocco, G. de, *Hystoria beati Thomae de Aquino*, en *Fontes vitae s.Thomae Aquinatis,* Notis historicis et criticis illustrati curis et labore D. Prümmer OP. et M. H. Laurent OP, Tolosae, s.a., pp. 57-160.

Torrell OP, J. P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Ed. Universitaires, Cerf, Fribourg (Suisse)-Paris, 1993; trad. cast. *Iniciación a Tomás de Aquino. Su persona y su obra,* Eunsa, Pamplona, 2002.

VV.AA., *Le fonti nel pensiero di S. Tommaso*, vol. 1: *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Edizioni Domenicane Italiane, Napole, 1975.

Weisheipl, J., *Friar Thomas D'Aquino. His life, Thought and Works*, Oxford, Basil Blakwell, 1975; trad. cast.: *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina,* edición española al cuidado de Josep-Ignasi Saranyana, Eunsa, Pamplona, 1994.

Wulff, M. de, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, II, *Le treizième siècle*, Vrin, Lovain-Paris, [6]1936.

b) Especiales

Aubonnet, J., *Introduction*, en Aristote, *Politique*, Les Belles Lettres, Paris, 1960.

Barbedette, D., *Ética o filosofía moral conforme al pensamiento de Aristóteles y Santo Tomás*, traducción de S. Abascal, Tradición, México, 1984.

Cathrein, V., *Philosophia moralis*, Herder, Barcelona, [19]1945.

Elders, L., "St. Thoms Aquina's Commentary on the *Nicomachean Ethics*", *Autour de saint Thomas*, pp. 77-122.

Franceschini, E., "La revisione Moerbekana della 'Translatio Lincolniensis' dell Ética Nicomachea", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 1928 (30), pp. 150-162.

– "S. Tommaso e l'Ética Nicomachea", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica,* 1936 (38), pp. 313-328.

Gauthier, R. A., "Arnoul de Provence et la doctrine de la 'Fronesis' vertu mystique suprême", *Revue du Moyen Âge latin*, 1963 (19), pp. 129-170.

– "Le cours sur l'*Ethica nova* d'un maître dès arts de Paris (1235-1240)", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1975 (43), pp. 71-141.

– "Un maîtres dès arts de Paris (1235-1240)", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1975 (43), pp. 71-141.

– "La date du commentaire de saint Thomas sur l'Ethique à Nicomaque", *Recherches de Théologie ancienne et médiéval*, 1951 (18), pp. 66-105.

– *La morale d'Aristote*, Paris, 1958.

Jaffa, H. V., *Thomism and Aristotelianism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*, Chicago, 1952.

Lottin, O., *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges, [2]1931.

– "A propos du Commentaire sur l'Éthique attribué a Jean Peckham", *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1938 (10), pp. 79-83.

– "Saint Albert le Grand et l'Ethique à Nicomaque", *Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewildmet*, Münster, 1935, pp. 611-626.

Mansion, A., "Autour de la date du Commentaire de saint Thomas sur l'éthique à Nicomaque", *Révue philosophique de Louvain*, 1952 (50), pp. 460-471.

– "Quelques travaux récents sur les versions latines des Ethiques et d'autres ouvrages d'Aristote", *Revue néoscolastique de philosophie*, 1936 (39), pp. 78-94.

– "La version médiévale de l'Éthique à Nicomaque. La 'Translatio Lincolniensis' et la controverse autour de la revision attribuée à Guillaume de Moerbeke", *Revue Néoscolastique de philosophie*, 1938 (41), pp. 401-427.

Marchesi, C., *L'Ética Nicomachea nella tradizione latina medievale*, Messina, 1904.

McInerny, R., "Ethics", Kretzmann, N. / Stump, E. (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, reprint 1997, pp. 196-216.

Marías, J., *Introducción*, en Aristóteles, *Política*, ed. bilingüe, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951.

Meersseman, G. "Le droit naturel chez s. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs", *Angelicum*, 1932 (9), pp. 63-76.

Papidis, D., *Die Rezeption der 'Nikomachischen Ethik' des Aristoteles bei Thomas von Aquin*, Frankfurt, 1980.

Pelzer, A. "Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque, recueilli et rédigé par saint Thomas d'Aquin", *Revue Néoscolastique de philosophie*, 1922 (24), pp. 333-361, 479-520.

– "Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIIIè. Siécle", *Revue Néoscolastique de philosophie*, 1921 (23), pp. 316-341; 378-412.

Ramírez, J. M., *De hominis beatitudine. Tractatus theologicus*, Madrid, 1947.

Sertillanges, R. P., *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin*, nouv. éd. Aubier, Paris, 1946.

Thiry, A., "Saint Thomas et la morale d'Aristote", *Aristote et saint Thomas de Aquin*, pp. 229-258.

Toccafondi, E. T., *Philosophia moralis generalis*, Ateneo Pontificio "Angelicum", Roma, 1943.

Vacant, J. M. A., "Les versions latines de la Moral à Nicomaque antérieures au XV siècle", *Revue des Sciences ecclésiastiques,* 1885 (51, 6^{è} série, 1), pp. 381-406; 461-495.

Zammit, P. N., *Lectiones et textus in Ethicam. Introductio in Ethicam Aristotelico-Thomisticam*, Pontificium "Angelicum" Institutum, Romae, 1947/8.

TOMÁS DE AQUINO

COMENTARIO A LA *ÉTICA A NICÓMACO* DE ARISTÓTELES

LIBRO PRIMERO*

1094 a 1-1103 a 10, nn. 1-153

El bien humano. La felicidad, fin y sumo bien
del hombre. Las dos partes del alma.
División de las virtudes

LECCIÓN I

1094 a 1-a 18, nn. 1-8

Muestra sobre qué versa la ética o filosofía moral y cómo toda la vida humana se ordena a fines

Como dice *Aristóteles* en el principio de la *Metafísica*[1] lo propio del sabio es ordenar. Así, pues, la sabiduría es la más alta perfección de la razón, a la que le corresponde conocer el orden. Aunque las potencias sensitivas conozcan algo en sí mismo, sin embargo, conocer el orden de una cosa con respecto a otra es privativo del intelecto o la razón.

Hay *dos* clases de orden. *Uno*, según se hallan las partes de un todo o de un conjunto entre sí, como las partes de una casa están ordenadas unas con otras. *Otro*, es el orden de las cosas respecto del fin, y este orden es más principal que primero. Como dice *Aristóteles* en la *Metafísica*[2], en el ejército, el orden de sus partes entre sí es por el orden de todo el ejército al jefe.

El orden se relaciona a la razón de *cuatro modos*. Hay un *cierto orden* que la razón no hace, sino solamente considera, como es el orden de las realidades naturales. *Otro*, es el orden que la razón considerando hace en su propio acto, por ejemplo, cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de los conceptos que son las voces significativas o palabras. En *tercer* lugar, se encuentra el orden que la razón, al considerar, hace en las operaciones de la voluntad. En *cuar-*

---

* Para identificar el texto de Aristóteles se siguió la numeración Bekker y para numerar el *Comentario* de Tomás de Aquino el orden de sus citas a Aristóteles. Debido a las dudas que suscita el texto de la edición Vivès por las palabras y frases faltantes, se confrontó dicho texto con la edición Marietti. Empero, para una mayor certeza y ajuste al texto que compuso Tomás de Aquino, se compulsó íntegramente esta traducción con la edición Leonina. La cursiva se usó para títulos, nombres propios, definiciones, citas, secuencias, distinguir y aclarar.

1 Aristóteles, *Metaphysica*, I, 2, 982 a 18.

2 Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 12, 1075 a 13 ss.

to lugar, se encuentra el orden que la razón, considerando, hace en las realidades exteriores de las cuales es la causa, como en un arca y una casa.

El hábito de la ciencia perfecciona a la razón, por eso, según las clases de orden que la razón considera, se tienen las diferentes ciencias. La *filosofía natural* trata el orden de lo que la razón considera, pero no hace; de modo que, debajo de ella, incluimos a la *matemática* y a la *metafísica*. El orden que la razón hace en su propio acto le concierne a la *filosofía racional*, que trata, en el discurso, el orden de las partes entre sí y el de los principios con respecto a las conclusiones. Considerar el orden de las acciones voluntarias le concierne a la *filosofía moral*. El orden que la razón pone en las cosas exteriores hechas según la razón humana, le compete a las *artes mecánicas*.

Luego, es propio de la filosofía moral, que nos ocupa ahora, considerar las operaciones humanas en cuanto están ordenadas entre sí y con respecto al fin.

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.

Sabido es que, como el hombre es naturalmente un animal social, necesita muchas cosas para su vida que él por sí solo no puede aparejarse. De lo que se sigue que el hombre naturalmente es parte de algún grupo por medio del cual se le provee la asistencia necesaria para vivir bien. La necesita en cuanto a *dos puntos*. *Primero,* respecto de lo necesario para la vida sin lo cual no puede transcurrir la presente vida: y para esto el hombre es asistido por la *sociedad doméstica* de la cual es parte. Todo hombre recibe de sus padres la generación, el alimento y la educación. Del mismo modo los miembros de la familia doméstica se ayudan entre sí respecto de lo necesario para la vida.

De *otro modo* es ayudado el hombre por el grupo social del cual es parte, en cuanto a la perfecta suficiencia de vida, de manera que no sólo viva, sino que viva bien, teniendo todo lo que le baste para su vida. De este modo, el hombre es asistido por la *sociedad política*, de la que es parte no sólo con relación a lo corporal, en cuanto en la ciudad hay muchas cosas hechas por el hombre para las cuales no basta la sola sociedad doméstica, sino también en relación con las morales, por ejemplo cuando los jóvenes insolentes, a los que no les vale para corregirse la admonición paterna, son refrenados por el miedo a los castigos por el poder público.

Ha de saberse que este todo, el de la sociedad política o el de la sociedad doméstica, tiene solamente una unidad de orden según la cual no es algo uno enteramente. Por eso, las partes de ese todo pueden tener actividades que no son operaciones del todo, como los soldados en el ejército realizan actividades que no son de todo el ejército.

Ese todo tiene, además, alguna operación que no es propia de alguna de las partes, sino del todo mismo, por ejemplo, una batalla de la totalidad del ejército; el remolque de la nave, que es una operación del grupo que la arrastra. Pero hay un todo que tiene una unidad no sólo de orden, sino de composición o conexión o aun de continuidad. Según esta unidad es algo uno en sentido absoluto; y, por eso, no hay ninguna operación de la parte que no lo sea del todo. En el continuo, es el mismo el movimiento del todo y de la parte. De manera similar, en el compuesto o todo, por conexión, la operación de la parte es principalmente del todo. Por eso, es necesario que a la misma ciencia pertenezca la consideración del ese todo y de sus partes. Pero considerar el todo que sólo tiene una unidad de orden y sus partes no corresponde a la misma ciencia.

Por eso la filosofía moral se divide en *tres* partes, de las cuales, la *primera*, llamada *individual* o *monástica*, considera las actividades o acciones de un hombre en particular ordenadas a un fin. La *segunda*, llamada *familiar* o *doméstica*, considera las actividades o acciones de la sociedad familiar. La *tercera*, llamada *política*, considera las actividades o acciones de la sociedad cívica.

Luego, al empezar *Aristóteles* a enseñar la filosofía moral en la primera parte de esta obra, a la que llama *Ética* o Moral, comienza por el proemio en el que trata tres puntos.

Primero, muestra la tarea a realizar. Segundo, el modo como lo hará. Tercero, cómo ha de ser el estudiante de esta ciencia.

Con respecto al *primer* punto, *destaca algo necesario para mostrar la tarea propuesta.* Segundo, lo muestra.

Sobre lo *primero*, *propone la necesidad del fin.* Segundo, compara los hábitos y los actos con el fin.

En el primer punto, *sostiene que todo lo humano está ordenado a un fin.* Segundo, propone la diversidad de fines. Tercero, compara los fines entre sí.

Con referencia a *lo primero*, *expresa lo que propone* y, en segundo lugar, lo muestra.

1. Ha de considerarse que dos son los principios de los actos humanos: el intelecto o razón y el apetito, que son principios que mueven, como se dice en el libro *Del Alma*[3]. En el intelecto o razón, se distinguen el especulativo y el práctico. En el apetito racional, se consideran la elección y la ejecución. Todo esto

[3] Aristóteles, *De anima,* III, 15, 433 a 9.

está ordenado a algún bien como fin. En efecto, lo verdadero es el fin de la especulación. Luego, en cuanto al intelecto especulativo, pone la *doctrina*, por medio de la cual se transmite la ciencia del maestro al discípulo. En cuanto al intelecto práctico, pone el *arte*, que es la recta razón de lo factible, como se dice en el libro sexto de esta obra[4]. En cuanto al acto del intelecto apetitivo, pone la *elección*. Y en cuanto a la ejecución, el *acto*. No menciona la prudencia, que está en la razón práctica al igual que el arte, pues por la prudencia es dirigida la elección. Por eso, dice que cada uno de ellos claramente apetece algún bien como fin.

2. Debemos considerar que el bien se cuenta entre las realidades primeras, de tal modo que, según los platónicos, el bien es el ente primero. Pero, según la verdad de las cosas, el bien y el ente son convertibles. Lo que es primero, no puede ser conocido por algo anterior, sino que lo es por lo posterior, como la causa a través de sus efectos propios. Como el bien es lo que mueve al apetito, es presentado a través del movimiento del apetito, al igual que por el movimiento suele manifestarse una fuerza motriz. Por eso, dice que los filósofos han enunciado justamente que el bien es lo que todas las cosas apetecen.

No hay que detenerse en que algunos apetecen el mal. Porque no lo apetecen, sino bajo la razón de bien, es decir en cuanto lo estiman como un bien. De esta manera, su intención por sí misma se dirige al bien, pero por accidente cae sobre el mal.

En la frase de *Aristóteles, el bien es lo que todos apetecen*[5], no ha de entenderse que sólo los que tienen conocimiento aprehenden el bien, sino también los que carecen del mismo, que tienden al bien por un apetito natural, no como conociéndolo, sino porque son movidos hacia él por algún cognoscente, es decir por la ordenación del intelecto divino, a la manera como la saeta tiende hacia el blanco según la dirección que le imprime el arquero. El mismo tender al bien es apetecer el bien. Por eso, dijo que la operación apetece el bien en cuanto a él tiende, no porque sea un solo bien al que tienden todas, como dirá más adelante. Por tanto, no se describe ahora un solo bien, sino el bien tomado en general. Como nada es bueno, sino en cuanto es cierta semejanza y participación del sumo bien, éste es apetecido de alguna manera en todo bien. Así puede decirse que lo que todos apetecen es algún bien.

3. *Muestra la diferencia de fines.* Ha de considerarse que el bien final al cual tiende el apetito de todo ser es su perfección última. La perfección primera se posee por la forma, la segunda por la operación. Por eso, es necesario que exista esta diferencia de los fines, que algunos fines sean las operaciones mismas,

---

4 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 4, 1140 a 10-11.

5 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1094 a 2.

otros sean las obras mismas, es decir las obras que están más allá de las operaciones.

Para cuya evidencia ha de considerarse que hay *dos clases* de operaciones, como se dice en la *Metafísica*[6]. *Una*, que permanece en el operante mismo, como ver, querer y entender, que se llama *acción*. *Otra*, es la operación que transita o pasa a la materia exterior y se llama *hacer*. El hacer es de *dos* maneras. A veces se toma alguna materia exterior sólo para usarla, como el caballo para montarlo y la cítara para tocarla. *Otras veces* se toma la materia exterior para cambiar de alguna manera su forma, por ejemplo, cuando el artesano hace una casa o un lecho. La primera y la segunda operación [ver y tocar la cítara] no tienen algo hecho como fin, sino que ambas son ellas mismas el fin. Sin embargo, la primera es más noble que la segunda en cuanto permanece en el operante. En cambio, la tercera operación [hacer una casa] es como cierta generación cuyo fin es lo generado. Por eso en las operaciones de esta tercera clase las obras mismas son los fines.

4. *Habla de la tercera operación* diciendo que en todo lo hecho, que es un fin que está más allá de la operación que la produjo, corresponde que la obra sea mejor que la operación, como lo generado es mejor que la generación. El fin es mejor que lo que es por el fin, pues lo que es por un fin tiene razón de bien por su ordenación al fin.

5. *Compara los hábitos y los actos con el fin*, para lo cual estudia cuatro puntos.

Primero, muestra que lo diverso está ordenado a fines diversos. Como son múltiples las operaciones, las artes y las doctrinas, es necesario que sus fines sean diversos. Porque los fines y lo que es para el fin son proporcionales. Lo muestra así: en la medicina, el fin es la salud; en la construcción de naves, la navegación; en el arte, militar la victoria; en la economía, es decir, en la administración de la casa, las riquezas, lo cual lo dice según la opinión de muchos, pues él mismo prueba, en la *Política*[7], que las riquezas no son el fin de la economía sino sus instrumentos.

6. En *segundo* lugar, *propone el orden de los hábitos entre sí.* Sucede que un hábito operativo, que llama virtud, depende de otro. Como el arte que hace la brida depende del arte de la equitación, porque el que ha de cabalgar enseña al artesano de qué modo se hace la brida. Así es el arquitecto, es decir, el artífice principal con respecto a ella. La misma razón se aplica a otras artes que hacen otros instrumentos necesarios para la equitación, como las sillas, etc. Todo lo que concierne a lo ecuestre será luego ordenado bajo el arte militar. Los soldados, decían antiguamente, no son solamente los jinetes, sino también todos los

---

6 Aristóteles, *Metaphysica,* IX, 8, 1050 a 23 ss.

7 Aristóteles, *Politica*, I, 6, 1256 a 1 ss.

que combaten para lograr la victoria. Por esto, bajo el arte militar no sólo está contenido el arte que se refiere a lo ecuestre, sino todo arte o virtud ordenado a las operaciones bélicas, como la fabricación de flechas, de hondas o similares. Del mismo modo, otras artes dependen a su vez de otras.

7. En *tercer* lugar, *propone el orden de los fines según el orden de los hábitos*. En todas las artes o virtudes es una verdad corriente que los fines de las arquitectónicas o principales son francamente más deseables que los fines de las artes o virtudes, que dependen de las principales. Lo prueba de este modo: los hombres prosiguen o buscan los fines de las artes o virtudes inferiores en razón de los fines de las superiores. El párrafo, al estar separado en el texto de *Aristóteles*, ha de leerse así: *Pero algunas son tales que se hallan bajo alguna virtud... y en estos casos los fines de las arquitectónicas, etc.*[8].

8. En *cuarto* lugar, *muestra que no difiere en cuanto al orden de los fines, si el fin es la obra o la operación.* Nada difiere en el orden si los fines son las operaciones o una obra distinta de ellas, como se dijo. Pues el fin de la talabartería es fabricar la brida, pero el fin de la equitación, que es la principal, es la operación, o sea cabalgar. Lo contrario sucede en la medicina y en el ejercicio físico, pues el fin de la medicina es producir algo: la salud. En cambio, el fin del ejercicio físico, que está contenido en la medicina, es una operación, o sea el ejercicio.

LECCIÓN II

1094 a 18-b 11, nn. 9-15

En todo lo humano hay un fin que es el mejor, cuyo conocimiento es necesario y de él se ocupa la ética

Una vez indicado lo necesario para mostrar su propósito, *ahora Aristóteles muestra lo propuesto: a qué se refiere principalmente el quehacer de esta ciencia.*

Primero, muestra por lo dicho que hay algún fin que es el mejor en las cosas humanas. Segundo, que es necesario conocerlo. Tercero, a qué ciencia pertenece su conocimiento.

---

8 "Pero algunas son tales que se hallan bajo alguna virtud, como la talabartería y cualquier otro arte que se ocupe de los instrumentos de lo ecuestre se hallan bajo el arte de la equitación. Estas y todas las referentes a las operaciones bélicas dependen del arte militar. Del mismo modo otras artes dependen a su vez de otras. Así en todos estos casos los fines de las arquitectónicas son en todas más deseables que los fines de las que dependen de aquella. Pues es en razón de ellas que se prosiguen las demás" (Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1094 a 14-17).

9. *Muestra el primer punto por tres razones.* La principal, dice que algún fin es tal que por él queremos otras cosas y a él lo queremos por sí mismo no por alguna otra. Tal fin no sólo es bueno, sino que es óptimo. Salta a la vista porque siempre el fin, en razón del cual se buscan otros fines, es el principal, como dijo. Es necesario que exista algún fin semejante. Luego, en las cosas humanas, hay algún fin que es bueno a la vez que óptimo.

La *premisa menor* se prueba por *una segunda razón que conduce a un imposible* y es la siguiente: un fin puede ser deseado en razón de otro fin, como dijo. Luego, hay que llegar a algún fin que no es deseado por otro, o no. Si es así, se ha logrado lo que se busca. Si por el contrario no se ha encontrado algún fin de este tipo, debe seguirse que todo fin es deseado por otro fin. De esta manera, es necesario proceder al infinito. Pero es imposible que en los fines se proceda al infinito. Luego, es necesario que exista algún fin que no sea deseado por otro fin.

Que es imposible proceder al infinito en los fines se prueba *por una tercera razón que también conduce a un imposible*, de esta manera: si se fuera al infinito en el deseo de los fines, como siempre un fin sería deseado en razón de otro fin hasta el infinito, nunca llegaría el hombre a conseguir los fines deseados. Pero inútil y vano sería desear lo que no puede alcanzarse. Luego, el fin de los deseos sería inútil y vano. Pero tener deseos es algo natural, pues ha dicho que el bien es lo que naturalmente todas las cosas desean. Luego, de aquí se seguiría que el deseo natural es algo vano y vacío. Esto es imposible porque el deseo natural no es sino una inclinación inherente a las cosas por la ordenación del primer motor, inclinación que no puede frustrarse. Luego, es imposible que en los fines se proceda al infinito.

De esta manera es necesario que exista algún fin último por el cual todo lo demás sea deseado y él mismo no sea deseado en razón de otro. Así, es necesario que exista algún fin óptimo de los asuntos humanos.

10. *Muestra que el conocimiento de este fin es necesario al hombre.* En segundo lugar, qué se precisa conocer de tal fin.

Concluye que habiendo algún fin óptimo en los humanos, su conocimiento es necesario al hombre y tiene gran importancia para la vida, prestándole una enorme ayuda a toda la vida humana. Lo muestra por la siguiente razón. El hombre no puede conseguir que algo se dirija directamente a otro si no sabe hacia dónde debe dirigirlo. Se ve por el ejemplo del arquero, quien arroja la saeta directamente observando el blanco hacia el cual la dirige. Así es preciso que toda la vida humana esté ordenada hacia su mejor y último fin. Luego, para la rectitud de la vida humana es necesario tener un conocimiento de su último y

mejor fin. Porque siempre la razón de lo que es para el fin ha de tomarse del fin mismo, como ha probado en la *Física*[9].

11. *Muestra qué ha de conocerse de dicho fin.*

Como el conocimiento del mejor fin es necesario para la vida humana es preciso saber cuál es este mejor fin y a qué ciencia especulativa o práctica le concierne considerarlo. Por *disciplinas*, entiende las ciencias especulativas; y, por *virtudes*, las ciencias prácticas, porque las virtudes son los principios de ciertas operaciones. Afirma que debe intentarse una definición a fin de que salga la dificultad que se presenta cuando se considera el último fin en la vida humana, como sucede al considerar las causas altísimas. Dice que debe ser tomado figuradamente, o sea con verosimilitud, pues tal modo de captar es propio de los asuntos humanos, como se dirá. De estos dos puntos el *primero* le compete al cuerpo de esta ciencia: se refiere a lo que ella considera. El *segundo*, al proemio en el que se muestra el quehacer de esta ciencia.

12. *Muestra a qué ciencia pertenece la consideración de este fin.*

Primero, da una razón para mostrar lo propuesto. Segundo, prueba algo que había supuesto.

Expone la razón de lo propuesto. El mejor fin pertenece a la ciencia principal y más arquitectónica, como resulta claro por lo dicho. Expresó que, bajo la ciencia o arte que se refiere al fin, está contenido lo que es en razón del fin. Por eso, corresponde que el último fin pertenezca a la *ciencia principal*, en cuanto versa sobre el principal fin; y *más arquitectónica*[10], en cuanto enseña a las demás lo que corresponde hacer. Ahora bien, la ciencia política parece ser así, es decir, la principal y la más arquitectónica. Luego, le pertenece considerar el mejor fin.

13. *Prueba lo supuesto*: que la política es esa ciencia.

Primero, prueba que es la más arquitectónica. Segundo, que es principal.

Para lo cual, *primero, atribuye a la ciencia política o cívica lo que pertenece a la ciencia arquitectónica.* Segundo, a partir de allí concluye lo propuesto.

Dos puntos conciernen a la ciencia arquitectónica. *Uno*, enseñar a la ciencia o arte que depende de ella lo que debe hacer. Como el arte de lo ecuestre le enseña a la talabartería. *Otro*, utilizarla para su fin. El primero, le concierne a la ciencia política o cívica tanto respecto de las ciencias especulativas como de las prácticas, aunque de distinta manera. A la ciencia práctica le enseña, no sólo en cuanto a su uso para obrar o no obrar, sino también en cuanto a la determinación de su acto. Así, enseña al artesano no sólo a usar su arte, sino también cómo

---

9 Aristóteles, *Physica,* II, 9, 200 a 5 ss.

10 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1094 a 27.

usarlo para hacer tales cuchillos. Uno y otro están ordenados al fin de la vida humana.

Pero la ciencia política enseña a la ciencia especulativa sólo en cuanto al uso, no en cuanto a la determinación de su acto. La política dispone que algunos enseñen o aprendan geometría porque este tipo de acciones en cuanto voluntarias conciernen a la materia moral y son ordenables al fin de la vida humana. Empero el político no puede enseñar al geómetra a deducir conclusiones sobre el triángulo. Esto no depende de la voluntad humana ni es ordenable a la vida humana, sino que depende de la razón misma de las cosas. Por eso dice que la política dispone de antemano qué disciplinas han de estudiarse en las ciudades, sean prácticas o especulativas, quién debe enseñar y por cuánto tiempo.

La otra propiedad de la ciencia arquitectónica, el uso de las ciencias inferiores, pertenece a la ciencia política sólo en relación con las ciencias prácticas. Por eso, agrega que las más destacadas y estimadas virtudes, o sea las artes operativas, dependen de la ciencia política. Esta las utiliza a todas, al arte militar, a la economía y a la retórica para su fin, o sea para el bien común de la ciudad.

14. *A partir de las dos propiedades concluye lo propuesto.*

La política, que es práctica, usa a las restantes disciplinas prácticas, según vimos, y legisla sobre lo que conviene hacer y de qué abstenerse, como también vimos. De ahí que su fin en cuanto arquitectónica deba contener los fines de las otras ciencias prácticas. Por eso, concluye que el fin de la política es el bien humano: lo mejor entre todo lo humano.

15. *Muestra que la política es principal en razón del propio fin.*

Es claro que una causa cualquiera es tanto mejor y anterior cuanto a más efectos se extiende. Por eso, el bien que tiene razón de causa final es tanto mejor cuanto a más cosas se extiende. Por eso, si un bien es el mismo para un hombre y para toda la ciudad, parece mucho mejor y más perfecto asumir, o sea procurar y salvaguardar o conservar el bien de toda la ciudad que el bien de un solo hombre. Compete al amor que debe existir entre los humanos que un hombre conserve el bien aun de un solo hombre, pero es mucho mejor y más divino que ese bien se extienda a todos los pueblos y a todas las ciudades. En efecto, si es amable que a veces esto se extienda a una sola ciudad, mucho más divino es que se extienda a todas las regiones en las que se contienen muchas ciudades. Dice que esto es *más divino* porque pertenece a la semejanza de Dios, que es la causa universal de todos los bienes. A este bien, que es común a una o varias ciudades, tiende un cierto método o arte, llamado arte político. Luego, a la política, por ser principal, pertenece considerar sobre todo el fin último de la vida humana.

Ha de saberse que dice *Aristóteles* que la política es principal no absolutamente, sino en el género de las ciencias activas que versan sobre los asuntos

humanos. Entre ellas, la ciencia política considera el último fin. Pues la ciencia divina, que es principal con respecto a todo, considera el último fin de todo el universo. Dice que a la política pertenece la consideración del último fin de la vida humana, que determina en este libro cuya doctrina contiene los primeros elementos de la ciencia política.

LECCIÓN III

1094 b 11-1095 a 13, nn. 16-21

La actitud que deben tener el estudiante y el maestro de esta ciencia

Después que *Aristóteles* mostró cuál es el bien que se busca principalmente en esta ciencia, *ahora determina el modo de proceder que le concierne.*

16. *Por parte del maestro da la siguiente razón.* El modo de hacer ver la verdad en cualquier ciencia debe ser adecuado a la materia de esa ciencia. Lo dice porque la certeza no puede ser hallada ni debe ser requerida de igual manera en todos los discursos por los que razonamos sobre algo. Como tampoco en lo fabricado o hecho por un arte, el modo de obrar es similar en todo, sino que cada artesano trabaja la materia de acuerdo al modo que le es apropiado según se trate de tierra, de arcilla o de hierro. Ahora bien, la materia moral es tal que no le concierne una certeza perfecta. Lo muestra por dos *puntos* que parecen pertenecer a esta materia.

Primero, porque a la materia moral pertenecen principalmente las acciones virtuosas, que aquí llama justas, a las que sobre todo se dirige la ciencia política. Sobre estas acciones no hay entre los hombres un juicio cierto, sino una gran diferencia en lo que juzgan de ellas. En esto se cometen muchos errores. Lo que unos consideran justo y honesto, otros lo tienen por injusto y deshonesto, de acuerdo a diferencias de tiempo, lugar y personas. Algo que es considerado vicioso en un tiempo o en una región no lo es en otros. Por estas diferencias ocurre que unos opinan que nada es naturalmente justo u honesto, sino que sólo lo es por la determinación de una ley. De esta opinión se hablará más en el libro quinto de esta obra[11].

Segundo, a la materia moral pertenecen los bienes exteriores que el hombre usa para un fin. Ocurre que también respecto de estos bienes encontramos dichos errores porque no siempre se hallan en todos del mismo modo. Hay quienes se han beneficiado con esos bienes, en cambio a otros, por ellos, les han

[11] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* V, 10, 1134 b 18 ss.

sobrevenido daños o perjuicios. Muchos hombres han perecido debido a sus riquezas, como cuando han muerto en manos de ladrones; otros, debido a su fuerza corporal, por confiar incautamente en ella, se expusieron a peligros. Así resulta claro que, porque la materia moral es varia e imperfecta, no tiene una certeza omnímoda.

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 a partir 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. En *tercer* lugar, hemos de estar advertidos acerca de lo que sucede frecuentemente, en los actos voluntarios, que la voluntad no los realiza por necesidad, sino que casi siempre inclina más hacia uno que hacia otro, para que nosotros también procedamos a partir de ellos, para que los principios sean conformes a las conclusiones.

17. *Muestra que el estudiante de ética debe aceptar dicho modo de determinar.* Corresponde que cada oyente reciba cada tema de tal manera que se guarde un mismo modo, el que es conforme a la materia, entre el que habla y quien lo escucha. 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. Por tanto, el oyente bien disciplinado no debe buscar mayor certeza ni contentarse con menos de la que sea adecuada a la realidad de que se trata. Pues parece que sería como una falta si algún oyente admitiera que un matemático usara de la persuasión propia del retórico, y si se esperara del retórico demostraciones ciertas como las que debe exponer el matemático. En realidad, lo que sucede en los dos casos es por no haber considerado el modo adecuado a la materia. La matemática versa sobre una materia en la que se da una certeza omnímoda. Pero la retórica se ocupa de una materia concerniente a lo cívico, en la que tienen lugar múltiples variaciones.

18. *Muestra cómo debe ser el estudiante de esta ciencia.*

Primero, muestra cuál es el oyente incapaz. Segundo, cuál el inútil. Tercero, muestra cuál es el estudiante adecuado.

Primero, destaca lo necesario para mostrar lo propuesto. No se puede tener un buen juicio, sino de aquello que se conoce. Así, el que es instruido en un tema en particular, puede juzgar bien de lo que pertenece a ese tema. Pero aquél que está bien instruido acerca de todo puede sencillamente juzgar bien de todo.

19. En *segundo* lugar, *concluye lo propuesto* diciendo que el joven no es un adecuado oyente de la política y de toda la ciencia moral que está comprendida en aquélla. Porque, como se ha dicho, nadie puede juzgar bien sino de lo que conoce. Pero el oyente debe juzgar bien de lo que escucha para admitir lo que está bien dicho y no admitir lo que está mal dicho. Por tanto, es preciso decir que nadie es un oyente adecuado si no tiene algún conocimiento de lo que debe oír. El joven no tiene un conocimiento de lo que atañe a la ciencia moral, que se conoce, sobre todo, por la experiencia. Por su corta edad, no tiene experiencia de las acciones de la vida humana. Pero las explicaciones de la ciencia moral proceden de lo que concierne a las acciones de la vida humana y se refieren también a estas acciones. Como si se dijera que un hombre liberal o generoso guarda poco para sí y da mucho a los demás, quizás el joven por su inexperiencia no sepa juzgar si es verdad. Lo mismo ocurre en otros asuntos cívicos. Por tanto, es claro que el joven no es un adecuado oyente de la ciencia política.

20. *Muestra quién es un estudiante inútil de esta ciencia.* Aquí ha de considerarse que la ciencia moral enseña a los hombres a seguir a la razón y a apartarse de aquello a lo que inclinan las pasiones del alma, que son la concupiscencia, la ira y otras similares. A éstas puede tenderse de dos modos. De *uno*, por elección: por ejemplo, cuando alguien se propone satisfacer su concupiscencia. A éstos, los denomina *Aristóteles* seguidores de las pasiones. De *otro modo*, cuando alguien se propone abstenerse de deleites nocivos y, sin embargo, algunas veces es vencido por el ímpetu de la pasión, de tal manera que, contra su propósito, sigue dicho ímpetu; y éste es denominado incontinente.

Dice que aquél que es seguidor de las pasiones, vanamente, es decir, sin ninguna eficacia, escuchará esta ciencia e, inútilmente, es decir, sin conseguir el fin debido. Pues el fin de esta ciencia no es sólo 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. De esta manera, nada difiere en este sentido que se excluya como oyente de esta ciencia al joven por la edad o al joven por sus costumbres, es decir, seguidor de las pasiones. Porque así como el que es joven en edad carece de aptitud para el fin de esta ciencia, que es el conocimiento, aquél que es joven en cuanto a sus costumbres carece de aptitud para el fin que es la acción. No se trata de una carencia por causa de la edad, sino porque vive de acuerdo a las pasiones y sigue cada uno de los deseos a los que las pasiones inclinan. Para tales personas, es inútil el conocimiento de esta ciencia, como también lo es

para los incontinentes, quienes no siguen la ciencia que poseen de las realidades morales.

21. *Muestra cuál es el estudiante apropiado en esta ciencia.* El saber acerca de las realidades morales es muy útil para los que, según el orden de la razón, cumplen todos sus deseos y obran exteriormente.

Por último, en un epílogo, dice que a modo de introducción, se ocupó en la última parte del oyente de esta ciencia, en el medio, del modo de demostración y, en la primera parte, de lo que nos propusimos, o sea, aquello a lo que principalmente tiende esta ciencia.

LECCIÓN IV

1095 a 14-b 13, nn. 22-27

Lo que piensan algunos del mejor bien que es la felicidad y cómo ha de estar dispuesto el estudiante de filosofía moral

Terminado el proemio, *ahora Aristóteles accede al cuerpo de esta ciencia.* Lo divide en tres partes. *En la primera, trata el tema de la felicidad*, sumo bien entre los bienes humanos que nos lleva a la consideración de la felicidad, que es la operación conforme a la virtud. En la segunda parte, estudia las virtudes. En la tercera, completa su estudio de la felicidad, mostrando qué operación de la virtud es la felicidad y cómo lo es. Esto lo hará en el libro décimo[12].

Primero, explica lo que se propone. Segundo, desarrolla el tema.

22. Expresa, retomando lo dicho, que como todo conocimiento y elección desea algún bien, se ordena hacia algún bien deseado como fin, ha de decirse qué es ese bien al que se ordena la ciencia política, sumo bien de todo el que obra, o sea, entre todo a lo que puede llegar la acción humana. Ha dicho que deben considerarse dos puntos sobre el último fin de los bienes humanos: qué es ese fin último que ahora propone para su consideración, y a qué ciencia le corresponde hacerlo, punto ya tratado en el proemio.

23. *Trata la felicidad.*

Primero, presenta las opiniones de otros sobre la felicidad. Segundo, presenta su propia opinión.

Con relación al primer punto, *expone las opiniones de otros acerca de la felicidad.* Segundo, las examina.

---

[12] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* X, 7, 1177 a 12-b 26.

Explicita lo enunciado. *Primero, propone las opiniones sobre el último fin de los seres humanos.* Segundo, de qué manera deben examinarse estas opiniones.

Con respecto a lo *primero, muestra en qué están todos de acuerdo.* Segundo, en qué difieren.

Muestra *dos notas* del último fin, en las que todos coinciden. La *primera*, en cuanto al nombre, porque muchos hombres comunes y otros selectos o sabios llamaron a la felicidad el sumo bien de los seres humanos. La *segunda*, se refiere a cierta noción común del nombre, pues todos coinciden en que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz.

24. *Muestra en qué difieren las opiniones de los hombres respecto a la felicidad.* Sobre qué es la felicidad en particular se diversifican las opiniones. Hay *tres diferencias*. La *primera*, proviene del hecho de que la gente común no siente al respecto de la misma manera que los sabios. La gente tiene la idea que la felicidad es algo notorio y ostensible, como lo es lo que se considera en lo sensible, que sin más es percibido por la mayoría. De tal manera, es manifiesto que no le hace falta ninguna explicación esclarecedora, como los placeres, las riquezas, el honor y otros semejantes. *Aristóteles* los pone en último lugar, según lo que los sabios piensan de ellos.

La *segunda diferencia*, es la que presenta entre sí la gente común. Algunos estiman que la felicidad está en algunos bienes sensibles, como el avaro en las riquezas, el intemperante en los placeres y el ambicioso en los honores.

La *tercera diferencia*, es la de cada uno para consigo mismo. La condición del fin último es ser lo más deseado. De ahí viene que el hombre estima que lo más deseado es la felicidad. La carencia de algún bien aumenta su deseo. Por eso, el enfermo, a quien le falta la salud, juzga que ésta es el sumo bien. Por la misma razón, el mendigo juzga que lo son las riquezas. De manera semejante, los que reconocen su ignorancia, admiran como felices a aquellos que pueden decir algo importante que excede su intelección. Todo esto pertenece a las opiniones de la gente común.

Ciertos sabios, como los *platónicos*[13], pensaban que aparte de estos diversos bienes sensibles, hay un bien incomparable, que existe por sí mismo, que es la esencia misma de la bondad separada: pues, así como de la forma separada del hombre decían que era el hombre en sí, así del bien separado decían que es el bien en sí, el cual es la causa de que todos los bienes lo sean, en cuanto participan de aquél sumo bien.

25. *Muestra de qué modo hay que examinar dichas opiniones.*

---

[13] Se refiere a Platón y sus discípulos de la Academia; lo mismo en *Ethica Eudema*, I, 8, 1217 a 2 ss. Cfr. Pseudo Dionisio, *De divinis nominibus,* I, § 3 (*PG* 3, 593).

Primero, muestra cuáles de esas opiniones corresponde examinar. Segundo, en qué orden. Tercero, de qué modo debe estar dispuesto el oyente para comprender bien lo que se dice.

Examinar todas las opiniones que generalmente se tienen acerca de la felicidad sería más vacuo que lo que corresponde a un filósofo porque algunas son enteramente irracionales. Basta con examinar a fondo aquellas opiniones que en la superficie presentan algún sentido, o alguna apariencia o, al menos, porque muchos las sostienen.

26. *Muestra en qué orden se debe razonar acerca de estas opiniones* y simplemente en toda materia moral. Señala una diferencia en el proceso del razonamiento. Hay algunas razones que parten de los principios, que van de la causa al efecto, como las demostraciones *propter quid* o *por la causa.* Otras, a la inversa, parten de los efectos y se elevan a las causas o principios. Estas no son demostraciones *propter quid*, sino solamente *quia*: *es así.* Antes, *Platón*[14] distinguió lo mismo, preguntándose si correspondía proceder desde los principios o hacia ellos, y propuso un ejemplo tomado de las carreras en los estadios. Había allí algunos jueces de juego, encargados de los atletas que corrían en el estadio. Dichos jueces estaban ubicados en el principio o inicio del estadio. Algunas veces los atletas comenzaban a correr desde donde estaban los jueces y procedían en su carrera hasta el punto terminal, otras veces, en cambio, lo hacían a la inversa. Así, también hay un doble orden en el proceso de la razón, como dijo.

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.

27. *Muestra de qué manera debe estar dispuesto el oyente de esta materia.* Como en esta ciencia moral es propio empezar por lo que es más conocido para nosotros, por ciertos efectos considerados en relación con los actos humanos, corresponde que quien quiere ser un oyente apto de la ciencia moral tenga un buen manejo y experiencia de las costumbres de la vida humana, es decir, de los bienes exteriores, de las obras virtuosas y justas, y en general de todo lo que hace a la vida cívica, como las leyes, disposiciones políticas y otras semejantes

[14] Platón, *Republica*, VI, 21, 511 b.

que pudiera haber. Porque es preciso en el terreno moral tomar como principio: *es así*. Esto ciertamente se adquiere por la experiencia y por la práctica, como saber que las concupiscencias se vencen por la privación.

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. Aquél al cual ni una ni otra de éstas le cuadra, oiga lo dicho por el poeta *Hesíodo*[15]: el mejor es el que puede entender por sí mismo; también es bueno el que admite lo dicho por otro. En cambio, el que no puede entender por sí mismo ni puede registrar en su mente lo que oye de otro, es un inútil en cuanto a la adquisición de la ciencia.

LECCIÓN V

1095 b 14-1096 a 10, nn. 28-42

Cuál es la más verdadera entre las diversas opiniones sobre la felicidad

Después que *Aristóteles* se refirió a diversas opiniones acerca de la felicidad, *ahora se pregunta sobre la verdad de las mismas*.

Primero, se pregunta por la opinión de los que hablan de la felicidad desde un punto de vista moral, quienes ponen la felicidad en algunos de los bienes de esta vida. Segundo, se pregunta por la opinión de los que no hablan de la felicidad desde un punto de vista moral, poniéndola en algún bien separado.

28. *Primero, se refiere a lo que es común a todas estas opiniones*. Segundo, se pregunta por la diversidad de las opiniones. Se observará que *Aristóteles* hizo una digresión de su propósito principal para determinar el modo de proceder. Ahora retoma el propósito principal desde donde lo dejó, es decir, retoma las opiniones sobre la felicidad. Dice que, no irrazonablemente, algunos parecen estimar que el bien último, denominado felicidad, es algo que pertenece a esta vida humana, pues es el fin de todas las actividades que se realizan en la vida. Pero lo que es para el fin es proporcionado al fin. Por tanto, es verosímil que la felicidad sea contada entre los bienes pertenecientes a esta vida. Más adelante dirá qué es lo verdadero al respecto.

---

[15] Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 293, 295.

29. *Se pregunta por la verdad del punto en que se diversifican las opiniones.* Con respecto a lo cual, *primero, se refiere a las opiniones que parecen acercarse más a la verdad.* Segundo, se refiere a la opinión más alejada de la verdad.

Con relación al *primer* punto, *se refiere a la opinión que pone la felicidad en lo que pertenece a la vida placentera.* Segundo, se refiere a la opinión que pone la felicidad en lo que pertenece a la vida política. Tercero, hace una mención de la vida contemplativa.

Divide otra vez el *primer* punto y *propone la opinión.* Segundo, de acuerdo a lo que acontece distingue tres clases de vida. Tercero, se pregunta por la verdad de la opinión propuesta.

Dice que entre los bienes de esta vida unos eligen el placer y en él ponen la felicidad. Así lo hace, no sólo la gente vulgar o común, que por lo corriente declina ante los placeres, sino también algunos hombres que son muy serios por su autoridad en la ciencia y en el saber, o por la honestidad de su vida. Pues también los *epicúreos*, que estimaban que el placer era el sumo bien, cultivaban cuidadosamente las virtudes. Sin embargo, a causa del placer, algunos vicios contrarios se lo impedían. Por ejemplo la gula, por los excesos en el comer, produce malestares corporales. O bien, por robar puede alguno acabar en la cárcel. De esta manera, de diferentes modos los distintos vicios impiden el placer. Como el fin último, entre todos, es el más dilecto, por eso, los que ponen el placer como sumo bien, eligen y aman sobremanera la vida voluptuosa.

30. *Distingue tres clases de vida*: la voluptuosa, de la que acaba de hablar, la política y la contemplativa. Estas tres son las que más se destacan. Para cuya evidencia ha de saberse que, como se dice más adelante en el libro noveno[16], cada uno considera que su vida es aquello a lo cual es más afecto: para el filósofo el filosofar, para el cazador el cazar, y de manera similar en otros casos. Como el hombre está muy apegado al último fin, es preciso que las vidas se diversifiquen según la diversidad del último fin. Pero el fin tiene razón de bien. Y el bien se divide en tres: en útil, en deleitable y en honesto. Dos de ellos, el deleitable y el honesto, tienen razón de fin porque son apetecibles por sí mismos. Se denomina bien honesto al que es bien según la razón, que ciertamente va acompañado de deleite. De ahí que el bien deleitable que se contrapone al honesto sea el deleitable según el sentido.

Mas la razón no sólo es especulativa, sino también práctica. Por tanto, se llama *vida voluptuosa* a la que hace del placer sensible el fin, *vida política* a la que coloca el fin en el bien de la razón práctica, como el ejercicio de acciones virtuosas. *Vida contemplativa* se llama a la que coloca el fin en el bien de la razón especulativa, v.g. en la contemplación de la verdad.

---

[16] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* IX, 12, 1172 a 1-8.

31. *Examina la opinión. Primero, la reprueba.* Segundo, infiere la razón que conduce a esta opinión.

Ha de considerarse que la vida placentera que pone el fin en el placer del sentido, necesariamente debe poner el fin en los más grandes placeres, los que siguen a las operaciones naturales, aquellas por las cuales se conserva la naturaleza: en el individuo, el alimento y la bebida; y en la especie, la unión sexual. Pero estos deleites son comunes a los hombres y a los animales. De ahí que todos los hombres que ponen el fin en estos placeres se parezcan enteramente a los animales, eligiendo la vida en la que toman parte las bestias lo mismo que nosotros. Luego, si en esto consistiera la felicidad del hombre, por la misma razón, las bestias serían felices disfrutando del placer de la comida y del coito. Por tanto, si la felicidad es un bien propio del hombre, es imposible que consista en esos placeres.

32. *Pone la razón que conduce a esta opinión.* Los que sostienen esta opinión lo hacen en vista de que muchos de los que están encumbrados en los poderes más altos, como los reyes y los gobernantes, quienes son considerados felicísimos por el vulgo, viven de manera similar a la de cierto rey de los asirios llamado *Sardanápalo*, quien se dedicó totalmente a lo voluptuoso. Por esto se considera que el placer es lo mejor, como siendo en extremo preferido por los poderosos.

33. *Se pregunta por las opiniones que se refieren a la vida activa o política. Primero, en cuanto al honor.* Segundo, a la virtud. Esto es razonable. Pues la vida política o activa tiende al bien honesto. Habla del bien honesto como condición del honor. Por tanto, a la vida política parece pertenecer el honor y la virtud, que es la causa del honor.

Primero, presenta la opinión. Los hombres excelentes, es decir, virtuosos y activos, dedicados a la vida activa, ponen la felicidad en el honor.

34. En *segundo* lugar, *infiere una razón.* Tal vez como el fin de toda la vida política parece ser el honor que se otorga como un premio a los que obran bien en esa vida política, es probable que a los que cultivan la vida política les parezca que la felicidad consiste en el honor.

35. En *tercer* lugar, *por dos razones reprueba esta opinión.* La *primera*, sostiene que frente a la razón asignada de felicidad, interpretamos o conjeturamos que ésta es cierto bien, propio del hombre que es feliz, puesto que le es muy entrañable y difícilmente puede serle quitada. Esto no corresponde al honor, que parece consistir más bien en cierto acto del que honra y en su poder, que en un acto del que es honrado. Luego, el honor es algo más extrínseco y superficial que el bien que buscamos, o sea, la felicidad.

36. La *segunda* razón es la siguiente. La felicidad es algo óptimo, que no se busca por otra cosa. Pero del honor hay algo mejor, aquello por lo cual éste es

buscado. Pues los hombres parecen también buscar el honor para obtener una sólida opinión de sí mismos: la de que son buenos, y la de creerlo por la opinión de los demás. Por esto, buscan ser honrados por los prudentes, que poseen un juicio recto, y por aquellos que los conocen y que mejor pueden juzgarlos. Buscan ser honrados en cuanto a la virtud, por la cual alguno es bueno, como se dirá en el libro segundo[17]. De esta manera, la virtud es mejor que el honor, pues por ella se busca el honor. Luego, la felicidad no consiste en el honor.

37. *Se refiere a la opinión que pone la felicidad en la virtud.*

Primero, presenta la opinión. Dice que quizás alguien estimará, por la razón enunciada, que el fin de la vida política es la virtud más que el honor.

38. En *segundo* lugar, la reprueba por dos razones. La *primera*, dice que la felicidad parece ser un bien perfectísimo. Pero la virtud no es tal. Pues, a veces, se encuentra sin la operación que es su perfección, como se ve en los que duermen y que, sin embargo, tienen el hábito de la virtud, o en aquellos que tienen el hábito de la virtud, pero en toda su vida no se les presenta la oportunidad de obrar de acuerdo a esa virtud, como se ve especialmente en la magnanimidad y en la magnificencia: vemos que algún hombre pobre posee un hábito similar, pero nunca puede hacer algo magnífico. Luego la virtud no es lo mismo que la felicidad.

39. La *segunda* razón, dice: puede ocurrir que teniendo el hábito de la virtud una persona sea desgraciada. En ese caso nadie dirá de ella que es feliz, sino alguno que quisiera porfiadamente defender su posición contra las razones mostradas. Luego, la felicidad no es lo mismo que la virtud.

Dice que, en relación con lo propuesto, basta con lo dicho. Ya se ha referido lo suficiente a este tema en los llamados *escritos en circulación*[18], es decir, en unas cartas o versos que compuso acerca de la felicidad.

40. *Menciona la vida contemplativa.* De esta tercera, se ocupará más adelante, en el libro décimo[19].

41. *Examina una cierta opinión menos razonable*, que pone la felicidad en algo que tiene razón de bien útil, o sea, en el dinero. Esto repugna a la razón de último fin. En efecto, se dice de algo que es útil porque está ordenado a un fin. Sin embargo, como el dinero tiene una utilidad universal con respecto a todos los bienes temporales, esta opinión que pone la felicidad en el dinero tiene alguna verosimilitud. *Aristóteles* la reprueba por dos razones. La *primera*, es la siguiente: el dinero forzosamente se adquiere y forzosamente se gasta. Pero esto

---

[17] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 5, 1106 a 14-16.

[18] La expresión *escritos en circulación* puede considerarse como sinónimo de *discursos exotéricos*.

[19] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* X, 7, 1177 a 18-b 4.

no le concierne a la felicidad, que es el fin de las operaciones voluntarias. Luego, la felicidad no consiste en el dinero.

42. La *segunda* razón, dice que buscamos la felicidad como un bien que no es buscado en razón de otro bien. Pero el dinero es buscado en razón de otra cosa porque tiene razón de bien útil, como se dijo. Luego, la felicidad no consiste en el dinero.

Concluye diciendo que eso a lo que se refirió, el placer, el honor y la virtud, pueden ser valorados como fines últimos. Porque se buscan por sí mismos, según se ha dicho, sin embargo, no está en ellos el último fin, como se ha mostrado. Aunque diversas personas han escrito numerosos discursos para sostener que la felicidad consiste en esos bienes nombrados, estas opiniones deben dejarse a un lado.

LECCIÓN VI

1096 a 11-a 34, nn. 43-48

Impugna la opinión de los que ponen la felicidad en un bien separado

Luego de reprobar las opiniones que ponen la felicidad en algunos de los bienes mostrados, *ahora Aristóteles rechaza la opinión de los que ponen la felicidad en cierto bien separado.*

Primero, muestra que es necesario analizar esta opinión. Segundo, comienza a rechazarla.

Con respecto a lo *primero, propone la utilidad de ocuparse de ella.* Segundo, muestra lo que parece repugnar a esta búsqueda. Tercero, muestra que ello no debe apartar de la búsqueda de esta verdad.

43. Ha de considerarse que a ese bien separado en el cual los platónicos hacían consistir la felicidad del hombre, lo llamaban bien universal, por cuya participación se dicen todos los bienes. Investigar si este bien universal existe y examinar de qué modo lo afirman es, quizá, mejor que analizar las opiniones precedentes, pues es una tarea más filosófica que la anterior. Es más pertinente a la consideración del verdadero bien y del último fin que las precedentes, si esas opiniones se consideran en sí mismas. Pero, si se considera que investigarlas pertenece a la tarea propuesta, más bien parece que fue conveniente el hacerlo. Por eso dijo *quizá*[20], que es un adverbio de duda.

---

[20] "Pero quizá sea mejor investigar este bien universal e indagar de qué manera se dice" (Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1096 a 11-12).

44. *Explica qué podría retraerlo del examen de esta opinión.* Tal examen es contrario a su voluntad porque esta opinión ha sido sostenida por sus amigos, es decir, por los platónicos. Pues él mismo fue discípulo de *Platón*. Al reprobar su opinión le parecía que lo descalificaba en su honor. Por eso, hace la observación en esta obra más que en otras, en las que también refuta la opinión de *Platón*. Porque reprobar la opinión de un amigo no es contrario a la verdad que se busca principalmente en las ciencias especulativas. Es, más bien, contrario a las buenas costumbres de las que principalmente se trata en este libro.

45. *Muestra que lo aludido no debe apartarlo* porque parece que es mejor, más honesto, acorde con las buenas costumbres y que corresponde sin lugar a dudas, que el hombre no tema, en aras de la verdad, oponerse a sus más allegados. Esta actitud es de tal modo necesaria para las buenas costumbres que sin ella no podría conservarse la virtud. Ya que, si el hombre no prefiriera la verdad a sus allegados, se seguiría que, por defender a los amigos, proferiría falso juicio y falso testimonio. Hecho contrario a la virtud. Por más que universalmente, por otra razón pertinente a todos los hombres, debe preferirse la verdad a los amigos, no obstante, esto corresponde especialmente a los filósofos, que son profesores de sabiduría, que es el conocimiento de la verdad.

Que corresponde preferir la verdad a los amigos lo *muestra por la razón que sigue*. Con el que es más amigo ha de tenerse más deferencia. Ahora bien, si somos amigos de ambos, de la verdad y del hombre, hemos de amar más a la verdad que al hombre porque a éste debemos amarlo principalmente en razón de la verdad y de la virtud, como se dice en el libro octavo[21]. La verdad es este amigo superexcelente al que se debe la reverencia del honor, y es también algo divino, pues en Dios se encuentra primero y principalmente. Por eso, concluye que es santo honrar antes a la verdad que a los amigos humanos.

El filósofo peripatético *Andrónico*[22] dice que la *santidad es lo que hace a los hombres fieles y observantes de lo que es justo para con Dios*. Este fue también el parecer de *Platón* quien, reprobando la opinión de su maestro *Sócrates*, dice que se debe cuidar más la verdad que cualquier otra cosa. En otra parte, dice que *Sócrates* es *ciertamente un amigo, pero que la verdad es aun más amiga*. En otro lugar, expresa que *de Sócrates poco hay que cuidar, pero de la verdad mucho*[23].

46. *Rechaza la posición de Platón* que dice que la felicidad consiste en cierta idea común de bien.

---

[21] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VIII, 4, 1156 b 6-12.

[22] Andrónico, *De laudabilis bonis*, cit. R. A. Gauthier / J. Y. Jolif, *Aristotel. L'Ethique à Nicomaque*, t. 1, Intr., 64.

[23] Cfr. Andrónico, *Liber de vita et genere Aristotelis*, ed. Düring, 154.

Primero, muestra que no hay una idea común de bien. Segundo, que aun si la hubiera, en ella no consistiría la felicidad humana

Sobre el primer punto, *muestra que no hay una idea común de bien.* Segundo, indaga el modo de hablar de los platónicos para denominar esta idea.

Ha de considerarse que *Aristóteles* no pretende reprobar la opinión de *Platón* en cuanto éste sostenía que había un bien incomparable separado, del cual dependían todos los bienes. El mismo *Aristóteles*, en una parte de la *Metafísica*[24], sostiene que hay un cierto bien separado de todo el universo, al cual todo el universo se ordena, como el ejército al bien de su jefe. *Aristóteles* rechaza la opinión de *Platón*[25], en cuanto éste afirmaba que el bien separado es una cierta idea común a todos los bienes. La reprueba valiéndose de *tres razones.*

La *primera*, está tomada de la posición misma de los platónicos, que no formaban alguna idea en aquellos géneros en los que se encuentra un anterior y un posterior, como ocurre en los números. El número binario es naturalmente anterior al terciario. Y, por eso, los platónicos no decían que el número común fuera una idea separada; sino que concebían uno por uno los números ideales separados, como lo binario, lo terciario, etc. La razón es que eso en que se encuentra lo anterior y lo posterior no parece ser de un mismo orden y, en consecuencia, tampoco participa igualmente de una misma idea. Ahora bien, en los bienes se encuentra lo anterior y lo posterior. Se ve porque el bien se encuentra en aquello *que es lo que es*, o sea la sustancia, lo mismo que en la cualidad y en otros géneros. Es claro que lo que es ente por sí mismo, como la sustancia, es naturalmente anterior a todo aquello que no tiene el ser, sino en comparación a ella, como la cantidad, que es la medida de la sustancia, la cualidad, que es la disposición de la sustancia, y el ser hacia algo, que es la relación de la sustancia. Lo mismo pasa en los demás géneros: todos se asimilan a una prolongación del ente, es decir de la sustancia que es ente principalmente, a partir de la cual se multiplican y se derivan todos los otros géneros. Éstos también se dicen entes en la medida en que acaecen a la sustancia, que es el ente principal. Por esto, concluye que no puede existir una idea común de bien.

47. Para la evidencia de la *segunda* razón, ha de saberse que *Platón* decía que una *idea* es *la* razón y la esencia de todo lo que participa de esa idea. De ahí se sigue que de lo que no hay una razón común no podría haber una sola idea. De los diversos predicamentos no hay una única razón común, pues nada se predica unívocamente de ellos. El bien, como el ente que es convertible con él, se encuentra en cualquier predicamento. Así, en *que es lo que es*, o sea la sustancia, el bien se dice de Dios, en quien no cabe la malicia, y del intelecto, que

---

[24] Aristóteles, *Metaphysica,* XII, 1975 a 11-15.

[25] Varios pasajes, por ejemplo, Aristóteles, *Metaphysica,* III, 3, 999 a 6-13; *Ethica Eudema*, I, 8, 1218 a 1-10 y a 17-32 (sobre la idea de Bien).

siempre es recto. En la cualidad, el bien es la virtud, que hace bueno al que la posee. En la cantidad, empero, lo conmensurado, que es el bien en todo lo que está sujeto a medida. En la relación, el bien es lo útil, que es el bien con relación al fin debido. En el predicamento, cuándo el bien es el tiempo, es decir, lo oportuno; y en el dónde, el lugar conveniente para andar, como la habitación. Lo mismo es patente en los otros géneros. Por tanto, queda claro que no hay un único bien común, que sea la idea o la razón común de todos los bienes: de otra manera correspondería que el bien no se encontrara en todos los predicamentos, sino en uno solo.

48. Para la evidencia de la *tercera* razón ha de saberse que *Platón* sostenía que lo existente fuera del alma alcanza la forma genérica o específica porque participa de una idea, de tal manera que el alma produce la ciencia porque participa de la idea, lo mismo que no conoce la piedra, sino porque participa de la idea de piedra. De lo cual se desprende que, de todo aquello de lo que hay una sola idea, hay una sola ciencia. Luego, si de todos los bienes hubiera una sola idea, se seguiría que todos los bienes pertenecerían a la consideración de una sola ciencia. Podemos ver que esto es falso, aun en cuanto a los bienes que están en un solo predicamento. Lo agrega para que alguien no atribuya las diversificaciones de las ciencias a la diversidad de los predicamentos. Vemos que el tiempo propicio es algo considerado por diferentes saberes: por el arte militar en lo bélico, por la medicina en las enfermedades, por la gimnasia en los ejercicios corporales. De lo cual se desprende, por tanto, que no hay una idea común de los bienes.

LECCIÓN VII

1096 a 34-b 29, nn. 49-57

Al bien separado ni bien en sí
se lo puede llamar adecuadamente

Acaba de mostrar *Aristóteles* que no hay una idea común de todos los bienes. Pero, como al bien separado los platónicos no sólo lo llamaban la idea de bien, sino aún bien en sí, *ahora se propone indagar si adecuadamente puede llamarse así.*

Primero, muestra que ese bien separado no puede adecuadamente llamarse bien en sí. Segundo, que sostener que el bien separado es un bien en sí se opone a afirmar que es una idea común a todos los bienes.

Sobre lo *primero*, *muestra que el bien separado no puede adecuadamente llamarse bien en sí.* Segundo, rechaza cierta respuesta. Tercero, compara lo dicho con la opinión de los pitagóricos.

49. *Con respecto a lo primero*, ha de considerarse que corresponde poner al bien separado, que es la causa de todos los bienes, en un grado más alto de bondad que el de las cosas que están junto a nosotros porque es el último fin de todas. Pero, por lo dicho, parece que no está en un grado más elevado de bondad que los demás bienes. Esto lo manifiesta porque a cada una de las ideas separadas las llamaban *en sí*, como hombre en sí, caballo en sí, etc. Salta a la vista que una y la misma es la razón del hombre que está junto a nosotros y la del hombre en sí, es decir, separado. Lo manifiesta porque el hombre separado y el hombre que existe en la materia no difieren en el ser hombre, sino que difieren respecto a otra cosa, en cuanto aquel hombre es inmaterial y éste existe en la materia. Como el animal común y el hombre no difieren en la razón de animal, sino que difieren en que el hombre añade lo racional sobre lo animal. Así, también parece que, en la razón de hombre, el hombre separado no difiere de este hombre, sino que aquí el hombre añade la materia. Por la misma razón, el bien, al cual llamaron bien en sí, no tendrá otra razón de bondad que la que tiene este bien particular. Pero podrá haber una diferencia en cuanto a otras cosas, que están fuera de la razón de bien.

50. *Rechaza cierta respuesta.* Podría alguien responder que aquel bien en sí es mejor porque es perpetuo. En cambio, estos bienes son corruptibles. Ahora bien, lo que es durable parece ser mejor y más elegible. Para excluir esta respuesta dice que ser perpetuo no hace que aquel bien en sí sea más bueno. Pues lo perpetuo difiere de lo no perpetuo por la duración. Pero, la diferencia de duración de alguna cosa está fuera de la razón de su especie, como la vida que sólo dura un día y la vida que es perdurable no difieren en la razón de vida, sino sólo en su duración. Por tanto, si el bien se toma como una especie, la duración estará fuera de la razón de bien. Así, porque algo sea durable no difiere según la razón de bien como siendo mejor, que si sólo durara un día.

Si sostenemos que no hay una sola especie o idea de bien, como afirmaron los platónicos, sino que el bien se dice como el ente en todos los géneros, la durabilidad será un bien en el género tiempo. Por tanto, se añadiría a la bondad y así lo que es durable será mejor. Pero, si el bien es una especie en sí, esto no puede decirse. Así se sigue que tampoco es mejor por ser perpetuo.

51. *Compara la posición platónica con la pitagórica.* Según los platónicos, el bien y el uno tenían una misma razón. Por eso, sostenían que es lo mismo el uno en sí y el bien en sí. Por tanto, se hacía necesario que pusieran al uno como primer bien, lo cual no hacían los pitagóricos. Sino que al *uno* lo ponían como algo contenido bajo la coordenada del bien, bajo el cual ponían: *la claridad*, *lo uno*, *la quietud*, *lo masculino*, *la derecha*, *lo finito*, *lo impar*, *lo recto*, *el cuadrado*.

Por el contrario, bajo el mal ponían: *la oscuridad*, *la pluralidad*, *el movimiento*, *lo femenino*, *la izquierda*, *lo infinito*, *el número par*, *lo curvo*, *lo oblongo*.

Dice *Aristóteles*, al referirse a este punto, que es más probable que esto lo dijeran los pitagóricos que los platónicos porque no se decidieron a sostener que había una sola razón de bien. Por eso, *Espeusipo*, que era sobrino de *Platón* (por ser hijo de su hermana) y su sucesor en la escuela, en este punto, no fue seguidor de *Platón*, sino más bien de *Pitágoras*. Pero, *Aristóteles* agrega que a estos temas ya se ha referido en otra obra suya, la *Metafísica*[26].

52. *Muestra que decir que ese bien separado es un bien en sí se opone a decir que es una sola idea de todos los bienes.*

Primero, muestra que el bien en sí no puede ser una idea común a todos los bienes. Segundo, que tampoco puede haber una idea común a todas las cosas que se dicen bienes en sí. Tercero, responde a cierta cuestión.

Dice pues *primero*, que, contra lo dicho por los platónicos, ocultamente aparece cierta duda. Cuando hablan de aquel bien en sí no parece que sus discursos se digan de todo bien atendiendo a la apariencia misma de las palabras y lleguen a referirse a la conveniencia de las cosas. Esto ocurre porque diversas son las especies o razones de los bienes.

Se dicen, según una sola especie o razón de bien, aquellos que por sí mismos se prosiguen, se buscan o se desean, se eligen o se aman. Según otra razón, se dicen bienes los que de alguna manera producen o conservan aquellos que son bienes por sí mismos. De un tercer modo, se dicen algunos bienes que obstaculizan o impiden a sus contrarios. Por tanto, así es a todas luces claro que el bien se dice de *dos maneras*. *Unos*, son los bienes por sí, es decir, los nombrados en primer lugar, de los que se ha dicho que se buscan por sí mismos. Los *otros dos*, los bienes que producen o conservan, y también los que impiden a sus contrarios, se dicen bienes en razón de aquellos que son bienes por sí. Así, es claro que la razón de bien por sí no puede ser apta para todos los bienes.

53. *Muestra que la razón de bien por sí no puede convenir a todos los bienes por sí.*

Primero, dice lo que se propone hacer. Ha de considerarse que los bienes que producen o conservan los bienes por sí, y los que impiden a sus contrarios, se dicen bienes por ser útiles, y es evidente que a los bienes útiles no conviene la razón de bien en sí. Por eso, *Aristóteles* dice que separemos de esos bienes los que son bienes por sí y veamos si puede decirse que son bienes según una sola idea, a la que llaman el bien en sí.

---

[26] Aristóteles, *Metaphysica,* I, 986 a 22-26; XI, 1066 a 13-17; XII, 1072 b 30 ss.

54. En *segundo* lugar, para investigar este punto propone cierta cuestión: la de *cuáles bienes deben ponerse como bienes por sí mismos*. Analiza esta cuestión en *dos* miembros. En el *primer* miembro, se pregunta si deben llamarse bienes por sí a cualesquiera bienes aislados que se buscan, aun si existieran solos, si no se siguiera de ellos ninguna utilidad, como saber, ver, ciertos placeres y honores. Este tipo de cosas, por más que a veces se busquen por alguna otra para la que son útiles, sin embargo, aunque no valiesen para ninguna otra, serían buenas y deseables por sí mismas. En el *segundo* miembro de la cuestión, se pregunta si nada más es buena en sí, sino tan sólo la idea.

55. En *tercer* lugar, *deduce este segundo miembro de la cuestión*. Concluye que, si ningún otro fuera un bien en sí sino la idea, ésta será una idea inútil, sin eficacia. Pues se pone la idea como un cierto modelo ejemplar cuya similitud estará impresa en otros. Pero un modelo ejemplar al cual nada se asemejase es un ejemplar inútil. De donde se desprende que si ningún otro fuera bien en sí la idea sería una idea inútil.

56. En *cuarto* lugar, *deduce el primer miembro*. Si todo lo nombrado fuera bien en sí por participar de la idea, que es el bien en sí, corresponderá que en todo aparezca la misma razón de bondad, así como en la nieve y en la cera encontramos la misma razón de blancura porque participan de una sola forma. Pero esto no aparece como verdad en lo nombrado. Pues el honor, la prudencia y el placer tienen diversas razones, no sólo propias, como la razón de honor en cuanto honor difiere de la razón de prudencia en cuanto prudencia, sino también como bienes. Pues no hay en todos ellos una sola razón de bondad, ni son apetecibles según una misma razón. De ahí se desprende que aquello que llaman bien en sí no es algo común como una sola común a todos los bienes.

57. *Responde a cierta cuestión tácita*: cómo esos bienes se dicen bienes según diversas razones. Este punto tiene lugar porque algo se dice de muchos por diversas razones, de *dos modos*. De *un modo*: según razones enteramente diversas que no tienen relación a algo uno. Estos son los llamados equívocos por azar. Por azar ocurre que un hombre impone un nombre a una cosa y otro pone ese mismo nombre a otra diferente, como se ve sobre todo en las denominadas con un mismo nombre por diversos hombres. De *otro modo*: un nombre se dice de muchas cosas por razones no totalmente diversas, sino que convienen en algo. *A veces*, en que se refieren a un solo principio. Así, se dice que algo es militar porque es un instrumento del soldado, como la espada, o porque le sirve para cubrirse, como su armadura, o porque es su vehículo, como el caballo. *Otras*, porque se refieren a un solo fin, como la medicina se dice sana porque produce la salud, la dieta porque la conserva y la orina porque es signo de salud. Y *a veces*, según diversas proporciones respecto a un mismo sujeto, como se dice que una cualidad es ente porque es una disposición del ente por sí, es decir, de la sustancia, la cantidad porque es la medida de la misma, y así de otras. *O*

bien, según una sola proporción con respecto a diversos sujetos. Así, la misma proporción tiene la vista respecto al cuerpo que el intelecto respecto al alma. De ahí que, como la vista es una potencia de un órgano corporal, así también el intelecto es una potencia del alma sin la participación del cuerpo.

Por eso, afirma *Aristóteles* que el bien se dice de muchos, no por razones totalmente diferentes, como sucede en los equívocos por azar, sino en cuanto todos los bienes dependen de un primer principio de bondad, o bien, en cuanto se ordenan a un único fin. Pues no quiso *Aristóteles* que aquel bien separado sea la idea y la razón de todos los bienes, sino su principio y su fin. O, también, todos los bienes se dicen, más bien, según una analogía; es decir, por una misma proporción, como la vista es un bien del cuerpo y el intelecto es un bien del alma. Por eso, ahora prefiere este tercer modo que se toma según la bondad inherente a las cosas. En cambio, los dos primeros modos se toman según la bondad separada, por la cual algo no se denomina así con propiedad.

LECCIÓN VIII

1096 b 30-1097 a 14, nn. 58-62

Aunque se diera la idea de bien separado su estudio no pertenecería a esta ciencia

Después que Aristóteles mostró que no hay una idea común de bien, ahora muestra que, aun si la hubiera, no pertenecería a este estudio que la felicidad sea buscada según esa idea. *Primero*, *prueba lo propuesto*. Segundo, presenta cierta respuesta. Tercero, la refuta.

58. Dice pues, *primero*, que es preciso dejar ahora el problema de cómo el bien se dice de otros bienes de acuerdo a una o a diversas razones. Determinar este tema con certeza pertenece más a otra parte de la filosofía, a la metafísica.

59. De igual manera, tampoco la consideración de la idea de bien es propia de lo propuesto. Da la razón de lo expresado diciendo que, de existir el bien predicado unívocamente de todos o de existir como bien en sí y separado, es claro que no será tal el bien que el hombre realice o posea. Ahora buscamos algo tal.

Buscamos la felicidad que es el fin de los actos humanos. Ahora bien, el fin del hombre o es su operación misma, o bien, es alguna cosa exterior. Esta última puede ser fin del hombre o porque es algo hecho por él, como la casa es el fin de la edificación, o porque es algo poseído, v.g. un campo como fin de una compra. Es claro que ese bien común o separado no puede ser, ni la operación misma del hombre, ni tampoco algo hecho por él. Ni aún parece que sea algo

poseído por el hombre, como se poseen las cosas que se usan en esta vida. Por tanto, es claro que ese bien común o separado no es el bien humano que ahora buscamos.

60. *Presenta cierta respuesta.* Podría alguien decir que ese bien separado, aunque no sea hecho o poseído por el hombre, es, no obstante, el modelo ejemplar de todos los bienes realizados y poseídos. Es conveniente mirar al arquetipo cuando se quiere llegar a lo que existe según aquél; por eso, parece oportuno que a causa de los bienes poseídos y realizados se quiera conocer el bien separado. Porque teniendo al bien separado como un cierto arquetipo podremos conocer más y conseguir más eficazmente lo que es un bien para nosotros, como los que miran u observan a algún hombre pueden describir o pintar mejor su imagen.

61. *Refuta por dos razones la respuesta dada.* La *primera*, está tomada de lo que se observa corrientemente. La respuesta dada parece ser verosímil. No obstante, está en desacuerdo con lo que se observa en todas las ciencias. Pues todas las ciencias y artes, como se ha dicho, apetecen algún bien. Cada una examina lo que le es necesario para conseguir el fin buscado. Ninguna, sin embargo, usa el conocimiento de aquel bien separado. Esto no sería razonable si de ello se siguiera alguna ayuda. Por tanto, de nada sirve para los bienes realizados y los poseídos el conocimiento de ese bien separado.

62. La *segunda* razón *proviene de la naturaleza de las cosas.* Ese bien separado es enteramente inútil para las ciencias y las artes en cuanto al ejercicio de las mismas. El tejedor o el herrero en nada se ayudan en el ejercicio de sus actividades por el conocimiento de ese bien separado. También es inútil en cuanto a la adquisición de la ciencia o del arte. Pues un médico no es más competente o un soldado mejor porque contemplaron la idea separada de bien. Da la razón de lo dicho porque es preciso que el arquetipo, al cual es necesario mirar, sea conforme a lo realizado. Pero en el arte no se realiza un bien abstracto o común, sino un bien concreto en particular. El médico no tiende a la salud en abstracto, sino a la salud en concreto, a la salud del hombre y, en particular, a la salud de este hombre, porque cura a este hombre concreto, no al hombre universal. De lo cual se desprende que el conocimiento del bien universal y separado no es necesario, ni para la adquisición de las ciencias, ni para su ejercicio.

Por último, concluye con lo dicho las opiniones sobre la felicidad.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
BIBLIOTECA CENTRAL

LECCIÓN IX

1097 a 15-b 21, nn. 63-66

Qué es la felicidad, por qué es fin último y cuáles son sus condiciones

Después que *Aristóteles* pasó revista a las opiniones de otros sobre la felicidad, *ahora la determina según su propio parecer.*

Divide este estudio en dos partes.

En la primera, muestra qué es la felicidad. En la segunda, determina cierta propiedad de ella.

Divide a su vez, en dos, la primera parte. *En la primera, muestra qué es la felicidad.* En la segunda, rechaza cierta duda.

Con respecto a lo *primero, muestra qué es la felicidad.* Segundo, que lo dicho sobre la misma concuerda en todo con dicha posición.

Sobre el *primer* punto, *presenta ciertas razones y condiciones generales de la felicidad* manifiestas para casi todos. Segundo, busca la esencia de la felicidad.

Primero, explica que la felicidad es fin último. Segundo, se refiere a las condiciones propias del último fin.

63. Dice pues, *primero*, que, una vez libradas las opiniones de otros, precisa volver otra vez al bien que buscamos, o sea a la felicidad, para indagar en qué consiste.

Con respecto a lo primero, ha de considerarse que no parece ser el mismo el bien al que tienden las diversas operaciones y artes. En la medicina el bien que se busca es la salud, en el arte militar la victoria, y en otras artes se buscan otros bienes.

Si buscamos cuál es el bien al que tiende cada arte o cada asunto, debe saberse que ese bien es aquél en razón del cual se hace todo lo demás en ese arte o asunto. En la medicina todo se hace con vistas a la salud, en el arte militar con vistas a la victoria y en la edificación todo se hace para construir la casa. Lo mismo ocurre en otros asuntos: en razón del bien que se busca, se hace todo lo demás. Pero este bien al que se tiende en cada operación o en cada elección se llama fin. Porque un fin no es sino aquello en razón de lo cual se hace lo demás.

Luego, si saliera constantemente al encuentro algún fin al cual se ordena todo lo que hacen todas las artes y operaciones humanas, tal fin será realizado como un bien en sentido absoluto, al que se tiende desde todas las actividades humanas. Pero si a esto se presentan varios bienes a los cuales se ordenen los diversos fines de las diversas artes, será preciso que la búsqueda de nuestra razón trascienda esta pluralidad hasta llegar a algo *uno*. Es necesario que sea uno

el fin último del hombre en cuanto hombre en razón de la unidad de la naturaleza humana, como uno es el fin del médico en cuanto médico por la unidad del arte de la medicina. Este fin último del hombre se llama bien humano y es la felicidad.

64. *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.

Con respecto a la perfección del bien final ha de considerarse que, como el agente se mueve hacia el fin, así el fin mueve el deseo del agente. Por tanto, corresponde que el grado de los fines sea proporcionado a los grados del agente. Hay *tres clases* de agentes. *Uno*, que es muy imperfecto, que no actúa mediante su forma propia, sino sólo en cuanto es movido por otro, como el martillo mueve al clavo. De ahí que el efecto según la forma obtenida no se asemeja a este agente, sino a aquél por el cual es movido. *Otro*, es el agente perfecto que actúa mediante su forma. Por eso, el efecto se asemeja a él. Como el fuego que calienta, pero que, no obstante, necesita ser movido por un agente principal anterior. En este sentido, tiene algo de imperfección como participando de la manera de obrar del instrumento. En *tercer* lugar, está el agente perfectísimo que actúa según su forma propia y que no es movido por otro.

Lo mismo ocurre en los fines. Hay algo que es apetecido no por alguna bondad formal existente en él, sino sólo porque es útil para algo, como un medicamento amargo. Hay otro bien que es apetecible en razón de algo que tiene en sí y, sin embargo, es apetecido también por otra cosa, como un medicamento de agradable sabor. Este es un bien más perfecto. Hay aún otro bien que es perfectísimo, que es de tal manera apetecido por sí que nunca es apetecido por otra cosa. Por eso *Aristóteles* distingue aquí estos tres grados de bienes. Dice que es preciso que lo dicho acerca del fin último sea ahora más explicado, indagando las condiciones que se requieren para ese fin.

Parece que hay varios grados de fines. A ciertos fines los elegimos sólo en razón de otra cosa, como las riquezas, a las que no apetecemos sino en cuanto son útiles para la vida del hombre; y a las flautas, que las queremos para tocar.

Universalmente a todos los instrumentos a los que sólo buscamos por su uso. Por tanto, es claro que todos esos fines son imperfectos. Es preciso que el fin óptimo, que es el último, sea perfecto. De ahí que si un solo fin es perfecto, éste debe ser el fin último que buscamos. Si hay muchos fines perfectos es preciso que el que, entre ellos, es el más perfecto sea el óptimo y el último. Es claro que, como aquello que es apetecible por sí es más perfecto que lo que es apetecible por otra cosa, así, lo que nunca es apetecido por otra es más perfecto que aquello que, por más que sea apetecido por sí, sin embargo, lo es también por otra.

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.

65. *Trata la suficiencia por sí de la felicidad.*

Primero, trata lo que concierne a la razón de suficiencia. Segundo, lo que le añade el serlo *por sí.*

Dice pues, *primero*, que lo mismo parece seguirse a partir de la suficiencia por sí y de la perfección, que la felicidad es el fin óptimo y último, pues estos dos se siguen conjuntamente. Porque el bien perfecto parece ser suficiente por sí. Si, en cuanto a algo, no es suficiente ya no parece aquietar perfectamente el deseo y, así, no será un bien perfecto. Dice que la felicidad es un bien suficiente por sí, no porque sea suficiente para un solo hombre que vive una vida solitaria, sino porque lo es también para los padres, los hijos, la mujer, los amigos y los ciudadanos. De tal manera que les baste para proveerlos en lo temporal: proporcionándoles la asistencia necesaria, y en lo espiritual: enseñando o aconsejando. Esto es así, porque el hombre es naturalmente un animal político. Por eso, no basta que sea provisto en su deseo para sí, sino también que pueda proveer a los demás. Ahora bien, esto hay que entenderlo hasta un cierto límite.

Si alguno quisiera extenderlo no sólo a los consanguíneos y a los propios amigos, sino también a los amigos de los amigos, procedería al infinito y, de este modo, la suficiencia no podría llegar a ninguno; y, entonces, nadie podría ser feliz, si la felicidad requiriera de esta infinita suficiencia. *Aristóteles* habla en esta obra de la felicidad tal como se la puede tener en esta vida. Porque la felicidad de otra vida excede a toda indagación de la razón. Ahora bien, cuál es el término hasta el cual baste al hombre feliz como suficiente, es un asunto que será analizado otra vez en otra obra, en la *economía* o *política.*

Ha dicho para quién debe ser suficiente ese bien perfecto que se llama felicidad, no para un solo hombre, sino para él y para todos a los que se refiere su cuidado. En consecuencia, ahora expone qué es decir suficiente por sí. Expresa que se dice suficiente por sí aquel bien que, aun si solo a él se lo tuviera, haría la vida elegible, no faltándole ninguna cosa exterior. Esto conviene en grado sumo a la felicidad. De otra manera, si aparte de ella hubiera algo que el hombre necesitase, no terminaría el movimiento del deseo. Pues todo ser indigente desea obtener aquello que le hace falta. Por tanto, es claro que la felicidad es un bien suficiente por sí.

66. *Expone la noción de suficiencia por sí en lo que concierne al por sí.* Se dice que algo es suficiente por sí porque independientemente de los demás es acogido como suficiente. Puede suceder de *dos modos*. De *uno*, porque aquel bien perfecto que se dice suficiente por sí no puede recibir un aumento de bondad de otro bien agregado. Esta es la condición de aquél que es totalmente un bien, a saber de Dios. Así como la parte connumerada de un todo no es mayor que el todo, porque la parte misma está incluida en el todo, así también cualquier bien connumerado con Dios no produce un aumento de bondad, porque nada es un bien, sino en cuanto participa de la bondad divina. De *otro modo*, se dice que es suficiente el solitario o el que con ningún otro se connumera, en cuanto contiene en sí todo aquello de lo cual el hombre es indigente por necesidad.

De este modo, la felicidad de la que ahora hablamos tiene suficiencia de suyo porque contiene en sí todo aquello que es necesario al hombre, pero no todo aquello que puede sobrevenirle. De allí que pueda llegar a ser mejor por alguna otra cosa añadida. Sin embargo, el deseo del hombre no permanece inquieto, pues el deseo regulado por la razón, como debe ser el deseo del hombre feliz, no tiene la inquietud en cuanto a lo que no es necesario, por más que sea posible de lograr. Luego, dice que esto entre todo corresponde principalmente a la felicidad que, aun cuando no es connumerada con los demás bienes, es elegible. No obstante, si fuera connumerada con algún otro bien en algo mínimo, es claro que será más elegible. La razón es, porque mediante una aposición se produce una sobreabundancia o un aumento de bondad. Y cuanto más bueno es algo, tanto más elegible es.

Por último, termina recapitulando lo que ha sido dicho, que la felicidad, como es el fin último de todas las actividades humanas, es un bien perfecto y suficiente por sí.

LECCIÓN X

1097 b 22-1098 a 20, nn. 67-73

La definición de felicidad

Después de proponer ciertas condiciones de la felicidad, *Aristóteles busca ahora su definición.*

Primero, muestra la necesidad de su búsqueda. Segundo, examina la definición de felicidad. Tercero, muestra que la definición anterior no es suficiente y que aún debemos referirnos a ella más extensamente.

67. Dice pues, *primero*, que todos reconocen que la felicidad es algo óptimo, a lo cual pertenece que la felicidad sea fin último, bien perfecto y suficiente por sí. Pero, aún es preciso ampliar su estudio, para que se sepa qué es en especial.

68. *Busca la definición de felicidad.*

Primero, se pregunta por su género. Segundo, por sus diferencias.

Con respecto a lo *primero*, *muestra que la felicidad es una operación del hombre.* Segundo, que hay alguna operación propia del hombre. Tercero, cuál es esa operación.

Dice pues, *primero*, que, si se toma el operar del hombre, podrá hacerse manifiesto qué es la felicidad. De cualquier cosa que tiene una operación propia su bien y lo que es bueno para ella consiste en su operación. Como el bien del flautista consiste en su operación, lo mismo el del escultor y el de cualquier artífice. La razón estriba en que el bien final es la perfección última de una cosa. La forma es una perfección primera y la operación una perfección segunda. Si algo exterior es puesto como fin, no será, sino por una operación mediante la cual el hombre lo obtenga, o haciendo algo, como el que edifica una casa, o porque lo usa o lo disfruta. Así se desprende que el bien final de algo debe buscarse en su operación. Por tanto, si hay alguna operación propia del hombre, es necesario que, en esa operación propia, consista su bien final, que es la felicidad. Así, el género de la felicidad es ser una operación propia del hombre.

Ahora bien, si se dice que la felicidad consiste en algo diferente, o bien será algo por lo cual el hombre se vuelve idóneo para este tipo de operación, o bien algo que alcanza mediante su operación, como se dice que Dios es la felicidad o bienaventuranza del hombre.

69. *Prueba que hay alguna operación propia del hombre.*

Lo hace de *dos maneras. Primero, por lo que acaece al hombre.* Ocurre que el hombre puede ser tejedor, curtidor, gramático, músico o algo similar. Ninguna de esas actividades hay que no tenga una operación propia. De otra manera, se seguiría que al hombre le advendrían ociosa e inútilmente. Si lo que es según la naturaleza, que está ordenado por la razón divina, es ocioso e inútil, es mucho

más desatinado a que lo sea lo que es según el arte, que está ordenado por la razón humana. Por tanto, como el hombre es algo que existe según la naturaleza, es imposible que pueda ser naturalmente ocioso, como si no tuviese una operación propia. Luego, hay alguna operación propia del hombre, como de aquello que le acaece. Cuya causa es porque cada realidad, tanto natural como artificial, es por alguna forma, la cual es principio de alguna operación. Por ende, como cada realidad tiene un ser propio por su forma, así también tiene una operación propia.

70. En *segundo* lugar, *muestra lo mismo por las distintas partes del hombre.* Es preciso considerar una misma operación en el todo y en las partes; porque, como el alma es el acto de todo el cuerpo, así ciertas partes del alma son los actos de ciertas partes del cuerpo, como la visión es el acto del ojo. Cualquiera de las partes del hombre tiene una operación propia, como la del ojo es ver, la de la mano palpar y la del pie andar, y así de otras partes del cuerpo. De esto se desprende que hay también alguna operación propia de todo el hombre.

71. *Busca cuál es la operación propia del hombre.* Es manifiesto que la operación propia de algo es lo que le compete según su forma. La forma del hombre es el alma, cuyo acto se dice vivir; no en el sentido de que vivir es el ser del viviente, sino según que vivir se dice de alguna actividad de la vida como entender, sentir, etc. Por tanto, es claro que la felicidad del hombre consiste en alguna actividad vital.

Sin embargo, no puede decirse que por cualquier vivir el hombre alcanzará la felicidad. Porque vivir nos es común con las plantas. Pero la felicidad se busca como un cierto bien propio del hombre, pues se dice que es un bien humano. Por una razón similar la especie de vida que se llama nutritiva o de crecimiento ha de ser separada de la felicidad porque también nos es común con las plantas. Por esto puede decirse que la felicidad no consiste, ni en la salud del cuerpo, ni en su belleza, ni en la fuerza, ni en la buena estatura. Pues todo esto se adquiere por las operaciones de esta vida.

Después de la vida nutritiva y aumentativa viene la vida sensitiva, que tampoco es propia del hombre ya que conviene también al caballo, al buey y a cualquier animal. Por tanto, tampoco la felicidad consiste en esta vida. Por eso, puede decirse que la felicidad humana no consiste en algún conocimiento o deleite sensible.

Después de la vida nutritiva y sensitiva no nos queda sino la vida que es operativa de acuerdo a la razón. Esta es la vida propia del hombre. Pues el hombre toma su especie de esto que es lo racional. Lo *racional* es de *dos maneras*. Por una parte, *participadamente*, en cuanto [el apetito] es persuadido y regulado por la razón. Por otra parte, *esencialmente*, que tiene por sí mismo el razonar y el entender. Esta parte es la que se llama principalmente racional. Porque lo que es por sí siempre es principal con respecto a lo que es por otro. Por tanto, como la

felicidad es principalmente el bien del hombre, por ende consiste más en lo que es esencialmente racional que en lo que es racional por participación. Por tanto, puede decirse que la felicidad consiste principalmente en la vida contemplativa más que en la activa, y consiste en el acto de la razón o del intelecto más que en el acto del apetito regulado por la razón.

72. *Investiga las diferencias propias de la felicidad.* Divide este punto en dos, de acuerdo a las dos diferencias buscadas. La segunda parte, comienza al referirse a la vida perfecta.

La *primera* parte, la toma de lo dicho, que la actividad propia del hombre es una operación del alma que es *según la razón*, o *que no es sin la razón*. Hace esta aclaración por la operación del apetito regulado por la razón. En todos se encuentra comúnmente que es la misma la operación de algo puesta en un género y su operación, si es buena. A no ser que haya que agregar, de parte de la operación, lo que pertenece a la virtud. Como la obra del citarista es tocar la cítara. Pero la obra del buen citarista es tocarla bien. Lo mismo sucede en todas las demás.

Si la operación del hombre consiste en cierta vida, en 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, de acuerdo a la razón, se sigue que el bien humano, la felicidad, es la operación según la virtud. De tal manera que si es tan sólo una la virtud del hombre, 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.

73. *Busca otra diferencia propia de la felicidad.* Se requiere también para la felicidad la *continuidad* y la *perpetuidad*, en la medida de lo posible. El apetito del que está dotado de intelecto desea naturalmente aprehender no sólo el ser que es *ahora*, como el sentido, sino simplemente, ser. Como el ser es apetecible por sí mismo, en consecuencia el animal que por el sentido aprehende el ser que es ahora, apetece el ser ahora. Así, el hombre que por el intelecto aprehende simplemente el ser, apetece ser sencillamente siempre y no sólo como ahora. Por eso a la noción de felicidad perfecta pertenece la continuidad y la perpetuidad que, no obstante, no sucede en esta vida. De allí que en esta vida no puede existir la felicidad perfecta. Sin embargo, corresponde que la felicidad, en la medida de lo posible en la presente vida, sea para la vida perfecta, es decir, para toda la vida del hombre. Pues así como una sola golondrina no demuestra que sea primavera, ni lo demuestra un día templado, así tampoco realizar una sola

operación hace al hombre feliz, sino que lo es cuando continúa realizando operaciones buenas a lo largo de toda su vida.

De esta manera, se ve que *la felicidad es una operación propia del hombre según la virtud en la vida perfecta.*

LECCIÓN XI

1098 a 20-b 8, nn. 74-80

Cómo colabora el tiempo en el hallazgo de la verdad y el modo en que induce al olvido

Después de encontrar la definición de felicidad *muestra Aristóteles qué resta por tratar.*

Primero, muestra lo que queda por tratar. Segundo, de qué modo corresponde hacerlo.

Con respecto a lo *primero, explica lo que ha hecho y lo que aún queda por tratar.*

74. Dice que ya se ha delimitado el bien final del hombre, que es la felicidad. Llama delimitación al conocimiento de una cosa a través de algo común que la circunda; sin embargo, no se declara todavía en especial su naturaleza. Antes, como él mismo añade, es preciso considerar su perfil describiendo su semblanza exterior. Después, para ver más, es necesario retomar lo que fue antes determinado como perfil o figuradamente y, así, esta segunda vez, poder describirlo más plenamente. De ahí que *Aristóteles*, al final de esta obra, completará el tratado de la felicidad[27].

75. En *segundo* lugar, da la razón de lo dicho expresando que a la naturaleza de todo hombre parece pertenecer el que, a través de lo que contiene bien la descripción de algo, vaya de lo imperfecto a lo perfecto ordenando por partes, examinando primero una y después otra. A la naturaleza del hombre pertenece usar la razón para conocer la verdad. Es propio de la razón proceder de una a otra. En cambio es propio del intelecto aprehender la verdad en un instante. Por eso, pertenece al hombre adelantar poco a poco en el conocimiento de la verdad. Pero las sustancias separadas, que se denominan sustancias intelectuales, alcanzan en un instante, sin ningún proceso de búsqueda, el conocimiento de la verdad.

76. En *tercer* lugar, *muestra cómo el hombre es ayudado por lo dicho.* Dice que el tiempo parece ser como un descubridor o un buen colaborador para lo

---

[27] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* X, 6, 1176 a 30 ss.

que está bien dispuesto para su delimitación. Esto no significa que el tiempo por sí mismo haga algo para ello, sino según lo que se va dando en él. Si alguien, procediendo a través del tiempo, investiga la verdad, el tiempo lo ayuda a encontrarla. No sólo en cuanto a un mismo hombre, que después de un tiempo verá lo que no viera al principio, sino también en cuanto a diversos hombres, como cuando uno capta las cosas que descubrieron sus predecesores y añade algo. Procediendo de esta manera se han hecho los adelantos en las artes: en un principio, poco fue inventado o descubierto. Después, a través de diversos hombres, poco a poco se fue alcanzando una mayor cantidad. Porque a cualquier hombre pertenece agregar lo que falta en lo considerado por los predecesores.

Por el contrario, si se deja de lado el ejercicio del estudio, el tiempo es más bien causa de olvido, como se dice en la *Física*[28], tanto con relación a un sólo hombre, que si se entrega a la negligencia olvida lo que supo, como con relación a diversos hombres. Por eso, vemos que muchas ciencias de gran vigor entre los antiguos han caído poco a poco en el olvido por haber cesado su estudio.

77. *Muestra de qué modo debe proseguirse lo que queda por tratar.*

Primero, lo propone en general volviendo a la memoria de lo dicho en el proemio, que no corresponde exigir la misma certeza en todo, sino en lo particular, según lo que concierne a su materia, como es propio de esta ciencia moral que versa sobre esa materia.

78. En *segundo* lugar, *muestra lo dicho en especial.*

Primero, en cuanto a que debe observarse un modo diverso de proceder en los diversos casos. Segundo, en cuanto a lo que debe observarse en general en todos.

Con respecto a lo *primero, enseña que hay una triple diversidad.*

La *primera*, es según una diferencia entre la ciencia práctica y la especulativa. Por eso, dice que un albañil, que es un hombre práctico, y un geómetra, que es un hombre especulativo, tratan a la línea recta de manera diferente. El hombre práctico, como el carpintero, se ocupa de la línea recta como de algo útil para lo que hace, por ejemplo, para cortar la madera o para hacer algo similar. El geómetra, en cambio, se pregunta qué es la línea, cómo es, considerando sus notas y propiedades, porque tiende a la sola especulación de la verdad. De acuerdo a este modo, ha de procederse en las demás ciencias prácticas para que no se siga este desacierto: que en una ciencia operativa se hagan discursos no pertinentes a su tarea propia. Como si alguien quisiera estudiar en esta ciencia moral todo lo concerniente a la razón y a otras partes del alma, debería decirse mucho más de esto que de las acciones morales. Pues en cada ciencia cabe un hombre vicioso, como el que se detiene en lo que está fuera de esa ciencia.

---

[28] Aristóteles, *Physica*, IV, 12, 221 a 31 ss.

79. Explica la *segunda* diversidad, *que es según una diferencia de los principios y de lo que proviene de los principios*. En todas las ciencias la causa no debe investigarse del mismo modo. De lo contrario, se procedería al infinito en las demostraciones. En algunas, basta que se demuestre bien, que sea manifiesto que *esto es así*, como en lo que se toma en una ciencia como principio. Porque corresponde al principio ser primero, por eso no puede resolverse en algo anterior. Ahora bien, los principios mismos no se manifiestan del mismo modo. Algunos son considerados *por inducción*, a partir de lo particular imaginario, como en matemática, por ejemplo, que todo número es par o impar. Otros, en cambio, son captados *por el sentido*, como en las ciencias naturales. Así se capta, por ejemplo, que todo viviente necesita nutrirse. Hay otros principios que son considerados *por la costumbre*, como en las ciencias morales, por ejemplo, que las concupiscencias disminuyen si no las obedecemos. Y hay aun otros, que de otra manera se manifiestan, como en las artes operativas, que se toman a través *de la experiencia*.

80. *Expone el modo en cuanto a lo que comúnmente debe observarse en todos los casos*. El hombre debe preocuparse en recorrer cada uno de los principios, tomando un conocimiento de los mismos y utilizándolos, según que son naturalmente conocidos. Debe estudiarse de qué manera se disponen en el conocimiento, de manera tal que sepa distinguir los principios entre sí y de las demás cosas. Pues el conocimiento de los principios es de gran ayuda para conocer lo que se sigue de ellos. Un principio parece ser más que la mitad del todo porque todo lo demás que queda por conocer está contenido en la virtud de los principios. Por eso, agrega que por un principio bien entendido y considerado se llega a descubrir mucho de lo que se busca en la ciencia.

LECCIÓN XII

1098 b 9-1099 a 7, nn. 81-90

Confirma que la definición de felicidad es verdadera

Después que *Aristóteles* mostró qué es la felicidad en general, ahora procura corroborar su posición por lo que se dice sobre la misma.

Primero, dice qué se propone hacer. Segundo, prosigue con el tema.

81. Dice pues, *primero*, que corresponde, sobre todo, determinar bien el principio. Pero el principio en lo operativo es el último fin. Ahora bien, para que más cuidadosamente se considere el tema debe examinarse no sólo a través de las conclusiones y de los principios, pues es razonando a partir de ellos que procede el discurso, sino también por lo que ha sido dicho acerca del principio,

o sea del último fin o felicidad. Da la razón al decir que todas las cosas concuerdan en lo verdadero. Porque la verdad es el bien del intelecto, como se dirá en el libro sexto[29]. El bien acontece de un sólo modo, por la concurrencia de todo aquello que pertenece a la perfección de algo, como se dice en el libro segundo[30].

Por el contrario, el mal acontece de muchos modos, por la carencia de cualquier condición debida. Pero no se encuentra algo malo en lo cual el bien esté totalmente corrupto, como se dirá en el libro cuarto[31]. Por eso, todas las cosas concuerdan en el bien, no sólo las buenas, sino también las malas, en cuanto mantienen algo de bien. Del mismo modo, todo lo falso concuerda en lo verdadero, en cuanto algo mantiene de semejanza con la verdad. Pues no es posible que el intelecto del que opina algo falso esté totalmente privado del conocimiento de la verdad. Sino que, por lo verdadero, al instante, se discierne lo falso como carente de verdad. Por eso, dirá que lo falso difiere de lo verdadero como lo oblicuo discrepa de lo recto.

82. *Prosigue con lo propuesto.* Primero, en cuanto a lo que otros dicen de la felicidad. Segundo, en cuanto a lo dicho por él sobre la misma.

Con respecto a lo *primero*, *muestra que a lo dicho por él sobre la felicidad conviene lo expresado coincidentemente por otros*. Segundo, que le convienen las notas en las que otros discrepan.

Sobre este punto, *primero*, *muestra que con su descripción de la felicidad concuerda lo que generalmente es dicho por los sabios*. Segundo, muestra lo mismo en cuanto a lo que generalmente es dicho por todos.

Muestra lo primero de dos modos.

Primero, dividiendo en *tres* los bienes humanos. De los cuales, *algunos* son exteriores, como 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.

En cambio, con relación a los otros bienes pensaron de diferente manera los estoicos y los peripatéticos. Para los *estoicos* los bienes exteriores y los bienes corporales no son bienes del hombre, pues no es por ellos que el hombre es

---

29 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 3, 1139 b 15-17.

30 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 5, 1106 b 34-35.

31 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* IV, 11,1126 a 12-13.

bueno. Para los *peripatéticos* seguidores de *Aristóteles* los bienes exteriores son bienes mínimos, los bienes del cuerpo son bienes medianos, y sostenían que los principales son los bienes del alma, por los cuales el hombre se vuelve bueno. Los otros bienes, según ellos, se dicen bienes en cuanto sirven como instrumento a los principales. De esta manera la felicidad, como es el principal bien entre los bienes, debe ponerse entre los bienes del alma. Es claro que las operaciones del alma pertenecen a los bienes del alma. Por eso, es evidente que poner a la felicidad en una operación del alma racional, como dijimos, es conveniente según esta vieja y común opinión a todos los filósofos: los bienes principales son los bienes según el alma.

83. En *segundo* lugar, *muestra lo mismo de otra manera.* Hay *dos* clases de operaciones del 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.

84. *Muestra que a su posición respecto de la felicidad conviene también aquello en lo que todos están de acuerdo sobre la misma.* Se ha dicho que todos estiman que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Esta noción de felicidad es afín con la propuesta, tal vez porque una vida buena no parece ser otra cosa que una operación buena, como se ve que es la felicidad. Vivir se dice de aquello que se mueve por sí mismo para obrar.

85. *Muestra que a su posición respecto de la felicidad conviene aquello en lo que otros discrepan.*

Primero, expone en qué difieren los hombres sobre la felicidad. Segundo, muestra que cada punto conviene a su posición. Tercero, plantea cierta cuestión con relación a lo dicho y la resuelve.

Primero, plantea el tema diciendo que todo lo que diversos hombres buscaron de diversa manera acerca de la felicidad parece darse en lo dicho, o sea resguardarse en su posición.

86. En *segundo* lugar, *expone las diversas opiniones sobre la felicidad.* La *primera*, sostiene que la felicidad es una virtud. A esta opinión la subdivide en *tres*. *Hubo quienes* sostuvieron que universalmente cualquier virtud es la felicidad o, en especial, la virtud moral, que es la perfección del apetito rectificado por la razón. A unos, les parece que la felicidad consiste en la prudencia, que es la perfección de la razón práctica. A otros, que la felicidad es la sabiduría, que es la suma perfección de la razón especulativa.

La *segunda* opinión es la de quienes sostienen que todas las virtudes, o alguna de ellas, es la felicidad, pero que debe agregarse el placer. Subdivide esta opinión en *dos*: unos, pusieron a la virtud con placer casi en el mismo nivel que la felicidad. Otros, en cambio, sostuvieron que la felicidad es la virtud no sin placer, como siendo secundario para la felicidad.

La *tercera* opinión es la de quienes, junto con éstos, incluyen como complemento de la felicidad la abundancia de los bienes exteriores, por ejemplo, de las riquezas, los honores y de otros semejantes.

87. En *tercer* lugar, *señala la diferencia entre las anteriores opiniones.* Expresa que algo de lo dicho, que el placer y las riquezas son requeridos para la felicidad, lo dijeron muchos hombres comunes y hombres antiguos, que en esto tenían poca experiencia. En cambio, la opinión de que la felicidad está en los bienes del alma fue sostenida por pocos y famosos varones, renombrados en la ciencia. No es probable que unos y otros errasen en todo, sino que alguno de ellos pensó rectamente en una o en varias.

88. *Muestra que esas opiniones convienen con la suya sobre la felicidad.*

Primero, lo muestra de la primera opinión, que sostenía que la virtud es la felicidad. Segundo, de la segunda, que agregaba el placer. Tercero, de la tercera, que agregaba los bienes exteriores.

Primero, muestra que la primera opinión conviene con la suya. Segundo, muestra en qué es mejor su posición.

Dice que con los que sostienen que la felicidad es, o toda virtud, o alguna de ellas, concuerda la razón de felicidad sostenida antes, que es una operación de acuerdo a la virtud. Pues es claro que una operación según la virtud es algo de la virtud.

89. *Muestra que lo dicho por él es mejor.*

Primero, lo muestra por la razón. Segundo, por las costumbres humanas.

Dice pues, *primero*, que no poco difiere en las cosas exteriores poner lo óptimo en la posesión de alguna o ponerla en su uso, que es claramente mejor que la posesión del fin. También es así con relación al hábito de la virtud y la operación, que es el uso del hábito: el uso es mejor. Pues puede haber un hábito en quien no hace ningún bien, como en el que duerme o en el que de cualquier manera está ocioso. Esto no es posible en cuanto a la operación. Es una conse-

cuencia necesaria que obra aquél en quien existe la operación y que obra bien si existe en él la operación según la virtud. Por tanto ésta es más perfecta que la virtud misma.

90. *Muestra lo mismo por las costumbres humanas.* Con relación a lo cual debe saberse que en Macedonia hay un monte altísimo llamado Olimpo donde se realizaban ciertos juegos para entrenarse en la lucha, llamados *Olimpíadas.* En estos juegos no se coronaba a algunos por el hecho de ser los mejores luchadores y los más fuertes sino que sólo se coronaba a los que competían y, entre ellos, a los que vencían. Pero los que no luchaban no podían vencer. Así también, al igual que éstos, entre los que son buenos y excelentes en la vida virtuosa sólo llegan a ser insignes y felices los que obran rectamente. Por tanto, que la felicidad es una operación según la virtud, es mejor que decir que lo es la virtud misma.

LECCIÓN XIII

1099 a 7-b 8, nn. 91-100

En la operación de la virtud hay un deleite que contribuye a la felicidad

Después que *Aristóteles* mostró en qué coincidía y en qué se apartaba de su definición la primera opinión que sostenía que la felicidad es la virtud, *ahora muestra lo mismo de la segunda opinión, que sostenía que la felicidad es la virtud con deleite.*

Primero, muestra en qué coincide esta posición con la suya. Segundo, en qué se aparta de la misma.

Primero, plantea el tema. Segundo, muestra lo propuesto.

91. Dice pues, *primero*, que la vida de los que obran según la virtud es en sí misma deleitable. De este modo a la felicidad, que colocamos en la operación de la virtud, no le falta el deleite, que de acuerdo a esta opinión la felicidad requiere.

92. *Prueba lo propuesto.* Primero, muestra que en la operación de la virtud hay deleite. Segundo, que este deleite es mejor que los demás.

Dice pues, *primero*, que deleitarse es propio de los seres animales. Pues, aunque atribuyamos algún apetito natural a lo inanimado, el deleite no lo atribuimos sino a quien tiene conocimiento. Por lo cual se da a entender que deleitarse pertenece propiamente a las operaciones del alma, entre las cuales se coloca la felicidad. En estas operaciones a cada uno le resulta deleitable aquello de lo cual dice ser amigo. Así como el amante desearía a la amada si estuviera

ausente, se deleitaría en ella si estuviera presente. Como el caballo es deleitable para el que lo ama y el teatro para el amante del espectáculo. Por esto, es claro que todo virtuoso ama la operación de la propia virtud, en cuanto le es conforme. Por tanto, al justo en cuanto ama a la justicia le resulta deleitable hacer lo que es justo. Universalmente las operaciones realizadas conforme a la virtud son deleitables para los virtuosos, amantes de la virtud.

93. *Muestra que este deleite es mejor que los demás.* Propone que lo que es deleitable para una gran cantidad de hombres comunes son cosas contrarias entre sí. Por ejemplo, el pródigo se deleita en dar y el iliberal o avaro, en la retención innecesaria. Esto porque estos deleites no son según la naturaleza humana, que es común a todos: no son según la razón, sino según la corrupción de un apetito deficiente de razón. Pero, a aquellos que aman el bien de la virtud, les resulta deleitable lo que lo es según la naturaleza porque conviene al hombre según la razón, que es la perfección de su naturaleza. Por tanto, todos los virtuosos se deleitan en lo mismo, en las operaciones según la virtud, naturalmente deleitables al hombre porque son según la recta razón. Por eso, no sólo son deleitables para los hombres, sino que también son deleitables en sí mismas. En cambio, las operaciones viciosas son deleitables para los hombres a quienes les son conformes según los hábitos corruptos que tienen. Luego, como lo que es por sí y naturalmente tal es mejor, el deleite según la operación de la virtud será más deleitable que los otros.

94. *Muestra de qué modo esta posición falta a la verdad.*

Primero, presenta el tema. Segundo, muestra lo propuesto.

Ha de considerarse que los que dicen que la virtud con placer es la felicidad parecen indicar que la virtud, para complementar la felicidad, necesita de un placer extrínseco. *Aristóteles* rechaza esta posición diciendo que a la vida de los que operan según la virtud no le hace falta el placer como algo extrínseco agregado, sino que su vida tiene placer en sí misma.

95. *Pone de manifiesto lo dicho.*

Primero, prueba que la vida virtuosa tiene deleite en sí misma. Segundo, que además tiene belleza y bondad de acuerdo a su excelencia. Tercero, rechaza cierto parecer falso.

Dice pues, *primero*, que a las razones ya expuestas, por las que se ha mostrado que las operaciones según la virtud son naturalmente deleitables, debe agregarse que el deleite es parte necesaria de la virtud y pertenece a su misma noción. Pues no hay hombre virtuoso que no goce al obrar bien. Lo muestra por un ejemplo, nadie llama justo al que no goza cuando obra algo justo. Lo mismo pasa en la liberalidad y en cualquier otra virtud. La razón es que, para cada virtuoso, la operación propia de su virtud le es conforme según el hábito propio y,

por ende, se le hace deleitable. Por lo cual, es claro que las operaciones según la virtud son en sí mismas deleitables y no requieren un deleite extrínseco.

96. *Muestra que las operaciones según la virtud no sólo son deleitables, sino también bellas y buenas.* Son *deleitables* en orden al que opera, al que le son conformes según el hábito propio. Son *bellas*, según el orden debido de las circunstancias como de algunas partes, porque la belleza consiste en la debida proporción de las partes. En cambio, las operaciones son *buenas* por su orden al fin.

Agrega que a las operaciones según la virtud les pertenece sobremanera cada una de estas tres. Lo prueba por el juicio del hombre virtuoso, que por tener un recto sentido acerca de lo operable por el hombre posee un juicio verdadero respecto a ello, como aquél que tiene sano el gusto pose un juicio verdadero respecto a los sabores. El hombre virtuoso juzga que las operaciones según la virtud son las más deleitables, bellas y buenas, de tal manera que por ellas deja de lado todo lo deleitable, bello y bueno. Luego, como la felicidad consiste en las operaciones de las virtudes, en consecuencia la felicidad es lo más bueno, lo más bello y lo más deleitable.

97. *Rechaza por lo dicho cierta opinión.* Para verlo con claridad ha de considerarse que en Delos, en el templo de *Apolo*, había una inscripción que decía que lo más bueno es lo más justo, lo más deseable es ser sano, pero lo más deleitable es eso en lo que alguien elige gozar. *Aristóteles* dice que estas tres no corresponden a cosas diversas, sino que todas corresponden a las operaciones según la virtud en las cuales, o en la mejor de entre ellas, consiste la felicidad. Por tanto, sólo la felicidad es lo más bueno, lo más deseable o bello y lo más deleitable.

98. *Entra a tratar la tercera opinión*, que sostenía que para la felicidad se requieren bienes exteriores.

Primero, expone en qué concuerda esta opinión con la verdad. Segundo, muestra lo dicho. Tercero, induce una conclusión.

Dice pues, *primero*, que la tercera opinión expuesta parece ser verdadera en cuanto que a la felicidad le hacen falta bienes exteriores, como se ha dicho.

99. *Manifiesta lo propuesto.* Ha de considerarse que algunos de los bienes exteriores se requieren para la felicidad, como instrumentos que nos hacen falta para ejercer las operaciones virtuosas, en las cuales consiste la felicidad. En este sentido, dice que es imposible o difícil que el hombre que no tiene riquezas de las que pueda disponer y gastar realice ciertas operaciones virtuosas. Realizamos muchas acciones virtuosas por medio de los amigos, o de las riquezas, o del poder público, por ejemplo, por ser rey o gobernante. Hay algunos bienes exteriores que hacen a cierta belleza de la felicidad, en cuanto vuelven al hombre agradable a los ojos de los demás, punto que pertenece a la noción de belle-

za. Con relación a esto, agrega que, por verse alguien privado de algunos de los bienes exteriores, se empaña la dicha, en cuanto el hombre de alguna manera es tenido en menos a los ojos de los demás, como resulta claro en el caso de aquél que carece de distinción o de una buena descendencia, o aun de belleza corporal. En efecto, no es del todo feliz el que posee una fea figura, pues por esto se torna insignificante y se desvaloriza a los ojos de los demás. La misma razón vale para el que tiene mala reputación u origen ínfimo o para el que carece de una buena descendencia y de otros vínculos de sangre, como el que vive en soledad. Por todo esto, el hombre es tenido en menos. Mucho menos es feliz si tiene hijos o amigos perversos porque, por ello, está impedido para la operación de [alguna] virtud. De manera semejante, también repugna a la felicidad el hecho de que los buenos amigos que se tenía hayan muerto porque, por esto, alguna causa de aflicción queda en el corazón. Por tanto, parece que la felicidad necesita de prosperidad exterior.

100. *Infiere una conclusión.* Aunque la felicidad consiste en la operación de la virtud, le hacen falta de alguna manera los bienes exteriores, que se llaman bienes de la fortuna porque muchas veces sobrevienen o se alejan del hombre fortuitamente. Por eso, algunos dijeron que la buena fortuna y la felicidad son lo mismo. Otros, en cambio dijeron que la felicidad y la virtud son lo mismo, como se ha dicho.

LECCIÓN XIV

1099 b 9-1100 a 5, nn. 101-110

Busca la causa de la que procede la felicidad: si es una causa divina, humana o fortuita

Después que *Aristóteles* mostró de qué modo las diversas opiniones concuerdan con la definición de felicidad expuesta, *ahora, en consecuencia, se pregunta por la causa de la felicidad.*

Primero, pasa a una cuestión. Segundo, la determina.

101. 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.

Propone pues esta cuestión de tres miembros. El *primero*, corresponde a una causa humana y, en este sentido, se pregunta si la felicidad es algo que puede aprenderse, como la ciencia, o adquirirse por la costumbre, como la virtud moral, o algo de alguna manera ejercitable, como la habilidad para actividades prácticas. El *segundo* miembro corresponde a una causa divina, y se pregunta si la felicidad existe en nosotros según una cierta partícula divina, o según cualquier participación de alguno de los seres divinos que existen por encima del hombre. El *tercer* miembro corresponde a una causa por accidente e indeterminada y se pregunta si la felicidad adviene al hombre por la fortuna.

102. *Determina la cuestión precedente.*

Primero, por modo divisivo considerando cada miembro de la cuestión. Segundo, por una razón general tomada de la definición de felicidad.

Sobre lo *primero, muestra que lo más razonable es que la felicidad exista por una causa divina*. Segundo, que es admisible o tolerable que la felicidad exista por una causa humana. Tercero, que es desacertado que exista por una causa fortuita.

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. Es claro que algo es conducido a más alto fin por una virtud más alta, como el arte militar conduce a más alto fin que la talabartería. Por tanto, es razonable que el fin último, la felicidad, provenga para el hombre de la suprema virtud de todas las cosas, del Dios sumo.

Pero que las sustancias separadas den algo a los hombres se hace evidente por la afinidad misma de los hombres hacia ellas, según la virtud intelectual. Como los cuerpos inferiores reciben sus perfecciones de los cuerpos superiores, así los intelectos inferiores las reciben de los superiores. Dice *Aristóteles* que, en este tema, no se detendrá mucho porque es más propio de otra investigación, a saber, de la metafísica.

103. *Muestra que es admisible decir que la felicidad es por una causa humana.*

Aunque sea principalmente por Dios, el hombre algo colabora al respecto. Lo muestra de *dos maneras*.

Primero, porque si es por una causa humana no se remueve lo que es propio de la felicidad, ser algo óptimo y divino. Dice que si la felicidad no es algún don enviado inmediatamente por Dios, sino que adviene al hombre a causa de la virtud, como algo adquirible por costumbre, *o* a causa de algún estudio, como algo que puede aprenderse, *o* a causa de alguna ejercitación, como algo practicable, no obstante, la felicidad parece ser algo sumamente divino, pues, por ser premio y fin de la virtud, se sigue de ello, que es algo óptimo, algo divino y

fuente de dicha. No se dice que algo es divino sólo porque es de Dios, sino también porque nos asemeja a El por la excelencia de su bondad.

104. *Muestra lo mismo* en cuanto esta posición guarda para la felicidad lo que pertenece al fin de alguna naturaleza, ser algo común a todos los que tienen esa naturaleza. La naturaleza no falla en aquello a lo que tiende, sino en unos pocos casos. Así, si la felicidad es el fin de la naturaleza humana, es preciso que pueda ser común a todos o a la mayor parte de los que la poseen. Esto se salvaguarda si es a partir de una causa humana. Si existe, debido a alguna disciplina o aprendizaje, podrían llegar a poseerla todos los que no tienen algún impedimento para practicar la virtud, sea por defecto de la naturaleza, como los que son naturalmente estúpidos, sea por una mala costumbre que imita a la naturaleza. Por lo cual se ve que la felicidad de la que habla *Aristóteles* no consiste en aquella continuidad con la inteligencia separada mediante la cual el hombre entiende todas las cosas, como sostuvieron *algunos*. Pues esto no acontece a muchos, sino más bien a ninguno en esta vida.

105. *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.

106. Da una *segunda razón*. La felicidad es el más grande de todos los bienes humanos. Porque todos los demás se ordenan a ella como al fin. Sería sumamente pernicioso si dependiera de la fortuna. Porque mucho más los demás bienes humanos serían fortuitos. Así cesaría el empeño del hombre para la obtención del bien humano; lo cual es algo muy peligroso. Luego la felicidad no se debe a lo fortuito.

107. *Resuelve la cuestión precedente* por la definición dada de felicidad. Dice que por esa definición es verdadero lo propuesto en esta cuestión. Ha dicho que la felicidad es la operación del alma racional según la virtud. Lo que es de acuerdo a la virtud es de acuerdo a la razón movida por alguna causa divina. En cambio, lo que es por la fortuna está fuera de la razón. Luego la felicidad no se debe a la fortuna, sino a alguna otra causa humana próxima, y a una causa divina primero y principalmente. Concurren todavía a la felicidad algunos otros

bienes, en los cuales algo actúa la fortuna. Sin embargo, la felicidad no consiste principalmente en ellos. Algunos, son necesarios para cierto decoro o belleza de la felicidad. Otros, en cambio colaboran instrumentalmente para la felicidad, como se ha dicho. Por tanto, en razón de estos bienes secundarios no corresponde atribuir la felicidad a la fortuna.

108. *Muestra que esa definición de felicidad no sólo coincide con las opiniones de otros, sino también con lo dicho por él* en el proemio.

Primero, muestra que coincide con lo dicho por él sobre la felicidad. Segundo, concluye qué se dijo rectamente en esta posición.

Dice pues, *primero*, que la felicidad sea una operación según la virtud se reconoce, concuerda con lo que expresamos en el proemio. Sostuvimos que lo óptimo entre los bienes humanos, la felicidad, es el objetivo de la política, cuyo fin es claramente la operación según la virtud. Pues la política emplea este importante empeño para legislar, ofrecer recompensas y aplicar castigos a fin de lograr buenos ciudadanos y personas de bien, lo que es obrar según la virtud.

109. *Concluye* diciendo quiénes están excluidos de la felicidad, de acuerdo a lo que se dice adecuadamente. Expresa, *primero*, que de ningún animal irracional se dice que es feliz. Es adecuado lo dicho porque ninguno de ellos puede tomar parte en la operación de la virtud, que es conforme a la razón y que es la felicidad.

110. En *segundo* lugar *excluye de la felicidad a los niños*. Por la misma causa tampoco del niño puede decirse que es feliz. Por una carencia debida a la edad no tiene aún un uso pleno de la razón como para poder realizar operaciones virtuosas. Si, a veces, decimos que son dichosos se debe a la esperanza de una futura perfección que se concibe de ellos por algunos indicios. Por eso, en el presente no son felices, porque a la felicidad, como se ha dicho, le hace falta la *virtud perfecta* a fin de ser una operación, no sólo buena, sino sobresaliente; y la *vida perfecta*, a fin de ser una operación buena, continua y durable.

LECCIÓN XV

1100 a 5-b 7, nn. 111-116

Plantea la duda de si en esta vida puede decirse de alguien que es dichoso, y discute la opinión de Solón

Después que *Aristóteles* mostró qué es la felicidad, ahora sale al paso de cierta duda: si pudiese decirse que alguien es feliz en esta vida.

Primero, expone el motivo de la duda. Segundo, la plantea. Tercero, da la solución.

111. Dice pues, *primero*, que muchos son los cambios de la fortuna, pues rara vez y en pocos casos es estable; y este tipo de mudanzas suceden en todos los modos, de lo bueno a lo malo o de lo malo a lo bueno. A veces, suceden en algo pequeño; a veces, en algo grande; y, a veces, en algo mediano. Este tipo de cambios acontece a lo largo de toda la vida del hombre, siendo joven, en la edad adulta, y en la senectud.

Acontece a veces que alguien que durante toda su vida tuvo la más grande abundancia de bienes exteriores, a la vejez caiga en muy grandes calamidades, como *Homero* narra de *Príamo* en los poemas heroicos[32]. Nadie dice que es feliz el que se ha servido de tales bienes fortuitos y luego terminó en gran desdicha. Pues al aumento de la desgracia parece pertenecer el que alguien desde una gran prosperidad caiga en una gran desventura.

112. *Sale al paso de cierta duda.*

Primero, propone la cuestión. Segundo, la objeta. Tercero, excluye cierta respuesta.

Propone pues, *primero*, una cuestión sobre *una opinión de Solón*, que fue uno de los siete sabios y promulgó las leyes de los atenienses. Solón, considerando que la vida humana por los cambios de la fortuna está expuesta a los golpes del azar, dijo que de nadie debe decirse que es feliz mientras vive, sino sólo al final de su vida[33]. Esto plantea una dificultad, que consiste en saber si, por lo que le acaece a Príamo, de ningún otro hombre debe decirse que es feliz mientras vive. Según la afirmación de Solón, lo óptimo será considerar antes el fin de la vida y, si la felicidad persistiera hasta el fin, precisamente entonces decir de alguien que es feliz. O bien, no es preciso hacer esta salvedad.

113. *Rechaza la cuestión precedente objetando lo dicho por Solón.* 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 dijimos 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.

114. *Aparta una respuesta.*

---

[32] Homero, *Ilíada*, XXIV.

[33] Cfr. Herodoto, I, 30 y Platón, *Timeo*, 20 d-e, aludiendo a la legendaria visita de Solón a Creso. Episodio recogido por San Agustín en *De civitate Dei*, XVIII, 25 (*PL* 41, 582).

Lo hace por *dos razones*, la segunda [lo remitirá a la primera]. *Primero*, *expone la respuesta y la reprueba*. Segundo, a raíz de esto, plantea cierta cuestión.

Con respecto a lo *primero*, ha de considerarse que en el argumento precedente *Aristóteles* mostraba que alguien no es feliz en la muerte. Se concede esto diciendo que los muertos no son felices y que Solón no quiso decir que alguien cuando muere es feliz, sino que precisamente cuando alguien muere puede afirmarse con seguridad que fue dichoso. Porque ya está fuera del peligro de males e infortunios pues, por otra parte, no podría dudarse de la felicidad del mismo. Pero rechaza esta respuesta, pues presenta cierta duda.

El muerto difiere del vivo en que carece de sentido. Pero puede acontecer que a un hombre que vive le sobrevenga algo bueno o malo, aunque no lo sienta; por ejemplo, que ignore que lo infaman, que no sepa que sus hijos han muerto o que han robado sus riquezas. Por una razón similar parece que al muerto podría acaecerle algo bueno o malo, aunque no lo sintiera. Habla *Aristóteles* de lo bueno o lo malo con relación a la vida cívica, como es claro por un ejemplo que añade referido *a los honores y deshonores*[34]. A veces, a los muertos se les rinden honores, como cuando son alabados y su memoria es aclamada. También se les hacen ciertos deshonores, como cuando se profanan sus sepulcros y se queman sus restos. De modo similar, parece también que algo bueno o malo puede acaecerles en relación con la prosperidad y los infortunios de sus hijos y descendientes. Luego, pareciera que tampoco los muertos están enteramente más allá de los males e infortunios; y, así, tampoco podría decirse que sean felices en la muerte.

115. *Interpone cierta cuestión con ocasión de lo precedente*. Esto de la prosperidad e infortunios de los hijos y descendientes lleva a plantear una cuestión. Acontece a veces que alguien vive felizmente hasta la vejez y muere felizmente, según la definición dada de felicidad. Sin embargo, después, en torno a sus hijos acaecen muchos cambios: unos, son buenos conforme a la dignidad de su padre; y, otros, todo lo contrario. Es claro que, en todo sentido, ocurre que se diferencian los hijos de sus padres, como que de padres buenos provengan hijos malos y de padres ricos, hijos pobres. Pero suscitado por esta posición parece seguirse una dificultad de las dos partes.

En efecto, por una parte, la dificultad radica en que, si el muerto es mudado por este tipo de infortunios, alternativamente sería feliz y desdichado. Por otra parte, la dificultad plantea si, al menos por poco tiempo, lo que acontece a los hijos en nada concierne a los padres ya muertos, de manera tal que por esto se impidiera su felicidad.

---

[34] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1100 a 20.

116. *Da la segunda razón para rechazar la respuesta precedente.* Pasa por alto la segunda cuestión retornando a la primera porque, solucionándola, podrá verse la verdad de la segunda.

Parece que la respuesta precedente no es acertada. Si es preciso mirar el fin de la vida humana para precisamente entonces decir que alguien es feliz; no porque en ese momento realmente lo sea, sino porque antes lo era, parece presentarse esta dificultad: que cuando alguien es feliz no se diga de verdad que lo es, sino que posteriormente se diga que es feliz, fundando la verdad de la proposición de pretérito sobre la verdad de la proposición de presente. Pues sería decir que algo es verdadero por haber sido, y que fue verdadero por ser.

Algunos, en cambio, no querían decir que el hombre es feliz cuando lo es, en razón de las vicisitudes de la vida presente y porque estimaban que la felicidad es algo permanente y no fácilmente alterable, de otra manera no aquietaría el deseo de la naturaleza (cada uno desea permanecer firmemente en el bien que posee). Pero, muchas veces, los cambios de la fortuna girando en torno de algunos caen sobre ellos de tal manera que de las buenas pasan a las malas y viceversa. Así es claro que, si para juzgar de la felicidad nos guiáramos por los datos de la fortuna y dijéramos entonces de alguien que es feliz en esta vida, muchas veces de un mismo hombre diremos que es feliz y en seguida que es desdichado. De esta manera, afirmaremos que alguien es feliz al modo del camaleón, que cambia de color según los colores de los cuerpos que lo rodean. Y diremos que es feliz con una débil base, lo que es contrario a la noción de felicidad.

LECCIÓN XVI

1100 b 7-1101 a 21, nn. 117-123

Los bienes de la fortuna son secundarios en la felicidad; el virtuoso o feliz sobrelleva todos los cambios de la suerte

Resuelve *Aristóteles* las dudas planteadas en la lección anterior.

Primero, resuelve la duda principal. Segundo, la secundaria.

Sobre el primer punto, *primero, destaca algo que es necesario para la solución de la cuestión.* Segundo, se aplica a la solución.

117. Dice pues, *primero*, que ha de considerarse que la felicidad consiste esencialmente en la operación de la virtud. Los bienes exteriores, supeditados a la fortuna, conciernen secundariamente a la felicidad y a modo de instrumentos. Por esto, dice que, al juzgar que alguien es desdichado o feliz, no debemos seguir los cambios de la fortuna, porque el bien y el mal del hombre que se alcanza por la razón, no consiste en aquellos principalmente. No obstante, la vida

humana tiene instrumentalmente indigencia de esos bienes, como se vio. Pero las operaciones según la virtud, son las principales y tienen dominio en el hecho de ser feliz, de tal manera que, porque alguien obra según la virtud, se dice sobre todo que es feliz. Las operaciones contrarias, las viciosas, tienen primacía y dominio en lo contrario, es decir en la desdicha, de tal manera que es de verdad desdichado aquél que persiste en operaciones viciosas.

118. *Aplica lo que acaba de decir a la solución de la cuestión.*

Primero, muestra que las operaciones según la virtud se encuentran como las más permanentes entre todas las cosas humanas. Segundo, muestra que según lo precedente la felicidad podrá permanecer durante toda la vida. Tercero, que por lo dicho se eliminan todas las dificultades.

Propone pues, *primero*, que decir que las operaciones según la virtud son las principales en la felicidad, es confirmado por la búsqueda que hicimos sobre la permanencia de la felicidad. Pues encontramos que nada de lo humano es tan constantemente permanente como las operaciones según la virtud. Es claro que los bienes exteriores como los interiores que pertenecen al cuerpo, que son bienes materiales y corporales, están por sí sujetos a la mutación. En cambio, los bienes que pertenecen al alma lo están sólo por accidente. Por tanto, están menos sujetos a la mutación. Pero de los bienes que pertenecen al alma humana, unos pertenecen sólo al intelecto, como las ciencias, otros a las operaciones de la vida, como las virtudes. Estos bienes son por cierto más permanentes que las mismas disciplinas, o sea, que las ciencias demostrativas.

Lo que ha de ser entendido, no en cuanto a la materia (pues las ciencias demostrativas versan sobre materia necesaria que es imposible que sea de otra manera), sino en cuanto al ejercicio del acto. La especulación de las ciencias no nos apremia al continuo ejercicio tal como lo hacen las operaciones según la virtud. Pues continuamente se nos presentan aquellos casos en los que nos corresponde obrar según la virtud o contra ella, como el uso de los alimentos, las relaciones con el cónyuge, las conversaciones de los hombres entre sí y otras situaciones semejantes que continuamente se hallan en la vida humana. Por tanto, es preciso que, por la costumbre, el hábito de la virtud sea más firme en el hombre que el hábito de la ciencia.

Entre las virtudes mismas, aquéllas que son más apreciadas, parecen ser más permanentes; sea porque son más solicitadas, sea porque con más continuidad obran los hombres para vivir de acuerdo a ellas. Tales son las operaciones de las virtudes en las que consiste la felicidad, porque son perfectísimas, como se vio. Esta es naturalmente la causa de que el hombre no olvide ser virtuoso, porque continuamente está ejercitando la virtud. Hay todavía otra causa: porque la virtud consiste principalmente en una inclinación del apetito, que no desaparece por el olvido.

119. *Muestra que, de acuerdo a lo dicho, la felicidad podrá durar toda la vida.* Como las operaciones según las virtudes son las más permanentes y, si en ellas reside principalmente la felicidad, como dijimos, en consecuencia, en el hombre feliz se encuentra lo que se buscaba en la cuestión anterior, a saber que lo será durante toda su vida. Lo prueba, en *primer* lugar, por las operaciones mismas. Pues aquél que tiene un hábito perfecto, puede obrar siempre según ese hábito, o con la mayor continuidad posible entre todos los hombres. El que es feliz tiene la virtud perfecta, como se vio. Luego, siempre o, lo más posible, podrá obrar en la vida activa lo que es de acuerdo a la virtud y podrá meditar en la contemplativa.

120. *Muestra lo mismo partiendo de los bienes de la fortuna*, que son secundarios en la felicidad. 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 sólo 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[35]. 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.

121. *Muestra este punto en especial usando un modo divisivo.* Dice que, como muchos bienes y muchos males acaecen por la fortuna, que difieren según su grandor o pequeñez, es claro que una prosperidad y una desgracia pequeñas no inclinan la vida de la felicidad a la desdicha o viceversa. Pero si fueran muchas y grandes, o serán buenas o serán malas. Si buenas, contribuyen a que la vida del hombre sea más dichosa. Como se vio, la felicidad necesita de bienes exteriores, ya sea para su decoro o belleza, ya sea en cuanto son instrumentos de las operaciones según la virtud. En cuanto a lo *primero*, dice que los bienes exteriores son naturalmente aptos para embellecer la vida del hombre feliz. Con respecto a lo *segundo*, dice que el uso de los bienes exteriores es bueno y virtuoso en cuanto la virtud los utiliza como ciertos instrumentos para obrar bien.

---

[35] La duda de Tomás de Aquino sobre la autenticidad de este pasaje sobre el tetrágono resultó atinente, pues no pertenece originariamente a Aristóteles. En ediciones actuales de la *Ética a Nicómaco* figura *tetrágono sin vituperio* entre comillas. Esta combinación era conocida ya por Platón, quien en *Protágoras* cita estos versos del poeta griego Simónides: "es difícil llegar a ser verdaderamente virtuoso, a ser cuadrado de las manos, de los pies y del espíritu, en fin, a no tener la menor imperfección" (339 b).

Pero si sucede lo contrario, si son muchos y grandes los males, producen al hombre feliz cierta tribulación exterior y conturbación interior. Interiormente le producen dolor y exteriormente lo obstaculizan para muchas buenas operaciones. Sin embargo, por ellos no desaparece totalmente la operación de la virtud, porque la virtud a las desgracias las usa bien. Así brilla en ellas el bien de la virtud, en cuanto buenamente alguien sobrelleva muchas y grandes desgracias, no porque no sienta dolor o tristeza, como sostuvieron los *estoicos*, sino porque como la virtud es vigorosa y magnánima, la razón del virtuoso no sucumbe ante esta clase de tristeza.

En este punto, hubo diversidad entre *estoicos* y *peripatéticos*, de los cuales *Aristóteles* fue el más importante. Los estoicos, sostuvieron que la tristeza no le cabe de ninguna manera al virtuoso, pues pensaban que ningún bien del hombre radica en las cosas corporales y exteriores. Los peripatéticos, en cambio, sostenían que en el hombre virtuoso cabía una tristeza moderada por la razón, pero no tal que subvirtiese la razón. Pues sostenían que algún bien del hombre consiste en las cosas corporales y exteriores. No, por cierto, el mayor bien, sino un bien menor, a modo de ayuda y decoro de la virtud.

Se advierte, no obstante, que puede acaecer alguna mudanza que quite enteramente la felicidad del virtuoso, obstaculizando totalmente la operación de la virtud, por ejemplo, porque sobrevenga una enfermedad, un delirio furioso o insania, u otra clase de demencia. Empero, como la felicidad no se busca, sino en la vida humana, que es según la razón, por un deficiente uso de ésta se frustra la vida humana. Por tanto, el estado de demencia debe ser tenido en relación con la vida humana como el estado de muerte. Por eso, parece que lo mismo debe decirse del que permanece en la operación de la virtud hasta el momento en que pierde la razón: es como si permaneciera en ella hasta la muerte.

122. *Aparta unas dificultades*, que parecían seguirse. Si las operaciones virtuosas tienen el dominio en la felicidad, como se vio, no se sigue de ello que el dichoso se vuelva desdichado a causa de los infortunios. Por sus desgracias no hará algo aborrecible y malo, es decir, contrario a la virtud. Sobre este punto, podemos estimar con probabilidad que, por la perfecta virtud que tiene el hombre dichoso, como siendo de verdad bueno y sabio, sobrellevará todos los cambios de la fortuna decorosamente, que es obrar según la virtud en cualquier situación de la fortuna. Ahora bien, aunque no va a realizar las mismas operaciones en toda situación, sino que actuará de distinta manera según se trata de un acontecimiento próspero o adverso, sin embargo, siempre obrará del mejor modo usando lo que le depara la fortuna como de algo dado. Al igual que es propio del buen general valerse del ejército que le es dado del modo más aguerrido posible de acuerdo a la condición de ese ejército, una cosa hará si es un ejército de soldados expertos; y otra, si cuenta con un ejército de bisoños. De modo similar al zapatero concierne hacer el mejor zapato a partir del cuero dado. No

obstante hará mejores zapatos con un cuero que con otro. Lo mismo sucede en todas las demás artes.

Si así es, nunca el desdichado llegará a ser feliz porque le sobrevengan algunas prosperidades. Usará mal de aquella prosperidad, y obrando viciosamente, siempre permanecerá desdichado. De manera similar, aquél que es feliz, no cae en los infortunios de *Príamo*. *Primero*, porque prudentemente habrá de precaverse. *Segundo*, porque si sobreviniesen de improviso, los podrá sobrellevar del mejor modo, como se vio. Así no será mudado fácilmente de la felicidad a la desdicha. No lo será por cualquier desgracia, sino por muchas y muy grandes que lo apartarán de la operación de la razón. Si llega a ser infeliz no vuelve con facilidad a ser feliz otra vez, sino después de poseer durante mucho tiempo abundancia de bienes y de grandes bienes, sea por la práctica de actos virtuosos, sea porque rehaga la fortuna exterior.

123. *Termina de exponer su posición acerca de la felicidad.* Nada impide decir que es feliz el que opera según la virtud perfecta y tiene suficientes bienes exteriores para los actos de virtud, no, por cierto, durante un corto período de tiempo, sino en la vida perfecta, es decir, por largo tiempo. Esto basta, por cierto, para poder decir que una persona es feliz en esta vida.

Si queremos considerar la felicidad según lo óptimo posible, entonces debe añadirse a la noción de felicidad que el hombre feliz tendrá que vivir del modo visto durante toda su vida, y que tendrá que terminar su vida, es decir, morir de acuerdo a lo que conviene a la razón. Ahora bien, el motivo por el que parece que debe añadirse esta condición es porque el futuro nos es desconocido. Pero a la noción de felicidad como fin último parece concernir todo lo que es perfecto y óptimo. Según este segundo modo hablaba *Solón* de la felicidad. Si las cosas son como se ha dicho, llamaremos felices en esta vida a aquellos que viven en el presente y vivirán en el futuro de acuerdo al modo visto.

Como parece que no siempre se alcanzan las condiciones expuestas sobre la felicidad, acota que llamamos felices a los que son dichosos como hombres los cuales, sujetos a las mudanzas en esta vida, no pueden tener una felicidad perfecta. Como el deseo de la naturaleza no es inútil, puede rectamente estimarse que la dicha perfecta está reservada al hombre después de esta vida.

Por último, en un epílogo, dice que sobre todo esto ya dijo lo suficiente.

LECCIÓN XVII

1101 a 22-b 9, nn. 124-128

Se pregunta si los cambios de la fortuna de los amigos afectan en algo a la felicidad

Después que Aristóteles resolvió la duda principal que versaba sobre el cambio de la fortuna en torno al hombre feliz, *ahora trata la duda que se suscitó antes acerca del cambio de la fortuna en relación con los amigos.*

Primero, compara los sucesos afortunados y los infortunios de los amigos con las contingencias que le acontecen al hombre. Segundo, compara lo que acontece en relación con los muertos con lo que acontece en relación con los vivos.

Al respecto, *primero, expone que lo que acontece a los amigos influye en el hombre mismo.* Segundo, muestra qué y cuáles hechos lo hacen.

124. Dice pues, *primero*, que si alguien quisiera decir que los cambios buenos o malos de la fortuna de los hijos, de cualquier descendiente o de los amigos, nunca inciden en la felicidad del hombre vivo o muerto, parece que diría un desacierto por *dos razones. Primero*, porque sería contrario a la razón de amistad, que es una cierta unión de los amigos, de tal manera que el amigo considera las cosas del otro como propias. *Segundo*, porque sería contrario a la opinión corriente, que no puede ser totalmente falsa.

125. *Muestra qué y cuáles hechos o vicisitudes de los amigos inciden en la felicidad del amigo.* Dice que como muchas son las situaciones que acaecen por las alternativas buenas o malas de la fortuna, y acaecen de muy diferentes maneras, por ejemplo, según la especie, la cantidad, el tiempo, etc., de las cuales algunas influyen más y otras menos, si alguien quisiera determinarlas a todas una por una, es decir, establecer cuáles influyen o no en el hombre, sería una tarea muy larga, o mejor dicho infinita, porque este tipo de variaciones ocurre de infinitos modos.

Pero es suficiente que se diga en universal y a modo de perfil o figuradamente, según lo que aparece o por similitud, siempre que se diga que de los cambios de la fortuna que le suceden al hombre mismo, *unos*, los grandes, tienen algún peso o fuerza para alterar la condición de la vida humana o para favorecer la vida feliz; *otros*, en cambio, son más leves, y éstos no influyen mucho en la vida del hombre. Así también acontece en lo que les sucede a los amigos, de tal manera, no obstante que influye más lo que les ocurre a los más allegados, aunque sea poco en cantidad.

126. *Muestra por qué lo que acontece a los amigos influye en el hombre.* Esto que es más claro en el hombre mientras vive, de alguna manera, se presenta en los muertos.

Primero, muestra cómo esto se presenta de manera diferente según se trate de los vivos o de los muertos. Segundo, se pregunta si lo que acontece a los amigos influye en los muertos, como es claro que influye en los vivos.

Con respecto a lo *primero*, ha de considerarse que los muertos están situados fuera de la presente vida, cuya felicidad ahora intenta *Aristóteles* dilucidar, como es claro por lo dicho. Los muertos atañen a esta vida sólo en cuanto permanecen en la memoria de los vivos. De acuerdo a su consideración en esta vida, los muertos se vinculan con los vivos como se vincula lo que ahora acontecen en acto con aquello que en otro tiempo fue y ahora es relatado, como la guerra de Troya o algo similar.

Cualquier conmoción o suceso fortuito que acontezca en relación con los vivos y en relación con los muertos, se diferencia mucho más entre sí que lo injusto, como un homicidio o un robo, y lo malo, como cualquier infortunio, que han preexistido en las tragedias recitadas por los poetas como ocurridas en otro tiempo o que ahora ocurran. En el *primer* caso, se toma lo mismo por parte del evento fortuito, y la diferencia por parte de las personas, de las cuales algunas existen en acto en la realidad humana, otras, en cambio, sólo en la memoria. En el *segundo* caso, sucede lo contrario, se toma lo mismo por parte de las personas que existen en acto en la realidad humana, y la diferencia por parte de los eventos fortuitos, de los cuales algunos existen en acto en dicha realidad, otros, en cambio, sólo según los rememora la narración.

Como la felicidad concierne más a las personas que a los sucesos exteriores contingentes, por eso, *Aristóteles* dice que la primera diferencia, en lo que se refiere a lo propuesto, o sea, a la alteración de la felicidad, es mayor que la segunda. A partir de aquí, haciendo una inducción similar sobre la diferencia de los eventos, dice que debe deducirse la diferencia en lo propuesto.

Es claro, pues, que los males pretéritos recitados, aunque de alguna manera conciernan al oyente que de algún modo es aficionado a ellos, sin embargo, no lo hacen de tal manera que cambien la situación del mismo. Por tanto, mucho menos aun los cambios de la fortuna truecan la condición de los muertos. *Aristóteles* indujo esto como resolviendo el problema antes expuesto que concluía que, si algo influye en los vivos no sintiéndolo éstos, influye también en los muertos.

127. *Se pregunta por último si de algún modo influye en los muertos lo que acontece a los amigos.*

Primero, examina lo propuesto. Segundo, deduce el propósito principal.

Dice pues, *primero*, que parece que debe preguntarse aun más acerca de los muertos, y plantea si de algún modo los muertos toman parte en los bienes o males que ocurren en esta vida. Pues que no sean trocados por ellos de la felicidad a la desdicha o viceversa parece bastante claro. Si algo de aquí abajo influ-

ye en ellos, sea un bien o un mal, será una influencia frágil y débil, o absolutamente, o con relación a ellos. Si esto es así, no será tanto ni tal que haga felices a los que no lo son ni a los que lo son quite la dicha. Ha dicho que los pequeños cambios no introducen una mudanza en la vida. Luego, si lo que tiene lugar aquí abajo influye poco en los muertos, se sigue que por esto su condición con relación a la felicidad no es inmutada.

128. *Concluye su opinión.*

Dice que lo bueno que hacen los amigos y lo malo que les suceden parecen incidir en algo en los muertos y, de modo similar, les influyen los infortunios. Sin embargo, de tal modo y en tanta cantidad, que ni a los felices harán infelices, ni a los infelices harán felices; ni los cambiarán según algo como la sabiduría, la virtud o similar. Pero puede haber una construcción suspensiva a partir de este lugar: *Pero si esto es así no será tanto y de tal modo... por tanto parecen incidir algo...* (de allí el condicional y la sobreabundancia de la conjunción ilativa)[36].

Parece que, según la intención de *Aristóteles*, lo que aquí se dice en cuanto a los muertos ha de entenderse, no según que existen en sí mismos, sino según que viven en la memoria de los hombres. Así parece influirles después de su muerte lo que acontece a sus amigos, como si por esto su memoria y fama se tornara más deleitable o más oscura. Dice que en realidad esto es algo frágil, pues nada es más frágil que aquello que radica en la sola opinión de los hombres. Añade que es poco sobre todo para ellos, ya que no les concierne, sino en cuanto existen en la memoria de los hombres.

Indagar si los hombres después de la muerte de alguna manera viven según el alma, y si se enteran de lo que aquí sucede o si por esto son de algún modo inmutados, no es algo que pertenece a lo propuesto. Porque *Aristóteles* en esta obra se ocupa de la felicidad de la vida presente, como consta por lo dicho. Por eso, este tipo de cuestiones, que necesitarían una larga discusión, han de ser ahora dejadas de lado. No sea que en esta ciencia que es operativa se hagan argumentaciones fuera de lo debido, tal como lo reprobaba. En otra obra tratamos estas cuestiones más extensamente.

---

[36] "Pero si esto es así no será tanto y de tal modo que torne felices a los que no lo son ni a los que lo son quite la dicha. Por tanto parecen incidir algo en los muertos las operaciones buenas de los amigos y de modo similar, también los infortunios. Pero no tales y tan grandes que los felices se vuelvan infelices y los no felices, felices ni algo similar" (Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1101 b 3-9).

LECCIÓN XVIII

1101 b 10-1102 a 4, nn. 129-137

Se pregunta si la felicidad se cuenta entre los bienes honorables

Después que *Aristóteles* mostró qué es la felicidad, *ahora se pregunta por cierta propiedad de ella.*

Primero, plantea una cuestión. Segundo, determina la verdad.

129. Dice pues, *primero*, que después de definir lo precedente es necesario indagar si la felicidad se cuenta entre los bienes laudables o bien entre los honorables. Como es necesario que la felicidad esté contenida bajo uno u otro de estas clases de bienes, prueba por ello que no pertenece al género de las potencias. Pues una persona no es alabada u honrada porque tenga potencia para el bien, sino porque de alguna manera está dispuesta hacia él.

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.

130. *Determina la cuestión planteada.*

Primero, muestra que la felicidad se cuenta entre los bienes honorables por ser algo perfecto y óptimo. Segundo, porque tiene razón de principio.

Con respecto a lo *primero*, *muestra de quiénes hay alabanzas.* Segundo, concluye que el loor no se refiere a lo óptimo, sino que de esto hay algo mejor.

Sobre el *primer* punto, *plantea el tema.* Segundo, muestra lo propuesto.

Dice pues, *primero*, que todo lo que es alabado parece ser laudable por dos motivos a un tiempo: porque tiene en sí alguna disposición y porque tiene alguna relación a otra cosa.

131. *Muestra lo propuesto. Primero, por las alabanzas humanas.* Segundo, por las alabanzas divinas.

Ha de considerarse que el hombre puede ser alabado tanto por una virtud del alma como por una virtud del cuerpo. Según la virtud del alma se alaba al hombre mismo que la posee, como al justo o al valeroso, y por lo común al que es bueno según cualquier virtud. También es alabada la virtud misma, y esto por la obra y por el acto de virtud. Por esto, son alabados el virtuoso y la virtud en

cuanto se ordenan a realizar el acto de virtud. En segundo lugar, alguien es alabado por la virtud del cuerpo porque es fuerte para la lucha y ágil para correr, o por otras similares, porque en este caso el hombre de alguna manera está ordenado a algo que es bueno en sí y aplicado como digno de esforzarse por ello.

Debe considerarse la diferencia entre las virtudes del alma y las del cuerpo. Para alabar una virtud del alma es suficiente que alguien esté bien dispuesto hacia el propio acto de virtud. Pues el bien del hombre consiste en el acto mismo de virtud. Pero en las virtudes corporales no basta con estar bien dispuesto para el acto de una virtud, por ejemplo, para correr o luchar. Pues el bien del hombre no consiste en eso, ya que se puede correr o luchar o combatir tanto por un bien como por un mal. Por eso, hablando de la alabanza de las virtudes del alma, *Aristóteles* dijo que se alaban por la obra y por el acto. Pero refiriéndose a las virtudes corporales, explicó que son alabadas en orden a algo bueno y aplicado.

132. *Manifiesta lo dicho a través de las alabanzas divinas.*

Pues si algo fuera laudable absolutamente, y no según su relación a otra cosa, se seguiría que lo mismo sería laudable en todos. Esto se presenta claramente como falso si alguien considera las alabanzas por las cuales loamos a las sustancias separadas, a las que denomina dioses. Si alguien alabara en esas sustancias lo mismo que alaba en los hombres, parecería burlesco, como si se alabara a Dios por no ser vencido por la concupiscencia o el temor. Esto acontece porque las alabanzas son por una relación a algo, como se ha dicho.

133. *Por lo dicho deduce lo propuesto.*

Primero, expone la conclusión de esta manera: el loor es propio de eso cuya bondad se considera en orden a otra cosa. Las realidades óptimas no se ordenan a otra cosa, sino todo lo contrario, las otras se ordenan a ellas. Luego, a las realidades óptimas no se les tributan alabanzas, sino algo mejor; así como en lo especulativo no hay ciencia de los principios, sino algo más elevado: hay intelecto de los principios, en vez la ciencia es de las conclusiones que son conocidas por los principios. De manera similar el loor es propio de eso cuya bondad se debe a otra cosa. El honor, en cambio, es algo mejor que la alabanza, pues es propio de esas realidades a las que las otras se ordenan.

134. *En segundo lugar, pone de manifiesto esta conclusión por lo que se dice corrientemente.*

Primero, en cuanto a las realidades de las que hay algo mejor que la alabanza. Segundo, en cuanto a las realidades a las que se refiere el loor.

Con respecto al *primer* punto, *para mostrar lo propuesto induce lo que se ve corrientemente.* Segundo, lo que fue visto por *Eudoxio.*

Dice pues, *primero*, que, por lo común, a todos parece que de lo óptimo hay algo mejor que la alabanza. Se manifiesta porque, queriendo atribuir a los dioses

algo mejor que la alabanza, decimos que son dichosos y felices. Lo mismo sucede en cuanto a los mejores de entre los hombres, en los que aparece por su excelencia cierta similitud divina. Así como entre los hombres a los mejores atribuimos algo mejor que el loor, así también les atribuimos entre los bienes los mejores, como la felicidad. Pues nadie alaba a la felicidad como alaba al hombre justo o virtuoso, sino que a ella le atribuimos algo más grande, en cuanto decimos que la felicidad es la dicha.

135. *Presenta al respecto la opinión de Eudoxio*[37].

Eudoxio daba al placer la supremacía entre los bienes, sosteniendo que era el sumo bien, lo cual se manifiesta en que el placer se cuenta entre los bienes, pero nadie es alabado por el placer porque es algo mejor que los bienes laudables. Así es Dios y cualquier otro que sea un bien por sí mismo. A los bienes por sí mismos se refieren los demás bienes, cuya bondad es alabada en cuanto de alguna manera se refieren a los que son bienes por sí mismos.

136. *Muestra lo dicho sobre las cosas de las cuales hay alabanza.*

Dice que el loor es atribuido a la virtud, por la cual realizamos el bien. Alguien es alabado por un acto del cuerpo o por un acto del alma, como ha dicho. Ahora bien, considerar eso sobre lo cual se han acostumbrado los hombres a ser alabados concierne con más propiedad a los retóricos, que hacen un prolijo estudio con relación a las alabanzas. Pues es parte del género demostrativo de las causas, que es uno de los tres que considera la retórica, como se ve en la *Retórica* de *Aristóteles* [38]y en la *Retórica* de *Cicerón*[39].

Pero, en lo que a nosotros respecta, claramente aparece, por lo dicho, que la felicidad se cuenta entre los bienes honorables porque es cierto bien perfecto.

137. *Prueba lo propuesto partiendo de la noción de principio.*

Al principio y la causa de los bienes le atribuimos el ser honorable, como algo divino existente; pues Dios es el primer principio de todo bien. Pero la felicidad es el principio de todos los bienes humanos porque, por ella, todos los hombres hacen todo lo que hacen. Pero el fin en lo operable y apetecible tiene razón de principio porque del fin se toma la razón de lo que es para el fin. De lo cual se desprende que la felicidad es cierto bien honorable.

---

[37] Célebre astrónomo cuyas ideas menciona también en Aristóteles, *Metaphysica,* XII, 1073 a 17 ss.

[38] Aristóteles, *Retorica*, I, 1358 a 36 ss.

[39] Cicerón, *De inventione,* I, V, 7 (ed. Stroebel, 7). Tomás de Aquino no le llama *Cicerón* sino sencillamente *Tulio*, como era comúnmente nombrado entonces.

LECCIÓN XIX

1102 a 5-a 32, nn. 138-143

Comienza el estudio de la virtud cuyo conocimiento es parte de esta ciencia

Después que *Aristóteles* consideró la felicidad, *ahora comienza a estudiar la virtud.*

Primero, señala lo que exige su consideración. Segundo, comienza a estudiar la virtud en el libro segundo.

Primero, muestra que a esta ciencia pertenece considerar la virtud. Segundo, considera qué se debe conocer de las partes del alma. Tercero, divide la virtud según la división de las partes del alma.

Al *primer* punto lo muestra de *dos* maneras. *Primero, por un argumento tomado de parte de la felicidad.*

138. Ha dicho que la felicidad es cierta actividad según la virtud perfecta. Entonces, conociendo la virtud, podremos considerar mejor la felicidad. De allí que precisamente en el libro décimo, una vez determinadas todas las virtudes, complete el tratado de la felicidad. Por tanto, como esta ciencia busca principalmente el bien humano que es la felicidad, en consecuencia le compete el estudio de la virtud.

139. *En segundo* lugar, *prueba lo propuesto por un argumento propio de esta ciencia.*

Según la verdad de las cosas parece que la ciencia política se ocupa y se aplica sobre todo al estudio de la virtud. Procura lograr ciudadanos buenos y obedientes a las leyes, como se ve claramente a través de los legisladores cretenses y lacedemonios que tenían la ciudad excelentemente ordenada, o a través de otros similares, si legislaran bien para promover hombres virtuosos. Ahora bien, la consideración que nos ocupa pertenece a la *política* porque en ella se enseñan los principios de la política. Por tanto, es claro que a esta ciencia corresponde tratar la cuestión de la virtud, de acuerdo con el proemio donde elegimos a la política entre todas las otras disciplinas porque indagaba el fin último de los [actos] humanos.

140. *Toma de las partes del alma lo necesario para el conocimiento de las virtudes.*

Al respecto, *primero, muestra que es necesario considerarlas en esta ciencia.* Segundo, las considera.

Con relación al primer punto, *primero, muestra que es necesario que esta ciencia considere algo de las partes del alma.* Segundo, muestra de qué manera debe hacerlo.

Dice pues, *primero*, que cuando indagamos la virtud entendemos que se trata de la virtud humana. Antes ha dicho que en esta ciencia buscamos el bien y la felicidad humanos. Si en razón de la felicidad buscamos la virtud es necesario que busquemos la virtud humana. La virtud que es propiamente humana no es la virtud corporal, que el hombre comparte con otras cosas, sino la virtud del alma, que es la propia suya. A esto también le compete lo que dijimos que la felicidad es una operación del alma.

Luego, es tarea del político considerar el alma cuya virtud busca, como es tarea del médico considerar el cuerpo cuya salud busca. Por tanto, es claro que el político debe, de alguna manera, conocer lo que pertenece al alma, como el médico que cura los ojos y todo el cuerpo debe considerar los ojos y todo el cuerpo. Y tanto más pertenece al político considerar el alma cuya virtud busca, cuanto la política es mejor que la ciencia médica, como consta por lo dicho. Por eso, corresponde que su consideración sea más completa. Pero vemos, que los médicos más competentes, estudian muchas cosas referentes al conocimiento del cuerpo y no se limitan a las actividades médicas. Por tanto, el político debe considerar también algo del alma.

141. *Muestra de qué modo debe considerarse este tema.*

En esta ciencia ha de considerarse el alma en razón de las virtudes y de los actos del hombre, que son aquí el tema principal. Por eso, tanto debe considerarse del alma cuanto baste para lo que buscamos principalmente. Si alguien quisiera extenderse acerca del alma más de lo suficiente para la tarea propuesta, se requeriría una obra más grande que la buscada en lo propuesto. Así es en todo lo que se busca por un fin, la cantidad debe tomarse de acuerdo a lo que compete al fin.

142. *Toma lo que ha de considerarse en cuanto a las partes del alma.*

Primero, divide las partes del alma en racional e irracional. Segundo, subdivide la parte irracional. Tercero, subdivide la parte racional del alma.

Con respecto al *primer* punto, *hace la división*. Segundo, dice que debe dejarse de lado cierta duda.

Dice pues, *primero*, que del alma se ha hablado suficientemente en el libro *Del Alma* al que denomina obras exotéricas[40]: o porque lo escribió a modo de carta para los que no estaban presentes (pues las obras que escribía enseñando a

[40] Ninguna de las dos posturas hace al punto. Las obras exotéricas divulgaban la ciencia a los pocos iniciados. Tampoco se trata de los libros acromáticos, entre los que se hallan los de lectura pública sobre ciencia natural. Entre ellos no se encuentra el libro *Del alma*. ¿Qué indica pues Aristóteles en este lugar? Parece aludir al experto en política, que aunque no lo fuera en la ciencia del alma podría conocer sin embargo algo de ella por las obras comunes. Así podría saber que en el alma hay una parte racional y otra irracional. Al respecto puede consultarse alguna versión crítica del texto de Aristóteles.

sus oyentes se llamaban de lectura pública, como las de *Física*, que eran llamadas lectura sobre ciencia natural); o porque estaba fuera de la ciencia propuesta. Pero lo allí dicho ha de utilizarse aquí, por ejemplo, que cierta parte del alma es racional y otra irracional, como se dice en el libro III *Del Alma*[41].

143. *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. Para lo propuesto no difiere lo que se diga al respecto. Por eso, deja de lado esta cuestión que no es pertinente.

LECCIÓN XX

1102 a 32-1103 a 10, nn. 144-153

Divide la parte irracional del alma en nutritiva y sensitiva, y la parte racional

Después que *Aristóteles* dividió las partes del alma en racional e irracional, *ahora subdivide la parte irracional.*

Primero, se refiere a uno de los miembros de la división. Segundo, se refiere al otro.

Con respecto al *primer* punto, *se refiere a cierta parte irracional del* alma. Segundo, muestra que esta parte no es propiamente humana.

144. Dice pues, *primero*, que entre las partes irracionales del alma hay una que se asemeja al alma de las plantas, que es común a todos los vivientes en su nivel de vida más bajo. Esta parte es causa de la nutrición y del crecimiento en todos y se encuentra en todos los que se nutren, no sólo una vez nacidos, sino aun antes de nacer, es decir ya la tienen los embriones. De manera similar, esta parte del alma se encuentra en los animales. No sólo en los perfectos, que tienen todos los sentidos y se mueven con un movimiento progresivo, sino también en los animales imperfectos, que tienen sólo el sentido del tacto y permanecen inmóviles en el mismo lugar, como las conchillas. Es claro que todos estos ani-

[41] Aristóteles, *De anima,* III, 9, 432 a 26 ss.

males viven y poseen alguna parte del alma. Empero, más razonablemente coloca en todos esta parte del alma que otra cualquiera, porque las operaciones de esta parte se ven más claro en ellos.

145. *Muestra que esa parte del alma no es humana.*

Primero, llega a esa conclusión en base a lo dicho. Llamamos humano a lo que es propio del hombre. Luego si una parte del alma es la más común, en consecuencia no es humana.

146. En *segundo* lugar, *lo muestra por cierto signo evidente.*

Descubre que esta parte del alma obra muy eficazmente al dormir, pues volviendo el calor natural al interior del animal, mientras éste duerme, la digestión se realiza mejor. Pero lo propio del hombre, según lo cual se dice que es bueno o malo, no actúa mucho al dormir, ni según el dormir se manifiesta quién es bueno o malo. Por eso, dice el proverbio que los hombres felices no difieren de los desdichados en el dormir, que es la mitad de la vida. Porque durmiendo está trabado o ligado el juicio de la razón y se adormecen los sentidos externos, aunque operan la imaginación y la parte nutritiva.

Que, según el dormir, no difieran el bueno y el malo, el feliz y el desdichado, sucede razonablemente. Porque en el sueño descansa de su operación aquella parte del alma según la cual decimos que el hombre es bueno y malo. No obstante acontece por accidente que el bueno y el malo difieran en el sueño, no por una diferencia que se da en el dormir, sino por una diferencia que se hizo en la vigilia, en cuanto algunos movimientos de la vigilia poco a poco pasan al durmiente. Lo que el hombre vio u oyó o pensó en la vigilia concurre a la imaginación del que duerme. De este modo, los hombres virtuosos que realizan actividades honestas en la vigilia, tienen mejores imágenes al dormir que cualquiera de los hombres que en la vigilia realizan actividades vanas y deshonestas. Pero basta con lo dicho sobre el tema. Se desprende de lo expresado que la parte nutritiva del alma no es naturalmente partícipe de la virtud humana.

147. *Se refiere al otro miembro de la división.*

Primero, plantea el tema. Segundo, prueba lo propuesto.

Dice pues, *primero*, que además de la parte nutritiva del alma, parece que hay otra parte, irracional como la nutritiva, pero que de alguna manera participa de la razón. En lo cual difiere de la nutritiva que está enteramente privada de la virtud humana, como se dijo.

148. *Prueba lo que ha expuesto.*

Primero, que hay otra parte irracional del alma. Segundo, que participa de la razón.

Prueba lo *primero* por un argumento tomado del hombre continente y del incontinente. En estos hombres alabamos la parte del alma dotada de razón en

cuanto su razón rectamente delibera e induce a lo mejor, como al disuadir o al persuadir: pues ambos eligen abstenerse de los placeres ilícitos. Pero parece que también en ambos hay algo naturalmente ínsito fuera de la razón, que la contraría y la resiste, es decir que la obstaculiza en la ejecución de su elección. Por tanto, se ve claro que es algo irracional porque es contrario a la razón. Este es el apetito sensitivo, que apetece lo deleitable al sentido, que a veces es contrario a lo que la razón juzga como bueno en sentido absoluto. Pero en el que es continente, el apetito sensitivo es vencido por la razón porque el continente tiene ciertas concupiscencias malas, pero la razón no las sigue. En el incontinente, en cambio, el apetito sensitivo vence a la razón, que es arrastrada por las concupiscencias malas.

Pone un ejemplo: así como los miembros del cuerpo se han aflojado porque no pueden ser sostenidos del todo por la virtud directriz del cuerpo, como sucede en los paralíticos y en los ebrios, que cuando eligen moverse hacia la derecha se mueven hacia la izquierda, así también ocurre, en verdad, por parte del alma en los incontinentes, que son movidos hacia lo contrario de lo que elige la razón. Pero este hecho no se presenta en las partes del alma como en las partes del cuerpo. En las partes del cuerpo claramente vemos de qué modo algo es movido sin orden, pero en las partes del alma no lo vemos tan claro. Sin embargo, debe estimarse que en el hombre hay algo que contraría y enfrenta a la razón. Ahora bien, precisar de qué manera se distingue de la razón, si por el sujeto o sólo por la razón, no tiene que ver con lo propuesto.

149. *Muestra que esta parte irracional participa de la razón.*

Primero, lo muestra por lo que sucede dentro del hombre. Segundo, por lo que sucede fuera del hombre.

Con relación al p*rimer* punto, *muestra que esta parte irracional participa de la razón.* Segundo, deduce la diferencia entre esta parte irracional del alma y la que antes trató.

Dice pues, *primero*, que la parte irracional de la que ahora habló parece participar de la razón de alguna manera, según se dijo. Se ve con claridad en el hombre continente, cuyo apetito sensitivo obedece a la razón. Aunque tenga concupiscencias malas, sin embargo, no obra de acuerdo a ellas, sino de acuerdo a la razón. Mucho más sujeta a la razón está esta parte del alma en el hombre sobrio o templado, el cual de tal manera tiene domado el apetito sensible por medio de la razón, que no hay en él concupiscencias malas vehementes. Lo mismo encontramos en el hombre valeroso y en todo aquél que tiene el hábito de la virtud moral. En los hombres virtuosos casi todo obra en consonancia con la razón, no sólo los actos exteriores, sino también las concupiscencias interiores.

150. *Concluye de lo anterior la diferencia entre las dos partes irracionales.*

Expresa que, por lo dicho, parece que lo irracional es de *dos modos*. Lo nutritivo que se encuentra en las plantas en nada participa de la razón, pues no obedece a su imperio. Pero la potencia o fuerza concupiscible y toda potencia o fuerza apetitiva, como la irascible y la voluntad, participan de alguna manera de la razón, en la medida en que oyen a la razón que mueve y la obedecen porque impera. Así decimos que la razón se encuentra en el lugar de un padre que impera y de los amigos que mueven. No se encuentra de manera especulativa tan sólo, como la razón de los matemáticos. Pues de tal razón en nada participa esta parte del alma racional.

151. *Muestra que lo irracional participa de la razón, por lo que sucede fuera del hombre.*

Como él mismo dice, la pauta de este hecho se encuentra en la persuasión que realizan los amigos, en la reprensión que está a cargo de los mayores, y en la súplica que hacen los menores, a los efectos de que el hombre no siga sus concupiscencias. Pero todo esto estaría frustrado si esta parte irracional del alma no pudiera participar de la razón. Así es obvio que la razón no está sujeta a los movimientos de las pasiones del apetito sensitivo, sino que los puede dominar. Por tanto, no está sujeta a los movimientos de los cuerpos celestes, que sí pueden al inmutar al cuerpo humano producir una mutación con relación al apetito sensitivo del alma. Como el intelecto o la razón no es la potencia de algún órgano corporal, no está sujeto directamente a la acción de alguna virtud corporal. Por la misma razón, tampoco está sujeta la voluntad, que está en la razón, como se dice en el libro tercero *Del Alma*[42].

152. *Subdivide el otro miembro de la primera división, es decir, la parte racional del alma.*

Si hay que decir que aquella parte del alma que participa de la razón es de alguna manera racional, lo racional se dirá entonces de *dos modos*. Por *un lado*, como principalmente racional y teniendo en sí mismo la razón. Así es lo esencialmente racional. Por otro *lado*, como naturalmente apto para obedecer a la razón, tal como se obedece a un padre. Así, decimos que es lo racional por participación. 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.

153. Dice que la virtud es determinada, o dividida según la diferencia de las partes del alma. 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

---

[42] Aristóteles, *De anima,* III, 4, 432 b 5 ss.

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*. Por eso, dice que de unas virtudes decimos que son intelectuales y de otras que son morales. Se dice que la sabiduría, el intelecto y la prudencia son virtudes intelectuales. Pero que la liberalidad o generosidad y la sobriedad son morales.

Lo prueba por las alabanzas humanas. Cuando queremos ponderar a alguien por sus costumbres morales, no decimos que es sabio o inteligente, sino que es sobrio y manso. Mas no alabamos solamente a alguien por su moralidad, sino que también lo alabamos por el hábito de la sabiduría. Pero los hábitos laudables se llaman virtudes. Luego, además de las virtudes morales, hay algunas virtudes intelectuales, como la sabiduría, el intelecto y otras similares.

Así termina el libro *primero*.

LIBRO SEGUNDO

1103a14-1109b26, nn. 154-238

La virtud moral en general. Cómo se genera y cómo se corrompe.
La definición de virtud y su aplicación a cada virtud.
Algunas recomendaciones para alcanzar la virtud

LECCIÓN I

1103 a 14-b 25, nn. 154-159

La virtud moral se genera en los hombres por la costumbre, no por naturaleza. De lo contrario con muy pocos actos deberíamos acostumbrarnos a ella

Después que *Aristóteles* estudió los preliminares de la virtud, *comienza ahora a determinar las virtudes*. Divide este estudio en dos partes.

En la primera, considera las virtudes mismas. En la segunda, aquello que se sigue o es concomitante a la virtud (libro séptimo)[1].

A su vez, divide la primera parte en dos. *En la primera, considera las virtudes morales*. En la segunda, las intelectuales (libro sexto)[2]. Este orden se debe a que las virtudes morales nos son más conocidas y por medio de ellas nos disponemos para las intelectuales.

Subdivide la primera parte. *En la primera, determina lo que pertenece a las virtudes morales en general*. En la segunda, estudia las virtudes morales en especial.

Vuelve a dividir la primera parte. *En la primera, considera la virtud moral en general*. En la segunda, determina ciertos principios de los actos morales (libro tercero)[3].

Ahora subdivide la primera parte en tres. *En la primera, busca la causa de la virtud moral*. En la segunda, se pregunta qué es la virtud moral. En la tercera, muestra de qué modo se puede llegar a ser virtuoso.

Con relación a la *primera* parte, *muestra que la virtud moral es causada en nosotros por las operaciones*. Segundo, muestra por cuáles operaciones. Tercero, sale al paso de cierta duda.

---

1 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 1, 1145 a 15 ss.
2 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 1, 1138 b 15 ss.
3 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 9, 1109 b 30 ss.

A su vez, en el *primer* punto, *muestra cuál es la causa de la generación de la virtud*. Segundo, cuál es la causa de su corrupción.

Con respecto a lo *primero*, *propone que la virtud moral existe en nosotros a partir de la costumbre de operar*. Segundo, muestra que no existe en nosotros por naturaleza. Tercero, lo muestra por un signo.

154. Dice pues, *primero*, que hay dos clases de virtud: *intelectual* y *moral*. La virtud intelectual se genera y se acrecienta en mayor medida por la enseñanza. La razón es porque la virtud intelectual se ordena al conocimiento, que adquirimos por la enseñanza más que por el descubrimiento. Hay muchos que pueden conocer la verdad aprendiéndola de otros más que descubriéndola por sí mismos. Muchas cosas se descubren porque se las aprende de otro, más que porque se las descubre por uno mismo. En el aprender no se procede al infinito, por eso, es preciso que los hombres conozcan muchas cosas descubriéndolas. Como todo nuestro conocimiento tiene su origen por el sentido, y al sentir algo repetidas veces se hace la experiencia, en consecuencia la virtud intelectual requiere de la experiencia por largo tiempo.

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.

155. *Prueba de acuerdo a lo dicho que la virtud moral no es por naturaleza, por dos razones.*

La *primera*, es la siguiente: de lo que es por naturaleza, ninguno varía por la costumbre. Esto lo muestra por un ejemplo: la piedra es naturalmente llevada hacia abajo, por más que muchísimas veces sea lanzada hacia arriba de ningún modo se acostumbrará a ser movida hacia arriba. Lo mismo se da respecto del fuego y de todo aquello que son movidos naturalmente. La razón es que las cosas que actúan naturalmente, o bien actúan tan sólo, o bien actúan y padecen. Si actúan tan sólo, por esto, no es inmutado en ellas el principio de la acción. Por eso, continuando la misma causa siempre permanece la inclinación al mismo efecto. Pero si actúan y a la vez padecen, si no hay una alteración tal que remueva el principio de la acción, no desaparece la inclinación natural en ellas. Si, en cambio, la alteración fuera tal que removiera el principio de la acción, ya no será la misma naturaleza. Entonces, no le será natural lo que antes lo fue. Por eso, si algo actúa naturalmente no es inmutado en su acción. Lo mismo ocurre si fuera movido contra la naturaleza a no ser que, por acaso, sea una moción tal

que corrompa su naturaleza. Si permanece el principio natural de la acción siempre será la misma acción. Por eso, la costumbre nada hace en aquello que es según la naturaleza, ni en aquello que es contra la naturaleza. En cambio, en lo que corresponde a las virtudes la costumbre algo hace.

La razón es porque la virtud moral pertenece al apetito, que obra según que 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 recibirlas, 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.

156. La *segunda* razón es la que sigue: en todo lo que existe en nosotros por naturaleza, existe antes la potencia que la operación. Se ve claro en los sentidos. No, porque muchas veces hayamos visto u oído, recibimos el sentido de la vista o del oído. Sino inversamente, porque tenemos estos sentidos comenzamos a usarlos, y no porque los usamos se causó el tenerlos. Pero obrando según la virtud recibimos las virtudes, como acontece en las artes operativas en las que los hombres, haciendo, aprenden lo que corresponderá hacer después que lo hayan aprendido, los constructores edificando y los citaristas tocando la cítara. De modo similar, realizando acciones justas y actos de templanza y fortaleza se vuelven los hombres justos, templados y fuertes. Luego, este tipo de virtudes no existe en nosotros por naturaleza.

157. *Manifiesta lo dicho por un signo.*

Que a partir de la operación llegamos a ser virtuosos se constata por lo que ocurre en las ciudades. Los legisladores hacen virtuosos a los hombres acostumbrándolos a los actos de virtud por medio de preceptos, premios y castigos. A esto debe tender la intención de todo legislador. Empero los que no obran bien al respecto yerran al legislar y su gobierno difiere de un gobierno recto como difieren lo bueno y lo malo.

158. *Muestra que por las operaciones se corrompe la virtud.*

Primero, *muestra lo propuesto*. Segundo, infiere cierto corolario.

Dice pues, *primero*, que son los mismos los principios a partir de los cuales, tomados de modo diverso, se genera y se corrompe la virtud. En cualquier arte sucede lo mismo; lo muestra, primero, en los artistas: tocando la cítara de alguna manera los hombres se hacen buenos o malos citaristas, si está tomado proporcionalmente. La misma razón podemos aplicar a los constructores y a los otros oficios. Por edificar bien con frecuencia se llega a ser buen constructor y

malo por edificar mal. Si esto no fuese así, los hombres no necesitarían de ningún maestro que dirigiera sus acciones para aprender este tipo de artes, sino que todos, sea cual fuere el modo que obraran, se harían o buenos o malos artesanos. Como ocurre en las artes, ocurre en las virtudes.

Pues aquellos que obran bien en los intercambios que se realizan entre los hombres llegan a ser justos y aquellos que obran mal, injustos. De igual manera, los que actúan en situaciones de peligro y se habitúan a temer o a confiar, llegan a ser valientes si obran bien, y temerosos si obran mal. Lo mismo ocurre en la templanza y la mansedumbre con respecto a la concupiscencia y la ira. Universalmente, digámoslo de una vez, de operaciones similares se generan hábitos similares.

159. Concluye de lo dicho que debemos aplicarnos a considerar cuáles operaciones han de hacerse porque, según su diferencia, se siguen las diferencias de los hábitos. Por eso concluye además que no poco difiere que alguien constantemente desde su juventud se acostumbre a actuar bien o mal, sino que hay una gran diferencia, incluso, más bien, todo depende de esto. En efecto, conservamos de manera más firme aquello que está impreso en nosotros desde la niñez.

LECCIÓN II

1103 b 26-1104 b 3, nn. 160-164

Las operaciones que generan el hábito de la virtud deben ser según la recta razón y no se corrompen por defecto ni por exceso, sino que se salvaguardan según el medio

Después que *Aristóteles* mostró que las virtudes son causadas por las operaciones, *ahora analiza de qué modo se realiza.*

Primero, muestra cuáles son las operaciones por las cuales es causada en nosotros la virtud. Segundo, cuál es el signo de la virtud ya generada.

Con respecto a lo *primero, muestra la necesidad de la presente búsqueda.* Segundo, determina el modo de proceder en ella. Tercero, muestra por cuáles operaciones son causadas las virtudes.

Divide el primer punto en dos. *Primero, muestra la necesidad de la presente indagación.* Segundo, lo que es necesario suponer.

160. Dice pues, *primero*, que debe considerarse que en las ciencias especulativas, en las que se busca sólo el conocimiento de la verdad, es suficiente con conocer cuál es la causa de tal efecto. Pero en las ciencias operativas, cuyo fin es la operación, es necesario conocer por cuáles movimientos u operaciones tal efecto se sigue de tal causa.

Por ende, dice que la tarea presente, la *filosofía moral*, no se realiza en razón de la contemplación de la verdad, como la tarea de las ciencias especulativas, sino en razón de la operación. Pues en esta ciencia no indagamos qué es la virtud por el sólo hecho de saber la verdad acerca de ella, sino que lo hacemos, para que adquiriendo la virtud, nos hagamos buenos. Asigna la razón. Si la búsqueda de esta ciencia fuera por la sola ciencia de la verdad, sería poco útil. Pues conocer la verdad variable de lo operable y contingente sobre lo que versa la virtud, no significa gran cosa ni concierne mayormente a la perfección del intelecto. *Porque así es*, concluye que es necesario buscar entre nuestras operaciones cuáles deben ser hechas. Pues, como se ha dicho, las operaciones tienen el poder y el dominio para generar en nosotros hábitos buenos o malos.

161. *Muestra lo que es preciso suponer en esta búsqueda.*

Dice que debe suponerse algo común a la cualidad de las operaciones que causan la virtud: que *sean de acuerdo a la recta razón*. Es así, porque el bien de una realidad consiste en que su operación sea conforme a su forma. Pero la forma propia del hombre es aquella según la cual es animal racional. Por eso, corresponde que la operación del hombre sea buena, si es de acuerdo la recta razón, pues la *perversidad de la razón repugna a la naturaleza de la razón*. En el libro sexto[4] determina qué es la recta razón, que pertenece a las virtudes intelectuales, y de qué manera se relaciona con las otras virtudes, con las morales.

162. *Considera el modo de proceder en la búsqueda de estas realidades.*

Es preciso suponer, primero, que todo discurso que versa sobre lo operable como es éste, debe buscar una semblanza, un perfil, una similitud, y no pretender la certeza, como se dijo en el proemio de esta obra. Porque las argumentaciones son exigidas según la condición de la materia, como ha dicho allí mismo. Pero vemos que lo que está en las operaciones morales y lo que es útil al respecto, como los bienes exteriores, no tienen en sí mismos algo estable de modo necesario, sino que todos son contingentes y variables, como sucede en las actividades de la medicina, que versan sobre la salud. Porque la disposición de sanar el cuerpo y lo apropiado para sanarlo varían de múltiples modos.

Como el discurso moral es, ya en lo universal, incierto y variado, aún lo es más si se quisiera ulteriormente descender poniendo la doctrina moral en cuanto a cada caso en especial. Porque esto no cae bajo ningún arte, ni bajo exposición alguna. Pues las causas de cada operable varían de infinitos modos. Por eso, el juicio en cuanto a lo singular, queda librado a la prudencia de cada cual. Dice que es preciso que los que operan tiendan, por su prudencia, a la consideración de lo que corresponde hacer en cada momento, teniendo en cuenta todas las circunstancias particulares; como debe hacer el médico en su tarea de tal y el timonel en la conducción de la nave. Aunque a veces este discurso resulte in-

---

[4] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 15, 1138 b 22-34.

cierto en cuanto a lo universal e indescriptible en cuanto a lo particular, sin embargo, debemos intentarlo para ayudar en algo al hombre, a fin de que se encamine en su obrar.

163. *Muestra cuáles operaciones causan la virtud.*

Primero, muestra por cuáles operaciones es causada la virtud. Segundo, que la virtud ya causada produce operaciones similares.

Dice pues, *primero*, que antes que nada hay que considerar que las virtudes o las operaciones que causan la virtud pueden corromperse por exceso o por defecto. Para verlo, es preciso tomar ciertos signos y ejemplos que se ven mejor con relación a las virtudes del cuerpo, que son más manifiestas que las del alma.

Vemos que la fuerza corporal se corrompe por un exceso de gimnasia, por algunos ejercicios corporales, como los que hacían los hombres que contendían desnudos, pues por un esfuerzo demasiado grande se debilita la virtud natural del cuerpo. Del mismo modo, por defecto de esos ejercicios se corrompe la fuerza corporal, pues por su falta los miembros se tornan blandos y débiles para el trabajo. Lo mismo sucede en el caso de la salud. Si se ingiere demasiada comida o bebida, o menos de la necesaria, la salud se corrompe. Pero si se usa en la medida debida el ejercicio, el alimento y la bebida, se tendrá en este aspecto fortaleza corporal, y la salud mejorará y se conservará.

Lo mismo sucede en las virtudes del alma, como la fortaleza, la templanza, etc. El que a todo teme y escapa y no aguanta nada temible se vuelve temeroso. Igualmente el que a nada teme y marcha precipitándose a todos los peligros se vuelve audaz. Igual sucede de parte de la templanza. El que bebe sin discreción, con voluptuosidad y de nada se priva se vuelve intemperante. Pero el que todo rehusa, como hacen los hombres rústicos, sin que intervenga su razón, se vuelve insensible.

Sin embargo, no por esto se admite que la *virginidad*, que se abstiene de todo deleite venéreo o sexual, sea un vicio, bien porque no se abstiene de todos los deleites, bien porque al abstenerse de los deleites lo hace de acuerdo a la recta razón. Al modo como tampoco es vicioso que algunos hombres de armas se abstengan de todos los deleites venéreos para dedicarse más libremente a los asuntos bélicos. Esto ha sido dicho porque la templanza y la fortaleza se corrompen por exceso y por defecto, pero se salvaguardan por el medio debido, medio que es tomado, no según la cantidad, sino según la recta razón.

164. *Muestra que la virtud produce operaciones similares a las que la generaron.*

Dice que por los mismos actos se genera y aumenta la virtud, y se corrompe si se hacen de modo contrario. También las operaciones de las virtudes ya generadas consisten en los mismos actos. Se ve más claramente en lo corporal: la fortaleza corporal es causada porque se puede ingerir mucho alimento y se pue-

den resistir muchas fatigas, y una vez que ya se es fuerte puede hacerse eso mismo mucho más. Igualmente sucede en las virtudes del alma. Si nos apartamos de los placeres llegamos a ser templados, y cuando ya lo somos, podemos apartarnos de ellos mucho más. De manera similar se da en la virtud de la fortaleza, si nos acostumbramos a desdeñar grandes peligros y los afrontamos llegamos a ser fuertes, y una vez fortalecidos podemos arrostrarlos mucho más, como el fuego generado por el calor puede calentar al máximo.

LECCIÓN III

1104 b 3-1105 a 16, nn. 165-179

El signo de la virtud ya generada es el deleite o la tristeza que sobreviene a las operaciones

Después que *Aristóteles* mostró cuáles deben ser las operaciones por las que son causadas las virtudes, *ahora muestra cuál es el signo de la virtud ya generada.*

Primero, plantea el tema. Segundo, lo prueba.

165. Debe considerarse *primero* que, aunque la virtud realiza operaciones similares a las operaciones por las cuales fue generada, como se vio, sin embargo, la ejecución de estas operaciones difiere después de tener la virtud y antes de tenerla. Antes de tener la virtud se hace el hombre cierta violencia para obrar de este modo. Por eso, en tales operaciones se mezcla alguna tristeza. Después, una vez generado el hábito de la virtud, estas operaciones se hacen con deleite. Pues el hábito existe al modo de una naturaleza. Por eso, algo es deleitable, porque es conforme a alguien según su naturaleza.

Dice que el signo del hábito ya generado, bueno o malo, se toma del *deleite* o la *tristeza* que sobreviene a las operaciones. Lo muestra por un ejemplo, pues el que goza por apartarse de los placeres corporales es templado, el que se entristece al respecto es intemperante porque hace lo que es conforme a su hábito. De modo similar, el que afronta los peligros con deleite, o al menos sin tristeza, es valeroso, (pues en especial en el acto de la virtud de la fortaleza basta con no entristecerse, como se dirá en el libro tercero)[5]. En cambio, el que con tristeza resiste los peligros es temeroso. Señala la causa de lo dicho: toda virtud moral es respecto de los placeres y tristezas.

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

---

[5] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 11, 1117 b 1-20.

es aquello respecto a lo cual la razón 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 séptimo[6], 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.

166. *Prueba lo propuesto.*

Primero, por razones tomadas de parte de la virtud. Segundo, de parte del hombre virtuoso.

Con respecto a lo primero, da *cuatro* razones. La *primera*, se toma del empeño del hombre que tiende a la virtud. Se ha mostrado que, por lo mismo, hecho de modo contrario la virtud se genera y se corrompe. Vemos que a través del placer y la tristeza se corrompe la virtud. Por la concupiscencia de los deleites obramos mal cuando tememos la tristeza en los trabajos honestos y nos alejamos de los bienes, o sea de las obras virtuosas. Por eso, como dijo *Platón*[7], es preciso que el que tiende a la virtud sea como llevado firmemente de la mano desde joven, para que goce y se entristezca en lo que corresponde. La recta educación del joven consiste en que se acostumbre a deleitarse en las buenas obras y a entristecerse en las malas. Por eso, los que educan a los jóvenes los aplauden cuando obran bien y los reprenden cuando obran mal.

167. Da la *segunda* razón que se toma de la materia de la virtud moral. Toda virtud moral es, o respecto a los *actos*, como la justicia respecto a las compraventas y otras semejantes; o respecto a las *pasiones*, como la mansedumbre, que se refiere a la ira y así de otras. Pero a toda pasión sigue el deleite o la tristeza. Porque una pasión del alma no es sino el movimiento de la potencia o fuerza apetitiva en la prosecución de un bien o en la huida de un mal. Luego, cuando el apetito obtiene el bien al que tiende, o cuando evita el mal del que huía, se sigue el deleite. Si pasa lo contrario, se sigue la tristeza. Como el iracundo que, cuando consigue vengarse, se alegra. De modo similar el temeroso cuando escapa de los peligros se alegra, pero si le ocurre lo contrario, se entristece. Luego, se desprende que toda virtud moral se refiere a los deleites y tristezas como a ciertos fines, del modo dicho

168. Da la *tercera* razón que se toma de los remedios para reparar la virtud. Así como las medicinas que restituyen la salud se presentan como bebidas amargas y privadas de deleite, así también los castigos son ciertos remedios destinados a reparar la virtud, lo que se hace privando de algún deleite o valién-

---

6 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VII, 14, 1153 b 1.

7 Platón, *República*, III, 401 e.

dose de algo que provoque tristeza. Como las medicinas que se hacen aptas mediante los contrarios, por ejemplo, ante una temperatura excesiva los médicos recurren al frío como remedio. Por ende, también las virtudes morales se refieren a algunos deleites y tristezas.

169. Da la *cuarta* razón que se toma de lo que es contrario y corruptivo de la virtud. Dice que todo hábito tiene una naturaleza para *esto* y para obrar en relación con *esto*. Por ello el hábito se hace peor o mejor, o sea aumenta en bondad si es un hábito bueno, o en malicia si es un hábito malo. O puede entenderse también que por *esto* el hábito se hace mejor o peor, o sea se genera o se aumenta, que es hacerse mejor, o se corrompe o disminuye que es hacerse peor. Vemos que los hombres se hacen malos por la corrupción de su virtud porque siguen los placeres y huyen de las tristezas, sea de las que no corresponde, sea cuando no corresponde, sea de cualquiera otra manera por la que alguien pueda desviarse de la recta razón.

Movidos por esto, los *estoicos* dijeron que las virtudes consisten en cierta impasibilidad y quietud. Al ver que los hombres llegan a ser malos por los placeres y las tristezas, pensaron que la virtud consiste en que cesen enteramente los cambios que producen las pasiones. En esto se equivocaron, en querer excluir totalmente del virtuoso las pasiones del alma. Pues pertenece al bien de la razón regular a través de ella el apetito sensitivo, cuyos movimientos son las pasiones. Por eso, no compete a la virtud excluir todas las pasiones, sino tan sólo las desordenadas, las que no corresponden y cuando no corresponden y cualesquiera otras que se añadan concernientes a otras circunstancias. Por esto, concluye que debe suponerse que la virtud obra lo mejor respecto a los placeres y tristezas. En cambio, la malicia, que es el hábito contrario a la virtud, obra lo malo.

170. Respecto a lo propuesto, induce otras *cuatro razones* tomadas *de parte de los hombres* en quienes existen la virtud, el deleite y la tristeza. La *primera*, está tomada del deleite, que es lo más común. Dice que hay tres aspectos que caen bajo la elección humana: lo bueno u honesto, lo que sirve o útil, y lo deleitable. A estos tres se oponen: lo malo o el vicio, que se opone a lo honesto; lo nocivo, que se opone a lo útil; y lo triste, que se opone a lo deleitable. Con respecto a todo esto el hombre bueno se relaciona rectamente; en cambio el que es malo comete falta, principalmente respecto al deleite, que es el más común entre lo nombrado. Y es común de *dos* maneras.

Primero, en cuanto a aquellos que son deleitados. El deleite se encuentra en todos los animales porque, no sólo es según la parte intelectiva, sino también según la sensitiva. Pero lo útil y lo honesto pertenecen sólo a la parte intelectiva. Pues honesto es lo que es de acuerdo a la razón, lo útil implica el orden de algo a otro, y ordenar es propio de la razón.

De *otra manera*, es común de parte de lo mismo que nos deleita, pues el deleite sigue a todo lo que cae bajo la elección. Lo honesto es deleitable al hombre según que es conforme a la razón, y lo útil es deleitable por la esperanza del fin. Pero lo contrario no es así, o sea que todo lo deleitable es útil u honesto, como se ve en los deleites según el sentido.

171. Da la *segunda* razón, tomada de la connaturalidad del deleite. El deleite se nutre o crece a la par que todos los hombres, desde que somos pequeños porque el niño recién nacido ya se deleita en la lactancia. Por eso, es difícil que el hombre pueda dominar esta pasión, que se compara a la vida, porque comienza con el hombre desde el inicio de la misma. Por eso, la virtud moral está especialmente vinculada al deleite.

172. Da la *tercera* razón, tomada del empeño humano. Todos los hombres regulan sus operaciones por el deleite y la tristeza: porque tienden a las operaciones en las cuales se deleitan y se abstienen de las que los entristecen. Por eso, es necesario que todo el quehacer de la virtud moral, ordenado a obrar bien, gire alrededor del deleite y la tristeza. Pues concierne mucho a las operaciones el que alguien goce bien o mal o se entristezca. Si goza de lo bueno obrará bien, si de lo malo, mal.

173. Da la *cuarta* razón, tomada de la comparación entre el deleite y la ira. Como dijo *Heráclito*[8], es más difícil luchar contra el placer que contra la ira; aunque luchar contra la ira parezca dificilísimo por su ímpetu. Pero la concupiscencia del deleite no sólo es más común y más natural, sino que dura más. Ahora bien, el arte y la virtud se dan en torno a lo más difícil. En esto es más requerido el obrar bien, que es a lo que se ordenan el arte y la virtud. En lo que es fácil, cualquiera puede obrar bien. Obrar bien en lo difícil es exclusivo del que tiene virtud y arte. Por eso, resulta claro, por lo dicho, que todo el asunto de la virtud y de la política, o sea, del trato y relaciones cívicas, gira en torno a los deleites y tristezas: quien los use bien será bueno, quien mal, será malo.

174. *Recapitula.* Que la virtud gira en torno a los deleites y tristezas. Que por lo mismo se genera y aumenta la virtud y se corrompe cuando se obra de modo contrario. Que es lo mismo eso por lo cual se genera la virtud y lo que opera la virtud ya generada.

---

[8] H. Diels (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechische und deutsch*, Berlin, 1954, frag. 85.

LECCIÓN IV

1105 a 17-b 18 nn. 175-180

Soluciona una duda refutando el planteamiento de la similitud entre la virtud y el arte

Una vez que *Aristóteles* mostró que las virtudes son causadas por las acciones *se refiere ahora a cierta duda.*

Primero, plantea la duda. Segundo, la resuelve. Tercero, por la solución de la cuestión, infiere la conclusión principal que buscaba.

175. *Primero, se refiere a la duda* y se pregunta si sucede lo mismo en la virtud que en el arte: en las artes ocurre que nadie hace una obra de arte, sino el que tiene arte; como nadie hace una obra de gramática sino el gramático; ni obras musicales, sino el músico. Por tanto, lo mismo se tendrá en las virtudes, el que realice acciones justas es ya justo, y el que realice actos de templanza, templado. Por eso, no parece ser verdadero lo dicho que los hombres por hacer obras justas se vuelven justos, y por hacer actos de templanza, templados.

176. *Resuelve la duda anterior.*

Primero, por rebatir lo que proviene del arte. Segundo, por refutar la similitud esgrimida entre la virtud y el arte.

Dice, *primero*, que en las artes no sucede de la manera como se planteó, v.g. que el que hace una obra de gramática es ya gramático. Acontece a veces que alguien hace una obra gramatical no por arte, sino por casualidad, como si algún idiota por acaso pronuncia una locución coherente, o a veces sucede que uno sea imitado por otro: como si un bufón representa una locución congruente que algún gramático profiere. Entonces debe juzgarse a alguno como gramático sólo cuando hace una obra gramatical y gramáticamente. O sea, según la ciencia de la gramática que posee.

177. *Da la segunda solución.*

Primero, refuta la similitud entre el arte y la virtud. Segundo, termina de dar la solución.

Dice pues, *primero*, que no hay tal similitud entre el arte y la virtud. Porque las obras que se hacen por el arte tienen en sí mismas lo que pertenece al buen ser del arte. Es así, porque el arte es la recta razón de lo factible, como se dirá en el libro sexto[9]. Pero el hacer es una operación que transita a la materia exterior. Tal acción es una perfección de lo hecho. Por eso, en estas acciones el bien se pone en lo hecho mismo. Basta al bien del arte que lo que se hace resulte bien hecho. En cambio, las virtudes son principios de actos que no pasan a la materia

[9] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 4, 1140 a 8-10.

exterior, sino que permanecen en el agente mismo. Por tanto, tales acciones son perfecciones del agente. Por eso, el bien de estas acciones se pone en el agente mismo.

Por eso, dice que para que sean obras justas o de templanza no basta que las obras resulten bien hechas, sino se requiere que el que obra lo haga del *modo debido*. En relación con este modo, dice que hay que tener en cuenta *tres* puntos. El *primero*, corresponde al intelecto o a la razón, a saber, que el que realiza obras de virtud no obre por ignorancia o por casualidad, sino que *sepa* lo que hace. El *segundo*, *se* toma de parte de la potencia o fuerza apetitiva. *Dos* puntos deben atenderse aquí. Por una parte, que no se obre por pasión, por ejemplo, cuando por temor se hace un acto virtuoso, sino que debe obrarse por *elección*, de manera tal que la elección del acto virtuoso no sea en razón de algo distinto, como sería hacerlo por lucro o vanagloria. Debe ser hecho por el acto mismo de virtud, que por sí mismo place al que posee el hábito de la virtud como conforme consigo mismo. El *tercero*, está tomado según la razón de *hábito*. Debe obrarse firmemente, con constancia respecto de sí, y de manera inamovible, o sea no siendo removido al respecto por nada exterior, de tal manera que se realice una elección virtuosa y se obre de acuerdo a ella.

Para las artes no se requiere sino el primer punto, que se refiere al saber. Pues se puede ser buen artífice, aunque nunca se elija obrar de acuerdo al arte, o aunque no se persevere en esa tarea. En cambio, la ciencia tiene poca o ninguna importancia para que el hombre sea virtuoso, sino que todo consiste en los otros dos puntos, que el hombre los adquiere por la frecuencia con que realiza operaciones virtuosas, pues así se genera el hábito por el cual se elige lo que es conforme a este hábito, y de modo inamovible se persevera en ello.

178. *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 dados, 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.

179. *Deduce la conclusión principalmente buscada.*

Primero, deduce lo propuesto. Segundo, arguye el error de algunos.

Concluye, primero, que bien se ha dicho que el hombre llegará a ser justo porque obra lo justo, y templado porque realiza obras atemperadas. En cambio, el que no obra así ni lo procura, nunca se hará bueno.

180. *Arguye el error* de quienes no realizan obras de virtud sino que, por refugiarse en un razonamiento recto acerca de las virtudes, estiman que llegarán a ser buenos *filosofando*. Dice que éstos se asemejan a los enfermos que atentamente escuchan lo que les dice el médico, pero nada hacen de lo que les ha ordenado. La filosofía se halla para la curación del alma como se halla la medicina para la curación del cuerpo. Por eso, así como los que escuchan la orden del médico pero no la siguen, nunca tendrán una buena disposición corporal, así también los que escuchan las enseñanzas de los filósofos morales y no las siguen, nunca tendrán el alma bien dispuesta.

LECCIÓN V

1105 b 19-1106 a 13, nn. 181-190

El hábito como el género de la virtud moral

Después que *Aristóteles* determinó la causa de la virtud, *ahora empieza a investigar qué es la virtud.* Divide el quehacer en dos partes.

En la primera, muestra qué es la virtud. En la segunda, considera la oposición de la virtud al vicio.

Divide en dos la primera parte. *En la primera, determina qué es la virtud en general.* En la segunda, aplica la definición dada a cada una de las virtudes.

Subdivide a su vez en dos la primera parte. *En la primera, busca la definición de virtud.* En la segunda, da la definición.

Con respecto al *primer* punto, *busca el género de la virtud.* Segundo, su diferencia.

Busca el género de la virtud a través de la división, por eso, en relación con el *primer* punto, *propone la división.* Segundo, estudia sus miembros. Tercero, una vez hecha la división, argumenta.

181. Dice pues, *primero*, que, para darse cuenta de qué es la virtud, es preciso distinguir en el alma estos tres: las pasiones, las potencias y los hábitos, siendo necesario que la virtud sea una de éstos. Antes dijo que la virtud es el principio de algunas operaciones del alma. Pero nada hay en el alma que sea principio de operaciones, sino alguno de estos tres. Pues vemos que el hombre a veces

actúa por pasión, por ejemplo por ira; a veces por hábito, como el que obra por su arte; a veces por la pura potencia, como cuando el hombre comienza por primera vez a obrar. Por esto, se ve claro que bajo esta división no se encuentra comprendido para nada todo lo que hay en el alma, porque ninguno de esos tres es la esencia del alma, ni tampoco la operación inteligible, sino que ahora sólo se toca lo que es principio de algunas acciones.

182. *Estudia los miembros de esta división. Primero, muestra qué son las pasiones.* Segundo, qué son las potencias. Tercero, qué son los hábitos.

Con respecto al *primer* punto, debe considerarse que las pasiones del alma no se dicen según el alma vegetativa, pues las fuerzas o potencias de esta parte del alma no son pasivas, sino activas. Pero tanto en la parte sensitiva como en la intelectiva las potencias o facultades aprehensivas y apetitivas, salvo el intelecto agente, son pasivas. Aunque sentir y entender sean un cierto padecer, sin embargo, las pasiones del alma no se dicen según la aprehensión del sentido o del intelecto, sino sólo según el apetito. Como la operación de la potencia aprehensiva se realiza cuando lo aprehendido está en el que lo aprehende al modo del que lo aprehende, así, de alguna manera, lo aprehendido es como traído al que lo aprehende. En cambio, la operación de la potencia apetitiva supone que el que apetece es inclinado a lo apetecible. Como es propio del que padece ser como traído por la acción del agente, y no viceversa, por eso las operaciones de las potencias aprehensivas no se dicen propiamente pasiones, sino sólo las de las potencias apetitivas.

Entre éstas, tampoco la operación del apetito intelectivo 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 intelectivo 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 irasci-

ble, como el temor y la audacia con respecto al mal, la esperanza y la desesperación con respecto al bien. La quinta es la ira, que es una pasión compuesta, por eso no tiene contrario.

Enumerando las pasiones dice que son: la concupiscencia, a la que llamamos deseo, y la ira, el temor, la audacia y la envidia, que está contenida en la tristeza; y el gozo, que lo está en el deleite, pues hay un deleite que no es corporal, sino que consiste en una aprehensión interior, y la amistad, el odio y el deseo. Este último difiere de la concupiscencia, pues ésta es propia de un deleite corporal y el deseo es de cualquier otro tipo de deleite.

Añade aún los celos y la misericordia, que son especies de la tristeza. Pues la misericordia es la tristeza por el mal ajeno, y los celos la tristeza por carecer de lo que otros tienen.

Dice que universalmente de todas las pasiones nombradas se siguen el deleite y la tristeza; porque todas suponen cierto movimiento hacia el bien y el mal que, al sobrevenir, causan el deleite o la tristeza. Por eso, todas las pasiones acaban en deleite o en tristeza.

183. *Muestra qué son las potencias*, no en general, sino con respecto a la materia moral, en cuanto a su diferencia de las pasiones. Pues dice que llamamos potencias a aquellas según las cuales nos decimos pasibles de las pasiones, o sea, las potencias padecen las pasiones mencionadas. Por ejemplo, la potencia irascible es aquella según la cual podemos encolerizarnos; la potencia concupiscible, aquella según la cual podemos entristecernos o apiadarnos.

184. *Muestra qué son los hábitos*. Tampoco lo muestra en un sentido general, sino con respecto a la materia moral, por su comparación a las pasiones. Dice que hábitos se dicen aquellos según los cuales nos hallamos bien o mal dispuestos con respecto a las pasiones. Pues el hábito es cierta disposición que determina a la potencia por comparación a algo. Si esta determinación es según lo que es conforme a la naturaleza de las cosas, será un hábito bueno, que dispone a hacer bien algo. De otra manera será un hábito malo, y de acuerdo a éste algo se hará mal. Pone el ejemplo de algún hábito que podemos tener, como el de la ira, que será un mal hábito si es muy vehemente o muy débil, o sea por exceso de ira o por defecto, pero que será bueno si se realiza de acuerdo al medio debido.

185. *Argumenta a partir de la división propuesta.*

Primero, muestra que las virtudes no son pasiones. Segundo, que no son potencias. Tercero, concluye que son hábitos.

Con respecto a lo *primero*, *da cuatro razones*. La *primera*, es la siguiente: decimos que alguien es bueno según la virtud y malo según la malicia opuesta. Pero no decimos ni bueno ni malo según las pasiones consideradas en general. Luego las pasiones no son virtudes ni malicias.

186. Da la *segunda* razón tomada de la alabanza y del vituperio, que son ciertos testimonios de la bondad o maldad. Dice que alabamos según las virtudes y según la malicia opuesta vituperamos. Pero según las pasiones consideradas en general ni alabamos ni vituperamos. Nadie es alabado o vituperado porque tema o se encolerice a secas, sino sólo porque teme o se encoleriza de una cierta manera, de acuerdo a la razón o fuera de ella. Lo mismo debe entenderse respecto de las demás pasiones del alma. Luego las pasiones del alma no son virtudes ni malicias o vicios.

187. Da la *tercera* razón tomada del modo de actuar según la virtud. La virtud o es elección o no es sin elección. Puede llamarse virtud al acto mismo de virtud. De esta manera, si tomamos los actos principales de las virtudes, que son interiores, la virtud es elección. En cambio, si tomamos los actos exteriores, la virtud no es sin elección porque los actos exteriores de las virtudes proceden de la elección interior. Si se toma la virtud por el hábito mismo de virtud, así la virtud no es sin elección, como la causa no es sin el efecto propio. Pero las pasiones nos advienen sin elección porque a veces se presentan antes de la deliberación de la razón que se requiere para la elección. En este sentido, dice que nos encolerizamos y tememos, no voluntariamente, o sea a partir del arbitrio de la razón. Luego las pasiones no son virtudes.

188. Da la *cuarta* razón tomada de la esencia misma de la virtud. Las pasiones son ciertos movimientos según los cuales nos decimos movidos. Las virtudes y la malicia son ciertas cualidades según las cuales no decimos que somos movidos, sino de una cierta manera, o sea, bien o mal dispuestos a ser movidos. Luego, las pasiones no son virtudes ni malicias.

189. *Muestra que las virtudes no son potencias* por *dos razones*. La *primera*, está tomada de la razón de bien y mal, como ya observó respecto de las pasiones. Es la siguiente: nadie es considerado bueno o malo ni es alabado o vituperado porque puede padecer según alguna pasión, por ejemplo, porque puede encolerizarse o temer. Pero según las virtudes y según la malicia somos considerados buenos o malos, y somos alabados o vituperados. Luego las virtudes y la malicia no son potencias.

190. Da la *segunda* razón, tomada de la causa. Es la que sigue: las potencias existen en nosotros por naturaleza, porque son propiedades naturales del alma. Pero las virtudes y la maldad según las que somos considerados buenos o malos no están en nosotros por naturaleza, como se ha probado. Luego las virtudes y los vicios no son potencias.

191. *Deduce lo propuesto*: si las virtudes no son pasiones ni potencias se desprende que sean hábitos, de acuerdo a la división hecha. Así concluye, aclarado ya qué es la virtud según su género y colocada en el género del *hábito*.

LECCIÓN VI

1106 a 14-b 28, nn. 192-200

Qué es lo propio de la virtud moral

Después que *Aristóteles* mostró cuál es el género de la virtud, *ahora se pregunta por su diferencia propia.*

Primero, plantea la tarea.

192. Dice que, para saber qué es la virtud, es preciso, no sólo decir que es un hábito, por lo cual se conoce su género, sino también qué hábito es, por lo cual se esclarezca su diferencia.

193. En *segundo* lugar, *desarrolla el tema propuesto.*

Primero, muestra en general cierta condición de la virtud. Segundo, por esa condición esclarece su diferencia propia.

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*[10]. 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.

194. Según la condición vista de la virtud busca la *diferencia propia.*

Lo hace de *tres* modos. *Primero, según una propiedad de las operaciones.* Segundo, según la naturaleza de la virtud. Tercero, según la noción propia de bien o de mal.

Dice pues, *primero*, que ya se ha dicho cómo el hombre se hace bueno y cómo obra bien. Llegamos a ser buenos por las operaciones que realizamos según el medio debido de acuerdo a cada virtud. Una vez que somos buenos llevamos

---

[10] Aristóteles, *De caelo,* II, 11, 281 a 6-14.

a cabo operaciones semejantes. De ello se sigue que si la virtud es la que hace que el hombre sea bueno y obre bien, la virtud se da en el medio debido.

195. *Prueba lo mismo por la naturaleza de la virtud.*

Primero, destaca lo necesario para mostrar lo propuesto. Segundo, concluye lo propuesto. Tercero, expone la conclusión.

En relación con el *primer* punto, *destaca lo necesario para mostrar lo propuesto.* Segundo, manifiesta lo dicho.

Dice pues, *primero*, que si averiguamos cuál es la naturaleza de la virtud será aun más claro de qué manera podemos llegar a ser buenos y a obrar bien. Para que sea evidente, es preciso considerar antes *tres* puntos: lo *más*, lo *menos* y lo *igual*. Estos tres se toman tanto en las cantidades continuas como en cualquier otro divisible, sea que se divida de acuerdo al número, como todo lo discreto, sea por accidente, por ejemplo, por la intensidad o debilitamiento de la cualidad en un sujeto. Pero estos tres se relacionan de tal modo que lo igual es lo medio entre lo más que pertenece al exceso, y lo menos que pertenece al defecto. Esto puede tomarse de *dos* modos: *uno*, según la cantidad misma de la cosa; *otro*, según su proporción a nosotros.

196. Muestra la diferencia *según la cosa* y *para nosotros*, según lo dicho.

Primero, por la razón. Segundo, por algunos ejemplos.

Dice pues, *primero*, que el medio de acuerdo a la cosa es lo que dista por igual de ambos extremos. Como es considerado según la cantidad absoluta de la cosa, es el mismo para todas. Pero lo medio para nosotros es lo que no exceda ni falta de la debida proporción para nosotros. Por eso, este medio no es el mismo para todos. Si tomamos lo medio para nosotros en los zapatos, nada ha de sobrar ni faltar de la medida del pie. Como no todos tienen los pies del mismo tamaño, este medio no es el mismo para todos.

197. *Da ejemplos para mostrar lo dicho.*

Primero, referentes al medio de la cosa que dista por igual de los extremos: como el seis es el medio tomado de diez, que son muchos, y de dos, que son pocos: porque por igual, vale decir en cuatro, excede diez a seis y seis a dos. El medio tomado de este modo en los números según la equidistancia de los dos extremos, se dice según una proporción aritmética, que considera la cantidad misma del número. El medio tomado según una igualdad proporcional se dice según una proporción geométrica, como se verá más adelante en el libro quinto[11].

198. En *segundo* lugar, *pone ejemplos de lo medio para nosotros.*

---

[11] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* V, 6 y 7, 1131 a 8 ss y 1132 b 20 ss.

Dice que lo medio en comparación a nosotros no está tomado según la equidistancia de los extremos. Harto bien aparece en el ejemplo visto de los zapatos. Si un zapato de veinte dedos de largo es grande y otro de cuatro es pequeño, no por eso el que es de doce se halla en la medida media: sino que tal vez será grande en comparación con algún pie y demasiado chico en comparación con otro. Lo mismo ejemplifica a través del alimento. Si comer diez libras, o sea diez medidas, es comer mucho, y poco comer sólo dos medidas, no por esto el dietista debe prescribir a cada cual comer seis medidas, pues esto es mucho en comparación a uno y poco en comparación a otro.

Pues sería poco para cierto personaje llamado *Milón*[12], de quien narra *Solino* que diariamente se comía un buey. Pero sería mucho para aquél que dominaba la gimnasia y debía vencer en los juegos gimnásticos, donde los hombres peleaban desnudos, pues debían ingerir poco alimento para estar más ágiles. Lo mismo ocurría con los que jugaban en el estadio y con los que lo hacían en la palestra, que era cierto juego de entrenamiento entre los griegos. Así es también según toda ciencia operativa: el que sabe huye del exceso y del defecto, desea y busca lo medio, no según la cosa sino con relación a nosotros.

199. A partir de lo expuesto *argumenta de este modo*. Toda ciencia operativa hace bien su obra porque, según la intención, mira al medio y, según la ejecución, conduce su obra al medio. Pueden tomarse signos de lo expresado porque los hombres, cuando una obra está bien hecha, acostumbran decir que nada debe añadírsele ni quitársele, dando a entender por esto que el exceso y el defecto corrompen la bondad de la obra, que se salvaguarda en la medida media. Por eso, los buenos artífices, como dijo, obran mirando al medio. Pero la virtud, al igual que la naturaleza, es más cierta y aun mejor que todo arte. Pues la virtud moral actúa inclinando determinadamente a una sola cosa, como la naturaleza, pues la costumbre se vuelca a la naturaleza. En cambio, la operación del arte es de acuerdo a la razón, que relaciona con muchas cosas diversas. Por eso, con más certeza obra la virtud que el arte, como también la naturaleza.

De manera semejante, la virtud es mejor que el arte, pues por medio del arte el hombre puede hacer una buena obra. Sin embargo, no es a partir del arte que le es dado realizar una buena obra; puede hacer una obra mala porque el arte no inclina al buen uso del arte, como un gramático puede hablar incoherentemente. Pero, por la virtud, alguien no sólo puede obrar bien, sino que también obra bien porque la virtud inclina a la buena operación, como también la naturaleza. En cambio, el arte da sólo el conocimiento de la buena operación. Luego, resulta por la proposición menor que la virtud, que es mejor que el arte, conjetura sobre el medio debido.

---

[12] Se refiere al atleta Milón de Crotona. Cfr. Solino, *Colectania Rerum memorabilium*, I, 76 (ed. Mommsen, 19).

200. *Expone la conclusión que ha inferido.*

Lo dicho debe entenderse de la virtud moral que se refiere a las pasiones y operaciones en las cuales se da exceso, defecto y medio. Primero, ejemplifica con las *pasiones*. Acontece temer, ser audaz, tener concupiscencia, aversión, que es huir de algo, encolerizarse, compadecerse y universalmente deleitarse y entristecerse, más y menos de lo que corresponde, y ambos extremos no están bien. Pero si alguien teme y es audaz, y lo mismo ocurre en otras pasiones, y obra cuando debe, en los casos que debe, mirando a lo que corresponde, en razón y del modo que corresponde, esto será lo medio en las pasiones y en esto consiste lo mejor de la virtud. De modo similar, también en las *operaciones* existen el exceso, el defecto y el medio. La virtud moral se refiere a las pasiones y a las operaciones como a la materia propia; de tal manera que en ellas el exceso es vicioso y el defecto vituperable, pero el medio es alabado y es recto. Estas dos pertenecen a la virtud: la *rectitud*, que se opone a la perversión viciosa, y la *alabanza*, que se opone al vituperio. Ambas se siguen de las dos primeras.

Así concluye que la virtud moral considerada en sí es *cierto medio y conjetura sobre el medio* en cuanto *mira al medio y lo realiza.*

LECCIÓN VII

1106 b 28-1107 a 27, nn. 201-208

Da la definición de virtud moral

Expuestas ya dos de las razones enunciadas *ahora Aristóteles expone la tercera, que toma de la razón de bien y de mal.*

201. Dice que cometer una falta acontece de múltiples modos; porque el mal, que está incluido en la noción de pecado, pertenece al infinito según los pitagóricos; y el bien, según ellos, pertenece a lo finito. Por oposición, ha de entenderse que actuar con rectitud acontece de un sólo modo.

La razón puede tomarse de lo que dice *Dionisio* en el libro *Los nombres divinos*[13]: 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 complexión corporal, proviene de un sólo desorden de cualquier humor, pero la salud no es posible, sino a partir de la debida

[13] Pseudo Dionisio, *De divinis nominibus,* 4, n. 30 (*PL* 729 C).

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.

Pone un ejemplo. Es fácil no dar en el blanco, vale decir en un punto ubicado, sea en el centro del círculo, sea en otra superficie puntualmente marcada, pues esto sucede de infinitos modos. Pero tocar la marca es difícil, porque acontece de un sólo modo. Es claro, pues, que el exceso y el defecto acontecen de múltiples maneras, pero lo medio de un sólo modo. Por tanto, es claro también que el exceso y el defecto pertenecen a la malicia; en cambio, lo medio pertenece a la virtud, porque los bienes son bienes sencillamente, es decir, de un sólo modo; pero los males lo son de múltiples modos, o sea, son polifacéticos.

202. *Concluye de las premisas la definición de virtud.*

Primero, da la definición. Segundo, la muestra. Tercero, aparta un error.

Pone cuatro partes en la definición de virtud[14]. *Primero*, el género, cuando dice que la virtud es un *hábito*, como lo hizo. *Segundo*, el acto de la virtud moral. (Pues corresponde definir el hábito por el acto). Lo hace cuando dice *electivo*, o sea, que opera según la elección. Lo principal de la virtud es la elección, como se dirá. Como corresponde al acto ser determinado por el objeto; por eso, en *tercer lugar*, pone el *objeto* o término de la acción, cuando dice *existente en lo medio para nosotros*. Ha mostrado que la virtud busca y realiza lo medio, no de la cosa, sino para nosotros. Ha dicho igualmente que la virtud moral existe en el apetito que participa de la razón. Por esto, le fue preciso agregar una *cuarta* parte que se refiere a la causa de la bondad en la virtud, cuando dice *por una determinada razón*. No es posible indagar si el medio es bueno, a no ser en cuanto es bueno según una razón determinada. Acontece en verdad que la razón puede ser, no sólo recta, sino también errónea; y a la virtud corresponde obrar según la recta razón, como se ha supuesto.

Para explicar este punto agrega: *y que el sabio determinará según su parecer*[15], es decir el medio debido. En este pasaje alude no al sabio en sentido abso-

---

[14] "Luego la virtud es un hábito electivo, existente en lo medio para nosotros, determinado por la razón, y que el sabio determinará según su parecer" (Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1107 a 1-2).

[15] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1107 a 1-2.

luto, que conoce la causa altísima del universo en su totalidad, sino al hombre prudente que es sabio en los asuntos humanos, como se dirá en el libro sexto[16]. Pues también en el arte de la edificación lo que se debe hacer se determina según el juicio del sabio en ese arte. De igual manera, sucede en el resto de las artes.

203. *Muestra la definición propuesta con relación a lo dicho que la virtud consiste en lo medio.*

Primero, muestra de qué cosas es lo medio. Segundo, con respecto a qué se considera lo medio. Tercero, deduce cierto corolario.

Dice pues, *primero*, que la virtud es cierto medio entre dos malicias, o sea entre dos hábitos viciosos: uno, por exceso; y, otro, por defecto. Como la *liberalidad* o generosidad es lo medio entre la *prodigalidad* que se inclina al exceso y la *iliberalidad* que se inclina a la avaricia.

204. *Muestra con respecto a qué se considera el exceso, el defecto y el medio.*

Ha de considerarse que alguna malicia, tanto en las pasiones como en las operaciones, por comparación a algo, peca por defecto; pero por comparación a otro, peca por exceso de lo que corresponde, de lo cual a veces falta y a veces sobra. Pero la virtud, en cuanto guarda lo que corresponde, decimos que encuentra lo medio por la razón y lo elige por la voluntad. Así se ve que la virtud misma es la medida media y a su vez obra el medio debido. La medida media se da entre dos hábitos, pero el medio se realiza en las acciones y las pasiones.

205. *Infiere de lo dicho cierto corolario*, que la virtud es la medida media según su sustancia y su definición. Pero en cuanto tiene razón de ser lo mejor y de obrar o disponer bien, en un género determinado, la virtud es *lo extremo*. Para que sea evidente ha de considerarse que toda la bondad de la virtud moral depende de la rectitud de la razón, como se ha dicho. Por tanto, el bien corresponde a la virtud moral según que sigue a la recta razón; pero el mal a uno y otro vicio, o sea, tanto por abuso como por defecto, en cuanto se aleja de la recta razón. Luego, según la razón de bondad y de malicia ambos vicios están en un extremo, en el extremo del mal, que se alcanza según su alejamiento de la razón. La virtud en cambio está en el otro extremo, en el extremo del bien, que se alcanza según que sigue a la razón.

Sin embargo, no por esto, la virtud y los vicios opuestos obtienen la especie que indica la definición. Porque la recta razón es con respecto al apetito recto como el motivo y la regla extrínseca. Pero el apetito pervertido a través del vicio no intenta faltar a la recta razón, sino que esto le sucede fuera de su intención, pero por sí tiende a aquello en lo que se excede o en lo que falta. Pero lo

---

[16] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 5, 1139 b 21-31.

que está fuera de intención es por accidente y lo que es extrínseco y por accidente no constituye especie. Porque la especie del hábito se toma del objeto al que por sí tiende. Ahora bien, según el objeto, el medio compete a la virtud, y los extremos al vicio. Por eso *Aristóteles* dijo que, según la razón de bien, la virtud se halla en lo extremo, pero según la especie sustancial, en lo medio.

206. *Aparta cierto error.* Alguien podría creer que, en las operaciones y en las pasiones, la virtud se halla en lo medio, pero los vicios en lo extremo; y que esto acontece en todas las acciones y pasiones. Pero él mismo aparta este error diciendo que no toda operación o pasión del alma admite la medida media que pertenece a la virtud.

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.

207. En *segundo* lugar, *muestra lo mismo por un ejemplo en los vicios.*

Dice que, porque los vicios en sí conllevan malicia, sucede lo mismo que antes, si se quiere buscar en ellos lo medio y lo extremo; como si alguien asignara un medio, un exceso y un defecto en relación con lo que es injusto hacer o a ser temeroso o incontinente: ciertamente no correspondería. Como estos llevan consigo exceso y defecto se seguiría que el exceso y el defecto serían medios, lo cual es opuesto a la noción misma. Si se buscara un exceso del exceso y un defecto del defecto, se iría al infinito.

208. En *tercer* lugar, *muestra lo mismo por un símil en las virtudes*: es claro que, porque la templanza y la fortaleza en sí conllevan lo medio, no se toma en ellas exceso y defecto, como si alguien fuera excesiva o defectuosamente templado o fuerte. Pues lo medio no puede ser lo extremo. De modo similar, como el exceso y el defecto son extremos por sí mismos, no puede haber de ellos ni medio ni exceso ni defecto, sino que de cualquier manera que cada uno de ellos se realice, es vicioso.

Por último, concluye que no puede haber un medio de ningún exceso o defecto, como tampoco puede haber exceso o defecto de lo medio.

LECCIÓN VIII

1107 a 28-b 21, nn. 209-213

Aplica la definición de virtud a la fortaleza, la templanza, la liberalidad, la magnificencia y describe los vicios opuestos a estas virtudes

Después que *Aristóteles* mostró qué es la virtud en general, *muestra ahora la definición dada en especial, a través de cada virtud en particular.*

Primero, muestra que es una tarea necesaria. Segundo, prosigue con lo propuesto.

209. Dice pues, *primero*, que es preciso, no sólo decir qué es la virtud en general, sino además aplicarlo a cada virtud en especial. La razón es que, en los discursos que se refieren a las operaciones, las proposiciones universales son más bien inútiles y las particulares más verdaderas. Esto se debe a que las operaciones se refieren a lo singular. Así, es conveniente que los discursos que versan sobre lo operable concuerden con lo particular.

Por tanto, si se ofrecen discursos sobre las operaciones tan sólo en un plano universal, serán en vano porque, o bien no consiguen su fin, que es dirigir las operaciones particulares, o bien no pueden referirse a algo particular sin que fallen por la variedad de esta materia moral, como se dijo. En cambio, los discursos particulares son más eficaces, ya que son aptos para dirigir las operaciones; y son también más verdaderos porque se toman, según eso en lo cual se verifican los discursos universales. Por eso, lo dicho de la virtud en un plano universal, ha de tomarse a través de una descripción de cada virtud en particular.

210. *Prosigue con el tema* mostrando a través de cada virtud que lo medio es un bien y laudable y lo extremo, por el contrario, un mal y vituperable.

Primero, lo muestra en las virtudes. Segundo, en las pasiones.

Sobre lo *primero*, ha de considerarse que algunos distinguieron las virtudes de dos modos. *Unos*, según cuatro modos generales de las virtudes. Pues la raíz de la virtud consiste en la rectitud de la razón; y según la rectitud corresponde dirigir las acciones y pasiones. Empero, de distinta manera son dirigidas las acciones y las pasiones. Pues las *acciones*, de suyo, no tienen alguna resistencia a la razón, como comprar, vender, u otras por el estilo. Por eso, en lo que a éstas se refiere, no se requiere sino que la razón establezca cierta igualdad de rectitud. Pero las *pasiones* llevan consigo cierta inclinación, que puede repugnar a la razón de dos modos.

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 concupiscencia, 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 de ánimo. A la templanza, refrenar las pasiones, como el mismo nombre lo indica.

Otros, en fin, admitieron estas virtudes de manera general, pensando que todo el conocimiento de la verdad pertenece a la prudencia, la igualdad de todas las acciones a la justicia, toda la firmeza de ánimo a la fortaleza, y todo refrenar o domeñar a la templanza. Así han hablado de estas virtudes *Cicerón*[17], *Séneca*[18] y otros. Por ello, dijeron que éstas eran, como virtudes generales; y que, todas las demás, eran especies de ellas.

Pero esta distinción de las virtudes no parece ser convincente. *Primero*, porque las cuatro nombradas son tales que sin ellas no puede haber ninguna virtud. De allí que, por esto, no pueden diversificarse las especies de virtud. *Segundo*, porque las especies de las virtudes y de los vicios no se toman de parte de la razón, sino del objeto, como se dijo.

Por eso, *Aristóteles*, de manera más convincente, distinguió las virtudes según el objeto o según la materia. Así, esas cuatro virtudes no se dicen principales porque son generales, sino porque sus especies se toman según algo principal; como la prudencia, que no versa acerca de todo conocimiento de lo verdadero, sino especialmente sobre ese acto de la razón que es prever o discernir. La justicia que no se refiere a toda igualdad de las acciones, sino sólo a las que son respecto a otro, donde mejor se establece la igualdad. La fortaleza no versa sobre cualquier firmeza, sino sólo sobre el temor frente a los peligros mortales. La templanza no versa sobre todo domeñar, sino que se refiere a la concupiscencia de los deleites propios del tacto. Las demás virtudes se refieren a algo secundario, y por eso pueden reducirse a las nombradas, no como las especies a los géneros, sino como lo secundario a lo principal.

Supuesto lo dicho, ha de saberse que *Aristóteles* no trata ahora la justicia y la prudencia, sino más adelante en los libros quinto y sexto[19], pero habla de la templanza, de la fortaleza y de otras virtudes secundarias, referidas a algunas pasiones. Todas las pasiones miran a algún objeto que pertenece, o a la vida corporal del hombre, o a los bienes exteriores, o a los actos humanos.

---

[17] Cfr. Cicerón, *De officiis,* I, 5; *De finibus,* II, 45-47; III, 27-29; V, 58-60 y 73-75.

[18] Cfr. Séneca, *Epistola ad Lucilium,* VIII, 71; XV, 94, 95; XIX, 113, 116; XX, 120.

[19] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1129 a 1 ss y 1138 b 5 ss.

210 bis. *Primero, menciona las virtudes que se refieren a las pasiones cuyos objetos conciernen a la vida corporal.* Segundo, menciona las que se refieren a los bienes exteriores. Tercero, las que miran a los actos exteriores.

Divide, el primer punto, hablando *de la fortaleza que mira a los peligros que amenazan la vida.* Segundo, de la templanza que mira a lo que es útil para conservar la vida, como el alimento, por el que se conserva la vida individual; y lo venéreo, que mira a conservar la vida de la especie.

Dice pues, *primero*, que la *fortaleza* es la medida media con respecto al *temor* y a la *audacia*, en lo que se refiere a los peligros de muerte. De estos excesos, el que se refiere al *no temer*, al carecer de temor, no tiene nombre porque es raro que suceda. De modo similar, hay muchos otros casos que no tienen nombre porque los hombres no los advierten tan comúnmente como para designarlos. En cambio, el que se sobrepasa en la audacia se llama *audaz*. Difiere de aquél que no teme por falta de temor; porque en el audaz lo que hay es exceso de osadía. El que se sobrepasa en el temer y le falta audacia es llamado *temeroso* o *cobarde*.

211. *Introduce la templanza.*

Dice que es lo medio, no de todos los deleites y tristezas, sino de los del tacto, que conciernen al alimento y a lo venéreo. Mira menos a la tristeza que a los deleites, pues se refiere sólo a la tristeza causada a partir de la ausencia de deleites. Ahora bien, el exceso en tales cosas se llama *intemperancia.*

El defecto no se da mucho porque todos naturalmente apetecen el deleite. Por eso, este defecto no tiene nombre. Pero él mismo le puso un nombre y lo llama *insensibilidad* porque este tipo de deleites se perciben por el sentido. Por eso, al que huye de estos deleites fuera de la recta razón, acertadamente lo llama *insensible.*

212. *Introduce las virtudes que miran a lo que es exterior.*

Primero, las que se refieren a la concupiscencia de los bienes exteriores. Segundo, las que miran a los males exteriores.

Los bienes exteriores son las riquezas y los honores. Por eso, *primero, introduce las virtudes que miran a las riquezas.* Segundo, las que miran a los honores.

Divide el primer punto. *Primero, introduce la liberalidad que se refiere a las riquezas menores*; después, la magnificencia que se refiere a las grandes riquezas.

Dice pues, *primero*, que la *liberalidad* es la medida media con respecto al dar y recibir dinero. Pero la *prodigalidad* y la *iliberalidad* o avaricia se comportan de modo contrario en cuanto al exceso y al defecto. El *pródigo* se sobrepasa en el dar y admite de menos en el recibir. El *avaro*, por el contrario, se excede en el recibir y es deficiente en el dar. Ahora habla de estas virtudes como

haciendo un perfil, ejemplificando y a grandes líneas o sumariamente. Luego, lo hará más certeramente sobre estas y otras virtudes y vicios.

213. *Introduce la magnificencia.*

Además de las disposiciones vistas de la liberalidad y sus vicios opuestos, hay también otras que se refieren a las riquezas, de las que la *magnificencia* es también una cierta medida media. El *magnífico* difiere del *liberal* en que el magnífico se da en relación con los grandes bienes y el liberal con los de poca monta. El exceso con respecto a la magnificencia se llama *fastuosidad* [o *apyrocalia*, de *a* (sin), *pyros* (experiencia), y *calos* (bien)]: como sin experiencia del bien, porque los que mucho gastan no cuidan cómo gastar bien. A este exceso llama también *pompa* [o *bannausea*, de *bannos* (horno)] porque, como un horno, todo lo consume. El defecto se llama *parvificencia* o mezquindad. Estos extremos difieren de los que se contraponen a la liberalidad. En el libro cuarto[20], dirá de qué modo difieren.

LECCIÓN IX

1107 b 21-1108 b 10, nn. 214-222

La magnanimidad, el pundonor, la mansedumbre, la veracidad, la eutrapelia, la cortesía y otras, y los vicios opuestos

Tratadas ya las virtudes que miran a las riquezas, *ahora estudia las virtudes que miran a los honores.*

Primero, estudia una virtud que mira a los grandes honores. Segundo, una que mira a los honores medianos.

214. Dice pues, *primero*, que la *magnanimidad* es la medida media respecto al honor y al deshonor. El exceso en la prosecución de lo que concierne a los grandes honores es una cierta disposición que se llama *ambición de gloria* (o *caumotes*) porque se enardece en lo que pertenece al apetito del honor. Pues *cauma* significa incendio, pero *capnos* en griego es lo mismo que humo. Si se escribe *capnotes* puede también entenderse como tener humos. Pues acostumbramos llamar hinchados o con vanos humos a los que anhelan ascender hacia algo alto o grande. El defecto opuesto a la magnanimidad se llama *pusilanimidad.*

---

20 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* IV, 4, 1122 a 23-32 y 6, 1123 a 18-32.

215. *Habla de otra virtud que se refiere a honores intermedios.* Así como se ha dicho que la liberalidad difiere de la magnificencia en que la primera se refiere a lo poco y la segunda a lo grande, así también, con referencia a la magnanimidad, que se refiere a un gran honor, hay cierta virtud que mira al pequeño honor. Muestra, por lo que sigue, que debe haber, con relación a esto, alguna virtud que marque la medida media para apetecer como corresponde un honor mediano, lo que concierne al medio de la virtud. Puede, también, apetecerse un honor en mayor o en menor medida de lo que corresponde, lo cual pertenece al exceso o al defecto respectivamente. El que se sobrepasa en el deseo del honor se llama *philotimus*, amante del honor. En cambio, el que tiene un deseo deficiente de honor se llama *aphilotimus*, sin amor del honor. Por otra parte, el que se halla en la medida media no tiene nombre[21].

De manera similar, las disposiciones, o sea el hábito de los vicios o de la virtud media entre ellos, tampoco tiene nombre. Podemos, no obstante, forjar algunos, llamando a la disposición por la que se es amante del honor, *philotimia*, y a aquella por la que no se tiene amor al honor, *aphilotimia*. Como el medio carece de denominación, los que están en los extremos pelean en cuanto a la región media, diciendo cada uno de ellos que él está en el medio. Manifiesta esto, por comparación con lo que ocurre en dos ciudades, entre las que suele haber contienda en cuanto a los límites intermedios, cuando no hay certeras líneas prefijadas, pues en este caso ambas dicen que el territorio medio les pertenece. Pero, dado que es casi común en todos los vicios que ambos extremos se consideren en el medio, y el virtuoso en el otro extremo, como el tímido dice audaz al fuerte, a quien el audaz tiene por tímido; en consecuencia, explica algo que es propio en esta materia: no sólo el vicioso adscribe para sí el nombre de la virtud, sino también el virtuoso. Como el medio de la virtud es innominado, usa el nombre del vicio casi como nombre de la virtud.

A esto se refiere luego, al decir que también nosotros hablando razonablemente, a veces llamamos *philotimum* al que está en lo medio, y a veces le *decimos aphilotimum.* Pues, a veces, alabamos a un hombre porque es amante del honor, ya que acostumbramos decir, ponderando a alguien, que es hombre que cuida su honor; y, así, al virtuoso mismo lo llamamos amante del honor. A veces alabamos al que no ama el honor, como cuando ponderando a alguien decimos que no se cuida de los honores de los hombres, sino de la verdad; y, así, llamamos al que no ama el honor, virtuoso. Más adelante, en el libro cuarto[22], explicará por qué ocurre así. Por ahora, es preciso que prosigamos con el resto de las medidas medias, de acuerdo al modo enunciado, es decir, *ejemplificando.*

---

[21] En nuestra lengua sí tiene nombre, se llama *pundonoroso* y *pundonor* la disposición.

[22] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* IV, 8, 1125 a 9-16.

216. *Se refiere a la virtud que mira a los males exteriores por los que el hombre es incitado a la ira.*

Con relación a la *ira* hay exceso, defecto y medio. Aunque sean en su mayoría innominados, sin embargo acostumbramos llamar al medio de la virtud *manso y*, a la medida media, *mansedumbre*. Al que se excede lo llamamos *iracundo y*, a su disposición, *iracundia*. Al que falla por defecto lo llamamos *inirascible* y, al defecto, *inirascibilidad*.

217. *Se refiere a las virtudes que miran a los actos humanos.*

Primero, muestra su distinción. Segundo, ejemplifica con relación a ellas.

Dice pues, *primero*, que hay tres medidas medias que en algo coinciden y en algo difieren. *Coinciden*, en que todas se refieren a las palabras y acciones por las que los hombres se comunican entre sí. *Difieren*, en que una de ellas se refiere a la verdad de esas palabras o hechos; en cambio, las otras dos a su deleite: una, mira al deleite de lo que se dice o hace para distraerse; la otra, mira al deleite en lo que se refiere a lo cotidiano de la vida, es decir, a lo serio.

Ha de hablarse también de estas virtudes para que sea más claro que en todas ellas lo medio es laudable, no así los extremos, que son vituperables. La mayor parte de ellos están innominados. Pero, como ya hicimos en otros casos, intentaremos ponerles un nombre para esclarecer lo que se dice; y por el bien que de ello se siga. Porque el fin de esta ciencia no es mostrar la verdad, sino obrar bien.

218. *Ejemplifica sobre estas virtudes.*

Primero, de la que mira a la verdad. Dice que, en ésta, el medio se dice de quien es *veraz*; y la medida media se llama *veracidad* La simulación falsa que consiste en mayorizar, por ejemplo, cuando alguien finge respecto de sí cosas mayores de lo que es en realidad, se llama *jactancia*; *y* el que así finge, *jactancioso*. La simulación que consiste en minorizar, por ejemplo, cuando alguien finge bajezas respecto de sí, se llama *ironía o irrisión*; y el que finge, *ironista*, es decir, *burlón*.

219. En *segundo* lugar *ejemplifica sobre la virtud que mira a la diversión*

Dice que, respecto al deleite en divertirse, el que se tiene en lo medio es llamado *eutrapélico*, como divirtiéndose de buena manera con todo; y su disposición se llama *eutrapelia*. Al que se sobrepasa, llamamos *bromista pesado* [o *bomolochus*, de *bomos* (altar) *y lochos* (robo)]. Lo dice por la similitud con el ave de rapiña, que siempre sobrevolaba los altares de los ídolos para raptar algo. La similitud está en que, el que se excede en el esparcimiento, siempre insiste en robar la palabra o lo hecho por alguno, para convertirlo en chanza. La disposición se llama *bufonería* (o *bomolochia*). En cambio, aquél, que en esto es deficiente, es llamado *rústico o agreste*, sin cultivar; y la disposición, *rusticidad* o *cortedad*.

220. En *tercer* lugar, *ejemplifica sobre la tercera virtud mencionada.* En los demás deleites en la vida, que se refieren al obrar en lo serio, el que se halla en el medio debido es llamado un hombre amistoso, no por efecto del amor, sino por tener una conversación o trato decoroso. También, lo podemos llamar *afable* o *cortés*. La medida media se llama *amistosidad* o *afabilidad*. Pero el que se sobrepasa, si no lo hace más que por deleite, se llama *complaciente*; si, en cambio, lo hace por alguna utilidad propia, por ejemplo, por lucro, se llama *adulador* o *lisonjero*. El que es deficiente en esto y no teme contristar a los que conviven con él, se llama *litigioso* o *díscolo*.

221. *Da ejemplos de pasiones laudables.*

Primero, de la vergüenza o *verecundia.* También en las pasiones y, en ciertos sentimientos ligados a ella, existen las medidas medias. Pues la vergüenza no es una virtud, como se mostrará en el libro cuarto[23]. Sin embargo, se alaba al verecundo, si toma el medio debido en relación con la vergüenza. Aquél, que en este terreno se excede y se avergüenza de todo, se llama *cataplex*, asustadizo o estólido. En cambio, el que de nada se avergüenza, es llamado *inverecundo* o *desvergonzado.*

222. *En segundo* lugar, *trata otra pasión* a la que llama *némesis*[24] o desaprobación, que es la medida media entre la *envidia* y la *epicacocharchiae*, de *charcos* (gozo), *cacos* (mal) y *epi* (sobre), como si se dijera *gozo en el mal.* Estas son disposiciones que miran al deleite o tristeza con relación a lo que le acaece al prójimo. El *indignado* o reprensor se entristece si los malos prosperan en su malicia. El *envidioso* se excede y se entristece de todos los que prosperan, sean buenos o malos. Al que se llama *epicacocharchos* le falta tanto la tristeza, que goza también viendo a los malos prosperar en su malicia. De éstos habla en otra obra, en el libro segundo de la *Retórica*[25].

---

[23] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* IV, 15, 1128 b 10-17.

[24] La *némesis* tiene relación con la *justicia distributiva*, por eso designa, por un lado, la *indignación* que causa la injusticia y particularmente la felicidad inmerecida. De allí toma el sentido que tiene en el texto, de celos, de envidia, del sentimiento justiciero que se halla en lo medio entre la envidia propiamente dicha y la malignidad que se goza en el mal ajeno. De allí también toma el sentido de castigo infligido por los dioses, justa venganza o venganza divina, particularmente contra aquéllos cuya prosperidad es inmerecida. Shakespeare en su *Hamlet* describe esta pasión. Y Dante, en el "canto VI del Infierno" (véase. 96) alude también a la némesis. Por otro lado designa al sujeto de la indignación y al objeto de la envidia. Por último designa al sentido de indignación, de furor, de horror del mal (Cfr. el *Diccionario griego-francés* de M. A. Bailly).

[25] Aristóteles, *Retorica*, II, 9, 1286 b 32 ss.

Por último, porque la justicia tiene diversas especies, en las que su medio no se toma de la misma manera, hablará de ella, y de qué manera sus partes se hallan en el medio debido, en el libro quinto[26]. Luego, en el libro sexto[27], hablará de las virtudes racionales o intelectuales.

LECCIÓN X

1108 b 11-1109 a 19, nn. 223-230

La virtud como contraria a ambos extremos o vicios

Después que *Aristóteles* mostró qué es la virtud en general y aplicó la definición a las virtudes en especial, *ahora estudia la oposición entre las virtudes y los vicios.*

Primero, muestra que hay dos clases de contrariedad: *una*, la de los vicios entre sí, *otra*, la de los vicios a la virtud. Segundo, que mayor es la contrariedad de los vicios entre sí. Tercero, de qué modo uno de los vicios se opone más a la virtud que el otro.

Divide el primer punto. *Primero, presenta lo propuesto.* Segundo, lo prueba. Tercero, infiere de lo dicho cierto corolario.

223. Dice pues, *primero*, que tres son las disposiciones: dos viciosas, una, por exceso; otra, por defecto; y, la tercera, según la virtud, que está en lo medio. Cada una, se opone a las demás de alguna manera porque las disposiciones de los extremos no sólo son contrarias entre sí, sino también la disposición media es contraria a los extremos.

224. *Prueba lo que dijera.*

No fue necesario probar que los dos vicios, por exceso y por defecto, son contrarios, pues están en la máxima distancia.

Parecerá dudoso, en cambio, lo dicho que la virtud sea contraria a los vicios: pues, como la virtud está en lo medio, entre dos vicios, no dista al máximo de cada uno de ellos, cuando, no obstante la contrariedad está en la máxima distancia, como se dice en la *Metafísica*[28]. Por eso, *Aristóteles* muestra aquí especialmente que la virtud es contraria a uno y otro vicio.

En este sentido, ha de considerarse que, como lo medio participa de alguna manera de ambos extremos, en cuanto participa de uno de ellos es contrario al otro, a la manera como lo igual –que es medio entre lo grande y lo pequeño– es

---

[26] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* V, 2 y ss, 1128 b 27 ss.

[27] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 3 ss, 1139 b 14 ss.

[28] Aristóteles, *Metaphysica,* I, 4, 1055 a 3-10.

pequeño en comparación con lo grande, y grande en comparación con lo pequeño. Por eso, lo igual no sólo se opone a lo grande según la razón de lo pequeño, sino también a lo pequeño según la razón de lo grande. Por esto, lo igual es movido por el contrario hacia lo medio, como también hacia lo contrario, como se dice en la *Física*[29].

Así, los hábitos de la disposición media constituidos, tanto en las pasiones como en las operaciones, se encuentran, como excedentes, respecto al que está en el defecto; y, como deficientes, respecto al que está en el exceso. Como el fuerte es audaz, en comparación al temeroso; y, en comparación al audaz, es temeroso. De modo similar, el temperado, en comparación al insensible, es intemperante; y, en comparación al intemperante, es insensible. Lo mismo sucede con el liberal, que es pródigo, en comparación al avaro; y avaro, en comparación al pródigo. De este modo, queda claro que la virtud es ciertamente contraria a ambos extremos.

225. *Infiere de lo dicho cierto corolario.*

Como el hábito medio se tiene en comparación a un extremo, según la razón del otro; por eso, los extremos se arrojan al medio uno al otro: cada uno, desde lo extremo, juzga al medio, como siendo el otro extremo que se le opone. Como el temeroso llama audaz al fuerte, y el audaz considera temoroso al fuerte. Esto es también señal de lo dicho, que la virtud es contraria a ambos extremos.

226. *Muestra por dos razones que la oposición de los vicios entre sí es mayor que la de éstos a la virtud.*

La *primera*, es que, cuanto más dista uno de otro, tanto más contrario es al otro porque la contrariedad es cierta distancia. Pero más distan los extremos entre sí que del medio: como lo grande y lo pequeño distan más entre sí que respecto de lo igual, que es medio entre ellos. Luego, los vicios se oponen más entre sí que a la virtud. Ha de considerarse, al respecto, que ahora se habla de la oposición de la virtud a los vicios, no según la razón de bien y mal, porque según esto ambos vicios están contenidos bajo uno de los extremos; sino en el sentido que la virtud, según su especie propia, está en el medio entre dos vicios.

227. La *segunda* razón es así. Entre la virtud y uno de los extremos hay alguna similitud, como entre la fortaleza y la audacia, entre la prodigalidad y la generosidad. Pero entre dos vicios extremos hay una desemejanza omnímoda. Luego, tienen la mayor contrariedad entre sí porque ésta conlleva la máxima distancia, como se ha dicho.

228. *Muestra que uno de los extremos es más contrario a la virtud que el otro.*

Primero, se refiere a lo propuesto. Segundo, da la razón de lo dicho.

---

[29] Aristóteles, *Physica*, V, 1, 224 b 28-34.

Dice pues, *primero*, que, en ciertos casos, al medio de la virtud le es más contrario el vicio por defecto; y, en otros, el vicio por exceso. A la fortaleza, no le es tan contraria la audacia que concierne ampliamente al exceso, como el temor que pertenece al defecto. A la inversa, a la templanza no le es tan contraria la insensibilidad a la que pertenece la carencia y el defecto, como la intemperancia a la que pertenece el exceso

229. *Da dos razones* de lo dicho. *Una*, está tomada de parte de la *realidad misma*, o sea de la naturaleza de las virtudes y de los vicios. Ha dicho que hay una cierta similitud entre uno de los extremos y el medio de la virtud. Por esto mismo, que uno de los extremos es más próximo y semejante al medio de la virtud que el otro, se sigue que no es más contrario a la virtud el vicio que se le asemeja más, sino el que se opone a éste. Como si la audacia es más próxima y más semejante a la fortaleza, se sigue que el temor sea más diferente y, por ende, más contrario. Porque los que están más distantes de lo medio parecen ser más contrarios al mismo. La razón de esto debe tomarse de la naturaleza misma de las pasiones.

Ocurre, 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 impelir 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.

230. *Da la otra razón* tomada de *parte nuestra*. Como a la virtud pertenece repeler los vicios, la intención de la virtud se dirige a rechazar más bien aquellos vicios a los que tenemos mayor inclinación. Por tanto, esos vicios a los cuales estamos, de cualquier manera que sea, más inclinados por nuestro natural, son más contrarios a la virtud. Como estamos nativamente más inclinados a seguir los deleites que a huir de ellos, por esto, somos fácilmente movidos a la intemperancia, que conlleva un exceso de deleites. Por tanto, decimos que aquellos vicios son tanto más contrarios a la virtud cuanto por nuestro natural son más aptos para desarrollarse, dado que por naturaleza estamos inclinados a ellos. Luego, la intemperancia, a la cual pertenece el exceso de deleite, es más contraria a la templanza que la insensibilidad, como se ha dicho.

LECCIÓN XI

1109 a 20-b 26, nn. 231-238

Cómo podríamos adquirir la virtud, aunque es difícil llegar a ser virtuoso: por alejarnos de lo extremo, considerar a qué somos nativamente proclives y guardarnos de los deleites

Después que *Aristóteles* estudió la virtud, *ahora muestra de qué modo se la puede adquirir*. Porque, como se ha dicho, el fin de esta doctrina moral no es el conocimiento de la verdad, sino que lleguemos a ser buenos.

Primero, muestra que le es difícil al hombre llegar a ser virtuoso. Segundo, de qué manera podría llegar a serlo.

Con relación al *primer* punto, *retoma algo ya dicho*.

231. Ya se ha dicho suficientemente que la virtud moral es la medida media, de qué modo lo es: no según la cosa, sino *para nosotros*; y entre qué lo es, porque es lo medio entre dos males, uno por exceso, otro por defecto. También se ha dicho por qué la virtud es la medida: porque conjetura sobre lo medio, buscándolo y eligiéndolo, tanto en las pasiones como en las acciones.

232. En *segundo* lugar, *concluye* a partir de lo visto *que es difícil ser disciplinado*, o sea *virtuoso*. Vemos, en todos, que es difícil percibir el medio, pero que apartarse de él es fácil. Como percibir el medio en el círculo no lo hace cualquiera, sino el que sabe, el geómetra, pero cualquiera puede fácilmente apartarse del centro. De manera similar acontece en la ira. Fácilmente sucede que alguno se enoje de cualquier manera. Lo mismo pasa en el dar dinero y gastarlo. Empero, dar a quien corresponde, cuánto, cuándo, en razón de qué y de la manera que corresponde, todo lo cual comprende el dar bien, no lo hace cualquiera ni es fácil, sino que por su dificultad es raro, a la vez que laudable y virtuoso, porque es de acuerdo a la razón.

233. *Muestra los modos por los cuales se puede llegar a ser virtuoso*.

Primero, muestra de qué manera se puede llegar al medio buscado. Segundo, trata el descubrimiento de dicho medio.

Para llegar al medio buscado propone tres recomendaciones. La *primera*, se toma de la naturaleza de las cosas. Como llegar a ser virtuoso y alcanzar el medio es difícil, por eso, es preciso que aquél que conjetura, o sea el que procura alcanzar el medio, tienda principalmente a apartarse del extremo que es más contrario a la virtud. Como, si alguien quiere llegar a ese medio que es la fortaleza, debe aplicar su principal empeño en apartarse del temor, que se opone más a la fortaleza que la audacia, como se ha dicho.

Pone el ejemplo de cierto barquero o poeta que advertía a los navegantes que se cuidaran más de los grandes peligros del mar, como la tempestad, que hace

naufragar la nave, y la niebla, que impide la visión de los marineros. Por eso, dice *custodia la nave más allá de la niebla y de la tempestad*[30], que es como decir: cuida de tal manera la nave que esquives la niebla y la tempestad.

Da la razón de la recomendación diciendo que uno de los extremos viciosos, aquél que es más contrario a la virtud, es mayor falta y el extremo que se le asemeja más es menor falta. Por eso, puesto que es muy difícil alcanzar el medio de la virtud, el hombre ha de empeñarse para evitar por lo menos los grandes peligros que son más contrarios a la virtud; como los navegantes que dicen que después de la primera navegación en la que un hombre no padece ningún peligro, la segunda navegación es para que asuma, de los peligros, los menores. Lo mismo sucede con relación a la vida humana, del modo ya dicho, que el hombre debe evitar principalmente los vicios que son más contrarios a la virtud.

234. Da la *segunda* recomendación. La toma de parte nuestra: según lo que es propio de cada cual. Quien quiere llegar a ser virtuoso, debe atender qué es aquello por lo cual su apetito es movido más naturalmente, pues diversas personas están naturalmente más inclinadas a diversas cosas. Pero aquello a lo cual cada uno se inclina nativamente puede conocerse a partir del deleite y la tristeza que surgen con relación a ello: porque para cada uno es deleitable lo que le es conforme según su natural.

Por eso, si alguien se deleita mucho en alguna acción o pasión, es signo de que está naturalmente inclinado a ella. Los hombres tienden de manera vehemente a aquello a lo que por naturaleza se inclinan. Por eso, en esto, el hombre fácilmente se pasa del medio. Por este motivo, es preciso que nos traigamos hacia lo contrario, en la medida que podemos. Porque, cuando nos empeñamos en alejarnos mucho de la falta a la que somos propensos, así, al cabo con esfuerzo, llegaremos a lo medio. Pone un símil con los que enderezan un palo torcido, que cuando quieren destorcerlo lo doblan para el otro lado, y así lo hacen volver al medio.

Debe considerarse ahora que esta vía para adquirir las virtudes es eficacísima; o sea, que el hombre se esfuerce a lo contrario de aquello a lo que es inclinado sea por naturaleza, sea a partir de la costumbre. El modo que propusieron los estoicos es más fácil: que el hombre poco a poco se aleje de aquello a lo que es inclinado, como narra *Cicerón* en las *Cuestiones tusculanas*[31]. El camino que ahora propone *Aristóteles* concierne a los que vehementemente desean alejarse

---

[30] "Por lo cual es preciso que el que busca lo medio, primero se aleje del extremo más contrario, al modo como Calipso recomendaba: custodia la nave más allá de la niebla y de la tempestad. Pues de los extremos uno es mayor falta y el otro, menos. Luego, porque acertar en lo medio es sumamente difícil, se dice que la segunda navegación es para asumir de los males, los más pequeños. Esto se realizará mejor del modo como dijimos" (Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1109 a 30-b 1).

[31] Cicerón, *Tusculanae disputationes,* II, *passim* y IV-VI, 31-35.

de los vicios y alcanzar la virtud. El que proponen los estoicos concierne más bien a los que tienen una voluntad débil y remisa.

235. Da la *tercera* recomendación. La toma también de parte nuestra, pero no según lo propio de cada uno como en la segunda, sino según lo que es común a todos. Todos, naturalmente, se inclinan a los deleites. Por eso, dice que universalmente los que tienden a la virtud han de guardarse al máximo de los placeres, pues como los hombres están muy inclinados al deleite, lo deleitable aprehendido fácilmente mueve al apetito. Por ende, dice que no podemos fácilmente juzgar acerca del deleite, es decir detenernos a considerarlo, no sea que lo tome el apetito al ir en pos de la concupiscencia del deleite. Por eso, como los ancianos del pueblo troyano sufrían por *Helena*[32], juzgando que debían echarla, así es preciso que nosotros padezcamos por los placeres, y, en todo lo que hace al deleite, corresponde que digamos, ante sus llamadas, que renunciamos a los placeres corporales. De este modo, resistiendo al deleite, cometeremos menos faltas, ya que la concupiscencia de los deleites conduce a los hombres a muchos pecados.

Concluye que, haciendo lo que se ha dicho, en resumen o sumariamente, se podrá alcanzar mucho más el medio que es la virtud.

236. *Muestra cómo se ha de determinar el medio de la virtud.*

Primero, muestra su dificultad. Segundo, muestra qué es suficiente para determinar dicho medio. Tercero, responde a una cuestión tácita.

Dice pues, *primero*, que alcanzar lo medio es difícil, máxime considerando las circunstancias particulares de cada acto a realizar. Porque no es fácil determinar cómo debe hacerse algo, con respecto a quiénes, en qué caso y por cuánto tiempo. Muestra el signo de esta dificultad: a aquellos que, por ejemplo, se encolerizan menos de lo que corresponde, a veces los alabamos y decimos que son mansos. Otras veces, ponderarnos a los que aumentan el castigo o la resistencia más de lo debido, y decimos que son viriles.

237. *Muestra lo que es suficiente para el medio de la virtud.* El que transgrede en poco lo que está bien según la virtud no es vituperado, sea que decline hacia lo más o hacia lo menos, porque un alejamiento moderado del medio virtuoso se salva en razón de la dificultad de dicho medio. Pero el que mucho se aparta es reprobado porque no se oculta o se salva.

238. *Responde a cierta objeción tácita.* Alguien podría preguntarse en qué medida el alejamiento del medio es vituperable, y en qué medida no lo es. El mismo responde diciendo que no puede determinarse fácilmente por algún discurso hasta dónde y en qué medida aquél, que se aleja del medio, es vituperable. Como tampoco podría determinarse de algún otro sensible que más se discierne

---

[32] Homero, *Ilíada*, III, 156-160.

por el sentido que se determina por la razón. Lo que corresponde a las acciones virtuosas es algo particular. Por eso, el juicio sobre cada caso radica en el sentido, si no en el externo, al menos, en el interno. Por el sentido interno se estima lo particular, sentido al que pertenece el juicio de la prudencia, como se dirá en el libro sexto[33]. Ahora basta con que se muestre que, en todos, el hábito medio de la virtud es más laudable. Aunque, a veces, es preciso declinar hacia el exceso; otras, al defecto, o por la naturaleza de la virtud o por nuestra inclinación, como se ha visto. De este modo fácilmente es aprehendido o asido lo medio según lo cual algo se hace bien.

Así finaliza el libro *segundo*.

[33] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 9, 1142 a 25-30.

LIBRO TERCERO

1109 b 30-1119 b 18, nn. 239-426

Lo voluntario, lo involuntario. La fortaleza, sus clases.
La templanza. Los vicios extremos de ambas

LECCIÓN I

1109 b 30-1110 a 19, nn. 239-244

Trata lo espontáneo y lo involuntario. Primero, se refiere a lo involuntario sea por violencia sea por ignorancia; las acciones mixtas

Una vez que *Aristóteles* estudió la virtud en general, *ahora considera algunos principios de los actos de virtud.* Al definir la virtud, dijo que es un hábito electivo porque la virtud obra por elección. Por eso, *ahora considera la elección, lo voluntario y la voluntad.* Lo voluntario es común a los tres, pues voluntario se dice todo lo que se realiza espontáneamente. La elección se refiere a lo que es para el fin. Y la voluntad se refiere al fin mismo.

Por tanto, esta parte es dividida en dos. *En la primera, determina los tres principios citados de los actos virtuosos.* En la segunda, compara esos principios con los actos de las virtudes.

Subdivide el punto *primero y considera lo voluntario y lo involuntario.* Segundo, la elección. Tercero, la voluntad.

Por último, sobre el *primer* punto *muestra que a esta doctrina moral le corresponde considerar lo voluntario y lo involuntario.* Segundo, se refiere a ellos.

239. Para mostrar el *primer* punto da *dos* razones. La *primera*, proviene de lo propio de esta temática sobre las virtudes. De lo dicho, infiere que la virtud moral, que ahora trata, se refiere a las pasiones y a las operaciones. Sobre lo que es voluntario en ellas, caen alabanzas, cuando se obra según la virtud, y vituperios, cuando se obra contra la virtud. En cambio, cuando se obra involuntariamente, aunque sea de acuerdo a la virtud, no se merecen ponderaciones. Si se obra contra la virtud, se merece indulgencia o venia porque, al obrar involuntariamente, se es menos vituperado. A veces, se merece misericordia porque se vuelve enteramente exento de vituperio.

Puede distinguirse la indulgencia de la misericordia; de tal manera que se habla de indulgencia, cuando se disminuye o se quita totalmente por el juicio de

la razón, el vituperio o el castigo. Se habla de misericordia, cuando esa disminución se realiza por pasión. Pero la alabanza y el vituperio se deben propiamente a la virtud y al vicio. Por eso, lo voluntario y lo involuntario que diversifican las nociones de alabanza y vituperio, han de ser determinados por los que consideran la virtud.

240. Da la *segunda* razón que se toma de la consideración política, a la que se ordena esta doctrina moral. Dice, que es útil para los legisladores considerar lo voluntario y lo involuntario, a fin de instituir honores, para los que obren bien, y castigos, para los infractores; diversidad, que proviene de la diferencia entre lo voluntario y lo involuntario.

241. *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 concurran muchas causas.

Primero, divide lo involuntario. Segundo, estudia uno de los miembros de la división. Tercero, estudia al otro.

Dice pues, *primero*, que algo parece ser involuntario de *dos maneras*: cuando se hace por violencia o por ignorancia. 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 lo involuntario por violencia. De *otra*, porque se deja afuera el conocimiento de la potencia aprehensiva. Es lo involuntario por ignorancia.

242. *Se refiere a lo involuntario por violencia.*

Primero, muestra qué es lo violento. Segundo, excluye un error al respecto.

Divide el *primer* punto y *muestra qué es lo violento en sentido absoluto*. Segundo, qué es lo violento en sentido relativo. Tercero, hace un epílogo.

Dice pues, *primero*, que lo violento es aquello cuyo principio es extrínseco. La violencia, dijo, excluye el movimiento apetitivo. Por eso, como el apetito es un principio intrínseco, corresponde que lo violento sea por un principio extrínseco. Sin embargo, no todo aquello cuyo principio es extrínseco es violento, sino lo que, de tal manera es por un principio extrínseco, que no concurre al mismo el apetito interior. Por eso, dice que corresponde a lo violento que, en él, en nada intervenga el hombre mediante su propio apetito. Decimos que es agente de la violencia el que hace algo por violencia, y que padece la violencia el que la sufre. Pone el ejemplo del viento que, por su violencia, arrastra algo a un

lugar; o de algunos hombres, que, teniendo dominio y fuerza, sujetaran a alguien contra su voluntad.

243. *Muestra qué es lo violento en sentido relativo.*

Primero, plantea una duda. Segundo, la resuelve. Tercero, muestra la solución.

Dice pues, *primero*, que hay cosas que alguien hace en razón del temor de mayores males en los que teme incurrir, o en razón de un bien al que teme perder. Como si algún tirano tuviese bajo su dominio y poder a los padres o hijos de una persona y le mandara en tal situación hacer algo deshonesto. Si lo hace, no los matará, pero si no lo hace, sí.

Por tanto, la duda es la siguiente: si lo hecho por temor ha de decirse voluntario o mejor, involuntario. Pone otro ejemplo: el de aquellos que en medio de la tempestad del mar tiran sus cosas al agua. Formalmente hablando, nadie lo hace voluntariamente. Pero por salvarse junto con sus compañeros, lo hacen todos los que tienen la inteligencia bien dispuesta.

244. *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.

Por eso, debe decirse propiamente que algo es voluntario o involuntario según la consideración del momento preciso en que alguien opera. Es manifiesto que entonces se obra queriendo. Pues, es claro que, en tales acciones, el principio que mueve las partes del organismo, que aplica los miembros del cuerpo para operar, está en el hombre mismo. De otra manera, sería si él mismo no moviera sus miembros, sino que fueran movidos por otro más fuerte. Pero lo que se hace por un principio intrínseco está en la potestad del hombre, como obrar o no obrar, lo cual pertenece a la razón de lo voluntario. Por eso, es claro que tales operaciones son propia y verdaderamente voluntarias. Sin embargo, en sentido estricto, considerándolas en universal, son involuntarias. Pues, en cuan-

to está en uno, nadie elegiría realizar esas acciones sino por temor, como se ha dicho.

LECCIÓN II

1110 a 19-1110 b 17, nn. 245-255

A los actos espontáneos se les debe alabanza y reprobación, honor y castigo. A los actos hechos por miedo, sólo indulgencia

Después que *Aristóteles* resolvió la duda planteada en relación con lo hecho por miedo, mostrando que estas operaciones son más bien voluntarias, *muestra la solución por la alabanza y el vituperio, el honor y el castigo que se deben a estas acciones, lo cual es propio sólo de las acciones voluntarias.*

Primero, muestra de qué modo a estas operaciones les son debidas la alabanza y el vituperio, el honor y el castigo. Segundo, muestra dos dificultades que surgen con relación al tema.

Sobre lo *primero*, ve *tres* grados en las acciones hechas por miedo, en cuanto a merecer alabanza o vituperio.

245. Se refiere al *primer* grado, y muestra que en las operaciones mezcla de lo voluntario e involuntario, algunos, a veces son alabados porque soportan algo deshonroso, no una falta sino alguna ignominia, o bien algo triste o contristante, por perseverar en algo grande y bueno, como en algunos actos de virtud. A veces, en cambio, sucede lo contrario, son vituperados. Parece ser propio del hombre depravado el soportar lo muy deshonesto como un gran oprobio, por ningún bien o por un bien mínimo. Pues nadie soporta algo malo por conservar algún bien, si ese bien no pesara más en su corazón que otros bienes a los que los males que soporta se oponen. Pero pertenece al desorden del apetito el preferir pequeños bienes a los grandes bienes que pierde por los grandes males. Por eso, dice que esto es propio del hombre malvado, que tiene su apetito desordenado.

246. Se refiere al *segundo* grado. En algunas acciones hechas por miedo, no se merece alabanza sino sólo indulgencia, de tal manera que, añade *Aristóteles*, no debe ser muy vituperado *alguno* por hacer algo que no corresponde[1], como algo no decoroso para su condición, pero no muy grave, por temor de otros ma-

[1] "En algunas operaciones no hay alabanzas pero hay venia cuando, por estas cosas que exceden a la naturaleza humana y que nadie soportaría, alguno obra lo que no corresponde" (Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1110 a 23-26).

les que soportarlos excede a la naturaleza humana y que nadie podría soportar, principalmente en razón de esta causa. Como si a una persona se la amenazara con ser quemada por el fuego si no dijere alguna mentira jocosa, o si tuviere que hacer una obra vil y abyecta no decorosa para su dignidad.

247. Se refiere al *tercer* grado. Ciertas acciones son tan malas que para realizarlas ninguna coacción puede ser válida, sino que el hombre debe antes soportar la muerte padeciendo durísimos tormentos que hacerlas, como *Lorenzo* el bienaventurado soportó el fuego de la parrilla por no ofrecer un sacrificio a los ídolos. Dice *Aristóteles* que, el que muere por la virtud, lo hace porque la gloria permanece después de la muerte, o bien porque persistir valerosamente en el bien de la virtud es un bien tan grande que no podría equipararse con la duración de la vida, que al morir el hombre pierde. Por eso, dice que, lo que cuenta *Eurípides* en el *Alcmeón*[2], parece ser risible, pues narra que Alcmeón fue coaccionado a matar a su madre por un mandato de su padre, que así lo dispuso al morir en la guerra de Tebas, adonde había ido por consejo de su esposa.

248. *Plantea dos dificultades que surgen de las acciones vistas.*

La primera, se refiere al juicio de la razón. Dice que, a veces, es difícil juzgar qué debe elegirse por evitar el mal y qué mal debe soportarse por no faltar a algún bien.

249. *La segunda, se refiere a la inamovilidad de la afección.* Dice que es, aún más difícil permanecer perseverantemente en lo que se conoce por el juicio de la razón, que juzgar rectamente. Dice que esta dificultad se debe a que muchas veces acontece que, al temer que algo esperado sea triste, aflictivo o doloroso, los hombres se ven obligados, por ese temor, a hacer algo torpe o deshonesto. Es difícil que la afección del hombre no cambie por su temor al dolor. Cuando alguien, por temor al dolor, se ve forzado a hacer algo torpe o deshonesto, es vituperado. Aquéllos, en cambio, que no pueden ser forzados a realizar algo torpe, reciben alabanzas.

250. *Epiloga lo dicho y da algunas razones. Primero*, compendia la cuestión principal: qué operaciones se dicen violentas. *Segundo*, compendia la respuesta dada en relación con las acciones violentas en sentido absoluto, cuya causa es extrínseca, de tal manera que, el que actúa por violencia, en nada colabora. *Tercero*, epiloga lo dicho sobre las acciones mixtas. Dice que las operaciones que, en sí mismas, entera y universalmente consideradas, son involuntarias, se tornan voluntarias en el momento de hacerlas y por el caso puntual. Aunque en sí sean involuntarias, su principio está en el operante. Por eso, debe decirse que son voluntarias, con relación al momento preciso y por las causas particulares del evento. Así se ve que se asimilan más a las voluntarias que a las involuntarias, pues son voluntarias consideradas en los casos particulares en los que se des-

---

2 *Alcmeón*, tragedia perdida de Eurípides; Nauck, frag. 69.

arrollan las acciones. *Cuarto*, compendia lo que dijo sobre la dificultad que se presenta en las acciones. Dice que no es fácil enseñar qué corresponda preferir en vez de otra. Ello se debe a que hay múltiples diferencias en los casos particulares. Por eso, el juicio sobre ellos no puede estar comprendido bajo una cierta regla, sino que se deja librado a la apreciación del *prudente*.

251. *Rechaza un error sobre lo hecho por violencia.* Pues, como el hombre es lo que es según la razón, a algunos les pareció que el hombre por sí voluntariamente hace sólo lo que hace según la razón. Pero a veces sucede que hace algo contra la razón, por la concupiscencia de algún deleite o por la codicia de algún bien exterior. Por eso, decían que los bienes deleitables y exteriores como las riquezas, son violentos efectivamente, en cuanto por ser extrínsecos constriñen al hombre a actuar contra la razón. Pero refuta este argumento por *cinco* razones.

La *primera*, es así. Si las cosas exteriores en cuanto son deleitables y parecen buenas infieren violencia, se sigue que todo lo que hacemos en el orden humano sería violento y nada voluntario: porque los hombres hacen todo en razón de algo deleitable o de algo que de alguna manera es un bien. Esto es incongruente. Luego también lo primero.

252. *La segunda* razón dice que todos los que obran por violencia y, no queriéndolo, obran con tristeza. Por eso, en la *Metafísica*[3], está bien dicho que la necesidad es contristante 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.

253. La *tercera* razón dice que es ridículo pretextar, v.g. acusar a los bienes exteriores y no inculparse a sí mismo por dejarse sobornar; es decir, por permitirse ser superado por el apetito de esos bienes. Pues nuestra voluntad no es movida necesariamente por ellos, sino que puede adherir y no adherir, ya que ninguno tiene razón de bien universal y perfecto como la felicidad, que todos queremos necesariamente.

254. La *cuarta* razón dice que es ridículo que alguien diga que él mismo es la causa de sus acciones buenas y virtuosas, y que lo deleitable sea la causa de sus acciones torpes o deshonestas, en cuanto atraen la concupiscencia. Dice que es ridículo porque las operaciones contrarias se reducen a la misma potencia racional, como a su causa. Por eso, corresponde que, como la razón, actuando por sí misma, es causa de la operación virtuosa, así también, sea la causa de la operación viciosa, por seguir a las pasiones.

255. La *quinta* razón dice que violento es aquello cuyo principio es externo; de ahí que el que lo padece nada confiere a la acción. Pero el que actúa en vista

---

[3] Aristóteles, *Metaphysica,* V, 4, 1015 a 26 ss.

de los bienes exteriores algo confiere a la acción. Luego, aunque el principio que inclina su voluntad es externo, sin embargo su operación no es violenta. No lo es en sentido absoluto porque algo confiere a la operación, ni lo es por una mezcla, ya que en las acciones mixtas no se realiza algo enteramente voluntario, como sucede en este caso. Por eso, el hombre actúa allí con tristeza y aquí con deleite, como se ha dicho.

LECCIÓN III

1110 b 18-1111 a 21, nn. 256-263

Trata lo involuntario que proviene de la ignorancia y las particularidades o circunstancias del acto humano

Después que *Aristóteles* estudió lo involuntario por violencia, *ahora considera lo involuntario por ignorancia.*

Primero, muestra de qué modo algo es involuntario por ignorancia. Segundo, muestra algo ya dicho.

256. Da *tres diferencias con respecto a la ignorancia.* La *primera, se* advierte porque lo que se hace por ignorancia se vincula a la voluntad de diversas maneras. A veces, es contrario a la voluntad, entonces, se dice *involuntario.* A veces, en cambio, no es contrario, sino ajeno a la voluntad, en cuanto es ignorado. Esto no se llama involuntario, sino *no voluntario.*

Por eso, dice que lo hecho por ignorancia, de tal manera que su causa es la ignorancia, es universalmente no voluntario porque el acto de la voluntad no es atraído hacía él. No puede realizarse el acto de la voluntad en lo que es enteramente ignorado, cuando el objeto de la voluntad es el bien conocido. Entonces, sólo lo que es causado por ignorancia se dice involuntario, como contrario a la voluntad cuando, después de conocido, conduce a la tristeza y al pesar, que es la tristeza por algo hecho. Pues algo es contristante porque es contrario a la voluntad, como se dice en la *Metafísica*[4].

Pues aquél que, por ignorancia, hace algo y no se entristece de lo hecho, después de darse cuenta, como si alguien recibe plata estimando que recibe estaño, no podrá decir que, queriendo recibió plata, pues no sabía que era plata, ni puede decirse que no la quería, es decir que tomaba la plata contra su voluntad, pues no se entristeció por la plata que, ignorándolo, recibió. En cambio, el que tiene tristeza y pesar por lo que hizo por ignorancia, parece que actúa no-queriéndolo. Como si a alguien le ocurriera lo contrario y aceptase estaño pen-

[4] Aristóteles, *Metaphysica,* V, 4, 1015 a 26 ss.

sando que recibe plata. Como el que no siente pesar es diferente del que lo siente, a éste llamaremos el que *no-quiere* [y obra involuntariamente] y a aquél en cambio el que *no quiere* [y obra no voluntariamente][5]. Como difiere del que no-quiere según la realidad es mejor que tenga un nombre propio y distinto.

257. 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.

258. Da la *tercera* diferencia tomada de parte de lo que se ignora. Aquí ha de considerarse que la ignorancia puede ser de *dos maneras*. Por un *lado*, ignorar lo que corresponda hacer o evitar. Dice que esta es la ignorancia de lo utilitario, o sea de lo que corresponde hacer. Tal ignorancia no causa lo involuntario porque, para un hombre que tiene uso de razón, esta ignorancia no puede provenir sino de su negligencia. Pues cada cual debe poner solicitud para saber lo que le corresponde hacer o evitar. Por eso, si la ignorancia misma es reputada voluntaria –en tanto el hombre no quiere evitarla sino tenerla– se sigue que nada de lo que hace por tener esta ignorancia es juzgado involuntario. Por eso, aclara que no puede decirse involuntario cuando alguien ignora lo que corresponde o es útil hacer.

De *dos* maneras puede ser esta ignorancia.

Por *una parte*, en algo particular a elegir, como cuando alguien por concupiscencia estima apropiado para sí que debe ahora fornicar. Por *otra parte* en universal, como se ve en el que erróneamente opina que toda fornicación es lícita. Pero esta ignorancia en ambos casos es de lo provechoso o útil. De allí

---

[5] Los verbos *nolle* y *non velle* se tradujeron por igual como *no querer*. Por eso se hizo la salvedad agregando el obrar *involuntariamente* y *no voluntariamente*, que no están en el original en este pasaje, como en otros.

que ninguna de las dos causa lo involuntario. Por eso, dice que aquella ignorancia que está en la elección, por la cual alguno estima que ahora debe hacer esto que es un mal, no es causa de lo involuntario, sino más bien de la malicia, o sea de la falta.

Tampoco la ignorancia en universal es causa de lo involuntario porque, por esa ignorancia, se es vituperado. Pero no se vitupera a alguien por algo involuntario, como se ha visto. Diferente es la ignorancia de las condiciones particulares, por ejemplo, que esta mujer es casada, que este hombre es padre o que este lugar es sagrado. Se refiere a estos casos, pues en ellos se realiza la acción humana. Por la justa ignorancia de los mismos, se merece misericordia e indulgencia porque el que los ignora obra involuntariamente. Por eso, es claro que la ignorancia de tales circunstancias particulares es causa de lo involuntario, pero no la ignorancia de lo provechoso o útil.

259. Muestra lo dicho: *cuáles son estas circunstancias cuya ignorancia causa lo involuntario.*

Primero, explica cuáles son estas circunstancias. Segundo, de qué manera pueden ignorarse. Tercero, de qué manera su ignorancia causa lo involuntario.

En el *primer* punto, ha de considerarse que las circunstancias no son sino *ciertas condiciones particulares del acto humano*, que pueden tomarse, o de parte de *las causas* del acto, o de parte del *acto* mismo. La causa del acto es eficiente o final. Causa eficiente es el agente principal o bien el agente instrumental. De parte del acto pueden tomarse estos *tres*: el género del acto, la materia o el objeto, y el modo de actuar. De acuerdo a esto, *Aristóteles* habla aquí de *seis* circunstancias. No está mal, sino por el contrario muy bien, dice, determinar cuáles y cuántas son estas particularidades cuya ignorancia produce lo involuntario. Usa el adverbio de duda[6], como en muchos otros lugares en esta obra, por la incertidumbre de la materia moral.

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 al acto humano. Ahora bien, *Cicerón*[7], 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".

---

[6] "Quizá no está mal determinar estas circunstancias: cuáles y cuántas son, y quién y qué, y con respecto a qué, o en el cual obra, o cuándo y con qué, vale decir con un instrumento y en razón de qué, o sea de la salud, y de qué manera, es decir tranquila o vehementemente" (Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1111 a 3-6).

[7] Cicerón, *De inventione,* I, 26, ed. Stroebel, 34.

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.

260. *Muestra de qué manera se ignoran estas circunstancias particulares.* Dice que nadie hay que las ignore a todas a no ser que esté totalmente loco. Entre las circunstancias, es claro que no se puede ignorar *quién es el que obra*, pues así se ignoraría a sí mismo, lo cual es imposible. Pero el que obra, puede ignorar *lo que hace*, como los que expresan algo que no debían, dicen como excusa que se les escapó de su memoria o que nunca supieron que era algo inefable, que no debía decirse, como los misterios o secretos revelados por *Esquilo*, o sea, por cierto poeta[8]. El que así habla, ignora lo que hace porque no sabe que está revelando algún secreto.

Da todavía otro ejemplo de ignorancia *en cuanto a lo hecho*, como el del arquero que quiere mostrar a su alumno de qué manera debe arrojar la flecha y ésta se le dispara. Este arquero no sabe lo que hace porque no sabe disparar su arma. Luego pone el ejemplo de la ignorancia *con respecto a qué*, como si alguien creyera que su hijo es un enemigo que ataca su casa y lo mata, como le ocurrió a cierta mujer llamada *Mérope*[9]. Es evidente que, en este caso, el hombre sabe lo que hace porque se sabe matando, pero no sabe con respecto a qué lo hace porque desconoce que mata al hijo.

A continuación, pone el ejemplo de la ignorancia del *instrumento*: como si alguien, jugando a las lanzas, usara una pica con el asta lanceada y pensara que es roma, dada la lejanía del arma; o si alguien estimara que la piedra que está usando es una piedra pómez.

Después, pone el ejemplo de la ignorancia del *fin*. Dice que si un médico o un instructor, golpeando a un hombre por la salud corporal, o un preceptor, por curarlo, lo mata, tiene ignorancia del fin, no del que pretendía, sino del fin que se sigue de su obra, pues ignoraba que su acción llevaría a tal fin.

Por último, pone el ejemplo de la ignorancia del *modo* de hacer la acción: como si alguien estima que conduce suavemente su mano para mostrar a alguno cómo ha de pegarse, lo cual hacen los púgiles y pega fuertemente. Pues éste, ignorándolo, pega con fuerza.

---

[8] En alguna de las obras perdidas, Esquilo parece haber revelado algo de los misterios eleusinos. Por sus méritos literarios y cívicos fue absuelto por el Areópago.

[9] Personaje de *Cresfontes*, tragedia perdida de Eurípides.

261. *Muestra de qué manera la ignorancia de lo visto es causa de lo involuntario.*

Primero, dice que, como podría haber ignorancia respecto a cualquiera de las cinco circunstancias que concurren a la acción, parece ser que el que ignora alguna de ellas, obra no queriendo o involuntariamente. Pero no de la misma manera en todas; sino principalmente si hay ignorancia en las circunstancias más importantes.

262. *Segundo, muestra cuáles son las circunstancias principales.* Dice que parecen ser aquéllas en las que consiste la operación, es decir, el *objeto* o la *materia* del acto; y el *fin*, es decir, aquello en razón de lo cual se actúa. Porque los actos se especifican por los objetos, y como la materia es el objeto del acto exterior, así el fin es el objeto del acto interior de la voluntad.

263. *Tercero, expresa que su ignorancia no basta para lo involuntario.* Dice que, como lo involuntario se dice según esta ignorancia, requiere además para ser involuntaria que la acción se realice con tristeza y pesar, como se ha dicho.

LECCIÓN IV

1111 a 22-b 3, nn. 264-270

Muestra qué es lo espontáneo o voluntario y lo define como aquello cuyo principio está en el operante con conocimiento de las circunstancias

Después que *Aristóteles* estudió lo involuntario, *ahora considera lo voluntario.*

Primero, muestra qué es lo voluntario. Segundo, aparta cierto error referente al mismo.

264. Ha de considerarse que, aunque lo involuntario parezca decirse por remoción de lo voluntario, sin embargo, si miramos a las causas, se dice que algo es voluntario por remoción de lo que causa lo involuntario, como la violencia y la ignorancia. Como cada realidad es conocida por su causa, por eso, la definición de lo voluntario se obtiene quitando las causas de lo involuntario. Dice que, como lo involuntario se realiza impelido por la fuerza o por ignorancia, como se vio, lo voluntario parece ser aquello cuyo principio está en el operante. Así, excluye la violencia. Excluye también la ignorancia como causa de lo involuntario, al decir que el operante debe conocer las circunstancias particulares que concurren a la operación.

265. *Plantea un error y luego lo rechaza.* Algunos han pensado que no todo aquello cuyo principio es interior, con conocimiento de las circunstancias, es

voluntario. 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 concupiscencia u otra similar. Para *Aristóteles* no está bien dicho. Ha de notarse que, como las pasiones del apetito sensitivo son provocadas por las cosas exteriores aprehendidas por el sentido, ahora parece darse el error por la misma razón que antes rechazó, que decía que las cosas exteriores suscitan la violencia. Antes fue dicho referido a la violencia cuyo principio era exterior. En cambio, ahora se trata de lo voluntario cuyo principio es interior, pues las pasiones están dentro de nosotros.

266. En *segundo* lugar, *rechaza esta opinión por cinco razones*. La *primera*, dice que los animales y los niños obran según la pasión del apetito sensitivo, no según el apetito intelectivo porque carecen del uso de razón. Si lo que se hace por ira, por concupiscencia o por otra pasión del apetito sensitivo fuera involuntario, se seguiría que, ni los animales ni los niños, obrarían voluntariamente. No obstante, se dice que obran voluntariamente, no porque obren desde la voluntad, sino porque actúan espontáneamente con movimiento propio, de tal modo que no son movidos por algo exterior. Pues decimos que voluntario es lo que se hace espontáneamente y con movimiento propio. Por ende, lo que se hace por ira o por concupiscencia es voluntario.

267. Da la *segunda* razón. Si lo que se hace por ira o concupiscencia no es voluntario, *o* es universalmente verdadero *o* es verdadero en el mal y no en el bien, pues decían que el bien hecho por pasión se hace voluntariamente pero el mal, en cambio, no voluntariamente. Quizá pensaban así porque los bienes se conforman a la razón y los males le son contrarios, y la voluntad está en la razón. Mas este segundo punto parece ser ridículo, puesto que hay una sola causa, la voluntad, de todo lo que el hombre hace, sea bueno o malo. Pues, no porque mucho crezca la ira o la concupiscencia, el hombre se precipita a la acción, a no ser que advenga el consenso del apetito racional. Igualmente, parece ser desacertado el primer punto, que no son voluntarios los bienes que hay que apetecer de acuerdo a la pasión. Pues la razón por medio de la voluntad mueve hacia lo que es preciso apetecer. En algunos casos, corresponde encolerizarse, por ejemplo, para refrenar una mala acción. De manera similar, algo debe desearse, por ejemplo, la salud o la ciencia. Luego, se desprende que es falso que lo hecho por pasión no sea voluntario.

268. Da la *tercera* razón. Lo involuntario se hace con tristeza. Lo que es de acuerdo a la concupiscencia se hace con deleite. Luego no es involuntario.

269. Da la *cuarta* razón. Como se ha visto, las faltas voluntarias deben ser vituperadas y evitadas. No puede decirse así de las involuntarias, pues no puede el hombre huir de ellas ni por ellas ser vituperado. Pero como las faltas que se hacen según el conocimiento, por deliberación, deben ser evitadas y son vituperables, así también las faltas realizadas por ira o por otra pasión. Pues el hombre

puede resistir a la pasión por medio de la voluntad. De allí que si, a causa de una pasión realiza algo deshonesto, es vituperado. Luego no difiere lo que se hace por pasión de lo que se hace por deliberación, en cuanto a ser una acción voluntaria.

270. Da la *quinta* razón. Las pasiones irracionales, v.g. del apetito sensitivo, parecen ser humanas en cuanto el apetito sensitivo puede obedecer a la razón, como se ha dicho. Luego, también las acciones hechas por ira, por concupiscencia o por otras pasiones, son humanas. Pero ninguna operación involuntaria es humana. Pues no se atribuye al hombre lo que hace involuntariamente, ni para alabarlo ni para vituperarlo. Luego no corresponde decir que lo que se hace por pasión es involuntario.

LECCIÓN V

1111 b 4-b 30, nn. 271-283

La elección cuyo género es lo voluntario, no es concupiscencia, ni ira, ni voluntad, ni opinión; y la diferencia entre la elección y la voluntad

Después que *Aristóteles* se refirió a lo voluntario y lo involuntario, *ahora estudia la elección.*

Primero, considera la elección. Segundo, la deliberación o consejo, que entra en la definición de elección.

Divide el *primer* punto y *muestra que a esta disciplina moral concierne considerar la elección.* Segundo, averigua qué es la elección.

271. Dice pues, *primero*, que después de analizar lo voluntario y lo involuntario, debe referirse, aunque sea al pasar, a la elección. Brevemente, propone lo necesario para su consideración. Prueba que a esta disciplina le compete hacerlo porque elegir parece ser, sobre todo, algo propio de la virtud, que es lo que principalmente se procura en esta ciencia.

Pone en claro este argumento al considerar que, como del hábito de la virtud procede no sólo la elección interior, sino también la operación exterior, las costumbres virtuosas o, aun las viciosas, se juzgan más por la elección que por las operaciones exteriores. Todo hombre virtuoso elige el bien, aunque a veces no lo realiza debido a algún impedimento exterior. El vicioso, a veces, hace una obra de virtud, no por una elección virtuosa, sino por temor, o por algún fin inadecuado, como la vanagloria o algo similar. De lo cual se desprende claramente que compete a lo propuesto tratar la elección.

272. *Muestra qué es la elección.*

Primero, busca su género. Segundo, su diferencia. Tercero, la define.

El género de la elección es lo voluntario, pues es predicado universalmente de la elección y es aún más extenso. Por eso, dice primero que toda elección es algo voluntario, pero no son enteramente lo mismo la elección y lo voluntario, pues lo voluntario es más extenso. Lo prueba por *dos* razones.

La *primera*, dice que los niños y los animales participan de lo voluntario, en cuanto hacen algo espontáneamente con movimiento propio, según vimos. Pero no participan de la elección porque no obran por deliberación, lo cual es requerido para la elección: luego, lo voluntario es más extenso que la elección.

La *segunda* razón expresa que lo que hacemos de repente es voluntario porque el principio está en nosotros. Pero no se dice que es por elección, pues no proviene de una deliberación. Luego, lo voluntario es más extenso que la elección.

273. *Investiga las diferencias propias de la elección probando que difiere de aquello con lo que parece convenir.*

Primero, plantea el tema. Segundo, lo prueba.

Dice pues, *primero*, que *algunos* dijeron que la elección es la concupiscencia porque ambas suponen el movimiento del apetito hacia un bien. *Otros*, sostuvieron que la elección es la ira, quizá porque en ambas hay cierto uso de la razón. El colérico usa la razón en cuanto juzga que la injuria recibida es digna de ser vengada. *Otros*, considerando que la elección es sin pasión, atribuyeron la elección a la parte racional, o en cuanto al apetito, diciendo que es la voluntad, o en cuanto a la aprehensión, diciendo que es cierta opinión. En estos cuatro están enteramente comprendidos todos los principios de los actos humanos, que son: la razón, a la que pertenece la opinión, el apetito racional, que es la voluntad, el apetito sensitivo, que se divide en irascible, al que pertenece la ira, y en concupiscible, al que pertenece la concupiscencia. *Aristóteles* dice que no parecen hablar con rectitud los que dicen que la elección es alguna de estos cuatro.

274. *Prueba lo propuesto.*

Primero, muestra que la elección no es concupiscencia. Segundo, que no es ira. Tercero, que no es voluntad. Cuarto, que no es opinión.

Para probar lo *primero*, da *cuatro* razones. La *primera*, es común a la concupiscencia y a la ira. La concupiscencia y la ira son comunes al hombre y al animal irracional. Pero, en este último, no se encuentra la elección, como dijo. Luego, la elección no es concupiscencia ni ira.

275. Da la *segunda* razón. Si la elección fuera concupiscencia, cualquiera que obrara eligiendo, obraría también con concupiscencia y viceversa, lo cual es falso. El incontinente obra según la concupiscencia, pero no por elección, pues no se detiene propiamente en la elección, a causa de la concupiscencia. El continente por el contrario obra por elección, no por concupiscencia, a la que resiste

por medio de la elección, como se verá en el libro séptimo[10]. Luego, la elección no es lo mismo que la concupiscencia.

276. Da la *tercera* razón. La concupiscencia es contraria a la elección, tanto en el hombre continente como en el incontinente. Pues cada uno de los dos elige, por la razón, lo contrario de lo que desea según el apetito sensitivo. Pero, en ninguno de los dos, la concupiscencia es contraria a la concupiscencia porque toda la concupiscencia de ambos tiende a lo mismo, a lo deleitable al sentido. No debe entenderse que no haya ninguna concupiscencia contraria a otra concupiscencia, pues las hay que se refieren a contrarios: como cuando uno desea moverse y otro permanecer quieto. Luego es claro que la elección no es lo mismo que la concupiscencia.

277. Da la *cuarta* razón. La concupiscencia es siempre o con deleite, por la presencia de lo deseado, o con tristeza, por su falta. Pues a toda pasión sigue el deleite o la tristeza, como se ha visto en el libro segundo[11]. Pero la elección no existe necesariamente con deleite o con tristeza. Puede existir sin ninguna pasión, por el solo juicio de la razón. Luego la elección no es concupiscencia.

278. *Muestra que la elección no es lo mismo que la ira.* Referente a este punto, dice que la elección es menos la ira que la concupiscencia. De acuerdo a como se presenta, lo que se hace por ira no parece ser hecho por elección, pues debido a la velocidad del movimiento de la ira lo que se hace por ella es muy repentino. Aunque en la ira hay algún uso de la razón, en cuanto el iracundo comienza a oír a la razón que juzga que la injuria debe vengarse, sin embargo no la escucha perfectamente cuando determina el modo y el orden de la vindicta. Por eso, la ira excluye sobre todo la deliberación, que se requiere para la elección. La concupiscencia, en cambio, no obra así, de repente. Por eso, lo que se hace según la concupiscencia no parece estar tan lejos de la elección, como lo que se hace por ira.

279. *Muestra la diferencia entre la elección y la voluntad.*

Primero, plantea el tema. Segundo, prueba lo propuesto. Tercero, deduce la raíz de la diferencia entre la voluntad y la elección.

Dice pues, *primero*, que tampoco la elección es voluntad aunque parece estar próxima a ella. Ambas pertenecen a la misma potencia, al apetito racional o voluntad. Pero *voluntad se* denomina el acto de esta potencia con relación al bien en sentido absoluto, y *elección* se denomina el acto de la voluntad con relación al bien según que pertenece a la operación por la que nos ordenamos a un bien.

280. *Prueba lo propuesto por tres razones.*

---

[10] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VII, 6, 1148 a 15-18.

[11] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 4, 1105 b 22-23.

La *primera*, es así. La elección que se refiere a nuestra operación no decimos que es de los imposibles. Si alguien dijera que va a elegir algo imposible parecerá un estúpido. Pero la voluntad, porque mira al bien en sentido absoluto, puede referirse a cualquier bien, aunque sea imposible. Como alguien puede querer ser inmortal, que es imposible según el estado de esta vida corruptible. Luego la elección y la voluntad no son lo mismo.

281. Da la *segunda* razón. La voluntad puede referirse a lo no hecho por uno mismo: como el que mira un duelo pueda querer que triunfe algún hipócrita, o sea alguien que simula ser otro. O querer que gane alguno que ingresó al campo como púgil pero sin serlo, o aun querer que el que es realmente atleta sea el vencedor. Nadie elige lo que es hecho por otro, sino sólo elige lo que estima que por sí mismo podrá hacer. Luego la elección difiere de la voluntad.

282. Da la *tercera* razón.

Dice que la voluntad es más propia del fin que de lo que es para el fin. Pues a lo que es para el fin lo queremos por el fin mismo. En efecto, es por el fin que queremos lo demás, y al fin, más. Pero la elección se refiere sólo a lo que es para el fin, no al fin mismo. Porque éste es presupuesto, como ya predeterminado. Pero lo que es para el fin lo buscamos para disponernos hacia el fin, como la salud, que es el fin de la medicación, es lo que queremos principalmente, pero elegimos las medicinas mediante las cuales sanamos. De manera similar queremos ser felices, que es el último fin, y de éste decimos que lo queremos. Pero no es adecuado decir que elegimos ser felices. Luego la elección no es lo mismo que la voluntad.

283. *Da la raíz de todas las diferencias*, a la cual se reducen universalmente todas las diferencias examinadas. Dice que la elección parece referirse a lo que está en nuestro poder. Esta es la causa por la cual ni es de los imposibles, ni de lo que es hecho por otros, ni del fin, que las más de las veces está preestablecido en nosotros por la naturaleza.

LECCIÓN VI

1111 b 30-1112 a 17, nn. 284-291

Prosigue con la elección, que no es lo mismo que la opinión ni es tampoco la opinión de lo operable por nosotros

Después que *Aristóteles* mostró que la elección no es lo mismo que la concupiscencia y la ira, que pertenecen al apetito sensitivo, ni aún que la voluntad, que pertenece al apetito racional, *ahora muestra que no es lo mismo que la opinión, que pertenece a la razón.*

Primero, muestra que la elección no es lo mismo que cualquier opinión. Segundo, que no es sobre todo lo mismo que la opinión que versa sobre lo que debemos obrar. Tercero, plantea cierta duda que queda sin resolver.

284. Dice pues, *primero*, que por lo dicho ya se ve que la elección no es lo mismo que la opinión tomada universalmente. Lo prueba por *dos* razones. La *primera*, es así. La opinión puede referirse a todas las cosas, no menos a las eternas e imposibles que a las que están en nuestro poder. Pero la elección se refiere sólo a lo que está en nosotros, como se dijo. Luego la elección no es lo mismo que la opinión.

La *segunda* razón dice que las cosas que se dividen por múltiples diferencias, difieren y no son iguales. Pero la opinión se divide en lo verdadero y lo falso porque pertenece a la facultad cognoscitiva, cuyo objeto es lo verdadero. No se divide en lo bueno o lo malo, como la elección, que pertenece a la facultad apetitiva, cuyo objeto es el bien. De lo que concluye que la elección no es lo mismo que la opinión tomada en universal. Esto es tan claro que nadie dice lo contrario.

285. *Muestra que la elección no es lo mismo que cierta opinión, que se refiere a lo que cae bajo nuestra operación.* Este punto lo muestra por *dos* razones. La *primera*, es así. El hecho de elegir lo bueno o lo malo habla ciertamente de cómo somos, buenos o malos. Pero, porque opinamos bien o mal, o con verdad o falsedad, no nos decimos buenos o malos. Luego, la elección no es lo mismo que la opinión, que versa sobre lo elegible.

La razón de su diferencia es porque decimos que alguien es bueno o malo, no por la potencia, sino por el acto, como se dice en la *Metafísica*[12]. Se es bueno, no por poder obrar bien, sino porque se obra bien, empero que el hombre sea perfecto, según el intelecto, hace que pueda obrar bien, no que de hecho obre bien. Como el que tiene el hábito de la gramática, por eso mismo, está capacitado para hablar coherentemente bien; pero, el hecho de hablar con coherencia, requiere que quiera hacerlo porque un hábito es aquello por lo cual alguien actúa *si quiere*, como dice *Averroes* en el libro tercero *Del Alma*[13]. Por ello, es claro que una voluntad buena hace obrar bien al hombre según cualquier potencia o hábito obediente a la razón. Por eso, se dice que un hombre es íntegramente bueno porque tiene una voluntad buena. Pero, por el hecho de que el hombre tenga una buena inteligencia, no se dice que es bueno en todo sentido, sino en un aspecto; por ejemplo, buen gramático o buen músico. Por tanto, como la elección pertenece a la voluntad y la opinión al intelecto, por la elección decimos que un hombre es bueno o malo, pero no por la opinión.

---

[12] Aristóteles, *Metaphysica,* IX, 105 a 4-15.

[13] Averroes, *Com. magnum in Arist.*, III, 18, correspondiente a 430 a 14-17, ed. Crawford, 438.

286. Da la *segunda* razón. La elección se refiere principalmente a nuestras acciones. Elegimos tomar esto o rechazarlo, o cualquier otro que concierne a nuestras *acciones*. Pero la opinión se refiere principalmente a las *cosas*. Pues opinamos sobre lo que algo es, por ejemplo qué es el pan, o en qué es provechoso, o de qué manera se debe usar. La opinión no se refiere principalmente a nuestras acciones, por ejemplo, opinar si tomamos esto o lo evitamos. Porque nuestras acciones son particulares, contingentes y prontamente pasajeras. Por eso, conocer u opinar acerca de nuestras acciones no se realiza tanto por la verdad que hay en ellas como por la acción misma. Luego, la elección no es lo mismo que la opinión.

287. Da la *tercera* razón. El bien de la elección consiste en cierta rectitud, es decir, en que el apetito rectamente ordene algo a un fin. Por eso, dice que la elección es más alabada porque la elección es de lo que corresponde con rectitud, pero la opinión es alabada en que se refiere a algo con verdad. Así, el bien y la perfección de la elección es la *rectitud*, pero el bien y la perfección de la opinión es la *verdad*. Más aquellas cosas de las cuales hay diversas perfecciones, son ellas mismas diversas. Luego, la elección no es lo mismo que la opinión.

288. Da la *cuarta* razón. La elección va acompañada de cierta certeza. Elegimos lo que más sabemos que es un bien. La opinión es sin certeza. Pues opinamos sobre lo que no sabemos mucho si es verdadero. Luego, no son lo mismo.

289. Da la *quinta* razón. Si la elección y la opinión fueran lo mismo, correspondería que fuera lo mismo elegir lo mejor que tener una opinión verdadera acerca de ello. Esto es evidentemente falso. Pues hay quien con verdad opina qué es lo mejor en un plano universal, pero por malicia no elige lo que es mejor, sino algo inferior. Luego la elección y la opinión no son lo mismo.

290. *Plantea cierta duda.* Si la opinión *precede* a la elección o *sigue* a ella. Dice que esto nada difiere para lo propuesto. Pues ahora no pretendemos determinar su orden, sino solamente si la elección es lo mismo que alguna opinión. Sin embargo, debe saberse que la opinión, que pertenece a la potencia cognoscitiva formalmente hablando, precede a la elección, que pertenece a la potencia apetitiva, que es movida por la cognoscitiva. Sin embargo, por accidente sucede a veces que la opinión sigue a la elección, como cuando alguien por su afecto a lo que ama cambia la opinión que antes tenía.

291. *Muestra qué* es *la elección.* Como no es alguna de las cuatro dichas 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.

LECCIÓN VII

1112 a 18-b 11, nn 292-306

Se ocupa de la deliberación o consejo, del cual excluye lo eterno, lo uniforme, lo que las más de las veces es fortuito, y lo que es muy remoto

Después que *Aristóteles* definió la elección, *ahora hace lo mismo respecto de la deliberación o consejo.*

Primero, de la deliberación o *consejo en sí.* Segundo, por comparación a la elección.

Primero, muestra sobre qué debe deliberarse. Segundo, determina el modo y el orden de hacerlo.

Divide el *primer* punto y *plantea el tema.* Segundo, lo desarrolla.

292. Vuelve a dividir el *primer* punto y, *primero, expone la cuestión que va a tratar*: si los hombres deliberan acerca de todo, de tal manera que cada realidad sea objeto de consejo, o si hay alguna de la que no lo hay.

293. *Segundo, explica la cuestión propuesta.* Dice que el consejo no se refiere a eso sobre lo cual delibera a veces algún insensato, que tiene uso de la razón, pero pervertido; o algún loco, que carece totalmente del uso de la razón. Sino que verdaderamente la deliberación se refiere a eso sobre lo que deliberan los hombres que tienen rectamente dispuesto el intelecto. Pues tales hombres no deliberan, sino sobre lo que en su naturaleza es de tal manera que de él deba haber consejo y que se llama *lo deliberable.* A veces, los insensatos deliberan sobre lo que por su naturaleza es, de tal modo, que de él no debe haber consejo o deliberación.

294. *Muestra de qué hay consejo.*

Primero, distinguiendo las cosas según sus causas. Segundo, distinguiéndolas según algunas artes. Tercero, distinguiéndolas según las condiciones de las cosas mismas.

Divide el *primer* punto y *muestra de qué realidades no hay consejo.* Segundo, concluye de qué lo hay. Tercero, muestra la conclusión que se sigue de lo dicho.

Sobre lo *primero*, hace *cinco* observaciones.

Primero, dice que nadie delibera sobre lo eterno, sobre lo que existe siempre y sin movimiento. Esto es, o sobre aquellas cuyas sustancias no están sujetas al movimiento, como las sustancias separadas y la misma totalidad del mundo, o sobre las que, aunque según su ser existan en la materia móvil; sin embargo, según la razón son abstraídas de esta materia, como las matemáticas. Por eso, pone el ejemplo del diámetro de un cuadrado y de su lado o costado, respecto de los cuales nadie delibera si son conmensurables.

295. En *segundo* lugar, dice que *nadie delibera tampoco sobre lo que, aunque se mueva tiene siempre un movimiento uniforme. Sea* la uniformidad de los movimientos por necesidad y no por otra causa, como los cuerpos que son necesarios por sí mismos. *Sea* por la naturaleza de los cuerpos móviles, o aún lo sea por alguna causa separada: como a las sustancias inmateriales se les atribuye el mover las órbitas celestes, de lo cual ahora se habla. Por eso, pone el ejemplo de la rotación, o sea, de los movimientos circulares del sol, de la salida del sol, etc.

296. En *tercer* lugar, dice que *no hay deliberación sobre lo que estriba en el movimiento*, ni sobre lo que en la mayoría de los casos se realiza del mismo modo, por más que alguna vez en algunos pocos suceda de otra manera, como las sequías que, con más frecuencia, ocurren en el verano, y las lluvias en el invierno, aunque alguna vez suceda de otra manera.

297. En *cuarto* lugar, dice que no se delibera sobre lo que ocurre por *casualidad*, como del hallazgo de un tesoro, Como no se delibera sobre lo que no proviene de nuestra operación, según dijo. Igualmente, tampoco de lo *fortuito* que no puede provenir de nuestra premeditación, que es algo imprevisto y está fuera de intención.

298. En *quinto* lugar, dice que no sólo los hombres no deliberan sobre lo necesario, las realidades naturales y lo fortuito, sino que *ni siquiera lo hacen sobre todos los asuntos humanos*, como los lacedemonios no deliberan sobre la mejor manera en que los lejanos escitas deban convivir.

A continuación, aduce una razón general que responde a todo lo dicho, al decir: *pues nada de esto...*[14]. Porque nada de lo que es necesario o natural o fortuito, o realizado por otros hombres, es hecho por nosotros.

299. Dice, como conclusión, *acerca de qué hay deliberación*. Deliberamos acerca de lo operable, de lo que está en nosotros, de lo que está en nuestro poder. Pues la deliberación o el consejo se ordenan a la operación.

300. *Muestra lo que se sigue de lo dicho* porque, aparte de aquello respecto de lo cual no hay deliberación, sólo queda *lo que está en nosotros*, sobre lo cual decimos que deliberamos. Lo prueba dividiendo las causas. Se observan *cuatro* causas de las cosas. La naturaleza, que es el principio del movimiento, sea de lo

---

[14] "Pues nada de esto es hecho por nosotros" (Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1112 a 29-30).

que siempre se mueve del mismo modo, sea de lo que en su mayoría conserva un movimiento uniforme. La necesidad, que es la causa de lo que siempre es de la misma manera, sin movimiento. La fortuna, que es causa por accidente, fuera de la intención del agente, bajo la cual también es comprendido el azar. Aparte de estas causas también lo es el intelecto y cualquier otra causa que realiza lo que es hecho por el hombre mismo, como la voluntad, el sentido y otros principios de este tipo. Esta causa se diversifica según los diversos hombres, de tal manera que cada uno delibera acerca de lo operable que puede ser hecho por él mismo. Porque de lo hecho a través de las otras causas no hay deliberación, como se ha dicho.

301. *Muestra de qué puede haber deliberación según las diversas artes operativas por las que hacemos lo que está en nuestro poder.*

Primero, muestra sobre qué artes se delibera y sobre cuáles no. En las disciplinas operativas que tienen modos determinados de operar y son por sí suficientes, de tal manera que el efecto de su obra no depende de algún evento extrínseco, decimos que no hay deliberación, como no lo hay de las letras que vamos escribiendo. La razón es porque no deliberamos sino de lo dudoso. Pero no es dudoso de qué manera deba escribirse porque el modo de escribir está determinado y no es dudoso, y el efecto de la escritura no depende sino del arte y de la mano del que escribe. Pero hay deliberación acerca de aquello hecho por nosotros, en lo cual nos es preciso predeterminar de qué manera hacerlo porque no es en sí algo cierto y determinado.

302. En *segundo* lugar, muestra que, aun en aquello en lo que hay consejo, no se delibera de la misma manera en todo, sino en unos casos más y en otros menos. *Primero*, muestra esta diferencia en las artes operativas entre sí. Dice que no siempre en lo determinado por medio nuestro deliberamos con el mismo o igual grado de duda, sino más en algo menos determinado y en lo cual es preciso considerar más cantidad de cosas exteriores, como en la medicina, es preciso atender al vigor o fuerza de la naturaleza del enfermo; en los negocios, a las necesidades humanas y a la abundancia de lo venal; y, en la navegación, al soplo de los vientos. En estas artes deliberamos más que en el arte de la gimnasia, en la lucha y en los ejercicios físicos, que tienen modos más ciertos y determinados, mientras que en las artes que vimos son menos ciertos. Lo mismo ha de entenderse en las otras artes.

303. En *tercer* lugar, muestra la diferencia en cuanto a la necesidad de deliberar entre las artes operativas y las ciencias especulativas. Dice que tenemos más necesidad de deliberar con relación a las artes operativas que con relación a las disciplinas especulativas. En éstas no hay deliberación, en cuanto a lo que tratan, pues es por necesidad o por naturaleza, sino que hay deliberación en cuanto a su uso como, por ejemplo, de qué modo y en qué orden deba procederse en ellas. En lo cual, sin embargo, es menos necesario deliberar que en las

ciencias prácticas, en las que tenemos más dudas en vista de la gran variedad que en estas artes tiene lugar.

304. *Muestra en qué debe haber deliberación* considerando las condiciones de las cosas mismas. Pone *tres* condiciones de eso sobre lo cual hay deliberación. *Primero*, dice que es preciso deliberar de lo que sucede con cierta frecuencia. Ya que, aunque puede ocurrir de otra manera, es incierto de qué otra manera ocurra. Pues si alguien quisiera, deliberando, deducir lo que rarísima vez ocurre, como si se va a caer el puente de piedra que está atravesando, nunca el hombre haría algo.

305. En *segundo* lugar, dice que es preciso deliberar acerca de lo que no está determinado de qué modo deba obrarse. Pues el juez no delibera de qué manera deba sentenciar en lo que está establecido por ley, sino quizá en los casos en que no hay algo determinado por la ley.

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

LECCIÓN VIII

1112 b 11-1113 a 2, nn. 307-314

La deliberación no se refiere a los fines, sino a lo que es para el fin, que, primero en la intención, es último en la consecución

Después que *Aristóteles* mostró sobre qué se delibera, *ahora, considera el modo y el orden de la deliberación.*

Como la deliberación es cierta búsqueda, *primero, muestra el modo de la búsqueda deliberativa.* Segundo, su efecto. Tercero, el término de esta búsqueda.

Divide el *primer* punto y *se refiere al modo de deliberar.* Segundo, muestra lo dicho.

Como el consejo es cierta búsqueda práctica en torno a lo operable es necesario que, al igual que en la investigación especulativa, los principios se suponen, y son otras cosas las que se buscan, así también se proceda en la deliberación. Por eso, *primero, muestra lo que es supuesto en ella.* Segundo, qué es lo que se busca en la misma.



307. Ha de considerarse que, en lo operable, el fin es como un principio porque del fin depende la necesidad de lo operable, como se dice en la *Física*[15]. Por eso, en la deliberación es preciso suponer el fin. A esto se refiere cuando dice que no deliberamos sobre los fines, sino sobre lo que es para los fines, como en las ciencias especulativas no se investiga acerca de los principios, sino de las conclusiones.

Lo muestra por unos ejemplos. El médico no delibera sobre si debe sanar al enfermo, sino que lo supone como fin. Ni el retórico delibera sobre si ha de persuadir, sino que lo tiene como fin. Tampoco el político, el que gobierna la ciudad, delibera sobre si debe hacer la paz, que es a la ciudad como la salud al cuerpo humano, pues la salud consiste en la convergencia de los humores, como la paz en la convergencia de las voluntades. De este modo, ninguno de los demás operantes delibera sobre el fin.

308. *Muestra acerca de qué* y *cómo se realiza la búsqueda deliberativa.*

Con relación a este punto habla de *tres* intenciones. Supuesto algún fin, la *primera* intención del que delibera es de qué manera, o sea con qué movimiento o acción podría llegar a ese fin, y por medio de qué instrumentos le conviene moverse o actuar con relación a él, por ejemplo, a caballo o en barco. La *segunda* intención del que delibera se presenta cuando a dicho fin se puede llegar por varios caminos, sean instrumentos o acciones. ¿Por cuál de ellos se llega más fácilmente y mejor? Esto atañe al juicio, en el que, a veces, fallan algunos que se hallan rectamente en la búsqueda de los caminos para llegar al fin. La *tercera* intención del que delibera se presenta cuando acontece que, por medio de un solo instrumento o movimiento, o sólo por algo único, se llega al fin propuesto del mejor modo. En este caso, debe resolver cómo llegará al fin por ese medio. Para lo cual se requiere constancia y solicitud. Y, si eso por lo cual debe llegarse al fin, no se tiene a disposición, es preciso buscar ulteriormente por qué medio podría procurarlo. De manera similar, debe deliberar hasta llegar a la causa que primero se presenta en el operante, que es la última en la búsqueda deliberativa.

309. *Muestra lo dicho por la semejanza con la investigación especulativa.* Dice que la causa, que es primera en la operación, es última en la búsqueda, pues ya dijo que el que delibera parece indagar a modo de cierta resolución, a la manera como se procede en un diagrama o una descripción geométrica: el que quiere probar alguna conclusión debe resolver la conclusión en los principios hasta llegar a los primeros principios indemostrables. Toda deliberación es una cuestión; es decir, cierta búsqueda, aunque no toda cuestión o búsqueda es una deliberación, como no lo es la búsqueda matemática. Sólo la búsqueda sobre lo operable es una deliberación. Y, como el que delibera busca resolutivamente, es

[15] Aristóteles, *Physica,* II, 9, 200 a 5 ss.

necesario que su indagación prosiga hasta llegar a eso que es principio en la operación. Pues, lo que es último en la resolución, es primero en la generación o en la operación.

310. *Muestra el efecto de la deliberación.*

Primero, presenta el tema. Segundo, muestra algo dicho.

Una vez que la indagación de la deliberación llegó a lo que es preciso hacer primero, si aquél que delibera encuentra que es algo imposible, desiste o renuncia, como desesperando, a todo el asunto. Por ejemplo, si un hombre para proseguir un negocio necesita entregar un dinero y no puede hacerlo, debe renunciar al negocio. En cambio, si lo encontrado mediante la deliberación se muestra como posible, al punto empieza a actuar, porque lo primero en la operación debe ser eso en lo cual termina la búsqueda resolutiva de la deliberación, como se vio. Pero algo se dice posible para un operante, no sólo según las posibilidades propias, sino también según las posibilidades de otros. Por eso, dice que lo que se hace mediante los amigos es posible. Porque lo hecho por medio de los amigos, de alguna manera es hecho por nosotros, en cuanto su principio está en nosotros, en la medida en que lo hacen por inspiración nuestra.

311. *Muestra lo dicho.* Lo buscado a veces resulta posible y a veces no. A veces, por la deliberación se buscan los instrumentos, como el caballo o la espada. A veces, la necesidad, o sea su oportunidad, es decir, la manera en que deben ser utilizados. Así sucede en el resto de las artes: a veces se busca por medio de qué hacer algo, a veces de qué manera o por qué causa, que pertenece a la mencionada necesidad.

312. *Concluye expresando cuál es el término o el estado final en la búsqueda deliberativa.*

Lo hace en *tres* pasos. *Primero*, por parte del operante mismo. Como se vio, el hombre es el principio de sus operaciones. Pero cada hombre delibera acerca de lo que es operable por él mismo. Por eso, cuando la indagación del consejo llega a lo que el hombre tiene en su poder para hacer, allí acaba la deliberación.

313. En *segundo* lugar, muestra que el consejo tiene un término o un estado último por parte del fin. Dice, que todas las operaciones son en razón de otras cosas, o sea de los fines. De ahí que no haya deliberación o consejo del fin mismo, sino de lo que es respecto al fin. Así, se ve claro que el término se encuentra en la búsqueda del consejo, tanto por parte del fin como por parte del agente, como en las demostraciones, tanto hacia arriba como hacia abajo, como por parte de ambos extremos.

314. En *tercer* lugar, muestra cuál es el término en la búsqueda del consejo por parte de los instrumentos individuales que usamos en las obras como ciertos medios para llegar al fin. Dice que el consejo tampoco se refiere a lo individual,

por ejemplo, si esto que nos presentan es pan o si es algún comestible, si está cocido o hecho como corresponde. Pues esto lo discierne el sentido.

Prueba por el imposible, como en las demostraciones que, según estos tres pasos, hay un estado final en la deliberación. Si alguien siempre deliberara, llegaría en esto al infinito. Pero el infinito no cae bajo la razón y, en consecuencia, tampoco bajo la deliberación, que es cierta indagación razonada, como se ha dicho.

LECCIÓN IX

1113 a 2-a 14, nn. 315-319

Compara la deliberación o consejo a la elección y muestra de qué modo coinciden y de qué modo uno precede al otro

Después que *Aristóteles* estudió el consejo en sí mismo, *ahora, lo considera por comparación a la elección.*

Primero, compara el consejo a la elección. Segundo, de allí concluye qué es la elección.

Divide el *primer* punto y *propone el tema.* Segundo, prueba lo propuesto.

315. Compara, *primero*, de *dos modos* el consejo a la elección. De *un modo*, en cuanto al objeto o materia de ambos, en lo cual coinciden. En este sentido, dice que lo mismo es lo deliberable y lo elegible, pues, tanto la deliberación como la elección, se refieren a lo que se hace en razón de un fin. De *otro modo*, en cuanto al orden entre ellos. En este sentido, dice que, cuando algo ya ha sido determinado por el consejo, entonces, primero es elegido, como en la deliberación que precede a la elección.

316. *Muestra lo expresado.*

Primero, por un argumento sobre la deliberación tomado de lo dicho. La determinación del consejo precede a la elección porque corresponde que, después de la búsqueda del consejo, siga el juicio acerca de lo encontrado por aquél, y entonces, primero se elige lo que antes ha sido juzgado. Que el juicio de la razón sigue a la búsqueda deliberativa lo muestra porque, el que deliberando busca de qué manera debe obrar, deja de deliberar cuando, resolviendo su búsqueda, llega a lo que él mismo puede obrar. Si puede hacer varias cosas, dejará de deliberar cuando reduzca lo antecedente a eso que, en primer lugar, se le presente para obrar. Y elige esto: lo que en primer lugar se presenta para obrar. De lo cual se desprende que la elección presupone la determinación del consejo.

317. En segundo lugar, *prueba lo dicho por un ejemplo.* Que la elección deba seguir a la determinación del consejo se ve a partir de la vida de las antiguas civilizaciones, de sus costumbres, según las cuales, los reyes no tenían un poder

de dominio en la sociedad, como para que todo se hiciera como a ellos les parecía. Sino que gobernaban a la sociedad a la cual le competía elegir lo que los principales habían determinado al deliberar. Pero, eran los gobernantes del pueblo, al que pertenecía elegir lo que había sido determinado por los principales en el consejo. Por eso, dice que los antiguos reyes anunciaban al pueblo lo que ellos mismos habían elegido, por la determinación de su consejo, para que así el pueblo eligiera lo que había sido determinado por ellos. Esto lo intentó *Homero*, induciendo a los gobernantes griegos a anunciar al pueblo lo que en el consejo se había determinado.

318. *Muestra entonces qué es la elección.* Dice que, como lo elegible no es sino algo que se cuenta entre lo que está en nuestro poder y ha sido deseado a partir del consejo, en consecuencia, *la elección no es otra cosa que el deseo de lo que está en nuestro poder y que proviene de la deliberación.* Pues la elección es un acto del apetito racional, que se llama voluntad. Por eso, dijo que la elección es el deseo sujeto a deliberación, porque el hombre, por deliberar, llega a juzgar sobre lo que encontró por su deliberación; el cual deseo es la elección.

319. Por último, *muestra de qué clase es la definición dada de la elección.* Dice que ahora está definida la elección a grandes rasgos, figuradamente, no como acostumbra determinar lo que está asentado de acuerdo a la definición cuyas partes se han investigado por separado. Pero esta definición dada de elección es la transmitida en general. Habló sobre qué hay elección, v.g. en torno a lo que está en nosotros. También dijo que la elección se refiere a lo que es para el fin, a lo cual se refiere también la deliberación.

LECCIÓN X

1113 a 15-b 2, nn. 320-327

Resuelve cierta cuestión bimembre: si la voluntad es atraída por un bien por sí o sólo por un bien aparente

Después que *Aristóteles* consideró lo voluntario y la elección, *ahora estudia la voluntad.*

Primero, propone que es lo manifiesto sobre la voluntad. Segundo, plantea cierta duda. Tercero, la resuelve.

320. Dice pues, *primero*, que la voluntad se refiere al fin mismo, como ya se vio. Ahora se habla de la voluntad según que denomina al acto de la potencia de la voluntad. Pues el acto de cualquier potencia se denomina por la misma potencia, y mira a eso, a lo cual la potencia tiende primero y por sí: como se denomina visión al acto de la potencia visiva, en orden a lo visible. De este modo, el

intelecto se llama intelecto por referencia a los primeros principios, que se relacionan primero y por sí con la potencia intelectiva. Por eso, la voluntad se dice propiamente por referencia a los fines, a los que, como ciertos principios, primero y por sí mira la potencia de la voluntad.

321. *Plantea cierta duda.*

Primero, propone opiniones contrarias sobre la voluntad. A *unos*, les parece que la voluntad se refiere a lo que es un bien por sí; a *otros*, que se refiere a lo que es un bien aparente.

322. En *segundo* lugar, *rechaza la primera posición.* De los que afirman que nada es querible por la voluntad, hacia lo cual sea atraída, sino lo que es un bien por sí, se sigue que no es apetecible por la voluntad lo que no se quiere rectamente. Según esta posición se seguiría que, si fuera apetecible por la voluntad, sería un bien. Sin embargo, es un hecho que a veces es un mal. Luego, la voluntad no siempre se refiere a un bien por sí.

323. En *tercer* lugar, *rechaza la segunda posición.* De los que afirman que lo apetecible por la voluntad es un bien aparente, se sigue que nada sea apetecible por la voluntad según la naturaleza, sino para cada cual lo apetecible por la voluntad sea lo que a él le parece. Pero, a diversos les parecen apetecibles cosas diversas y a veces contrarias. Como si el color no fuera lo que la vista ve sino algo que parece un color; por ende, nada sería visible naturalmente. Pero esto es desacertado. Porque es propio de cualquier potencia natural tener algún objeto naturalmente determinado. Por tanto, no es verdadero que la voluntad se refiera a un bien aparente.

324. *Resuelve la duda planteada.*

Primero, da la solución de acuerdo a cierta distinción. Si no se quiere caer en los desaciertos que se siguen de las dos opiniones citadas, debe responderse distinguiendo el sentido absoluto y el sentido relativo. En sentido absoluto y, según la verdad, lo querible por la voluntad es un bien por sí. En sentido relativo, o sea con respecto a esto o aquello, lo querible es lo que a cada uno le parece un bien.

325. En *segundo* lugar, *muestra a qué corresponda* uno y otro miembro de la distinción propuesta. 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 complexión. 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.

326. En *tercer* lugar, muestra lo dicho. *Primero, en cuanto al virtuoso.* Dice que el virtuoso juzga rectamente de cada caso que concierne a las operaciones humanas y en cada caso particular le parece bien lo que es verdaderamente un bien. Porque a cada hábito le parece naturalmente deleitable lo que le es propio, o sea, lo que le es conforme. Pero al hábito de la virtud le es conforme lo que es un bien según la verdad. Porque el hábito de la virtud moral se define por su conformidad a la recta razón. Por eso, lo que es según la recta razón, que es un bien en sentido absoluto, le parece bueno. En este punto, difiere principalmente el virtuoso de los demás, pues en cada operable ve lo que verdaderamente es un bien, como siendo él la *regla y medida* de todo lo operable. Pues en lo operable debe juzgarse que algo es un bien o un mal, según lo que a él le parece.

327. En *segundo* lugar, muestra lo dicho *en cuanto al malvado.* Dice que, en muchos, es decir, en los que son malos, el engaño en el discernimiento del bien y del mal sucede principalmente por el deleite. Acontece que lo deleitable que no es un bien lo deseen como un bien, y que algo que los contrista que, en sí es un bien, lo eviten como un mal. Porque no siguen a la razón, sino al apetito sensitivo.

LECCIÓN XI

1113 b 3-1114 a 3, nn. 328-335

La virtud y el vicio están en nuestro poder, sea en cuanto a las operaciones, sea en cuanto a los hábitos

Después que *Aristóteles* se refirió a lo voluntario, a la elección, a la deliberación o consejo, y a la voluntad, que son principios de actos humanos, *ahora aplica lo dicho a los vicios y a las virtudes.*

Primero, considera la verdad. Segundo, excluye un error. Tercero, hace un epílogo en cuanto a las virtudes.

Divide el *primer* punto y, *de acuerdo a lo dicho, muestra que la virtud está en nosotros, en nuestro poder.* Segundo, muestra lo mismo respecto de la malicia. Tercero, muestra la razón de la consecuencia.

328. Dice pues, *primero*, que, como la voluntad se refiere al fin, pero la deliberación o consejo, y la elección, a los medios para el fin, consecuentemente las operaciones que miran a lo que es para el fin son según elección, y en consecuencia son voluntarias. Porque la elección es algo voluntario, como se ha visto. Pero las operaciones de las virtudes se refieren a lo dicho. Luego son volunta-

rias y, en consecuencia, es preciso que también la virtud sea voluntaria y esté en nosotros, es decir, en nuestro poder.

329. *Muestra lo mismo acerca de la malicia, o sea del vicio opuesto a la virtud.* Dice que, por una razón similar, la malicia es voluntaria y está en nosotros porque sus operaciones son voluntarias. Lo *prueba* como sigue. Si el obrar está en nuestro poder, es preciso que el no obrar también lo esté. Si no obrar no estuviera en nuestro poder, sería imposible que no obrásemos. Luego, sería necesario que obrásemos. Entonces, obrar no provendría de nosotros, sino de la necesidad. De manera similar, dice que, de aquello en lo cual no obrar está en nuestro poder, se sigue que el obrar también está en nuestro poder. Pues si obrar no estuviera en nuestro poder, sería imposible que no obrásemos. Luego, sería necesario que no obrásemos, y así, no obrar no provendría de nosotros, sino de la necesidad.

Por ende, debe decirse que, en cualesquiera de los casos en que la afirmación está en nosotros, la negación también lo está y viceversa. Las operaciones de las virtudes y de los vicios difieren según la afirmación y la negación. Por ejemplo, si honrar a los padres es un bien y es un acto de virtud, no honrarlos es un mal y concierne al vicio. Si no robar concierne a la virtud, robar concierne al vicio. De lo cual se desprende que, si la operación de las virtudes está en nosotros como se probó, también la operación de los vicios está en nosotros. En consecuencia, el vicio está en nosotros, en nuestro poder.

330. *Da la razón de esta consecuencia.* Si las operaciones están en nosotros, los hábitos también lo están. Dice que, si en nuestro poder está el obrar o no obrar lo bueno o lo malo, como ahora mostró, entonces, el hombre, por obrar o no obrar bien o mal, se hace bueno o malo, según se vio en el libro segundo[16]. En consecuencia, en nuestro poder está el ser honestos o buenos, según el hábito de la virtud, y ser malos, según el hábito del vicio.

331. *Rechaza un error sobre lo dicho.*

Primero, rechaza el error. Segundo, sus raíces.

Divide la primera parte y *propone rechazar el error.* Segundo, plantea cierta duda. Tercero, considera la verdad al respecto.

Con respecto a lo *primero*, ha de considerarse que *algunos* dijeron que nadie es malo queriendo, ni alguien es dichoso o bueno no queriendo. Por eso, decían que la voluntad por sí tiende al bien, pues el bien es lo que todas las cosas apetece. Por ende, la voluntad por sí huye del mal. Dice *Aristóteles* que *una* de las proposiciones se ve verosímilmente que es falsa, la que expresa que nadie es malo queriendo porque la malicia es algo voluntario. La *otra*, en cambio, parece ser verdadera, la que expresa que nadie es bueno y dichoso sin quererlo.

---

[16] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 1, 1103 a 26 ss

332. *Plantea una duda en torno a lo dicho.* Si es verdadero que las acciones de las virtudes y de los vicios son voluntarias y que, en consecuencia, lo son la virtud y la malicia, es claro que lo dicho ahora es verdadero. Pero ¿acaso hay alguien que crea que debe dudarse de lo dicho, de tal manera que diga que el hombre no es el principio de sus operaciones ni su progenitor, como el padre es el principio de sus hijos? Como si dijera, es de admirarse si alguien lo afirma.

333. *Confirma la verdad al respecto.*

Primero, por la razón. Segundo, por ciertos indicios.

Dice pues, *primero*, que si el consejo, la elección y la voluntad que están en nuestro poder parecen ser los principios de nuestras operaciones, y no podemos reducir nuestras operaciones a otros principios, sino a los que están en nuestro poder, al consejo y la elección; por ende, también nuestras operaciones buenas o malas están en nuestro poder. Porque, aquello cuyo principio está en nuestro poder, no sólo está en nuestro poder, sino que es voluntario.

334. *Muestra lo propuesto por ciertos indicios.*

Primero, en lo que notoriamente es voluntario. Segundo, en lo que parece que tiene algo de involuntario.

Dice pues, *primero*, que, como expresó, las operaciones de las virtudes y de los vicios están en nosotros. Así, parecen atestiguarlo las obras propias realizadas por las personas en su vida privada. Cualquier padre de familia castiga a su hijo o al siervo que actúa mal. De manera similar, lo atestiguan las obras realizadas por los legisladores que tienen a su cargo el cuidado de la vida pública, que castigan levemente o penan gravemente a los que obran mal en tanto no lo hagan bajo coacción o por ignorancia, siempre que no sean la causa de su ignorancia. Pues si obraran forzados o por ignorancia, sus obras no serían voluntarias, como por lo dicho es claro. Por tanto, es manifiesto que los castigan como obrando voluntariamente.

De manera similar, honran a los que obran bien voluntariamente, como por los honores que incitan al bien a los buenos y por los castigos que impiden el mal a los malos. Pero nadie incita a alguien a obrar lo que no está en nuestro poder y no es voluntario. Porque, en tales casos, la persuasión ante la acción es enteramente inútil. Como si alguien persuadiera a una persona que en el verano no sienta calor, o en la enfermedad no sienta dolor, o sin comer no tenga hambre o algo semejante que no esté en nuestro poder, porque por persuasión no padeceremos menos estas cosas. Luego, si no somos incitados a lo que no está en nosotros, en el caso de ser incitados a hacer lo bueno y a evitar lo malo, la consecuencia es que ello está en nosotros.

335. Muestra lo mismo en lo que parece tener algo de involuntario. 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.

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.

LECCIÓN XII

1114 a 3-a 31, nn. 336-341

Rechaza la opinión que sostenía que nadie es voluntariamente malo, y muestra que los hábitos viciosos son voluntarios en su generación, no una vez generados

Después que *Aristóteles* rebatió el error que decía que nadie es malo voluntariamente, *ahora quita las raíces de este error*.

Primero, en cuanto a la disposición interior, a partir de la cual podría alguien ser inclinado al mal sin la intervención de su voluntad. Segundo, en cuanto a la potencia aprehensiva, por la que algo se juzga bueno o malo.

Divide en dos la *primera* parte y *propone lo que alguien podría sustentar para sostener dicho error*. Segundo, lo rebate.

336. Ha dicho *Aristóteles* que en el hombre está el poder de ser diligente o negligente respecto a algo. Pero alguien podría negarlo alegando que alguno no es naturalmente diligente, como los flemáticos que son nativamente perezosos, los coléricos que son iracundos, los melancólicos tristes y los sanguíneos alegres. De ahí se sigue que no está en el poder del hombre el ser diligente.

337. *Rechaza lo dicho*. Para cuya evidencia ha de considerarse que puede decirse que alguien es, como es, de *dos modos*. De *un modo*, según la disposi-

ción corporal o consecuente a la complexión del cuerpo, o bien, consecuente a la influencia de los cuerpos celestes. Por este tipo de disposición, no puede ser inmediatamente inmutado el intelecto o la voluntad, que son potencias enteramente incorpóreas que no usan un órgano corpóreo, como lo muestra *Aristóteles* en el libro tercero *Del Alma*[17]. Pero, por medio de este tipo de disposición, puede seguirse alguna mutación de parte del apetito sensitivo que usa un órgano corporal, cuyo movimiento son las pasiones del alma. Según esto, a partir de esta disposición, no son más movidas la razón y la voluntad –que son principios de actos humanos– de lo que son movidas por las pasiones del alma (en el libro primero dijo que las pasiones son persuasibles por la razón). *Otra*, es la disposición de parte del alma, disposición que es un hábito por el cual es inclinada la voluntad o la razón en la operación.

Por eso, *Aristóteles*, dejadas de lado las disposiciones o cualidades corporales, *trata sólo la disposición de los hábitos.*

Primero, muestra que los hábitos del alma, según los cuales alguien es negligente o injusto, son voluntarios porque, por estos hábitos, se es vituperado. Segundo, muestra que también los defectos corporales increpables son voluntarios.

Con respecto a lo *primero, muestra que los hábitos del alma son voluntarios en cuanto a su generación.* Segundo, muestra que no son voluntarios una vez completada su generación.

Subdivide el *primer* punto y *expresa lo propuesto.* Segundo, lo prueba.

Debe considerarse que los hábitos malos difieren como difieren los actos malos. *Unos*, son hábitos malos porque apartan de actuar bien. Respecto de estos hábitos, dice que los hombres son ellos mismos la causa que los hace no diligentes para obrar bien, y esto porque viven desganadamente, sin esforzarse en las buenas operaciones. Hay *otros* hábitos malos por los cuales alguien se inclina a actuar mal, sea en detrimento de los demás, sea hacia su propio desorden. A este respecto, dice que los hombres son ellos mismos la causa de ser injustos en cuanto hacen mal a los demás, y son la causa de ser incontinentes, en cuanto su vida transcurre entre excesos en la bebida y otras por el estilo, que pertenecen a los deleites del tacto.

338. *Prueba lo propuesto.*

Primero, por su similitud con otros casos. Vemos que a cada uno sus acciones lo hacen tal, lo disponen para obrar lo similar: lo cual se ve, a partir de los que se aplican y se dedican a la realización de algún ejercicio, por ejemplo, a la lucha, al arte guerrero o a cualquier otra actividad. Pues todos, porque operan muchas veces, se hacen tales que puedan hacer perfectamente operaciones simi-

[17] Aristóteles, *De anima,* III, 7, 429 a 24-27.

lares. Como vemos que esto acontece en todos, el que ignorase que, a partir de las operaciones, se generan los hábitos, parece ser un hombre como carente de sentido.

339. En *segundo* lugar, *muestra lo mismo por una razón tomada del orden del acto al hábito*. Si alguien quiere alguna causa de la que sabe se sigue tal efecto, la consecuencia es que quiera tal efecto. Aunque quizá no quiera ese efecto por el efecto mismo, sin embargo prefiere que ese efecto exista a que la causa no exista. Como si alguien quisiera caminar en verano sabiendo de antemano que transpirará, la consecuencia es que quiere transpirar. Aunque no lo quiere en sí, prefiere no obstante sufrir el sudor a renunciar al paseo. Nada impide que algo, que no es en sí voluntario, sea voluntario, en razón de algo distinto, como se quiere una bebida aun siendo amarga, en razón de la salud.

Sería diferente si el hombre no supiera que tal efecto se seguirá de tal causa. Como si alguien, andando por un camino, cae en manos de ladrones, este hecho no se torna voluntario porque no fue sabido de antemano. Ahora bien, es claro que los hombres que realizan obras injustas se vuelven injustos y los que cometen actos de lujuria se vuelven incontinentes. Luego, es irrazonable que alguien quiera realizar obras injustas y no quiera ser injusto, o quiera realizar actos licenciosos y no quiera ser incontinente. Empero, es claro que si, no ignorándolo, alguien obra voluntariamente, aquello de lo que se sigue que sea injusto, voluntariamente será injusto.

340. *Muestra que los hábitos malos, una vez ya generados no se sujetan a la voluntad*. Dice que, no porque alguien voluntariamente se vuelva injusto, cuando quiere, deja de ser injusto y se vuelve justo. Lo prueba por un símil con las disposiciones corporales. Si alguien provisto de salud, cae enfermo queriendo por vivir incontinentemente, por usar sin moderación la bebida y el alimento y no obedecer a los médicos, en un principio, tuvo en su poder el no enfermarse. Después de realizar la acción, ingerido el alimento excesivo o perjudicial, no tiene ya en su poder el no enfermarse. Como el que arroja una piedra puede no arrojarla, no obstante, no tiene en su poder recuperarla una vez arrojada. Sin embargo, decimos que tirar o arrojar una piedra está en el poder del hombre porque, en un principio, estuvo en su poder. Así sucede en los hábitos viciosos; en un principio, estuvo en el poder de un hombre no volverse injusto o incontinente. Por eso, decimos que los hombres, queriéndolo, son injustos e incontinentes, aunque una vez que han llegado a serlo, no tienen ya en su poder que, de inmediato, dejen de ser injustos o incontinentes, sino que, para esto se requiere gran disciplina y ejercitación.

341. *Muestra por similitud con los defectos corporales* que los hábitos viciosos son voluntarios. Dice que, no sólo la malicia del alma es voluntaria, sino también ciertos defectos corporales. A tales hombres justamente increpamos. Pues nadie increpa con justicia a los que son naturalmente deformes, sino sólo a

los que lo son por alguna negligencia en el debido cuidado. De manera similar, se tiene a los discapacitados o ciegos, pues nadie justamente reprenderá a un ciego de nacimiento por alguna enfermedad, o por algún golpe o herida, porque no es voluntario, sino que los hombres más bien tienen misericordia de ellos. Así se ve que los males y los defectos corporales que se reprenden son los que están en nuestro poder, no aquellos que no lo están. De allí se ve que otros males, que pertenecen al alma como la malicia de algún hábito vicioso, son increpables, pues están en nuestro poder.

LECCIÓN XIII

1114 a 31-1115 a 6, nn. 342-347

Disputa contra los que niegan que tengamos una potencia cognoscitiva del bien y destruye sus bases y razones

Una vez que *Aristóteles* destruyó la raíz de la posición que sostenía que la malicia no es voluntaria, de parte de la disposición que inclina al apetito, *ahora destruye la otra raíz que proviene de la parte cognoscitiva.*

Primero, presenta dicha raíz. Segundo, la rechaza.

342. Ha de considerarse que el bien mueve al apetito en cuanto es aprehendido. Como el apetito o inclinación natural sigue a una forma naturalmente inherente, así el apetito del animal sigue a una forma aprehendida. Por eso, para que algo sea apetecido es preexigido que sea aprehendido como un bien. De aquí que cada cual desea lo que se le aparece como bien.

Puede decirse que no está en nuestro poder que tal cosa nos parezca o se nos aparezca como un bien. Porque no somos dueños de la imaginación, de las representaciones o visiones, sino que, como es cada cual, tal le parece el fin, le parece que algo debe ser apetecido como un bien y como fin. A cada realidad, según su forma propia, algo le resulta conveniente, como al fuego ir hacia arriba y a la tierra ir hacia el medio. También vemos en los animales que cada uno apetece algo como bien y como fin según la disposición de su naturaleza. Por eso, los diversos animales tienen diversos movimientos y operaciones, aunque todos los de una misma especie tengan movimientos y operaciones similares. En la especie humana se encuentra que diversos hombres tienen diversos movimientos y operaciones. *Algunos*, estimaron que se debería a una diversa disposición natural, por la cual algo a éste le parece un bien y a aquél algo distinto, de tal manera que esto no está sujeto al dominio o al poder de los hombres.

343. *Refuta esta raíz.*

Primero, da una razón para remover lo dicho. Segundo, da una respuesta del contrincante que rebate lo dicho. Tercero, la refuta.

Con respecto a lo *primero*, ha de considerarse que algo puede aparecer como un bien de *dos maneras*.

De *un modo*, en universal, como por cierta consideración especulativa. Este juicio acerca del bien no sigue a alguna disposición particular, sino a la capacidad universal de la razón que discurre, tanto sobre las operaciones, como sobre lo que es por naturaleza. Empero como los operables son contingentes, la razón no está constreñida a asentir a esto o a aquello, como sucede en las ciencias demostrativas, sino que el hombre tiene en su poder el asentir a una u otra parte de la contradicción, como sucede en todo lo operable; y, sobre todo, en aquellos operables en que debe atenderse a muchas cosas y por cualquiera de ellas algo puede juzgarse como bueno o no bueno.

De *otro modo*, algo puede aparecer siendo un bien para alguien como un conocimiento práctico vinculado a una acción. De este tipo de juicio habla ahora *Aristóteles*. Juicio que puede sostenerse sobre algo que sea un bien, de *dos* maneras. De *una*, que algo parezca a alguien un bien en sí e íntegramente, lo cual parece un bien según la razón de fin. De *otra*, que algo parezca a alguien un bien, no enteramente y en sí, sino *para este momento*.

Ahora bien, el apetito puede inclinarse a algo de doble modo: de *un modo*, por una *pasión* del alma; de *otro modo*, por *hábito*; por eso, acontece que, a partir de una pasión, algo se juzga un bien *para este momento*. Como el que teme un naufragio, por la pasión del temor le parece un bien conforme al momento que la mercadería sea arrojada al mar; y al concupiscente le parece un bien fornicar.

Pero, el juicio por el que un hombre juzga que algo es un bien en sí y enteramente, proviene de la inclinación del hábito, y de esto se trata ahora. Por eso, dice que, como el hombre, de alguna manera es causa de su mal hábito en razón de su costumbre de pecador, según se vio, en consecuencia, también él mismo es la causa de las imágenes consecuentes a tal hábito, de las imágenes que se le aparecen y por las que a él le parece que esto es un bien en sí mismo.

344. *Da una respuesta del contrincante que rebate lo dicho.* Dice que, quizás alguno sostenga que nadie es para sí mismo la causa de lo que haga mal, sino que esto se hace en razón de una ignorancia del fin, en cuanto se estima como mejor conseguir algo por obrar mal. Desear el fin debido no proviene de la propia espontaneidad, sino que debe convenirle por su índole nativa. De tal manera que, como el hombre tiene desde su nacimiento la visión exterior por la que discierne bien los colores, así tiene por nacimiento una buena disposición para la visión interior, por la que juzga bien y desea lo que es un bien según la

verdad. Así deberá decirse que tiene una buena índole nativa aquél que aplica dicho juicio de acuerdo a su natural. Parece que una buena índole nativa, perfecta y verdadera, es aquella por la cual, lo que es óptimo y mejor en el hombre, nace bien y de inmejorable manera, y no puede recibirla por ayuda ajena o por aprendizaje. Sino que el hombre debe tenerlo como le fue dado por la naturaleza.

Luego, la buena dotación nativa de un hombre, vuelve a lo nativo laudable por *dos* causas. Por *un lado*, por la excelencia de este bien. Por *otro*, por la imposibilidad de adquirirlo de otra manera.

Debe considerarse que ésta parece ser la posición de ciertos matemáticos, que sostenían que el hombre, en su índole nativa, es dispuesto por la fuerza de los cuerpos celestes para hacer esto o aquello. *Aristóteles* atribuye esta posición a los que no establecían una diferencia entre el sentido y el intelecto, en el libro *Del Alma*.[18] Si alguien dijera que los hombres tienen una voluntad tal cual la induce el padre de la humanidad y de los dioses, o sea el cielo o el sol, como allí dice, la consecuencia será que la voluntad y la razón, en la cual está la voluntad, son algo corpóreo, como el sentido. Pero no es posible que lo que en sí es incorpóreo sea movido por un cuerpo. Pues el intelecto y la voluntad tendrían un órgano corporal y en nada diferirían del sentido y del apetito sensitivo. Por eso, aquí pone también la similitud entre la visión sensitiva y la visión por la cual se juzga una cosa.

Debe, pues, decirse que alguna disposición puede ser causada en el cuerpo humano proveniente de los cuerpos celestes, a partir de la cual es inclinado el apetito sensitivo, cuyo movimiento es la pasión del alma. Por tanto, a partir de la inclinación de los cuerpos celestes no hay una inclinación para juzgar que algo es un bien en sentido absoluto y en sí (como se hace por el hábito electivo de la virtud y de la malicia), sino para juzgar que algo es un bien para este momento, como se hace por la pasión. Lo mismo ha de decirse de la inclinación que proviene de la complexión corporal. Sin embargo, ahora no se trata del juicio por el cual se juzga que algo es un bien por pasión, ya que la voluntad puede no seguirlo como se ha dicho, sino que se trata del juicio por el cual por hábito se juzga que algo es un bien. De allí que esta respuesta no excluye la argumentación de *Aristóteles*.

345. *Refuta la respuesta dada por suponer lo que el adversario suponía.*

Suponía que la virtud es algo voluntario y lo negaba de la malicia. Por eso, retomando lo que quedó suspendido hasta ahora, dice que, si es verdadero que el deseo del fin es ínsito en el hombre por naturaleza, no hay una razón de mayor peso para que la virtud sea más voluntaria que la malicia. Los dos, el virtuoso y el vicioso, tienen una razón similar: que el fin es ínsito por naturaleza, o

[18] Aristóteles, *De anima*, III, 427 a 21-29.

por cualquier otra manera que les parezca en cuanto a la aprehensión, y lo extiendan en cuanto al apetito. Aunque la operación de la virtud y del vicio no se refiere sólo al fin, sino también a lo que es para el fin, sin embargo, con relación a lo que es para el fin, los hombres obran refiriéndolo no a un fin dado por la naturaleza, sino a cualquier fin que a ellos les parece.

Por consiguiente, ya se diga que un fin no parece ser tal para cada uno, por naturaleza, sino que está en la potestad de cada cual adherir a tal o cual fin; ya sea que exista un fin natural al obrar lo demás, que el hombre virtuoso hace voluntariamente, en ambos casos, la virtud será voluntaria; y de manera similar, la malicia. Al vicioso le compete también eso que es, en razón del fin en las operaciones, como al virtuoso. De manera similar, se hallan ambos en cuanto al fin. Luego si, como se vio, las virtudes son voluntarias –porque somos la causa de los hábitos por los cuales nos disponemos a proponernos tal fin– se desprende que también la malicia es voluntaria porque la misma razón vale para ambos.

346. *Hace un compendio de lo tratado.*

Primero, muestra lo ya dicho sobre las virtudes. Segundo, lo que resta por decir.

Dice pues, *primero*, que ha hablado de las virtudes, en general, y de su género; y lo ha mostrado figuradamente, a grandes rasgos. Se ha referido luego a las virtudes como medidas medias, punto que atañe al género próximo, y a las virtudes como hábitos, que atañe al género remoto, bajo el cual se contienen también los vicios. Ha dicho también que las virtudes generan las mismas operaciones a partir de las cuales son causadas: ha dicho que están en nuestro poder, que siguen a la recta razón y que las operaciones son voluntarias de diferente manera que los hábitos porque somos dueños de las operaciones del principio al fin con tal que conozcamos las circunstancias particulares, pero no somos dueños de los hábitos sino al principio[19]. Después, *ignorándolo* nosotros a través de la acción, se añade algo a la generación de los hábitos. Como sucede, también, en las enfermedades producidas a partir de actos voluntarios, como se dijo. Pero, porque en un principio estaba en nuestro poder actuar de un modo o de otro, por esto, se dice que los hábitos mismos son voluntarios.

347. *Muestra lo que resta por decir.* Dice que se precisa retomar otra vez la consideración de las virtudes, para decir qué es cada una, cuál es su materia, y de qué manera obran. Así, veremos cuántas son las virtudes. Primero, se referirá a la fortaleza.

---

[19] En la edición Vivès y en la Marietti leemos: *sed domini habitum non sumus a principio*. En la Leonina este pasaje transcribe la adversativa *nisi*: *nisi a principio*. Lo traduje tal como aparece en esta edición. El texto aristotélico dice: "Habitus autem principii... [domini sumus]" (Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1114 a 1-b 32).

LECCIÓN XIV

1115 a 6-b 6, nn. 348-360

Comienza a tratar la fortaleza que parece ser el medio entre la audacia y el temor cuyo objeto es el mal y lo temible, pero no todo

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[20].

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[21].

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.

Vuelve a dividir el *primer* punto y *busca la materia de la fortaleza.* Segundo, considera el modo de operar de la misma. Tercero, ciertas propiedades de la virtud.

Por último, divide lo *primero retomando lo notorio sobre la materia de la fortaleza*, es decir, las pasiones a las que se refiere. Segundo, busca los objetos de esas pasiones a las que se refiere la fortaleza.

348. Dice, pues, que ya ha dicho en el libro segundo[22], que la fortaleza es cierta medida media con relación al temor y la audacia. Pues conlleva cierta firmeza anímica, por medio de la cual el ánimo se conserva inamovible frente al temor de los peligros.

349. *Busca los objetos de las pasiones aludidas*, en cuanto a ellas se refiere la fortaleza; y, especialmente, al temor al que principalmente se refiere esta virtud, como se dirá. Los objetos del temor y de la audacia son los mismos, pues lo que por temor se evita, por audacia se acomete.

---

20 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* V, 1, 1129 a 3 ss.

21 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* IV, 1, 1119 b 20 ss.

22 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 7, 1107 b 5-6.

Primero, muestra cuáles son los objetos del temor. Segundo, muestra en torno a qué clase de temores existe la fortaleza, porque se refiere al temor de la muerte. Tercero, muestra en especial ante qué clase de muerte hay fortaleza.

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 definan el temor diciendo que es la expectación de un mal[23]. La expectación se toma aquí comúnmente ante cualquier movimiento del apetito hacia algo futuro. Sin embargo, la expectación, propiamente hablando, no es sino del 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.

350. *Muestra respecto al temor sobre qué males versa la fortaleza.*

Primero, muestra de cuáles no lo sea. Segundo, concluye diciendo de cuáles lo sea.

Con relación al *primer* punto, *plantea el tema*, o sea, que la fortaleza no parece referirse al temor de todos los males.

351. En *segundo* lugar, *prueba lo propuesto.*

Primero, que la fortaleza no se refiere al temor de la infamia. El fuerte es alabado porque no teme. Pero hay algo que es preciso temer para vivir bien y que es bueno temerlo, en cuanto el temor no sólo es necesario para conservar la honestidad, sino que el temor mismo es algo honesto. Que alguien no tema este tipo de males es cierto mal deshonesto, como se ve en cuanto a la infamia. Al que la teme se lo pondera como a un hombre decoroso, con compostura en sus costumbres y verecundo. El que no teme el mal de la infamia es vituperado como inverecundo. Luego, es claro que la fortaleza no se refiere al temor de dichos males. A veces, sin embargo, el que no teme la infamia, es llamado metafóricamente fuerte, pues se lo ha asimilado al fuerte por ser impertérrito o impávido.

352. *Segundo. Muestra que la fortaleza no se refiere al temor de la pobreza.* Dice que no debe temerse la pobreza, como se decía de la infamia, ni la enfermedad, ni nada que no pertenezca a la malicia del hombre, de la cual él mismo es la causa. Vanamente el hombre teme lo que no puede evitar. Por tanto, el hombre, con relación a ellas, debe temer que algo proveniente de su propia malicia no incida en las mismas. Así, el temor es útil para evitarlas, pero no de otro modo. Sin embargo, aunque no se deba temer la pobreza, el que, respecto a ella, es impertérrito, no se llama fuerte, sino quizá por similitud. Porque no temer la pobreza parece pertenecer a otra virtud, a la liberalidad, por cuyo acto algunos

[23] Platón, *Laques*, 198 b.

son elogiados, en cuanto audazmente osan gastar su dinero. Sin embargo, estos mismos, en medio de los más grandes peligros bélicos, son llamados sencillamente temerosos. Por tanto, la fortaleza no versa sobre el temor a la indigencia.

353. *Tercero. Muestra que la fortaleza no se refiere al temor de los males personales.* Expresa que no se dice que un hombre es temeroso porque tema ser injuriado o envidiado él mismo, sus hijos o su cónyuge, o algo semejante. Ni alguien se dice fuerte porque no tema ser azotado, sino que decimos que lo soporta audazmente. Nada de esto es lo más temible. Un hombre es fuerte en sentido absoluto porque lo es respecto a lo más temible. Del que es intrépido en otros casos, no se dice que es fuerte en sentido absoluto, sino que lo es en esa clase de casos.

354. *Muestra respecto al temor de qué males es la fortaleza.* Dice que alguien es llamado fuerte, en sentido absoluto, porque es intrépido con relación a lo más terrible. Pues una virtud se determina según lo máximo en su potencialidad, como se dice en el libro *Del Cielo*[24]. Por eso, corresponde que la virtud de la fortaleza se refiera a lo más terrible, de tal manera que nadie afronte los peligros en mayor grado que el fuerte. Pero entre todos, lo más temible es la muerte. La razón es porque la muerte es el término de toda la vida presente, y nada después de la muerte parece ser un bien o un mal que pertenezca a la vida presente, y que nos sea conocido. Pues lo que pertenece al estado de las almas después de la muerte no es visible para nosotros. Pero muy temible es aquello por lo cual el hombre pierde todos los bienes que conoce. Por tanto, parece que la fortaleza se refiere propiamente al temor de los peligros de muerte.

355. *Muestra con relación al temor, ante qué clase de muerte hay fortaleza.*

Primero, muestra a qué clase de muerte se refiere la fortaleza. Segundo, muestra en qué orden se halla con respecto a toda clase de muerte.

Primero, expone el tema. Segundo, prueba lo propuesto.

Dice pues, *primero*, que tampoco la fortaleza se refiere a la muerte que alguien soporta o afronta en cualquier caso o empresa, como en el mar o en la enfermedad, sino a la muerte que se soporta o afronta por algo excelente, como sucede al morir en la guerra por defender su país. La misma razón se da ante cualquier otra muerte, que se soporta o afronta por un bien de la virtud. Pero, especialmente, *Aristóteles* menciona la muerte en la guerra porque en tal empresa es como más frecuentemente los hombres soportan o afrontan la muerte en razón de un bien.

356. *Prueba de dos maneras lo propuesto.*

Primero, porque morir en la guerra es el peligro más grande, ya que fácilmente el hombre muere en ella. Morir en la guerra es, a la vez, el peligro más

---

[24] Aristóteles, *De caelo*, I, 281 a 7-15.

noble o mejor, ya que el hombre afronta los peligros por un bien común, que es excelente, como se dijo al comienzo. Ahora bien, la virtud se refiere a lo más grande y a lo más noble o mejor. Luego la virtud de la fortaleza se refiere principalmente a la muerte que se halla en la guerra.

357. *Segundo*. Prueba lo mismo porque los que mueren en la guerra o se exponen con valor a estos peligros de muerte, reciben honores, tanto en las ciudades que tienen vida cívica comunitaria, como en las monarquías, donde sólo gobiernan los reyes. Porque a los que pelean con valor en la guerra, no sólo en la vida se les rinden honores, sino también después de la muerte. El honor es un premio a la virtud. Luego, la virtud de la fortaleza se refiere a esta clase de muerte.

358. *Muestra en qué orden se halla la fortaleza con respecto a toda clase de muerte*.

Primero, de qué modo se halla frente al temor a la muerte. Segundo, de qué modo se halla en la audacia que se refiere a estos peligros.

Primero, muestra a qué clase de muerte se refiere principalmente la fortaleza. 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 muerte*, principalmente si son *repentinos*. En lo que es preciso hacer de repente, se muestra plenamente que se obra por hábito. En otros casos, en cambio, se puede por premeditación obrar algo similar a lo hecho por hábito. Pero los peligros bélicos repentinos, pertenecen máximamente al bien. De allí que, con respecto a éstos, sea principalmente valeroso el fuerte.

359. *Muestra de qué modo se halla impertérritamente con respecto a otras clases de muerte*. Dice que, consecuentemente, también en el mar y en la enfermedad el fuerte es valeroso, porque no se queda atónito y no se turba ante ellos por temor. De distinta manera, sin embargo, son valientes en el mar los hombres valerosos y los hombres de mar. Pues los fuertes, aun si no esperan salvarse, con todo, no temen, desdeñando esta muerte. Pues no se cuidan tanto de ella como para perturbarse desordenadamente. En cambio, los marinos, en medio de los peligros del mar, no se intimidan en cuanto esperan, por experiencia, poder escapar bien de ellos.

360. *Muestra que la fortaleza no sólo se refiere principalmente al temor de la muerte, sino también a la audacia frente a los peligros de muerte*. Dice que, de modo similar, los hombres valerosos actúan varonilmente acometiendo los peligros, en aquello en que es laudable la fortaleza o en lo que morir es un bien, como en los actos de guerra. Pues es un bien que el hombre exponga su vida por un bien común. En las situaciones extremas aludidas, o sea, en la muerte en el mar o en la enfermedad, no es laudable la fortaleza, ni de la muerte se sigue

algún bien. Por tanto, no pertenece a la virtud de la fortaleza acometer audazmente tales peligros.

LECCIÓN XV

1115 b 7-1116 a 16, nn. 361-370

Lo temible no es lo mismo para todos. El valiente, por mucho temor que sienta, no se apartará del recto juicio de la razón

Después que *Aristóteles* investigó la materia de la fortaleza, *ahora se refiere a su acto.*

Primero, distingue su acto de los actos de los vicios opuestos. Segundo, se refiere a ciertas clases de valentía que tienen un acto similar al de fortaleza.

Divide el *primer* punto y *considera de qué modo pueden diversificarse los actos respecto a la materia vista.* Segundo, muestra cuál es el acto propio de la fortaleza por comparación al acto de los vicios opuestos.

Subdivide la *primera* parte y *da la razón de la diversificación de los actos con respecto a la materia aludida.* Segundo, muestra de qué modo se diversifican.

361. Dice pues, *primero*, que lo temible no es lo mismo para todos. Como el temor es propio de la irascible, cuyo objeto es lo arduo, no hay temor sino de algún mal que, de alguna manera, sobrepasa la capacidad del que teme. Por tanto, algo que es terrible para un niño, no lo es para un perfecto varón. Pero, hay algún mal que excede la capacidad humana, por lo cual no se lo puede resistir, como los terremotos, las inundaciones marítimas y otros males similares. De ahí que estos males sean terribles para cualquier hombre que sabe, que tiene un recto juicio intelectual. Ahora bien, lo que es terrible para el hombre, como no excediendo su capacidad para resistir, difiere de *dos maneras*. De *un modo*, por la diversa magnitud de la cosa, por ejemplo, más terrible es que converjan muchos enemigos que pocos. De *otro modo*, según lo más y lo menos, por ejemplo, según que, más o menos, se los aborrezca o que, más o menos, se acerquen. Lo que se ha dicho de lo terrible, ha de decirse, de manera similar, de lo que inspira audacia. Porque el temor y la audacia se refieren a lo mismo, como se ha dicho.

362. *Muestra según la razón expuesta de qué modo se diversifican los actos con respecto a la materia aludida.* Que el fuerte no se paraliza o pasma por el temor ha de entenderse según lo que conviene al hombre, si posee un sano intelecto temerá lo que está por encima de él. Por tanto, también el valiente las temerá. Pero, en caso de necesidad o por utilidad, afrontará tales casos como corresponde, y como los juzgue por la recta razón, que es propia del hombre. De

tal modo que, por este temor, no se apartará del juicio de la razón, sino que afrontará lo temible por muy grande que sea, en razón del bien que es el fin de la virtud.

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.

363. *Muestra cuál es el acto de fortaleza por comparación al de los vicios opuestos.*

Primero, presènta el acto de virtud y el de los vicios. Segundo, compara la virtud con algo que se le parece.

Divide el *primer* punto y *determina el acto de virtud y el de los vicios con respecto al temor y a la audacia.* Segundo, con respecto a la esperanza y a la desesperación. Tercero, hace un epílogo.

Subdivide lo *primero* y *considera el acto virtuoso.* Segundo, los actos viciosos.

Primero, expone el tema y muestra algo dicho.

Dice pues, *primero*, que el que afronta, lo que es preciso afrontar, y huye, por temor de lo que corresponde evitar, y lo hace, en razón de lo que corresponde, del modo y cuándo corresponde, es llamado *fuerte* o *valiente*. De modo similar, es llamado así el que es audaz en lo que corresponde y en razón de lo que corresponde, etc. Da la razón diciendo que el fuerte y el virtuoso padecen por temor y obran por audacia, según lo que es digno y según lo que dicta la recta razón. Pues toda virtud moral es conforme a la recta razón, como se ha visto.

364. *Muestra algo dicho, a saber en razón de qué el fuerte debe obrar.* Dice que el fin de toda acción virtuosa se alcanza por la conformidad del hábito propio. Un hábito causado por una costumbre mueve al modo de una naturaleza, pues la costumbre es como cierta naturaleza, según se dice en el libro de la *Memoria*[25]. Ahora bien, el *fin último* de un agente natural que obra es el bien del universo, que es un bien perfecto. Pero el *fin próximo* es imprimir su similitud en otro. Como el fin de lo cálido es que mediante su acción se produzca el calor.

---

[25] Aristóteles, *De memoria et reminiscentia*, 2, 452 a 27-28.

De manera similar el fin último de la virtud del que obra es la felicidad que es un bien perfecto, como se ha visto en el libro primero[26].· Pero el fin próximo y propio es que la similitud del hábito exista en acto.

A esto se refiere al decir que la fortaleza es el bien al que tiende el hombre valiente. No el hábito de la fortaleza que ya preexiste, sino su similitud en acto. Esto también es un fin, pues todo lo que es por un fin, es determinado en su razón por el propio fin, porque de éste se toma la razón de lo que es para el fin. Por eso, el fin de la fortaleza es algo perteneciente a la noción de fortaleza. Luego, de esta manera el hombre fuerte afronta y obra en razón de un bien. Esto sucede en cuanto tiende a obrar lo que es propio de la fortaleza.

365. *Considera los actos viciosos.*

Primero, del que es deficiente en temor. Segundo, del que se sobrepasa en osadía. Tercero, del que se excede en temor.

Dice pues, *primero*, que entre los vicios que atañen al exceso, el que se sobrepasa en impavidez, o sea que nada teme, no tiene nombre. Ya se ha dicho, que muchas cosas carecen de nombre, lo cual ocurre, sobre todo, en lo que rara vez sucede. Y tal impavidez rara vez ocurre. No acontece, sino en algún loco o insensato, o en alguno que no tiene sentido del dolor, que nada teme, por ejemplo, ni los terremotos, ni las inundaciones, ni algo similar, como se cuenta que les ocurre a los hombres de cierto lugar, llamados celtas[27]. Aquí dice, sin sentido del dolor, porque temer algo futuro es lo mismo que temer algo que si estuviere presente, nos dolería.

366. *Se refiere a los que se sobrepasan en audacia.* Dice que se llama *audaz* al que se excede en audacia con respecto a lo terrible, o sea, al que con audacia acomete lo que aterroriza, más allá de lo que dicta la razón. Hay alguno que no es verdaderamente audaz, sino que lo parece, es decir, que es arrogante o se pavonea porque finge ser fuerte. Por eso, como el hombre fuerte o audaz se comporta ante lo terrible, así el arrogante busca aparentarlo. Por eso, cuando puede hacerlo sin peligro, imita la conducta del fuerte o audaz. Por tanto, muchos de ellos, que parecen fuertes o audaces, son temerosos. El que se comporta como el audaz en lo que presenta poco peligro, cuando sobreviene lo muy temible, no lo afronta.

366 bis. *Considera al que se sobrepasa en temor.* Dice que se llama *tímido* o *medroso* el que teme lo que no corresponde, del modo como no corresponde, y lo mismo según el resto de las circunstancias. Este que se excede en temor, es deficiente en audacia. Pues no hay ninguna razón para no acometer contra algo terrible destruyéndolo, a no ser por temor. Ahora bien, el defecto de temor pue-

---

[26] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 5, 1097 a 25-b 21.

[27] Dice Aristóteles que los celtas "toman las armas y marchan contra las olas" (*Ethica Eudema*, 1229 b).

de existir sin la audacia para arremeter. Pues, del hecho que alguien no huye como corresponde, no se sigue que arremeta más de lo que corresponde. Pero cualquiera que es deficiente en arremeter contra lo que corresponde, no actúa, así, sino por temor. 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 como se percibe la abundancia.

367. *Muestra de qué modo lo dicho se halla con relación a la esperanza y la desesperación.* Para cuya evidencia ha de considerarse que el objeto de la audacia y del temor es el mal. En cambio, el objeto de la esperanza y de la desesperación es el bien. El apetito tiende a un bien en sí mismo, pero, por accidente, rehuye dicho bien, en razón de algún mal que lo acompaña. De modo similar, también el apetito huye de un mal en sí mismo. Pero lo que es por sí es causa de lo que es por accidente. Por eso, la esperanza, que de suyo tiende a un bien, es causa de la audacia que tiende a un mal que acomete. Por la misma razón, el temor que rehuye un mal es causa de la desesperación que aleja de un bien. Por eso, dice que el tímido es el que desespera en cuanto teme fallar respecto de todo. Por el contrario del fuerte es propia la esperanza del bien en cuanto es osado.

368. *En un epílogo*, concluye de lo dicho que el *tímido*, el *audaz* y el *fuerte* se dan en torno a las pasiones vistas, pero se hallan de diferente manera al respecto. El audaz y el tímido exceden y son deficientes en osadía y en temer respectivamente. Pero el fuerte se encuentra en la medida media, con relación al temor y a la audacia, es decir, como corresponde y según la recta razón.

369. *Compara la fortaleza con algo similar.*

Primero, muestra la diferencia entre el fuerte y el audaz. Segundo, muestra al que padece la muerte para evitarse algo pesaroso.

Ahora bien, los medrosos o tímidos en nada parecen coincidir con los valientes, por eso no se cuida de establecer la diferencia entre ellos. Con relación a los audaces dice que, ante los peligros, se adelantan y vuelan, es decir, veloz y ardientemente corren hacia ellos porque son movidos por el ímpetu de su pasión fuera de la razón. Empero, una vez en medio de los peligros, decaen, porque el movimiento de su pasión es vencido por la inminente dificultad. En cambio, los hombres fuertes, cuando están en medio de acciones difíciles, son aguzados, porque el juicio de su razón, por el cual actúan, no es vencido por ninguna dificultad. Pero, antes de entrar en los peligros, están quietos, porque no actúan a partir del ímpetu de su pasión, sino por la deliberación de su razón.

370. *Muestra la diferencia entre el valiente y el que padece la muerte para evitarse algo pesaroso.* Vimos que la fortaleza es la medida media entre la in-

trepidez y lo que aterra, que es un mal y los peligros de muerte, como dijo. El valiente desea obrar virtuosamente y afrontar tales peligros para alcanzar algún bien honesto, o para huir de algo vil, deshonesto. Pero que alguien muera quitándose a sí mismo la vida, o soporte la muerte por algo diferente, padeciendo con gusto por huir de la pobreza, por la codicia o avidez de algo que no puede tener, o por cualquier situación que le suscite olor, no pertenece al fuerte, sino más bien al tímido o medroso, por *dos razones*. *Primero*, porque no poder sobrellevar lo trabajoso y adverso, parece que es cierta molicie de ánimo contraria a la fortaleza. *Segundo*, porque no se sobrelleva la muerte en razón de un bien honesto, como el hombre fuerte, sino huyendo de un mal capaz de amenazarlo.

Por último, concluye que puede saberse por lo dicho qué es la fortaleza.

LECCIÓN XVI

1116 a 16-b 23, nn. 371-377

Algunos actos de fortaleza no verdadera, como los actos de fortaleza política y militar

Después que *Aristóteles* estudió el acto de la verdadera fortaleza y el de los vicios opuestos, *ahora se refiere a algunas acciones cuyo acto es similar al de fortaleza, pero que carecen de verdadera fortaleza.* Esto acontece de *cinco* maneras. Como la verdadera fortaleza es una virtud moral, que requiere *saber y*, por ende, *elegir*; se puede, realizando un acto de fortaleza, carecer de *tres maneras* de verdadera fortaleza. De *un modo*, porque no obre sabiendo. Este es el quinto modo, no verdadero, por el cual se dice que alguien es fuerte por ignorancia. De *otro modo*, porque no obre a partir de una elección, sino de una pasión, ya sea una pasión que impela a exponerse a los peligros, como la ira, ya sea que aquiete el ánimo de temor, como la esperanza. Según esto se toman otros dos modos de fortaleza no verdadera.

De un *tercer modo*, se falta a la verdadera fortaleza porque, aunque se obre por elección, no se elige lo que elige el fuerte. Por ejemplo, vemos a los hombres de armas afrontar los peligros por el dominio de las armas, considerando para sí que no es peligroso combatir en la guerra. O porque se elige afrontar los peligros, pero no por el fin por el que los elige el fuerte, sino por los honores o castigos que establecen los que gobiernan la ciudad.

De acuerdo a lo dicho divide esta parte en *cinco*.

371. *En la primera, determina la fortaleza política o cívica.* En la segunda, la fortaleza militar. En la tercera, la fortaleza que proviene de la ira. En la cuar-

ta, la fortaleza que proviene de la esperanza. En la quinta, la fortaleza que proviene de la ignorancia.

Con respecto a lo *primero*, presenta *tres* grados de fortaleza política. *El primero, corresponde a los que afrontan* los *peligros en razón del honor*. El segundo, a los que los afrontan en razón del temor a los castigos. El tercero, a los que acometen y resisten los peligros en razón de una coacción presente.

Expone el primer grado de fortaleza política. Dice que, como aparte de la verdadera fortaleza se observan cinco clases distintas de fortaleza, se refiere, en *primer* lugar, a *la fortaleza política* o *cívica*, por ser la que más se asemeja a la verdadera fortaleza. Pues los civiles o ciudadanos soportan peligros para evitar las increpaciones y oprobios que, según la ley establecida de la ciudad, se infieren a los tímidos o medrosos; y para alcanzar los honores que, según las mismas leyes, se rinden a los hombres valerosos. De ahí que en aquellas ciudades en donde, para los tímidos se presentan vituperios, y para los fuertes, honores, se encuentren varones muy valerosos de acuerdo a esta fortaleza y, quizá también, según la verdadera, en razón de la costumbre.

372. *Trae ejemplos tomados de Homero*, quien describiendo la guerra de *Troya* incita así a ser fuertes por los honores o vituperios, por ejemplo, entre los griegos a *Diomedes*, y entre los troyanos, a *Héctor*. Induce a Héctor a decir estas palabras, refiriéndose a cierto jefe troyano: *Polidamas* preséntame primero una refutación o desmiénteme si valientemente no salgo[28]. Diomedes se decía a sí mismo, exhortándose a pelear con valentía, que Héctor, arengando a los troyanos para alabarse y vituperarlo, dirá: *Tideo* (Diomedes es llamado así por su padre) huye de mí o es vencido[29].

373. *Muestra que esta fortaleza política es la que más se asemeja a la verdadera.* Expresa que esta fortaleza se parece más a la que dijo que se debía a la virtud. Pues esta fortaleza política se da en razón de la vergüenza o verecundia, que es el temor de la deshonra, pues se huye del oprobio por un bien, por un deseo honesto, en cuanto esta fortaleza busca el honor que es un testimonio de honestidad. Por tanto, exponiendo este punto, agrega que esta fortaleza se da en razón del honor y de la fuga del oprobio, que es la deshonra. Luego, porque el honor es algo cercano al bien honesto, y el vituperio a la deshonra deshonesta, de allí que esta fortaleza es cercana a la verdadera fortaleza, que tiende al bien honesto y huye del deshonesto.

374. *Presenta el segundo grado de fortaleza política, que se debe al temor del castigo.* Dice que a este modo de fortaleza, pueden reducirse aquellos que son fuertes coaccionados por el temor de los castigos por los que gobiernan la ciudad. Sin embargo, son inferiores a los anteriores porque no actúan valiente-

---

[28] Homero, *Ilíada,* XXII, 100.

[29] Homero, *Ilíada,* VIII, 148.

mente por la vergüenza de la deshonestidad, sino por el temor del castigo. A esto, se refiere lo que sigue, que no huyen de lo vergonzoso o deshonesto sino de algo penoso, doloroso o dañino, que pudiera contristarlos. Por esto, los que mandan, obligan a sus subordinados a luchar con valentía. Tal como, según *Homero*, *Héctor* conminaba a los troyanos diciéndoles: al que conciba huir de la guerra sin pelear con bravura, tan mal lo trataré que no le bastará escapar a los perros[30].

375. *Expone el tercer grado de fortaleza política.* Algunos son obligados por los gobernantes en el momento mismo y no sólo por el temor de futuras penas. A esto se refiere al decir que, así obran los gobernantes, que ordenan a sus subordinados no huir de la pelea, y a los que la abandonan los golpean. De igual manera, para que no se pueda huir ante la lucha, construyen muros, fosos y similares para impedir la huida. Todos los gobernantes que obran así obligan a los subordinados a pelear. Empero, los que están de este modo obligados, no son verdaderamente valerosos. Pues el virtuoso debe ser fuerte, no porque padezca necesidad, sino en razón del bien de la virtud.

376. *Considera la fortaleza militar.*

Primero, muestra a los hombres de armas que, por experiencia son aptos para obrar valientemente. Segundo, compara la fortaleza militar a la política.

Dice pues, *primero*, que, en cada uno, su experiencia parece ser cierta fortaleza. 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*[31]. Por esto, *Sócrates* estimó que la fortaleza era una ciencia que se adquiere por experiencia[32]. Estimaba asimismo que todas las demás virtudes eran ciencias, empero de este asunto se hablará luego en el libro sexto[33]. Por tanto, así como otros son fuertes en algunos casos por experiencia, en los asuntos bélicos, los hombres de armas son fuertes por experiencia.

De lo cual se siguen *dos* observaciones. La *primera*, es que en la guerra hay muchas acciones imponentes, que infunden temor a los inexpertos, aunque poco o ningún peligro ofrezcan, como el fragor de las armas, el avance a la carrera de los caballos y otras semejantes. Los hombres de armas han visto por experiencia que no son terroríficas. De ahí que parezcan fuertes cuando sin temor las arremeten, mientras que a los otros, a los inexpertos, les parezcan peligrosas porque no saben cómo son. La *segunda*, sigue de la experiencia de lo que pueden hacer, por ejemplo, hostilizar al enemigo y no padecer, es decir, no ser a su vez hostilizados. Guardarse de las heridas y golpear a los otros, en cuanto tienen vigor

---

30 Homero, *Ilíada,* II, 391, el que habla es Agamenón y no Héctor.

31 Vegetius, *De re militari*, I, 1, ed. Lang, 6.

32 Cfr. Jenofonte, *Memorabilia,* 3, 9.

33 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 1, 1138 b 21-34.

para usar bien las armas, y otras similares, eficaces para poder dañar a los enemigos sin ser dañados. Por tanto, es claro que pelean con los demás como armados contra inermes. Como que inerme parece el que no puede o no sabe usar las armas.

Lo mismo les sucede a los atletas, es decir a los luchadores fuertes y entrenados con los novatos o rudos inexpertos. Porque en tales luchas de los atletas no son los más fuertes los que pueden pelear mejor, sino los que son vigorosos según su virtud corporal, como teniendo los cuerpos bien dispuestos.

377. *Compara la fortaleza militar a la política.* Dice que los hombres de armas, tanto más valerosamente se comportan, cuanto no ven muy próximos los peligros. Pero cuando el peligro excede el dominio de las armas, cuando no tienen muchos hombres consigo u otras prevenciones bélicas, entonces se vuelven temerosos, y son los primeros en huir, pues no eran audaces, sino porque estimaban que los peligros no los amenazaban. Por eso, cuando ven los peligros son los primeros en huir. Pero, los que son ciudadanos valerosos, permanecen en medio de los peligros, aunque mueran. Como sucedía en cierto lugar donde los hombres de armas huían y los ciudadanos permanecían firmes[34]. Los civiles consideraban vergonzoso el huir y preferían morir a salvarse huyendo. En cambio, los hombres de armas, al principio se exponían a los peligros por estimarse más poderosos. Pero después de darse cuenta que más potentes eran los adversarios huyeron, temiendo más la muerte que una huida vergonzosa. Así no le sucede al valiente, quien teme más lo infamante que la muerte.

LECCIÓN XVII

1116 b 23-1117 a 29, nn. 378-385

La tercera clase de fortaleza no verdadera, que parece ser cierto furor que impele al hombre a realizar actos de fortaleza

Vistos ya dos modos de fortaleza no verdadera, *ahora expone el tercero que se debe a la ira que impele a realizar actos de fortaleza.*

Primero, muestra de qué manera el furor inclina a actos de fortaleza. Segundo, su diferencia de la verdadera fortaleza.

---

[34] Alude a la batalla de Coronea en el 353 a. C. Los ciudadanos morían defendiendo la ciudad y los mercedarios beocios emprendían la fuga.

378. 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.

Recuerda, ahora, *Aristóteles* el verso de *Homero*[35] quien, advirtiendo a alguien, le dice: *Arroja el furor a la virtud o valor de tu ánimo*, para que el furor sea regulado por el valor de tu ánimo. *Asciende no sólo al valor, sino también al furor*, para que, por la ira, el valor de tu ánimo más prontamente se vuelque al acto[36]. En otro lugar, habla, refiriéndose al furor[37], que algunos por la nariz arrojaban la austera virtud. Porque, debido al calor del corazón, se respira con gran agitación o ímpetu, tanto, que a veces, a consecuencia del ímpetu de la ira, bulle la sangre por la nariz[38]. Dice *Aristóteles* que estos versos de Homero parecen significar el despertar del furor y el ímpetu que empuja al acto de fortaleza.

379. *Muestra la diferencia entre esta fortaleza y la verdadera.*

Primero, muestra qué concierne a la verdadera fortaleza. Segundo, qué al furor de los animales. Tercero, lo que concierne al furor humano.

Dice, pues, que los valientes no son impelidos a los actos de fortaleza llevados por un ímpetu de furor, sino por la intención de un bien; aunque el furor como algo secundario esté presente en los actos de fortaleza al modo de un colaborador.

380. *Muestra de qué modo la ira de los animales se compara con el acto de fortaleza.* Dice que las fieras acometen los peligros en razón del dolor, o sea, de los males que padecen en acto, por ejemplo, cuando se les hace daño; o por el temor de lo que han de padecer, como cuando temen ser heridas o dañadas; incitadas a la ira atacan a los hombres. Puesto que, si estuvieran en la selva o en los pantanos, no serían dañadas ni temerían serlo, y así no atacarían a los hombres. De esto, se desprende claramente, que no hay en ellas verdadera fortaleza porque son impelidas a los peligros sólo por el dolor y el furor, aunque nada prevean de los peligros, como los que por elección obran valerosamente. Pues si los animales que actúan por pasión fuesen fuertes, por pareja razón, también serían fuertes los asnos que, en razón de la concupiscencia de su comida, cuando están hambrientos no se apartan de la pastura aunque los apaleen. De modo similar, los adúlteros, en razón de la concupiscencia de lo venéreo, acometen

---

35 Homero, *Ilíada,* XIV, 151.

36 Homero, *Ilíada,* V, 470.

37 Homero, *Odisea*, XXIV, 318.

38 Cfr. Teócrito, XX, 5.

con muchas osadías; no obstante, no hay en ellos verdadera fortaleza porque no obran en razón de la elección de un bien, sino por pasión. Así se ve con claridad que tampoco los animales, que en razón del dolor son impelidos a los peligros, tienen verdadera fortaleza.

Si bien ha establecido una similitud entre la concupiscencia y el furor, sin embargo, entre todas las pasiones, la fortaleza debida al furor, parece ser más connatural a la verdadera fortaleza, de manera tal que, si es antecedida por la elección y se obra en razón de un fin debido, será una verdadera fortaleza. Dice expresamente *antecediendo*[39] porque en la verdadera fortaleza el furor debe seguir a la elección, no adelantarse a ella.

381. *Muestra lo que concierne a la fortaleza que procede de la ira humana*, que parece obrar por elección y tender a algún fin, v.g. al castigo de aquél contra el cual se encoleriza. Por eso, dice que los hombres airados se duelen a causa de una injuria recibida y aun no vengada. Una vez que han castigado disfrutan, puesto que colman su deseo. Quienes, debido a esto, obran valerosamente pueden llamarse *combativos*, pero no fuertes. Porque no obran en razón de un bien, ni están dirigidos por su razón, sino que obran por pasión y, por eso, apetecen la venganza. Sin embargo, presentan alguna similitud con la verdadera fortaleza, como queda claro por lo dicho.

382. *Expone el cuarto modo de fortaleza, según el cual algunos se llaman fuertes en razón de una esperanza.*

Primero, expone este tipo de fortaleza. Segundo, lo compara con la verdadera. Tercero, infiere de lo dicho cierto corolario.

Dice pues, *primero*, que como los que actúan valerosamente por ira no son verdaderamente fuertes, tampoco los que actúan por la sola esperanza de la victoria se dicen verdaderamente fuertes. No obstante, estos dos difieren por algo importante. Los fuertes, por confiar, como muchas veces vencieron en situaciones peligrosas, confían también ahora obtener la victoria, no a causa de alguna maestría o dominio, que por experiencia hayan adquirido, como en la segunda clase de fortaleza, sino debido a la confianza que cobraron a partir de las frecuentes victorias.

383. *Compara esta fortaleza con la verdadera.* Dice que los muy confiados son semejantes a los fuertes de verdad en que ambos son audaces, osados para acometer contra los peligros, sin ser audaces viciosamente. Difieren porque los fuertes los acometen con audacia por elección, como dijo, y en razón de un bien. Los muy confiados en cambio, los acometen con audacia porque se estiman mejores en la lucha y consideran que nada contrario habrán de padecer por

[39] "Pero parece que la fortaleza debida al furor es muy natural, y antecediendo la elección y siendo en vista de un fin, será fortaleza" (Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1117 a 3-5).

los otros. Es algo parecido a lo que les sucede a los ebrios, que por los redoblados vapores del vino se forjan felices esperanzas. Pero, cuando no les sucede lo que esperan, no persisten, sino que emprenden la fuga. Es propio del fuerte, en cambio, por un bien o para evitar la bajeza de lo deshonesto, soportar algo terrible para el hombre según la verdad de las cosas y no sólo según la apariencia.

384. *Infiere de lo dicho cierto corolario.* Como al fuerte pertenece, por la inclinación de su propio hábito, soportar lo terrible, parece ser más fuerte aquél que, frente a los temores *repentinos* no teme ni se perturba, que si le sucediera en lo manifiesto de antemano. Pues parece más que es por hábito, en cuanto menos parece haberse preparado para afrontar tales casos. Pues lo que se manifiesta de antemano se puede elegir por la razón y la deliberación, aun contra la inclinación del hábito o de la pasión. Pues, en ningún caso, es tan vehemente la inclinación del hábito o de la pasión que la razón no la pudiera resistir, con tal que permanezca en el hombre el uso de su razón por el cual tiene en sí el oponerse. Pero, en lo repentino, el hombre no puede deliberar. Por tanto, parece obrar por su inclinación interior, que es según su hábito.

385. *Expone la quinta clase de fortaleza no verdadera.* Dice que los que ignoran los peligros parecen ser fuertes, en tanto audazmente acometen contra lo peligroso, aunque no les parezca peligroso, y no difieren mucho de los fuertes por confiarse. Pues ambos estiman que, a ellos, no los amenazan los peligros.

Pero *difieren* en que los ignorantes no estiman que eso, contra lo que acometen, es enteramente y, en sí mismo, peligroso. Los muy confiados saben cómo es en sí eso contra lo que acometen, pero, con todo, no lo consideran peligroso para sí. De allí que los ignorantes del peligro son inferiores a los confiados, en tanto y en cuanto no presentan ninguna dignidad, sino que por el sólo defecto de su saber van hacia los peligros. Los muy confiados, en cambio, tienen alguna dignidad en cuanto se confían debido a su costumbre de vencer. Por eso, aun después de conocer los peligros, se mantienen por algún tiempo, hasta que la magnitud de los mismos supera a su esperanza. Empero, los fuertes por ignorancia, apenas se dan cuenta que la situación no es como ellos sospechaban, huyen. Como les ocurrió a ciertos ciudadanos griegos, los argivos, quienes pensaban que lucharían contra los sicionios, considerados por ellos inferiores, y se encontraron con otros más fuertes[40].

Por último, concluye que estos de los que habló, se llaman fuertes, en cuanto son estimados como valientes por la similitud de su acto, no porque en verdad lo sean.

---

[40] Ocurrió en la batalla librada en las murallas de Corinto en el 392 a. C. La caballería espartana acababa de armarse con los escudos, marcados con una *sigma*, pertenecientes a los vencidos sicionios (Cfr. Jenofonte, *Hel.*, IV, 4, 10).

LECCIÓN XVIII

1117 a 29-b 22, nn. 386-393

Cómo se halla la fortaleza frente al temor y la audacia, y cómo se comporta el fuerte ante la tristeza y el deleite

Después que *Aristóteles* se refirió a la materia y al acto de fortaleza, *ahora se refiere a ciertas propiedades de esta virtud en relación con el deleite y la tristeza.*

Primero, expone las propiedades de la fortaleza. Segundo, las excluye de la fortaleza militar.

Divide lo *primero* y *muestra de qué modo se vincula la fortaleza con el temor y la audacia.* Segundo, de qué modo se vincula con la tristeza. Tercero, de qué modo se vincula con el deleite.

386. Dice pues, *primero*, que, aun cuando la fortaleza se refiere a la audacia y al temor, no lo hace de la misma manera en los dos casos. 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.

387. *Muestra de qué manera la fortaleza se relaciona con la tristeza.* Para cuya evidencia ha de considerarse que el objeto del temor y de la tristeza es el mismo: un mal. Pero difieren según la diferencia de pasado y futuro: un mal futuro es terrible, pero un mal que se cierne en este momento es contristante. Ahora bien, al fuerte pertenece no sólo mantenerse firme frente al temor de peligros futuros, sino persistir en medio de los peligros, como se ha dicho. Por eso, expresa que se llaman fuertes, sobre todo, a los que sobrellevan muy bien lo siniestro o amenazador, lo que se cierne sobre el presente, como los golpes y las heridas. De ahí que la fortaleza tenga una tristeza anexa.

Por esto, justamente, se alaba al fuerte, porque no se aparta del bien de la virtud para escapar de una tristeza. Por esto, la fortaleza es razonablemente la más laudable. 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. De ahí que la fortaleza sea más laudable que la templanza.

388. *Muestra de qué modo se vincula la fortaleza con el deleite.*

Primero, muestra lo que se propone. Segundo, rechaza un error. Tercero, infiere de lo dicho cierto corolario.

Dice pues, *primero*, que, como la fortaleza se da en sobrellevar lo triste, parece que el fuerte experimenta algún deleite en la consecución del fin por el que actúa valerosamente. Pero este deleite se desvanece o se siente débilmente a causa de la tristeza circundante, como sucede en las luchas gimnásticas, en donde los púgiles pelean desnudos. Estos se deleitan en el fin por el cual pelean porque son coronados y honrados. Pero soportar los golpes les es doloroso. Negarlo es negar que son de carne. Pues si tienen una carne sensible es necesario que las lesiones les produzcan dolor. De manera similar, todo esfuerzo que soportan al pelear es contristante. Porque son muchos los casos contristantes y dolorosos que soportan, y el bien que tienen como fin es algo pequeño, no parecen sentir algún deleite, ya que éste se halla absorbido por una tristeza mayor. Lo mismo sucede en el acto de fortaleza: la muerte y las heridas son dolorosas y tristes para el fuerte, aunque las soporte por alcanzar el bien de la virtud o por evitar un vicio infame, fin que es mejor que el del púgil. Por tanto, conserva algo más el deleite del fin.

389. *Rechaza un error de los estoicos que sostenían que los virtuosos no tienen ninguna tristeza.*

Primero, muestra que sobre él se cierne la mayor amenaza. Segundo, que por esto no mengua su fortaleza, sino que la aumenta.

En la *primera* parte, arguye, a partir de lo que suponían los *estoicos*, que nada sería un bien del hombre sino la virtud. Por eso, decían que el virtuoso no se entristece porque no padece ningún detrimento en su propio bien. Por el contrario, *Aristóteles* dice que, cuanto más perfecto es alguien en la virtud y más feliz según la felicidad de la vida presente, tanto más lo amenaza la tristeza con relación a la muerte, considerando los bienes de la vida presente.

En dos casos se acrecienta la tristeza de un hombre por la pérdida de algún bien. *Primero*, cuando es privado de un bien del cual era digno. *Segundo*, en razón de la magnitud del bien del que es privado. Ambos se dan en lo propuesto porque, para el virtuoso, su vida es lo más digno. El virtuoso es privado aun sabiéndolo, de sus máximos bienes, de una vida óptima y de sus virtudes, de las que pierde su uso en la vida presente. Esto le produce tristeza, aun dado el caso que no lo amenazara la tristeza por otros males que se toleran cuando la vida está a salvo.

Ha de considerarse, sin embargo, que para algunos hombres virtuosos la muerte es deseable por su esperanza en la vida futura. Pero ni los *estoicos* hablaban así, ni a *Aristóteles* competía hablar en esta obra de lo concerniente al estado de la otra vida.

390. *Dice que la tristeza vista no disminuye la fortaleza*, sino que decimos que alguno es más fuerte porque el bien de la fortaleza que se alcanza en la guerra prefiere aquellos bienes que al morir pierde, apeteciendo más realizar un único bien grande que conservar muchos bienes menores, como se dirá en el libro noveno[41].

391. *Concluye* que, aunque en los Libros primero y segundo[42], se ha dicho que las operaciones de las virtudes son deleitables, sin embargo, no en todas las virtudes se da una operación deleitable, sino según que alcanzan su fin. Esto lo dice a propósito de la fortaleza, como resulta claro por lo expresado.

392. *Excluye las propiedades aludidas de la fortaleza militar.* Dice que nada impide a algunos ser muy buenos hombres de armas, aunque no sean tal como hemos descripto a los fuertes. Sino que, quizá aquellos que son menos fuertes, son mejores soldados, aun cuando no tienden a ningún otro bien, como tampoco a los bienes de la fortaleza. Están entrenados para el peligro, no en razón del bien de la virtud, sino que su vida, que la exponen al peligro, la cambian de alguna manera por una poca ganancia, por ejemplo, un estipendio y un saqueo.

393. *Hace un epilogo de lo dicho.* Puede entenderse a grandes rasgos todo lo visto sobre la fortaleza, diciendo que es la *virtud que se halla en la medida media entre el temor y la audacia según la recta razón en aras de un bien.*

LECCIÓN XIX

1117 b 23-1118 a 26, nn. 394-405

La virtud de la templanza y su materia que es el deleite o el placer

Después que *Aristóteles* estudió la fortaleza, que se refiere a lo aterrorizante 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.*

Primero, presenta el tema. Segundo, prosigue con el mismo.

394. Dice pues, *primero*, que después de hablarse de la fortaleza, debe hablarse de la templanza. La razón de esta continuidad es porque ambas con-

---

41 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* IX, 8, 1169 a 22-27.

42 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 9, 1099 a 15-22 y II, 3, 1105 b 13-16.

vergen en el sujeto. Las dos son virtudes de las partes irracionales del alma, según que esta parte del alma se dice naturalmente apta, tanto para contrariar a la razón, como para obedecerla, según se ha visto al comienzo. Habla del apetito sensitivo al que pertenecen las pasiones del alma.

Por tanto, corresponde que en el apetito sensitivo se hallen todas las virtudes que se refieren a las pasiones. Pero, la fortaleza se refiere a las pasiones del temor y de la audacia, que están en la irascible, en cambio, la templanza se refiere a los deleites y tristezas que están en la concupiscible. De ahí que la fortaleza esté en la irascible, pero la templanza en la concupiscible.

Ha de considerarse que los *deleites* 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.

395. *Comienza a considerar la templanza.*

Primero, se pregunta cuál es su materia. Segundo, considera su acto y el de los vicios opuestos.

Divide el *primer* punto y *propone la materia en general de la templanza.* Segundo, se pregunta por su materia en especial.

En *primer* lugar, retoma tres puntos que ha dicho en el libro segundo[43]. *Primero*, que la templanza guarda el medio debido respecto a los deleites. *Segundo*, que también se refiere a la tristeza que proviene de la ausencia de lo deleitable. De ahí que la templanza se refiera menos a la tristeza que a los deleites porque algo actúa más eficazmente a través de su presencia que de su ausencia. *Tercero*, que de la misma manera, la intemperancia se refiere a los deleites y a la tristeza; porque los contrarios se dan con respecto a lo mismo.

396. *Se pregunta por la materia en especial de la templanza.*

Primero, plantea el tema. Segundo, distingue los deleites. Tercero, muestra a qué deleites se refiere la templanza.

Dice pues, *primero*, que, como la templanza se refiere a los deleites, ahora debemos determinar a cuáles deleites se refiere, para que se conozca la razón de templanza en particular.

397. *Distingue los deleites. Unos*, son anímicos y, *otros*, corporales. Los deleites *corporales* son los que terminan en cierta pasión corporal del sentido ex-

[43] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 7, 1107 a 35-b 8.

terno. Los *anímicos*, en cambio, se cumplen por la sola aprehensión interior. Da ejemplos de deleites anímicos, comenzando por la causa de los deleites, que es el amor. Cada cual se deleita si posee lo que ama. En algunos, se encuentra el amor al honor, en otros, al saber; deleites que no son aprehendidos por un sentido externo, sino por una aprehensión interior del alma. De ahí que ambos, tanto el que ama el honor como el que ama el saber, gozan en lo que aman, es decir, en tanto lo poseen. Este gozo no se da por medio de alguna pasión corporal, sino por la sola aprehensión de la mente.

398. *Muestra que la templanza no se refiere a los deleites anímicos.* Enuncia *tres clases* de estos deleites. *Unos*, son anímicamente deleitables y tienen cierta especie de honestidad, como el honor y el saber, según se ha dicho. Por eso, expresa que por estos deleites nadie se dice templado o intemperante, pues la templanza y la intemperancia parecen referirse a algunos deleites que tienen torpeza en sí mismos. Hay, sin embargo, también respecto a los deleites del honor y del saber otras medidas medias y otros extremos, que pertenecen a otras virtudes, como se verá en el libro cuarto[44].

399. En *segundo* lugar, *habla de otros deleites anímicos que consisten en dichos o hechos de los hombres.* Dice que, como la templanza no se refiere a los deleites del honor y del saber, así tampoco se refiere a otros deleites no corporales. Pues a aquellos que les gusta oír conversaciones y hablar, y se pasan todo el día perdiendo o gastando el tiempo en cualesquiera dichos o hechos contingentes, no necesarios ni útiles, los llamamos *gárrulos* o charlatanes, pero no decimos que son intemperantes. Porque la intemperancia no sólo tiene vanidad, sino también cierta torpeza.

400. En *tercer* lugar, *habla de la tercera clase de deleites anímicos*, que se refieren a las cosas exteriores, como el dinero y los amigos. Dice que los que desordenadamente se contristan en la pérdida del dinero y de los amigos, no se llaman intemperantes. Pero pueden llamarse viciosos, según otro aspecto, porque esas tristezas no tienen sensualidad, sino solamente un desorden del apetito. De aquí concluye que, porque la templanza no se refiere a alguna clase de deleites anímicos, se refiera a los deleites corporales.

401. *Muestra que la templanza no se refiere a todos los deleites corporales sino a algunos.*

Primero, muestra que no se refiere a los deleites de los tres sentidos que se sienten por un medio externo. Segundo, muestra de qué modo se refiere a los deleites de los dos sentidos que se sienten por un medio conjunto o unido.

---

[44] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* IV, 10, 1125 b 18-25.

Divide el *primer* punto y *muestra que la templanza no se refiere a los deleites de los tres sentidos nombrados*. Segundo, muestra que estos deleites no convienen a los animales. Tercero, infiere de lo dicho cierto corolario.

Subdivide lo *primero* y *aclara que la templanza no* se *refiere a los deleites de la vista.*

Dice que la templanza no se refiere a todos los deleites corporales que se producen por los sentidos externos. Pues, los que se deleitan en las cosas visibles, no se llaman templados o intemperantes. Da ejemplo de las *tres clases* de lo visible. *Unos*, son los sensibles propios de la vista, como los colores. *Otros*, son los sensibles comunes que, no obstante, son conocidos principalmente por la vista, como las figuras. Y *otros*, son los sensibles por accidente, como la escritura, en razón de lo significado por la escritura.

Ni se dice que en éstos no pudiera haber virtud y vicio, pues sucede en ellos que alguien se deleite como corresponde, o sea, guardando la medida media entre el exceso y el defecto, lo cual pertenece a la *curiosidad* pero no a la intemperancia, que se refiere a deleites más vehementes.

402. En *segundo* lugar, *muestra que la templanza no se refiere a los deleites propios del oír*. Dice que de manera similar sucede en los deleites en torno a lo oído, tampoco en estos deleites se da la templanza o la intemperancia. Pues, si alguien, en el canto, en la consonancia de las voces humanas, y en una actuación teatral, o sea, en la simulación de la voz humana, por medio de ciertos recursos musicales, gozase con exceso o, según lo que corresponde, no por esto se llamará templado o intemperante, pues tampoco son pasiones muy vehementes. Puede, en cambio, pertenecer a otra virtud o vicio.

403. En *tercer* lugar, *muestra que la templanza no se refiere a los deleites del olfato*. Respecto a este punto ha de considerarse que, como se dice en el libro *Del sentido y de lo sentido*[45], las especies de olores se distinguen de dos maneras. De un *modo*, en sí mismos. De *otro*, por comparación a las especies de los sabores. Dice que tampoco se llaman templados o intemperantes los que se deleitan en los olores considerados en sí mismos, según lo que corresponde o más; sino sólo si se deleitan en los olores según algo accidental porque coinciden con lo deleitable al gusto y al tacto.

A los que gozan en los olores de las frutas, de las rosas o del incienso, que son especies de olores en sí mismos, no los llamamos intemperantes. Pero sí a los que se deleitan en los olores de los manjares o de las fragancias con que se perfuman las mujeres. Pues, en esto se deleitan los intemperantes, a causa del recuerdo de otras cosas que desean. Lo muestra por el ejemplo de los hambrientos que gozan en los olores, en los cuales no se deleitan una vez saciados. Así,

[45] Aristóteles, *De sensu et sensato,* 5, 443 b 17 ss.

queda claro que no se deleitan en los olores en sí, sino por accidente. Pues gozar de esta manera en los olores pertenece al intemperante, para quien es apetecible eso que por los olores se le representa.

404. *Muestra que esos deleites de los sentidos no convienen por sí a los demás animales sino por accidente.* En el resto de los animales no hay deleite según los tres sentidos aludidos sino por accidente, es decir, en orden al gusto y al tacto. Lo muestra *primero*, en el sentido del olfato. Los perros no se deleitan en el olor de las liebres en razón del olor mismo, sino del alimento que esperan, del que huelen su olor. *Segundo*, muestra lo mismo en el sentido del oído. Dice que el león no se deleita en el bramido del buey, sino en su acción de comer, cuya cercanía conoce por el bramido. Por tanto, parece gozar por la voz del buey. Pero sucede por accidente. *Tercero*, muestra lo mismo en la visión. Dice que tampoco el león cuando encuentra un ciervo o una cabra a la que llama cabra salvaje, se deleita por verlos, sino por la esperanza de obtener comida.

La razón es porque el apetito de los otros animales es movido sólo por el instinto natural. Por eso, no se deleitan sino en lo que pertenece al sustento de su naturaleza, en razón de la cual les son dados tales sentidos. Pero a los hombres les son dados por el conocimiento de lo sensible, a partir del cual se avanza al conocimiento de la razón, que mueve su apetito. De ahí que el hombre se deleite en la consonancia misma de lo sensible considerado en sí mismo, aun cuando no se ordene al sustento de su naturaleza.

405. *Concluye* de lo dicho que la templanza al igual que la intemperancia se refiere a aquellas operaciones o deleites que son comunes a los demás animales y al hombre. De allí que estos deleites parecen ser serviles y animales. Porque eso, que es común con los demás animales, es en nosotros servil y naturalmente sujeto a la razón. Estos son los deleites del tacto y del gusto, que son dos sentidos aparte de los tres nombrados.

LECCIÓN XX

1118 a 26-b 28, nn. 406-413

Reitera que la templanza y la intemperancia se refieren al sentido del tacto y del gusto, empero más al tacto que al gusto

Después que *Aristóteles* mostró que la templanza y la intemperancia no se refieren a los deleites de los tres sentidos nombrados primero, sino a los deleites de los dos sentidos que son el gusto y el tacto, *ahora, muestra de qué manera se refieren a estos deleites.*

Primero, muestra que la templanza no se refiere directamente a los deleites del gusto, sino a los del tacto. Segundo, muestra lo dicho por un ejemplo. Tercero, infiere una conclusión.

406. Dice pues, *primero*, que la templanza y la intemperancia poco o nada parecen valerse de lo que propiamente pertenece al gusto, en cuanto a éste pertenece juzgar de los sabores. Así, se valen del gusto los catadores de vinos, o los que sazonan las comidas y prueban si el sabor que darán a los manjares es el apropiado.

Pero los intemperantes no se deleitan demasiado en esto y tampoco les mengua mucho el deleite si no disciernen bien los sabores de las comidas. Sino que todo su deleite radica en el uso de algo deleitable, como el ingerir alimentos o bebidas, y el uso de lo venéreo, uso que se hace por medio del tacto. Es claro, pues, que el deleite del intemperante directamente se refiere al tacto. Al gusto no se refiere sino según que los sabores hacen más deleitable el uso de los alimentos. Por eso, dijo que poco usa la intemperancia al gusto, según que se ordena al tacto, o nada, en lo que concierne al gusto en sí mismo.

407. *Muestra lo dicho por medio de un ejemplo.* Un hombre llamado *Filoxeno*, del país de *Ericteo*[46], como vorazmente ingiriera los alimentos, deseaba que su garganta fuese más larga que la de la grulla, para que todo el día permaneciera el alimento en su gaznate. De lo cual, se desprende con claridad, que no se deleitaba en el gusto, que no es fuerte en la garganta como lo es en la lengua, sino sólo en el tacto.

408. *Infiere cierto corolario.* 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 reprobable, al no estar en el hombre en lo que le es propio, sino en lo que es en común con los demás animales. Deleitarse en tales cosas y amarlas como máximos bienes parece ser algo en extremo animal. Por eso, es que en 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.

Como alguien podría alegar que también en lo pertinente al tacto hay un bien propio que no es animal, por eso, para apartar esta objeción, agrega que de la templanza se sustraen aquellos deleites del tacto que son perfectamente honestos, que son propios de los hombres y realizados según la recta razón, como los deleites pasados en los gimnasios, es decir, en las prácticas de juego, cuando se unta de aceite el cuerpo y se entra en calor, mientras algunos luchan entre sí o se ejercitan de otra manera, no en orden a una concupiscencia venérea o a los pla-

[46] Puede tratarse de un hombre real o de un personaje de comedia, cuyo nombre aparece también en Aristóteles, *Ethica Eudema*, III, 2, 1231 a 16.

ceres del comer. Pues el deleite del tacto que busca el intemperante no se refiere a todo el cuerpo, sino a ciertas partes del mismo.

409. *Muestra cuál es el acto de templanza con relación a la materia vista y cuál el de los vicios opuestos.*

Primero, muestra lo que se propone. Segundo, compara los vicios de la intemperancia con otros vicios.

Divide lo *primero* y *considera la intemperancia mostrando cómo se halla con relación a la materia indagada.* Segundo, considera la insensibilidad. Tercero, la templanza.

Subdivide a su vez el *primer* punto y *muestra de qué modo se halla la templanza con relación a los deleites.* Segundo, de qué modo se halla con relación a la tristeza.

Como dijo, la tristeza y el temor se ordenan a lo mismo. La tristeza, porque se refiere a los males presentes; y el temor, a los males futuros. También se ordenan a lo mismo la concupiscencia, que se refiere a los bienes futuros; y el deleite, que se refiere a los presentes. Por eso, en la noción de templanza está la misma referencia a la concupiscencia y a los deleites. Luego, *primero, hace cierta división de las concupiscencias.* Segundo, la muestra. Tercero, estudia de qué manera la intemperancia se relaciona con ambas concupiscencias.

Dice pues, *primero*, que algunas concupiscencias son *comunes* y otras son *propias*, que se tienen por aposición a las comunes.

410. *Aclara la división efectuada.*

Primero, muestra cuáles son las concupiscencias comunes. La concupiscencia del alimento en común es natural, pues es consecuente a toda la naturaleza de la especie y aun del género. De ahí que todo hombre para subvenir a la indigencia de su naturaleza desee alimentos *secos*, que se llaman *comida*, o *húmedos*, como la *bebida*, y a veces ambos. Como dice *Homero*[47], todo hombre, tanto el adulto como el que está creciendo, el adolescente, desean un lecho en el cual descansar.

411. En *segundo* lugar, *muestra cuáles son los deleites propios.* No todos los hombres desean tal o cual lecho, como un colchón de plumas o con preciosas coberturas. De manera similar, no todos desean tal o cual comida, por ejemplo, un plato fino o delicadamente preparado. No todos desean lo mismo, hay quienes desean comer un plato y otros otro. 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.* Sin embargo, nada impide que en esto haya algo natural, que pertenezca a la naturaleza del individuo, aunque no pertenezca a la naturaleza del género o de la especie. Pues, vemos que diver-

[47] Homero, *Ilíada,* XXIV, 130.

sos son los deleites para diversos hombres, según sus diferentes complexiones. A unos ciertos deleites les resultan más agradables que otros que les son más indiferentes a causa de su nativa complexión.

412. *Muestra de qué manera se relaciona la intemperancia con esas concupiscencias.* Dice que en las concupiscencias naturales, que son comunes, pocos cometen faltas. En esto no cabe la falta sino de un sólo modo: según que se coma o se beba más de lo que requiere la naturaleza. Acontece cuando se come o se bebe algo con desmesura, hasta el hartazgo. Hay exceso respecto a la cantidad de comida que su naturaleza requiere. Pues ésta no desea sino lo que necesita su indigencia. De allí que, si alguien toma más de lo que necesita o tiene indigencia, hay un exceso más allá de su naturaleza.

Por eso, a estos se los llama *glotones o gastrimargii*, de *gastir* (vientre) y *marges* (furor o insania), pues tienen como furor o insania del vientre porque llenan su naturaleza más allá de lo necesario. Estos hombres tienen mucho de animales porque sólo cuidan de llenar su vientre sin discreción, como las bestias.

413. En *segundo* lugar, *muestra cómo se relaciona la intemperancia con las concupiscencias o deleites propios.*

Dice que en este aspecto son muchos los que de múltiples modos cometen faltas, v.g. según *todas las circunstancias*. Los amantes de tales deleites pecan en gozar en lo que no corresponde, como ingiriendo alimentos que no les convienen. O gozando más de lo debido en lo que les resulta conveniente, como si alguien se deleitara inmoderadamente al ingerir un alimento adecuado. O si se deleitara en esa comida sin discreción, como muchos de poco juicio. O no guardando como corresponde el modo debido en el deleite. Pues, en todo esto, se exceden los intemperantes, que gozan en algo que no corresponde hacerlo porque son groseros y, según su naturaleza, aborrecibles. Si correspondiera gozar en algo de eso ellos, gozan más de lo que corresponde, sin discreción, como lo hacen muchos.

Por último, concluye que la intemperancia, al ser un exceso con relación a estos deleites, es vituperable, al igual que otros excesos, como se ha dicho en el libro segundo[48].

[48] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 7, 1107 a 29 ss.

LECCIÓN XXI

1118 b 28-1119 a 20, nn. 414-418

Cómo el fuerte, el templado y el intemperante se relacionan con la tristeza, con el deleite y con la concupiscencia

Después que *Aristóteles* determinó de qué manera la templanza se refiere a los deleites, *ahora muestra de qué modo se refiere a la tristeza.*

Primero, muestra que de modo diverso se vinculan con la tristeza el fuerte, el templado y el intemperante. Segundo, muestra lo dicho.

414. Dice pues, *primero*, que el fuerte, el templado y el intemperante no se relacionan de igual manera con la tristeza. El fuerte sufre grandes tristezas y es alabado porque las sobrelleva valerosamente, como se ha dicho. En cambio, el templado no es alabado por sobrellevar dichas tristezas, ni el intemperante es vituperado por no sobrellevarlas, como lo es el temeroso o tímido, sino que el intemperante es vituperado porque se entristece más de lo que debe. Su tristeza no proviene, como la del tímido, de algo lesivo que lo amenaza, sino que se entristece porque no alcanza lo deleitable que desea. Así el deleite por su ausencia, causa en él tristeza. Por el contrario, el templado es alabado por no entristecerse por la abstención de los deleites, que no desea demasiado.

Ahora bien, el efecto que se sigue de la presencia de algo es superior al que se sigue de su ausencia. Por eso, la fortaleza se refiere principalmente a la tristeza que se 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.

415. *Muestra que al intemperante el deleite le produce tristeza.* Le sucede porque apetece todo lo deleitable. Al apetecer el deleite por sí mismo apetece todo lo que produce deleite, por eso apetece lo que es en extremo placentero. O bien apetece lo más deleitable, en comparación de lo cual, por otros placeres se preocupa menos. De allí viene que su deleite no se rige por la razón sino que es conducido por la concupiscencia para elegir lo deleitable y, por encima de todo, elegir lo que es más deleitable, en menoscabo de otros bienes útiles u honestos. Los intemperantes posponen lo útil y lo honesto para conseguir el deleite. Por eso, el intemperante se entristece cuando no obtiene el placer que desea, pues la concupiscencia cuando no alcanza lo deseado va acompañada de tristeza.

Aunque parezca desacertado para una semblanza superficial que alguien se entristezca a causa del deleite, sin embargo es verdad que por el deleite se entristece el intemperante. Pues no se entristece sino a causa de su ausencia, así como la nave naufraga a causa de la ausencia del timonel.

416. *Considera el vicio opuesto a la intemperancia, que es la deficiencia con relación a los deleites.* No es muy frecuente que algunos sean deficientes en esto, de tal manera que gocen menos de lo que corresponde, de lo requerido para la salud, para la buena disposición corporal y en el trato apropiado con los demás. En esto consiste el vicio por defecto, que en el libro segundo[49] llamó *insensibilidad.* Esto no corresponde sólo a la naturaleza humana porque también los demás animales disciernen los alimentos y se deleitan en algunos y en otros no. Así, aceptar algunos deleites parece pertenecer a la naturaleza común del género.

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: *insensible.* 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.

417. *Muestra de qué manera el templado se relaciona con esta materia.*

Primero, muestra de qué se abstiene el templado. Segundo, qué usa o posee el templado y de qué manera.

Dice, *primero*, que el templado se halla en la medida media con respecto al deleite, a la tristeza y a la concupiscencia. En *primer* lugar, en cuanto a los deleites, no goza en lo grosero o torpe, en lo que sobre todo se deleita el intemperante, sino que más bien se entristece cuando ocurre algo así. Universalmente no se deleita en lo que no corresponde ni lo hace con más vehemencia de lo debido. Del mismo modo, no se excede bajo ninguna otra circunstancia. En *segundo* lugar, en cuanto a la tristeza, no se entristece en demasía en la ausencia de lo deleitable. En *tercer* lugar, en cuanto a la concupiscencia, no desea lo deleitable ausente, porque no se cuida demasiado de esto, o lo desea con la debida mesura, a la que no sobrepasa, ni lo desea más de lo debido o cuando no corresponde, ni excede la medida de la razón bajo ninguna otra circunstancia.

418. *Muestra qué usa el templado y de qué manera.* El templado apetece cualquier deleitable conveniente a la salud del cuerpo o a su buena disposición, para estar pronto y desembarazado hacia lo que debe hacer. No obstante, lo hace según la debida mesura y según lo que corresponde. Empero, si hay otro deleitable que no es necesario por los dos motivos vistos, el templado lo apetece, observando con todo una triple condición.

---

[49] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 1107 b 4-6.

Primero, que no sea un impedimento de su salud y buena disposición, como una comida o una bebida excesiva. *Segundo*, que no esté fuera del bien o de lo honesto, como los deleites del adulterio. *Tercero*, que no sobrepase su posibilidad, que no exceda su capacidad humana, como si un pobre quisiera disponer de una mesa de gran esplendidez. El que apetece deleites que impiden su salud y buena disposición, que son además contrarios a lo honesto, o que exceden sus medios económicos, se deleita más de lo que es adecuado. Esto no conviene al templado, que ama los deleites según la recta razón.

LECCIÓN XXII

1119 a 21-b 18, nn. 419-426

Compara el temer con la intemperancia y muestra que ésta es más voluntaria

Después que *Aristóteles* se refirió al acto de templanza y de los vicios opuestos, *ahora*, *compara el vicio de intemperancia con otros defectos*.

Primero compara la intemperancia con el vicio de temer. Segundo con los vicios de los niños.

Divide lo *primero* y *muestra que la intemperancia es más voluntaria que la timidez*. Segundo, de lo dicho infiere cierto corolario y luego muestra que lo voluntario no se encuentra en el mismo orden en ambos vicios.

419. Dice pues, *primero*, que la intemperancia se asimila más a lo voluntario que el temor, porque es más voluntaria, y lo prueba por *dos razones*.

La *primera*, se toma de lo que se sigue de lo voluntario y de lo involuntario. Cada cual se deleita en lo que voluntariamente hace y se entristece en lo que es involuntario. Es claro que el intemperante actúa en razón del deleite que desea. En cambio el temeroso actúa en razón de la tristeza de la que huye. Ahora bien, entre estos dos, el deleite es lo deseable, pues no sólo se deleita el que disfruta *ahora* de su deleite, sino también el que lo busca en razón de la esperanza de conseguirlo. De la tristeza en cambio debe huirse y, en consecuencia es involuntaria. Así queda claro que la intemperancia es movida por lo que es voluntario por sí mismo. La timidez, en cambio, es movida por eso de lo que hay que huir y es involuntario. Luego la intemperancia se acerca más a lo voluntario que el temer.

420. Da la *segunda* razón tomada de la ignorancia que causa lo involuntario. La tristeza se sigue de la presencia de algún principio contrario y nocivo, por eso la tristeza paraliza y corrompe la naturaleza del que tiene esa tristeza. De ahí que el sentido del hombre por la tristeza tenga dificultad para el propio conoci-

miento. Pero el deleite es causado por la presencia de algo conveniente, que no destruye la naturaleza. De ahí que el deleite no paraliza ni corrompe el sentido del que se deleita. De lo cual se sigue que la intemperancia que obra en razón del deleite tenga más de voluntario que el temor, que es movido en razón de la tristeza.

421. *Concluye* que a lo voluntario se lo debe alabar en el bien y vituperar en el mal, por eso el vicio de la intemperancia es más reprobable que el de la timidez, que tiene menos de voluntario.

Añade otra razón. Un vicio es tanto más reprobable cuanto más fácilmente se puede evitar. Cada vicio puede evitarse por acostumbrarse a lo contrario. Ahora bien, acostumbrarse a obrar bien en lo se refiere a la templanza es fácil, por *dos razones. Primero*, porque los deleites del comer y del beber y otros semejantes ocurren muchas veces en la vida humana. De ahí que no falten al hombre las ocasiones de acostumbrarse a obrar bien en torno a tales. *Segundo*, porque acostumbrarse a obrar bien en ellos no ofrece peligro. No hay gran peligro de abstenerse de vez en cuando de alguno de los deleites del tacto. Pero en el vicio del temer sucede lo contrario, porque rara vez ocurren peligros bélicos, y esta clase de agresiones es peligrosa. De lo cual se desprende que el vicio de la intemperancia es más reprobable que el de la timidez.

422. *Muestra que lo voluntario no se encuentra en el mismo orden en ambos vicios.*

Primero, muestra en qué orden se encuentra en la timidez. Segundo, en qué orden en la intemperancia.

Dice pues, *primero*, que el temor no parece vincularse de igual manera a lo voluntario, en universal y en particular. Pues lo universal parece darse sin tristeza, por ejemplo, que alguien vaya a pelear y ataque al enemigo. Empero lo particular que ocurre, por ejemplo, que alguien sea herido o expulsado, o padezca algo similar, da tanta tristeza que los hombres, por esto, se aturden y, tanto, que se van a las armas y torpemente realizan otras acciones semejantes. Por ende, porque en universal las acciones son voluntarias y, en particular, se vuelven involuntarias, parecen ser violentas, en cuanto por un principio exterior el hombre es inducido a abandonar lo que primero quería.

423. *Muestra en qué orden se encuentra en la intemperancia.* El orden ahora es inverso, las acciones particulares son las más voluntarias, porque provienen según que el hombre las desea y apetece. Pero un todo considerado en universal es menos voluntario, por ejemplo, que alguien cometa adulterio. Pues nadie desea ser intemperante en universal. Pero los actos particulares por los que el hombre se vuelve intemperante son deleitables.

La razón de esta diferencia debe tomarse en cuanto la tristeza que mueve al temor pertenece a lo involuntario, como el deleite que mueve al intemperante

pertenece a lo voluntario. Pero toda afección del alma en torno a lo particular es más vehemente y, por eso, en lo particular la timidez tiene más de involuntario, y la intemperancia más de voluntario. Por eso, en los vicios de la intemperancia es muy nocivo detenerse en su pensamiento, por medio del cual el hombre desciende a lo particular, que atrae a la voluntad.

424. *Compara el vicio de la intemperancia con las faltas de los niños.*

Primero, en cuanto al nombre. Segundo, da la razón de la transposición del nombre.

Dice pues, *primero*, que el nombre de intemperancia se ha trasladado a las faltas de los niños. En nuestra lengua esto se presenta con más frecuencia de parte de la virtud que del vicio. Llamamos castidad o pureza a una clase de templanza, como de los niños educados decimos que están corregidos; y a los indisciplinados podemos llamar incorregidos. Como de aquél que no es casto o puro se dice que es impuro. La razón de estas transposiciones se debe a que estas faltas tienen cierta similitud, como se mostrará. Cuál de éstos sea el denominado por el otro no se refiere a lo propuesto. Sin embargo, es claro que eso a lo que se puso un nombre posteriormente, es denominado por eso a lo que se le puso primero.

425. *Da la razón de la transposición del nombre* por una similitud del pecado de intemperancia con las faltas de los niños.

Primero, en cuanto a la necesidad de corregir o refrenar. Segundo, en cuanto al modo de corregir o refrenar.

Dice pues, *primero*, que no parece estar mal hecha la transposición de este nombre de una falta a la otra debido a su similitud, pues por esto se hacen las transposiciones. Corresponde penar, o sea, castigar y refrenar al que apetece algo malo y cuyo perverso apetito se acreciente mucho. En este punto se avienen la concupiscencia y el niño.

Esta conveniencia parece ser razonable, porque los niños viven sobre todo según la concupiscencia, pues apetecen sobre todo el deleite que pertenece a la noción de concupiscencia. La causa por la que los niños apetecen el deleite se verá en el libro séptimo[50].

Por eso, si el niño y la concupiscencia no son rectamente persuadidos por la razón, ello tendrá cierto dominio y crecerá muchísimo, de tal manera que el apetito de deleite, que es propio de la concupiscencia, dominará.

La razón es porque el apetito de deleite es insaciable. Antes bien, cuanto más es gustado tanto más es deseado, porque es apetecible en sí mismo. De allí que, como sucede en el niño y en el insensato, la operación propia de la concupiscencia acrecienta la inclinación, que es similar en ambos. Pues si el niño y el

[50] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VII, 15, 1154 b 9-14.

insensato se abandonaran a obrar según su insensatez o necedad, la concupiscencia crecerá más. Y, si el hombre satisface su concupiscencia, ésta aumentará mucho y lo dominará. Sobre todo, si la concupiscencia o los deleites son grandes de parte del objeto (de algo muy deleitable), y vehementes de parte de aquél que los desea y se deleita. Si el hombre es muy afecto a estos deleites le podrán hasta impedir el conocimiento o el razonar, que, cuanto más permanece, tanto menos la concupiscencia lo podrá dominar.

426. *Muestra la semejanza de ambas faltas* en cuanto al modo de corregirlas o refrenarlas. 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 de 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. Pues la intención de ambos, o sea de la razón y del que educa, es hacia el bien. Así, se tiene lo concupiscible en el hombre templado, que desea lo que corresponde, cómo y cuándo corresponde, según su razón lo dispone.

Por último, concluye que esto es lo dicho de la templanza.

Así termina el libro *tercero*.

LIBRO CUARTO

1119 b 22-1128 b 35, nn. 427-626

La liberalidad o generosidad, la magnificencia, la magnanimidad,
el pundonor, la mansedumbre, la cortesía, la veracidad, la eutrapelia,
la vergüenza o verecundia y, de todas, sus correspondientes extremos

LECCIÓN I

1119 b 22-1120 a 24, nn. 427-439

De qué manera la liberalidad es la medida media y la prodigalidad y la avaricia, extremos

Después que *Aristóteles* estudió la fortaleza y la templanza, que se refiere a eso por lo cual se conserva la vida del hombre, *ahora comienza a tratar otras medidas medias que se refieren a ciertos bienes o males secundarios.*

Primero, estudia las medidas medias laudables que son virtudes. Segundo, las que no son virtudes sino pasiones.

Divide el *primer* punto y *estudia las virtudes que se refieren a las cosas exteriores.* Segundo, las que conciernen a los actos humanos.

Subdivide lo *primero* y *estudia las virtudes que se refieren a los bienes exteriores.* Segundo, estudia la mansedumbre que mira a los males exteriores.

Vuelve a subdividir el *primer* punto y *estudia las virtudes que se refieren a las riquezas.* Segundo, las que miran a los honores.

Otra vez lo hace y, *primero, estudia la liberalidad o generosidad.* Segundo, la magnificencia.

Sobre la *liberalidad, primero, busca su materia y la de los vicios opuestos.* Segundo, considera el acto de los vicios en relación con la materia propia.

Divide, a su vez, el *primer* punto y *muestra que la liberalidad se refiere al dinero.* Segundo, muestra que los vicios opuestos se dan con relación a esta materia.

Primero, plantea el tema de la liberalidad. Segundo, muestra la materia. Tercero, considera algo dicho.

427. 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 concupiscencias de los deleites del tacto, la liberalidad modera el ansia de adquirir o poseer cosas exteriores.

428. *Muestra cuál es la materia de la liberalidad.* La liberalidad es cierta medida media respecto al dinero, como se ve porque el liberal no es alabado en los asuntos bélicos sobre lo que versa la fortaleza, ni en los deleites del tacto sobre los que versa la templanza, ni tampoco con relación a causas justas sobre las que versa la justicia. Sino que el generoso es alabado en el dar y en el tomar o recibir dinero, sin embargo, más en el dar que en el tomar, como se verá.

Ha de considerarse que algo puede decirse materia de una virtud moral de *dos modos*. De *un modo*, como su materia próxima. Así las pasiones son la materia de la mayoría de las virtudes morales. De *otro modo*, como su materia remota. Así los objetos de las pasiones se dicen como su materia, por ejemplo, la materia próxima de la fortaleza es el temor y la audacia, pero la materia remota, los peligros de muerte. La materia próxima de la templanza son las concupiscencias y los deleites, pero la materia remota, la comida, la bebida y los actos venéreos. De esta manera, la materia próxima de la liberalidad es el ansia o el amor al dinero y la materia remota el dinero mismo.

428 bis. Dice que el término *dinero* significa todo aquello de lo que su justo precio puede medirse por la moneda, como un caballo, un vestido, una casa y todo lo que puede evaluarse monetariamente, porque lo mismo es darlo o recibirlo que dar o recibir dinero.

429. *Muestra de qué modo en esta materia se dan también vicios opuestos a la liberalidad.*

Primero, presenta el tema en general. Dice que en torno al dinero se hallan la *prodigalidad y la iliberalidad* o *avaricia*, según el exceso y el defecto respectivamente. Pues lo medio y lo extremo se refieren a lo mismo. Por eso, como la prodigalidad y la iliberalidad son los extremos en la liberalidad, por ende, se refieren también al dinero.

430. En *segundo* lugar, muestra especialmente que siempre unimos o atribuimos la iliberalidad a los que se preocupan por adquirir o conservar más riquezas de lo que corresponde.

431. En *tercer* lugar, *muestra cómo se halla la prodigalidad con respecto al dinero.* 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 ri-

quezas por las que debe vivir, parece destruir su ser, que por esas riquezas se conserva.

Es preciso que esto le corresponda al pródigo por sí mismo, pues cada realidad toma su especie y su denominación de lo que le conviene por sí misma. De la misma manera, se llama pródigo a quien le conviene por sí el hecho de consumir sus riquezas como no teniendo el debido cuidado de ellas. Pero el que dilapida su sustancia en vista de algo distinto, por ejemplo, por intemperancia, no es por sí destructor de las riquezas sino estrictamente intemperante. Pues acontece a veces que hombres ávidos de placer y tacaños consumen sus bienes por la fuerza de su concupiscencia.

Ahora, hablamos de la prodigalidad en cuanto se dilapidan las propias riquezas por ellas mismas y no en razón de algo distinto.

432. *Muestra cómo obran la liberalidad y los vicios opuestos con relación a esta materia.*

Primero, se refiere al liberal. Segundo, al pródigo. Tercero, al avaro.

Divide el *primer* punto y *estudia el acto de liberalidad.* Segundo, se refiere a ciertas propiedades del mismo.

Vuelve a dividir lo *primero* y *muestra cuál es el acto principal de liberalidad.* Segundo, muestra cómo debe ser.

Primero, muestra que el acto de liberalidad es el buen uso del dinero. Da la razón. A lo que es útil para algo, se lo puede usar bien o mal. Las riquezas son buscadas como útiles para algo. Luego, acontece usarlas bien o mal. Si se las usa bien, el buen uso de las mismas pertenece a la virtud que se refiere a ellas. Luego, usar bien el dinero pertenece a la liberalidad que a él se refiere, como se ha visto.

433. En *segundo* lugar, *muestra cuál es el uso del dinero.* Usarlo consiste en la erogación que se hace por gastarlo o darlo. Recibir o custodiar el dinero no es usarlo sino poseerlo, pues por la recepción del dinero se adquiere su posesión y por su custodia se conserva, pues la recepción es como una generación del dinero y su custodia es como cierta retención habitual. Pero el uso no indica la generación o el hábito sino el acto.

434. En *tercer* lugar, *infiere cierta conclusión.* Dice que pertenece más al liberal dar el dinero a los que corresponde, lo cual es usarlo bien para ellos, que recibirlo de donde corresponde, que pertenece a la debida generación del dinero, y no recibirlo de donde no corresponde, que concierne a la remoción de lo contrario.

435. En *segundo* lugar, confirma la conclusión inferida por *cinco* razones. La *primera*, es la que sigue: compete más a la virtud hacer el bien que padecerlo, porque hacer el bien es mejor y más difícil. Y compete más a la virtud obrar bien que abstenerse de una operación deshonesta. Porque, el alejarse de un tér-

mino, es el principio de un movimiento, a lo que se asimila el evitar una acción deshonesta. En cambio, una acción buena se asimila a llegar a un término en el que se acaba el movimiento. Es claro que, por dar, se hace un beneficio y se obra bien. Mas a la recepción pertenece padecer bien, si se recibe de donde corresponde, o no obrar con deshonestidad, si no se recibe de donde no corresponde. Luego, a la virtud de la liberalidad pertenece más dar bien que recibir bien o abstenerse de una mala admisión.

436. Da la *segunda* razón. A la acción virtuosa se le rinde alabanza y gratitud. Ambas, se deben más al que da que al que recibe bien o mal. Luego la virtud de la liberalidad consiste más en dar que en recibir.

437. Da la *tercera* razón. La virtud se refiere a lo difícil. Pero más fácil es no recibir lo ajeno que dar lo propio. Porque cuando alguno da lo que le es propio es como si se desprendiera de algo incorporado a él. Luego, la virtud de la liberalidad se refiere más a la dación que a la recepción.

438. Da la *cuarta* razón. Se toma del modo común de hablar. Se dice que los que dan son los más liberales. Los que no reciben desordenadamente no son muy alabados por su liberalidad sino más bien por su justicia, en cambio, los que reciben no son muy alabados. Luego la liberalidad parece referirse más a las daciones.

439. Da la *quinta* razón. Entre todos los hombres virtuosos son más queridos los liberales, no por amistad hacia lo honesto, como si la liberalidad fuera la máxima virtud, sino por amistad hacia lo útil, porque los liberales son útiles para los demás. Son útiles por dar. Luego la liberalidad consiste más en dar.

LECCIÓN II

1120 a 23-b 25, nn. 440-451

Cómo debe ser el acto principal de la liberalidad y cuáles son sus características y circunstancias

Después que *Aristóteles* mostró cuál es el principal acto de la liberalidad, *ahora muestra cómo debe ser.*

Primero, muestra cuál es su acto principal. Segundo, cuáles los actos secundarios.

Primero, muestra cómo debe ser la dación de la liberalidad, que es su acto principal. Segundo, muestra que otras daciones no conciernen a la liberalidad.

440. Divide el *primer* punto y *muestra que la dación liberal debe estar revestida de sus circunstancias*, porque todas las operaciones virtuosas deben ser buenas, rectificadas por la razón según las circunstancias debidas, y ulterior-

mente ordenadas por la intención a un fin bueno. Como la dación es el acto principal de la liberalidad, en consecuencia, el liberal da en razón de un fin bueno y rectamente, según la regla de la razón, en cuanto da a quienes y cuando corresponde, habida cuenta también de las demás circunstancias debidas que conciernen a la recta razón.

441. En *segundo* lugar, *muestra que la dación liberal debe ser deleitable.* A esto se refiere al decir que el liberal da deleitablemente o, al menos, sin tristeza. (Así es en toda virtud, en cuanto el acto virtuoso, o es deleitable o, al menos, es sin tristeza, como se ha visto). Si debiera ir acompañado de alguna tristeza, será muy poco en comparación a los otros hombres, como se ha dicho del fuerte que, aunque no se deleita demasiado en su acto, sin embargo, no se entristece, o al menos se entristece menos que todos los que se exponen a ese tipo de peligros.

442. *Muestra que otras daciones no conciernen al liberal. Primero*, lo hace de la dación donde faltan las circunstancias debidas. El que da a quien no corresponde, o no da por honestidad sino por alguna otra causa lícita o ilícita, no se llama liberal, se lo denomina con otro nombre, según la diferencia del fin por el que da, de acuerdo al cual se alcanzan tanto la especie moral como el nombre.

443. En *segundo* lugar, *muestra lo mismo de las daciones hechas con tristeza.* Dice que el que da con tristeza no es liberal, pues si se entristeciera en el dar parece que preferiría más el dinero que el acto virtuoso de una honesta dación, lo cual no concierne al liberal.

444. *Muestra cómo son algunas acciones de la liberalidad*, como el recibir y otras similares.

Primero, muestra qué evita el liberal al recibir. Segundo, muestra lo que observa.

En lo *primero*, tiene en cuenta *dos* puntos. *Primero*, que el liberal no recibe de donde no corresponde. Recibir de esta manera no parece competir a un hombre que no aprecia el dinero. *Segundo*, que el liberal no está pronto a pedir. Pues al igual que en las realidades naturales lo que es muy activo es poco pasivo, como el fuego, así también en lo moral el hombre liberal, que está pronto a hacer el bien dando, fácilmente no quiere aceptar beneficios de otro, que es recibir rectamente.

445. *Muestra lo que observa el liberal al recibir o retener*, *y* se refiere a *tres* puntos.

El *primero*, es que recibe de donde corresponde, v.g. de sus propias posesiones y de otros recursos similares, porque no busca el dinero como un bien en sí sino como necesario para dar. El *segundo*, dice que el liberal no es negligente en procurar los bienes propios, porque quiere tener de donde baste para dar a otros. El *tercer punto* es que el liberal no da a cualquiera, sino que retiene para poder dar a quien corresponde, tanto en el lugar como en el tiempo debidos.

446. *Presenta cuatro propiedades de la liberalidad.* La *primera*, es que al liberal compete excederse con vehemencia en la dación, no ciertamente fuera de la recta razón, sino que, como en él la dación aventaja a la retención, deja menos para sí que lo que da a otros. Con poco se queda satisfecho, pues queriendo proveer a muchos debe dar con la mayor generosidad, ya que el ocuparse tan sólo de sí mismo no pertenece al liberal.

447. Da la *segunda* propiedad. Dice que la liberalidad se acomoda o se adapta a la proporción de la sustancia o de las riquezas. Pues una dación no se juzga liberal por la cantidad de lo dado sino por el hábito, por la disposición y la voluntad del dador, que da según el modo de sus riquezas. Por eso, nada prohibe juzgar como más liberal a quien da menos, si lo hace desde menores riquezas.

448. Da la *tercera* propiedad. Dice que los que reciben las riquezas de sus padres son más liberales que los que por su propio esfuerzo las adquieren. Da *dos razones* de este caso. La *primera*, es que los que las reciben de sus padres nunca tuvieron experiencia de la indigencia. Por eso, no la temen ni temen gastar, como los que a veces experimentaron la pobreza. La *segunda*, es porque es natural que todos tengan dilección a su propia obra, por ejemplo, que los padres amen a sus hijos y los poetas a sus versos. Pero los que adquieren las riquezas por su propio esfuerzo las consideran como su obra, por eso desean más el conservarlas.

449. Da la *cuarta* propiedad. *Primero*, la presenta. Dice que no es fácil que el liberal se enriquezca, pues no recibe fácilmente ni cuida mucho sus riquezas, sino más bien se desprende de ellas dándolas o gastándolas y no las aprecia por sí mismas sino solamente en razón del dar.

450. En *segundo* lugar, *muestra lo dicho por un signo*. Como los liberales no se hacen ricos fácilmente, los hombres vulgares lo achacan a la suerte, a la que atribuyen las riquezas, porque no son ricos los más dignos de serlo, v.g. los liberales, que a los demás dan con largueza. *Aristóteles* dice que esto no sucede irrazonablemente, pues no es posible que un hombre tenga dinero si mucho no se cuida de tenerlo, como tampoco es posible al hombre tener alguna otra cosa si no se preocupa por tenerla.

451. En *tercer* lugar, aparta *una falsa opinión*. Que el liberal no cuide sus riquezas no quiere decir que da al que no corresponde o cuando no corresponde, o dé indebidamente según cualquier otra circunstancia. *Sea* porque obrar así no es propio del liberal, *sea* porque por esto es impedido de su acción liberal, ya que gastando inútilmente no tendría para gastar oportunamente. Como ya dijo, se llama liberal el que gasta según una proporción de su propia sustancia o peculio y en lo que corresponde.

LECCIÓN III

1120 b 25-1121 a 15, nn. 452-459

El pródigo, su acto y su diferencia con el liberal, el avaro y el magnífico

Después que *Aristóteles* se refirió al liberal, *ahora estudia al pródigo.*

Primero, estudia al que es totalmente pródigo. Segundo, al que es en parte pródigo y en parte liberal.

Divide lo *primero* y *se refiere al pródigo considerado en sí mismo.* Segundo, compara el pródigo con el iliberal o avaro.

Vuelve a dividir lo primero y *muestra con respecto a qué se excede el pródigo.* Segundo, muestra cuál es el acto del pródigo.

452. Expresa, *primero*, que se dice que se es liberal porque se gasta en proporción a la sustancia. Así se dice que se es pródigo si se excede la proporción de la sustancia gastando o dando. Por esto, concluye que a los tiranos, a quienes no les falta abundancia de riquezas porque usurpan para sí todas las cosas comunes, no se los llama pródigos, ya que por la cantidad de lo que poseen no parece fácil que dando o gastando excedan la proporción de sus riquezas.

453. *Muestra cuál es el acto del pródigo.* Como los opuestos se esclarecen recíprocamente, *primero, retoma lo dicho del acto del liberal.* Segundo, muestra cuál es el acto del pródigo.

En lo *primero, retoma cómo se comporta el liberal en lo principal que le concierne: la dación y el deleite de dar.* Segundo, en aquello por lo cual secundariamente se dice liberal.

Dice pues, *primero*, que como la liberalidad es cierta medida media en el dar y recibir dinero, el liberal hace erogaciones de dinero dando y gastando de acuerdo a la recta razón, en lo que corresponde y lo que corresponde según otras circunstancias similares que debe observar. Por lo cual difiere el liberal del pródigo. Por hacer esto, tanto en lo pequeño como en lo grande, difiere el liberal del *magnífico*, que lo es solamente en relación con lo grande, como se dirá. Por hacer esto con deleite, difiere del *iliberal* o *avaro*, al que contristan las erogaciones de dinero.

454. *Retoma de qué modo se comporta el liberal en lo que pertenece secundariamente a la liberalidad.*

Primero, cómo se comporta en torno al recibir. Segundo, cómo en torno a la tristeza.

Dice pues, *primero*, que el liberal recibe de donde corresponde y observa lo que corresponde observar al recibir. Pues como la liberalidad es la medida media con respecto a la recepción y a la dación, el liberal hace ambas como corres-

ponde: porque a una honesta dación se sigue que sea honesta la aceptación. Si la recepción no es honesta, es contraria a la dación honesta, porque proceden de causas contrarias. La dación honesta procede de preferir el bien de la razón al deseo o codicia de dinero. En cambio, la recepción deshonesta proviene de anteponer el deseo o codicia de dinero al bien de la razón. Los que se siguen consecuentemente el uno del otro se hallan juntos a la vez en lo mismo. En cambio, los que son contrarios no pueden darse juntos a la vez. De allí que la dación honesta y la recepción honesta que se siguen consecuentemente una de la otra estén juntas simultáneamente en el liberal. Pero la recepción deshonesta y la honesta recepción no se encuentran al mismo tiempo en el liberal, pues son contrarias al mismo.

455. *Muestra de qué modo el liberal se comporta en la tristeza producida por gastar el dinero.*

Primero, muestra cómo se entristece en una desordenada dación. Dice que se entristecería si le aconteciera gastar parte de sus riquezas fuera del orden al mejor fin y fuera de esto que es hallarse rectamente en el dar según las circunstancias debidas. Se entristece en esto como cualquier hombre virtuoso se entristece si le sucede hacer algo contra la virtud. Sin embargo, guarda en la tristeza misma el modo de la razón, v.g. ser una tristeza moderada y de acuerdo a lo que corresponde. Porque a la virtud pertenece que alguien se deleite o se entristezca en lo que corresponde y según lo que corresponde.

456. En *segundo* lugar, *muestra de qué modo se entristece ante una merma o quite de sus bienes.* El liberal comparte bien sus bienes económicos, está pronto a tener sus bienes como comunes con otros. Puede sufrir sin tristeza el verse agraviado en sus bienes porque no los aprecia demasiado.

457. En *tercer* lugar, *muestra de qué manera le es pesarosa una indebida retención de dinero.* Le pesa o se entristece más si no gasta su dinero dándolo o invirtiéndolo que si gastara en algo que no correspondía gastar. Porque le compete más dar que recibir y conservar. Aunque esto no le agradara a *Simónides*: cierto poeta que decía que correspondía hacer lo contrario[1].

458. *Muestra por lo dicho cuál es el acto del pródigo.* Dice que el pródigo peca en todo lo dicho, no sólo en dar y en recibir, sino también en el deleite y en la tristeza, porque ni se deleita ni se entristece en lo que debe y según lo que corresponde. Se verá mejor en la lección siguiente.

---

[1] Parece tratarse de un avaro de la corte de Hierón de Siracusa, y que llamaba κοσμιοτης (modestia) a su vicio. Tradición recogida por Teofrasto, y en Suidas, *Lexicon,* ed. Bernhardy, t. 2, 1, cil, 756.

459. *Compara la prodigalidad con la iliberalidad.*

Primero, en cuanto a *su oposición.* Segundo, en cuanto a la magnitud del pecado.

Dice pues, *primero*, que la prodigalidad y la iliberalidad se hallan según el exceso y el defecto en *dos* puntos: en la recepción y en la dación, según se vio. Porque gastar, que compete a la liberalidad, está comprendido en el dar. El pródigo y el liberal se hallan al respecto de modo contrario en el exceso y el defecto. El pródigo se excede en dar y en no recibir. El iliberal por el contrario, es deficiente en dar y se excede en recibir; a no ser tal vez en lo poco, que el iliberal da y no se preocupa de recibir.

LECCIÓN IV

1121 a 16-b 12, nn. 460-467

La iliberalidad excede a la prodigalidad en la gravedad de la falta, pues ésta es más fácil de corregir

460. Después que *Aristóteles* mostró la oposición de la prodigalidad a la iliberalidad o avaricia, *ahora muestra que ésta excede a aquélla en la gravedad de la falta*, dando *tres* razones. La *primera*, proviene de la mutabilidad de la prodigalidad porque no se acrecienta fácilmente sino que fácilmente cambia. Por eso, dice que lo propio de la prodigalidad es no poder acrecentarse mucho en un mismo tiempo, como alguien, que de ningún modo reciba, dé a todos con sobreabundancia. Porque a los que dan sin discreción, como ciertos idiotas e irracionales, pronto les falta la sustancia, v.g. las riquezas. Así parecen ser los pródigos. Como un vicio no muy desarrollado es fácilmente curable y, por eso, es menos grave, de allí que el pródigo es mejor no en lo poco y es menos malo que el iliberal.

El pródigo puede ser fácilmente curado de su vicio por *dos* motivos. *Primero*, en razón de la edad, porque a medida que alguien se acerca a la senectud se hace más propenso a retener y a no dar. Pues se apetecen las riquezas para subvenir por ellas a las deficiencias humanas; en consecuencia, cuanto mayores fueren los defectos tanto más propenso será alguno a retener y a no dar. *Segundo*, en razón de la pobreza que se sigue de la excesiva dación del pródigo. La pobreza impide la prodigalidad sea por la imposibilidad de dar, sea por la experiencia de la deficiencia o falta.

461. La *segunda* razón *proviene de la similitud con la liberalidad.* El pródigo puede fácilmente reducirse al medio que es la virtud, a causa de la afinidad que tiene con el liberal. Tiene lo que tiene el liberal: dar con gusto y no recibir

con facilidad. Difiere empero de él porque ni lo uno ni lo otro lo realiza según lo que corresponde, y bien, según la recta razón. Por eso, si es atraído a realizarlo según lo que corresponde, sea por costumbre, sea por cualquier otro cambio de la edad o de la fortuna, será liberal, dará a quien corresponde y no tomará de donde no debe.

Por eso, concluye que el pródigo no parece ser depravado en lo que pertenece propiamente a la virtud moral, que mira directamente a la potencia apetitiva. Pues el exceso en dar y en no recibir no pertenece al apetito malo o corrupto, ni a un defecto de vigor del ánimo, sino que parece pertenecer a cierta *insensatez*. Así, la prodigalidad no pertenecería tanto a una malicia moral que mira a la propensión del apetito al mal, como a un defecto de la razón.

462. En *tercer* lugar, da la *tercera* razón *que proviene del efecto de la prodigalidad*. Que el pródigo sea mucho mejor que el iliberal no sólo aparece por las dos razones vistas sino también por esta tercera. El pródigo, por su dación, favorece a muchos, aunque se perjudique a sí mismo dando desordenadamente. Pero el iliberal a nadie favorece en cuanto es deficiente en dar, y tampoco se beneficia a sí mismo en cuanto es deficiente en gastar.

463. *Se refiere al que es mezcla de pródigo y de avaro.*

Primero, muestra cómo algunos pródigos tienen algo de iliberalidad. Segundo, infiere de lo dicho ciertas conclusiones.

Divide lo *primero* y *muestra cómo algunos pródigos se tienen mal al recibir*. Segundo, cómo se tienen al dar.

Subdivide el *primer* punto y *expone el tema*. Dice que muchos que son pródigos, según una innecesaria dación, son también en algo iliberales, en cuanto reciben de donde no corresponde.

464. En *segundo* lugar, da *dos* razones. La *primera*, es así. El pródigo es propenso a recibir porque quiere consumir sus bienes superfluamente dando o gastando; y fácilmente los consume porque lo que tiene pronto le falta. Por eso, para poder realizar su voluntad de dar y gastar innecesariamente, se ve obligado a adquirir desordenadamente de otra parte lo que no tiene.

La *segunda* razón se debe a que los pródigos dan más partiendo de cierta concupiscencia de dar que de la recta razón, como tendiendo a algún bien. De allí que quieren ciertamente dar, pero cómo o de dónde dar, para ellos en nada difiere. Por eso, no teniendo ningún cuidado del bien; indiferentemente reciben de cualquier parte.

465. *Muestra de qué modo son deficientes en cuanto a dar.*

Como no tienen ningún cuidado del bien, por eso, sus daciones no son liberales, ni buenas, ni en razón de un bien, ni tienen el modo debido. Tal es así, que a veces hacen ricos a hombres malos que deberían ser pobres, pues al usar mal las riquezas perjudican tanto a sí mismos como a los demás. Sin embargo, no

darían nada a hombres de mentes mesuradas conforme a la virtud. En lo cual fallan en dar. Sí dan mucho a los aduladores o a los que, de alguna otra manera, los deleitan, por ejemplo, a comediantes o a rufianes, en lo cual se exceden en la dación.

466. Induce *dos conclusiones*: la *primera*, es que muchos pródigos son intemperantes, lo cual aparece por *dos* razones. *Primero*, porque como están prontos para consumir sus bienes, fácilmente los consumen en intemperancias, por ejemplo, en comidas o en placeres venéreos, de los cuales muchos se retraen por temor de los gastos. *Segundo*, porque como no ordenan su vida al bien honesto, en consecuencia, se desvían hacia los placeres. Pues apetecibles por sí mismos son, tanto lo *honesto*, de acuerdo al apetito racional, como lo *deleitable*, de acuerdo al apetito sensitivo. En cambio, lo *útil* se refiere a ambos.

467. La *segunda* conclusión dice que, por lo dicho, es claro que si el pródigo no puede ser atraído a la virtud, cae en los vicios mencionados. Pero, si poseyese el deseo, el deseo de la virtud, llegaría fácilmente al medio, de tal manera que diera y se abstuviera de recibir según lo que corresponde, como se ha dicho.

LECCIÓN V

1121 b 12-1122 a 17, nn. 468-473

La avaricia o iliberalidad es incurable, sea por cierta inclinación nativa, sea por culpa del apetito del hombre

Una vez que *Aristóteles* estudió la prodigalidad, *ahora se refiere a la iliberalidad o avaricia.*

Primero, propone cierta condición de la iliberalidad. Segundo, distingue sus modos o clases. Tercero, compara la iliberalidad con su opuesto.

468. Dice pues, *primero*, que la iliberalidad es incurable, dando *dos* razones. La *primera*, es que la vida humana y las cosas mundanales tienden la mayoría de las veces a decaer o fallar. Es claro, por experiencia, que la senectud o cualquiera otra incapacidad o deficiencia hace avaros a los hombres, pues les parece que tienen indigencia de muchas cosas. De ahí que codicien más las cosas exteriores por las cuales se subviene la indigencia humana.

La *segunda*, 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 iliberalidad 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.

469. *Distingue los modos o clases de iliberalidad.*

Primero, muestra que la iliberalidad se alcanza según dos aspectos: por sobrepasarse en recibir y por defecto en dar. Segundo, considera las clases que provienen del defecto en el dar. Tercero, considera las clases que provienen del exceso en recibir.

Dice pues, *primero*, que cuando la iliberalidad es muy pronunciada abarca muchos casos y es multiforme, presenta muchas formas. Como la iliberalidad tiene dos aspectos, el defecto al dar y el exceso al recibir, no todos los iliberales cometen faltas en ambos, como poseyendo la razón completa de iliberalidad. A veces, se dividen de tal modo, que hay quienes se exceden en recibir y, sin embargo, no pecan por defecto en dar, como se ha dicho del pródigo. Otros, en cambio, fallan en dar, aunque no se exceden en recibir.

470. *Estudia los modos de los que fallan en dar.* Dice que son llamados *parcos* porque gastan poco, y *tacaños* por el defecto de dar como reteniendo mucho. También son llamados *comineros*[2] como los vendedores de comino, por cierto sobreexceso de tacañería, pues no darían ni un poquito de algo sin compensación. No obstante, no se sobrepasan en recibir porque no apetecen lo ajeno ni se cuidan mucho de recibir presentes u obsequios.

Lo hacen por *dos motivos*.

El *primero*, porque lo dejan pasar, por tener una costumbre moderada de vida y por temor a lo deshonesto. Parece que guardan sus cosas y lo dicen verbalmente no sea que, si sus cosas dan, se vean obligados algún día a hacer algo por su penuria. Por eso, no quieren recibir lo ajeno, estimándolo deshonesto, o aun dudando si no serán inducidos a algo indecoroso por los que les dieran. Entre éstos parece estar el *cominero*, el vendedor de comino, así llamado porque se extralimita en no querer dar a nadie. La misma razón vale para todos los que son semejantes.

El *segundo* motivo, porque algunos se abstienen de recibir lo ajeno temiendo que deberán dar a su vez, como no siendo fácil que reciban algo de los demás y los demás no reciban lo que es de ellos. Por eso, les complace no dar y no recibir.

471. *Se refiere a los modos de avaricia.*

Primero, respecto a los que reciben deshonestamente. Segundo, respecto a los que reciben injustamente.

Dice pues, *primero*, que algunos iliberales se exceden en recibir, no cuidando qué o de dónde reciban o lucren. *Algunos*, obtienen lucro de acciones viles y

---

[2] Sobre este nombre, *cominero,* el Diccionario *Vox* de la lengua española dice: "*el que comi*nea, de *cominear*, de *comino*, referido a algo de poca importancia, una menudencia, una insignificancia". Tal vez hoy lo llamaríamos *tendero*, por encontrar alguna equivalencia.

serviles. *Otros*, obtienen lucro de acciones torpes e ilícitas, por ejemplo, de la prostitución o algo similar, como los alcahuetes o rufianes. *Otros*, lucran por cobros excesivos, como los usureros, y los que quieren sacar, al menos, una pequeña ganancia dando o prestando mucho. *Todos* los nombrados reciben de donde no corresponde, por ejemplo, de acciones serviles o torpes o reciben una cantidad que no corresponde, como los usureros que perciben intereses más altos de lo debido. Lo común a todos estos es lucrar deshonestamente en cuanto soportan hallarse en el oprobio por lucrar, y esto en lo poco. Porque los que lucran en lo mucho reciben de donde no deben o lo que no corresponde; como los tiranos que depredan las ciudades y los templos no son llamados iliberales sino más bien perniciosos para los hombres, impíos para con Dios, e injustos como transgresores de la ley.

472. *Habla de los iliberales que reciben injustamente*, como el jugador profesional que lucra por el juego de dados, el que despoja a los muertos que en la antigüedad eran sepultados con gran pompa, y el ladrón que despoja a los vivos. Todos estos lucran torpemente en cuanto, por lucro, realizan ciertos negocios ignominiosos. Antes lo dijo de otros, pero en éstos hay una razón especial de su bajeza. *Algunos*, por ejemplo, el que despoja a los muertos o el ladrón, se exponen por lucro a grandes peligros, haciendo lo penado por la ley. *Otros*, por ejemplo, los jugadores profesionales, quieren lucrar con los amigos con los que juegan, cuando a los amigos más bien corresponde darles algo, de acuerdo a la liberalidad. Así, queda claro que unos y otros, en tanto quieren lucrar de donde no corresponde, son torpes aprovechadores. De esta manera, debe decirse que todos esos ingresos o recepciones son iliberales.

473. *Estudia la iliberalidad por comparación al vicio opuesto.* Dice que coherentemente se denomina la iliberalidad por oposición a la liberalidad, pues siempre el peor vicio se opone más a la virtud. Ya se mostró que la iliberalidad es peor que la prodigalidad, de lo cual se desprende que la avaricia se opone más a la liberalidad. La *segunda* razón muestra que los hombres cometen más faltas por el vicio llamado iliberalidad que por el llamado prodigalidad. Por esto, la iliberalidad se denomina por la privación de liberalidad, porque, por este vicio, se corrompe muchas más veces la liberalidad.

Por último, hace un epílogo expresando que ha dicho lo propuesto acerca de la liberalidad y los vicios opuestos.

LECCIÓN VI

1122 a 18-b 18, nn. 474-484

En qué coinciden y en qué se diferencian la magnificencia y la liberalidad

Una vez que *Aristóteles* estudió la liberalidad *ahora estudia la magnificencia.*

Primero, indaga la materia de la magnificencia y de los vicios opuestos. En segundo lugar, muestra cómo actúan la magnificencia y los vicios opuestos con relación a la materia propia.

Divide el *primer* punto y *muestra cuál es la materia de la magnificencia.* Segundo, muestra qué vicios se le oponen.

Vuelve a dividir lo *primero* y *propone la materia común a la magnificencia y a la liberalidad.* Segundo, muestra la diferencia entre ambas. Tercero, prueba lo propuesto.

474. Dice pues, *primero*, que parece ser acertado que al estudio de la liberalidad se siga el de la magnificencia, porque la magnificencia parece ser cierta virtud que, como la liberalidad, se refiere al dinero.

475. *Muestra la diferencia en la materia entre magnificencia y liberalidad.*

Primero, propone la diferencia. Segundo, muestra lo dicho.

Observa *dos* diferencias. *Primero*, que la liberalidad se extiende a todas las operaciones que se refieren al dinero, a los gastos, a recibir y a dar. En cambio, la magnificencia se refiere sólo a los dispendios o gastos. Segundo, que la magnificencia excede a la liberalidad también en la magnitud de esos dispendios. La magnificencia se refiere sólo a los grandes gastos, como el mismo nombre lo indica. La liberalidad también puede referirse a lo moderado o aun a lo módico. Sin embargo, no debe entenderse que, porque la grandiosidad conlleve cierto exceso, el magnífico haga grandes gastos que exceden lo que debe hacerse según la razón. Pues el magnífico gasta con grandeza guardando el debido decoro, adecuado tanto al que gasta como a la obra en la que gasta, como se dirá.

476. *Explica de qué manera convienen al magnífico los grandes gastos.* Porque al decir *grande* se alude a una relación, según se lee en los *Predicamentos*[3]. Por eso, dice ahora que la magnitud del gasto se toma con relación a otra cosa, como a aquello en lo cual se gasta o a la persona que hace el gasto. No de la misma manera un gasto se dice grande según sea hecho por un *triarcha*, un capitán de la flota de galeras (que como tienen tres series de remos, se llamen también trirremes) o por un *architheorum*, el que dirige la investigación, por ejemplo, por el director de una observación o de estudios. Pues corresponde que

[3] Aristóteles, *Categoriae*, 6, 6 b 9 ss.

el gasto sea adecuado al que gasta y a eso en lo que gasta, considerando además qué se hará. Por ejemplo, si se hacen gastos edificando una casa, debe atenderse para quién se edifica la casa, si para las autoridades o para personas privadas, porque según esto se requieren diversos gastos.

477. *Prueba que a la magnificencia le corresponden los grandes gastos.*

Al que hace gastos chicos o moderados, según lo que es digno, no se lo llama magnífico. Por ejemplo, aun si gastara mucho por separado en cosas de poco valor, de tal manera que todos esos gastos juntos fueran iguales a los del magnífico, sin embargo, no se llamaría así, ni siquiera si en eso pequeño gastase con prontitud y generosamente[4]. Todo hombre magnífico es liberal, pero de ello no se sigue que todo hombre liberal sea magnífico.

478. *Muestra cuáles sean los vicios opuestos a la magnificencia.*

Dice que al vicio opuesto al hábito de la magnificencia a modo de defecto se lo llama *parvificencia* y al vicio opuesto a modo de exceso se lo llama *ostentación* o *pompa* [o *bannausia*, de *bannos* (horno) porque los que son así consumen todas sus cosas, como en un horno]. Se lo llama también *fastuosidad* (o *apirocalia*, como sin experiencia del bien) porque son inexpertos con respecto a cómo deben obrar bien. 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.

De estos vicios se ocupará luego en este libro.

479. *Muestra de qué modo la magnificencia y los vicios opuestos se relacionen con dicha materia.*

Primero, se refiere a la magnificencia. Segundo, a los vicios opuestos.

Divide el *primer* punto y *se refiere a ciertas cualidades del modo de gastar del magnífico.* Segundo, muestra en qué gasta.

En el *primer* punto presenta *seis* propiedades del magnífico. *Primero*, que se asimila al hombre sabio. Como al sabio artífice pertenece conocer la proporción de una cosa con otra, así al magnífico pertenece conocer la proporción de lo que gasta con aquello en que gasta. Puede en virtud de su hábito considerar lo que sea adecuado gastar, y así hará grandes gastos con prudencia. Como lo requiere toda virtud moral: obrar prudentemente.

---

[4] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1122 a 27, reminiscencia de *Odisea,* XVII, 420.

Este punto lo muestra por lo dicho en el libro segundo[5], que cualquier hábito se determina por las operaciones y por los objetos de los cuales es el hábito. Pues hay hábitos propios de determinadas operaciones y objetos. Como las operaciones de la magnificencia son los gastos y los objetos de las operaciones son las cosas sobre las que se hacen grandes gastos, en consecuencia, al magnífico pertenece considerar y hacer grandes y apropiados gastos que no pueden hacerse sin prudencia. Además, es preciso que la obra, v.g. lo hecho, sea algo importante y apropiado. De este modo, hará grandes gastos y convenientes a las obras hechas, como para edificar una casa o para algo similar. Así, corresponde que la obra en que se gasta sea digna de este gasto o erogación. Y el gasto o erogación debe ser proporcionado a la obra o bien excederla. Como es muy difícil alcanzar el medio debido, si aconteciere un desvío de ese medio, siempre la virtud inclina hacia el lado menos malo, como el fuerte a temer de menos, el liberal a dar de más, y el magnífico a gastar de más.

480. Da la *segunda* propiedad *tomada de parte del fin*. El magnífico consume en gastos grandes y adecuados en razón de un bien honesto como fin. Y obrar en razón de un bien es común a todas las virtudes.

481. Da la *tercera* propiedad. Al magnífico pertenece hacer grandes gastos de manera deleitable y desprendidamente, con prontitud y sin dificultad. Ser muy cuidadoso en el razonamiento o cómputo de los gastos pertenece a la parvificencia.

482. Da la *cuarta* propiedad. Dice que el magnífico tiende más al modo de cómo hacer la mejor obra y más conveniente, que al modo de cómo podría gastar menos para hacer la obra propuesta.

483. Da la *quinta* propiedad. Es necesario que el magnífico sea liberal. Porque al liberal pertenece gastar lo que corresponde y cómo corresponde. En esto, también gasta el magnífico, pues gasta con relación a grandes y decorosas obras, como se ha dicho. Y lo hace con deleite, desprendidamente y en razón de un bien. Al magnífico pertenece hacer al respecto algo grande, pues la magnificencia no es sino cierta grandeza de liberalidad en relación con lo dicho.

484. Da la *sexta* propiedad. En tanto el magnífico hace grandes gastos en alguna gran obra, sin embargo, a igualdad de gastos hace una obra más espléndida. 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.

---

[5] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 6, 1107 a 1-8.

LECCIÓN VII

1122 b 19-1123 a 34, nn. 485-496

El magnífico gasta en lo más honorable: donaciones para el culto, edificar o restaurar templos y en bienes comunitarios

Después que *Aristóteles* mostró cómo es el magnífico con relación a los gastos, *ahora muestra en qué gasta.*

Primero, muestra en qué gasta el magnífico. Segundo, muestra cómo guarda la proporción entre el gasto y aquello en lo que gasta.

Divide lo *primero* y *muestra en qué gasta principalmente el magnífico.* Segundo, en qué gasta secundariamente.

Vuelve a dividir lo *primero* y *muestra en qué gasta principalmente el magnífico.* Segundo, a quiénes pertenece gastar en lo mismo. Tercero, hace un epílogo de lo dicho.

485. Dice pues, *primero*, que el magnífico gasta en lo más honorable de lo que hay dos clases. La *primera*, concierne a lo divino, como hacer alguna donación en los templos de los dioses, y restaurar, por ejemplo, los edificios de los templos, o algo similar. A esta clase pertenecen también los sacrificios. Los gentiles no sólo honraban a los dioses, a ciertas sustancias separadas, sino también honraban a los demonios, de quienes decían que eran seres intermedios entre los dioses y los hombres. Por este motivo, agrega *Aristóteles* que a esta misma clase pertenece todo aquello gastado en torno al culto de cualquier demonio. Habla aquí, según la costumbre pagana, la cual una vez revelada la verdad, fue abolida. Por eso, si hoy alguien gastara en torno al culto del demonio, no sería magnífico sino sacrílego.

La *segunda* clase de gastos honorables es la de los realizados magníficamente con relación a un bien público. Por ejemplo, cuando alguien da generosamente a la comunidad algo útil y necesario con magnificencia y distinción. O cuando la ciudad encomienda un servicio a alguien, por ejemplo, a un capitán de trirremes de la flota de mar o de galeras, con gastos extraordinarios para la ejecución de dicho servicio. O, también, si alguien ofreciera un banquete a toda la comunidad, como era costumbre antaño, según se lee en la *Política*[6].

486. *Muestra a quiénes compete hacer tales gastos.*

Primero, muestra en general a quiénes compete hacer tales gastos. Segundo, en especial a quiénes no les compete. Tercero, muestra en especial a quiénes les compete

---

[6] Aristóteles, *Politica*, II, 5, 1263 b 40 ss.

Dice pues, *primero*, que en todos los gastos, como vimos, debe tenerse en cuenta, no sólo aquello en lo que se gasta, sino también quién es el que gasta, si es una autoridad pública o una persona privada, distinguida o no. Asimismo, debe considerarse cuáles posesiones tenga, si grandes o pequeñas. Pues corresponde que los gastos sean dignos, bien proporcionados a la condición de la persona y a las riquezas, de tal manera que los gastos no sólo sean adecuados a la obra en la que se gasta, sino también a quién los hace.

487. *Concluye a quiénes no son apropiados tales gastos.* Dice que, de acuerdo a lo dicho, el hombre pobre, de pocos recursos, no puede ser magnífico porque no tiene tantos bienes de los que podría consumir muchos adecuadamente. Y si intentase gastar más, sería un insensato porque obraría contra su condición y fuera de lo que corresponde. Eso no es parte de la virtud de la magnificencia, pues según la virtud todo se hace rectamente, de acuerdo a lo que corresponde.

488. *Muestra a quién conviene hacer tales gastos.*

Considera *dos* aspectos. *Primero, de acuerdo a la cantidad de las riquezas.* Por eso, dice que los gastos aludidos deben hacerlos los hombres que previamente poseen riquezas de las que pueden gastar muchas convenientemente, sea que tengan esas abundantes riquezas por mérito propio, adquiriéndolas a través de su propio esfuerzo o trabajo, sea por herencia paterna, sea por cualquiera otra manera a través de la cual pasen las riquezas a ellos, como por heredar de personas extrañas.

Segundo, de acuerdo a la condición de las personas. Es adecuado que los hombres distinguidos e ilustres, como los que ejercen altos cargos, y otros de condición similar, hagan grandes gastos. Todo esto tiene en sí cierta grandeza y dignidad, como para que sea apropiado hacer tan ingentes gastos.

489. *En un epílogo* dice que el magnífico es tal como se vio, y que la magnificencia gasta, en relación con algo divino y con algo comunitario, pues entre todas las cosas humanas éstas son las mejores y las más honorables.

490. *Muestra en qué gasta secundariamente el magnífico.*

Observa *tres* grados. *Primero*, el magnífico hace grandes gastos en lo que propiamente le pertenece, que sólo se realiza una vez, como gastos de casamiento o relativos a la milicia, u otro si es de este tipo.

491. Da el *segundo* grado. Dice que si toda una ciudad o sus gobernantes se aplican a hacer algo, en esto el magnífico hará grandes gastos. Como si se debe recibir y honrar a jefes de gobierno o reyes extranjeros, y si se debe agasajarlos con grandes banquetes, o si corresponde ofrecerles grandes presentes, o bien si deben retribuirles por algunos costosos beneficios. En todo esto el magnífico hará grandes gastos. Pues no es gastador, en sí mismo, realizando grandes dispendios en lo que es de uso propio, sino que hace grandes gastos en la comunidad. Lo otorgado a otro con magnificencia tiene cierta similitud con lo que es

dado a Dios, pues a El se consagran los dones, no porque los necesite, sino por reverenciarlo y honrarlo. De manera similar, a los grandes hombres se les ofrecen los presentes más por honrarlos que porque tengan indigencia de ello.

492. Da el *tercer* grado.

Concierne a la magnificencia preparar o poner una casa conforme a las riquezas propias. Tener una casa decorosa pertenece al ornato del hombre. Para la edificación de su casa el magnífico tiende a hacer gastos con relación a obras durables y permanentes más que en relación con frágiles adornos, como poner en su mansión columnas de mármol en vez de ventanas de vidrio. Pues lo más permanente es mejor.

Así, de lo dicho se desprende con claridad que el magnífico gasta principalmente en relación con lo divino y público. Secundariamente, gasta en lo que pertenece a sus asuntos personales o privados, si se dan *tres* condiciones. *Primero*, si se hace una sola vez. *Segundo*, si comúnmente se insiste en ello. *Tercero*, si es algo duradero. Pues esto es lo que comporta grandeza en los asuntos personales.

493. *Muestra cómo el magnífico conserva la debida proporción entre los gastos y aquello en lo que invierte.*

El magnífico en cada caso gasta lo que es adecuado, tanto según la especie como según la cantidad. Es claro que no corresponde presentar a los dioses y a los hombres lo mismo según la especie o la cantidad, en la construcción de un templo o de un sepulcro. Sin embargo, siempre observará hacer un gran gasto en su género. Por eso, obrará con magnificencia cuando en un gran acontecimiento haga un gasto importante. Pero, en este caso, hará lo que es grande en su género. A veces, difiere la grandeza con relación a la obra de la grandeza en sí del gasto. Por ejemplo, si el magnífico compra una preciosa pelota o un globo, una mamadera o un vaso para darlo a un niño, tendrá magnificencia en el género de regalos infantiles. Sin embargo, el precio de la pelota, por más linda que sea, considerado en sí mismo, es mínimo y no pertinente a la dación liberal. Por eso, es claro que al magnífico pertenece que, en cualquier género, haga una obra grande y un gasto según la dignidad de la obra. Una obra tal, grande en su género, realizada con el gasto apropiado, no es fácilmente superable.

Por último, como epílogo, concluye que el magnífico es tal cual se ha dicho.

494. *Determina los vicios opuestos.*

Primero, en cuanto al exceso. Segundo, en cuanto al defecto. Tercero, se refiere a ambos en general.

Dice pues, *primero*, que el que se excede en los grandes gastos, llamado *fastuoso* o *pomposo* (o *bannausus*, porque como en un horno consume sus recursos) excede al magnífico, no por cierto en el monto en sí de los gastos, sino por gastar más allá de lo que corresponde, consumiendo mucho en gastos super-

fluos, gustándole hacer espléndidos dispendios más allá de la armonía, es decir, más allá de la debida proporción, sólo que dicho parabólica o metafóricamente. Por ejemplo, porque ofrezca banquetes nupciales a actores y comediantes, dispensándoles muchos favores y alfombrando de púrpura su camino, tal como lo hacen los *megáricos*, ciertos ciudadanos griegos. El fastuoso hará todo esto y algo similar, no por buscar algún bien, sino sólo por ostentar sus riquezas y pensando que por ello será admirado. Sin embargo, no siempre gastará en demasía, sino a veces gastará de menos, porque, donde debiera gastar mucho, gasta poco, y donde poco, mucho, pues no atiende al bien sino a la vanidad.

495. *Determina el vicio por defecto.*

Dice que *parvífico* es el que gasta insuficientemente en todo. Le adjudica *cinco* propiedades. La *primera*, es que, como haga grandes gastos por algo módico, pierde o malgasta porque no lo hace bien. La *segunda*, es que, cualquier gasto que haga, lo hace con cierta tardanza. La *tercera*, es que siempre trata de ver de qué manera podría gastar menos. La *cuarta*, es que gasta con tristeza. La *quinta*, es que, cuando gasta, considera que hace en todo un gasto mayor del que sea preciso, pues le parece que debe gastar menos.

496. *Trata a ambos vicios en común.*

Concluye que en estos dos hábitos hay cierta malicia, ya que son contrarios a la virtud, pues se apartan del medio debido. Sin embargo, no son oprobiosos, porque no hacen algún daño al prójimo, y no son muy deshonestos o torpes porque en los grandes gastos es difícil no apartarse del medio.

LECCIÓN VIII

1123 a 34-1124 a 4, nn. 497-511

La magnanimidad y quién ha de ser considerado en verdad magnánimo

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 honores moderados.

Divide en dos la *primera* parte e *investiga la materia de la magnanimidad y de los vicios opuestos.* Segundo, determina sus actos y propiedades.

Divide otra vez la *primera* parte, *plantea el tema* y, luego, lo desarrolla.

497. Dice pues, *primero*, que por el nombre mismo se ve que la magnanimidad se refiere a *lo grande*. Por eso, antes corresponde entender a qué se refiere

lo grande. Determina el modo de considerarlo que no cambia en nada, sea que hablemos del hábito de la magnanimidad o de aquél que está dispuesto según este hábito, el magnánimo.

498. *Muestra el tema propuesto.*

Primero, muestra la materia en general de la magnanimidad. Segundo, en especial.

Sobre lo *primero*, *muestra que la magnanimidad se refiere a lo grande.* Segundo, muestra de qué modo los vicios opuestos se refieren a lo mismo. Tercero, de qué modo la virtud consiste en la medida media.

Primero, plantea el tema. Parece que magnánimo es aquél que se estima digno de algo grande, es decir, de hacerlo él mismo y que a él se le confiera, siempre que sea digno.

499. En *segundo* lugar, *muestra que el magnánimo debe ser digno de lo grande.* El que se juzga digno de algo grande no por su dignidad, si no es digno, es un *insensato*. Pues es propio del sabio guardar en todo el orden debido. El virtuoso no es un insensato o un estólido, porque la virtud obra según la recta razón, como se vio en el libro segundo[7]. Luego es evidente que el magnánimo es tal como se dijo: digno de algo grande de lo cual se juzga digno.

500. *En tercer* lugar, *muestra que el magnánimo se juzga digno de algo grande.* El que es digno de poco y de ello se juzga digno puede ser llamado *templado* en cuanto la templanza en sentido amplio se toma según cualquier moderación. Sin embargo, no puede ser llamado magnánimo, pues la magnanimidad consiste en cierta grandeza, como la belleza consiste puntualmente en un cuerpo grande. Por eso, de aquellos que son de baja estatura puede decirse que están bien formados porque tienen un color adecuado y que son proporcionados por una debida relación en sus miembros; sin embargo, no puede decirse que son bellos por un defecto de grandor en su tamaño.

501. *Muestra de qué modo los vicios opuestos se relacionan con lo grande.*

Primero, cómo se relaciona el vicio que está en el exceso. Segundo, cómo el vicio que está en el defecto.

Dice pues, *primero*, que el que a sí mismo se estima digno de lo grande siendo indigno, es llamado *petulante* (o *chaymus*, con vanos humos), es decir, hinchado o presuntuoso[8]. Pero el que es digno de lo grande y se estima digno aun de mayores cosas, no siempre es llamado presuntuoso, pues es difícil alcanzar la recta medida de tal manera que alguien no se estime digno de algo mayor o de algo menor.

---

7 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 2, 1103 b 32-35; 6, 1107 a 1-2.

8 En español suele decirse también *delirio de grandeza.*

502. *Muestra cómo se relaciona con lo grande el vicio que está en el defecto.* Dice que el que se estima a sí mismo digno de algo menor que aquello de lo que es digno, es llamado *pusilánime*. Es así, sea digno de lo grande, de lo medio o de lo pequeño, mientras a sí mismo se valore para lo pequeño. Pero, sobre todo, es llamado pusilánime aquél que, siendo digno de lo grande, rehuye ir tras lo grande y tiende a algo pequeño. En efecto, mucho más se arrojaría a lo pequeño si no fuera digno de lo grande.

503. *Muestra de qué manera la magnanimidad se halla en el medio debido.*

Dado que se refiere a algo grande parece que está en un extremo. Como lo igual es lo medio entre lo grande y lo pequeño, lo grande tiene razón de extremo. Por eso, dice que el magnánimo en cuanto a lo grande de lo que se juzga digno, se halla en un extremo. Pero, en cuanto lo hace según lo que corresponde, se halla en lo medio, ya que se juzga digno de algo grande según su dignidad. (Pues el medio de la virtud no se alcanza según la cantidad de la cosa sino según la recta razón. Por eso, por más grande que sea la obra que el hombre haga, mientras no se aparte de la recta razón, no por eso está fuera del medio debido que es la virtud). En cambio, los vicios opuestos exceden y fallan en cuanto a lo que corresponde.

504. *Muestra la materia en especial de la magnanimidad.*

Primero, muestra que la magnanimidad se refiere al honor. Segundo, muestra de qué modo se relacionan con el honor los vicios opuestos. Tercero, muestra cómo la magnanimidad se relaciona con las demás virtudes.

Muestra lo *primero* de *dos* maneras. *Primero, por la razón*, diciendo que si el magnánimo se cree digno de lo grande como siendo digno de ello, por ende, se juzga más digno de lo mejor. Además, la magnanimidad se refiere principalmente a algo único, pues lo que se dice según alguna excelencia, a algo único se atribuye. Cuando de un hombre se dice que es digno de algo, tal dignidad se refiere a los bienes exteriores que al hombre se otorgan como premio. Y es preciso ponerlo como lo máximo que a Dios se atribuye, extremadamente deseado por los que están en altos cargos públicos y que es el premio de los mejores actos. Esto es el *honor*. A Dios le rendimos honor. Honor es lo que requieren los que están en altos cargos públicos. Con honor se premian los actos virtuosos. Por esto, es claro que el honor es lo mejor entre todos los bienes exteriores. Así se sigue que la magnanimidad atiende sobre todo a los honores y sus opuestos, en cuanto el magnánimo se comporta hacia el honor según lo que corresponde.

505. *Muestra lo propuesto por la experiencia.* Dice que, aun sin ese argumento, aparece que la magnanimidad se refiere sobre todo al honor, porque vemos por experiencia que los magnánimos se juzgan principalmente dignos de honor, pero no por encima de su dignidad.

506. *Muestra de qué modo los vicios opuestos se relacionan con esta materia.* Dice que el pusilánime falla con respecto a sí mismo, porque se juzga digno de menos de lo que es digno, y falla también con respecto a la dignidad del magnánimo, porque se juzga digno de algo menor de lo que el magnánimo es digno. En cambio, el presuntuoso se excede con respecto a sí mismo porque se magnifica por algo mayor de lo que sea digno. Sin embargo, no excede al magnánimo, ya que no se juzga digno de algo más grande de lo que éste es digno.

507. *Determina la magnanimidad por comparación a las otras virtudes.*

Primero, muestra que la magnanimidad no existe sin las demás virtudes. Segundo, infiere dos conclusiones de lo dicho.

Divide el *primer* punto y *muestra por una razón común que la magnanimidad no se da sin las demás virtudes.* Segundo, muestra lo mismo por lo que aparece en cada una en particular.

Vuelve a dividir lo *primero* y *muestra que la magnanimidad no se da sin las demás virtudes. Segundo, qué hace a la magnanimidad ser una virtud en especial.* Tercero, excluye cierto error.

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.

508. *Muestra por qué la magnanimidad es una virtud especial a la que acompañan otras virtudes.* A la magnanimidad parece pertenecer lo que es grande en cada virtud, porque no es digno de un gran honor el que no realiza un gran acto de virtud. Así, con respecto al acto de alguna otra virtud la magnanimidad atiende a lo que le es propio. Por ejemplo, la fortaleza procura obrar valerosamente y la magnanimidad atiende a realizar lo grande cuando se obra con valor. Como, en lo moral, la especie se toma del fin al que se tiende, es claro que la magnanimidad y la fortaleza difieren en la especie, aunque realicen lo mismo, porque ambas no atienden a la misma razón en su motivación.

509. *Aparta cierto error.* A algunos les parece que compete al magnánimo apoyarse siempre en su sentido, no seguir las advertencias de nadie y no dudar en hacer una injusticia a cualquier otro. *Aristóteles* dice que es falso. Porque nadie hace algo indebido sino porque algo apetece. Pero el magnánimo no aprecia tanto algo exterior como para querer hacer algo deshonesto por eso.

510. *Muestra lo dicho por lo que aparece en casos particulares.* Si alguno quiere observar los casos concretos, parecerá completamente ridículo aquél que se considere magnánimo sin ser bueno. Si es malo, no será digno de honor, pues

el honor es un premio a la virtud. De ahí que el magnánimo se juzgue digno de grandes honores, y, de ahí que no pueda ser magnánimo el que es malo.

511. Infiere *dos* conclusiones. La *primera*, es que la magnanimidad parece ser cierta distinción o adorno de todas las virtudes. Gracias a la magnanimidad todas las virtudes se hacen más grandes, puesto que a ella pertenece obrar lo grande en todas las virtudes y, por esto, crecen las virtudes. A su vez, no hay magnanimidad sin las otras virtudes, y así parece sobreañadirse a ellas, como siendo la distinción o adorno de las mismas. La *segunda* conclusión dice que es difícil ser verdaderamente magnánimo, porque la magnanimidad no puede darse sin la bondad de la virtud, y tampoco sin una gran virtud a la cual se deba un gran honor. Alcanzarlo es difícil, de allí que le resulte difícil al hombre ser magnánimo.

LECCIÓN IX

1124 a 4-b 6, nn. 512-518

La materia propia de la magnanimidad es el honor, cómo se relaciona el magnánimo con los honores y con las contumelias o ultrajes

Después que *Aristóteles* estudió la materia de la magnanimidad y de los vicios opuestos, *ahora estudia sus actos y propiedades.*

Primero, con relación a la magnanimidad. Segundo, con relación a los vicios opuestos.

Divide lo *primero* y *muestra de qué modo obra el magnánimo con relación a la materia propia.* Segundo, se refiere a las propiedades del magnánimo.

Vuelve a dividir el *primer* punto y *muestra cómo se relaciona con los honores que son la materia propia de la magnanimidad.* Segundo, cómo obra en otros casos.

512. Con respecto a lo *primero, retoma lo dicho sobre la materia de la magnanimidad.* Dice que quedó claro que, ante todo, y principalmente, se dice que alguien es magnánimo porque se halla rectamente con relación a los honores y sus opuestos, es decir, a los deshonores. Pues una misma virtud se refiere a los opuestos, como la fortaleza se refiere al temor y a la audacia.

513. En *segundo* lugar, *muestra de qué manera se comporta el magnánimo con relación a esa materia.*

Primero, muestra cómo se comporta con relación a los grandes honores.

Dice que, si al magnánimo se le presentan grandes y adecuados honores, aun por sus buenos actos, se deleita en ello moderadamente. Sucede que alguien se

deleite inmoderadamente en cuanto a algunos logros porque le sobrevienen inesperadamente, y los admira como algo máximo por encima de su propia vida. Empero, cuando el magnánimo alcanza los más grandes honores, los aprecia como ciertos bienes que le corresponden y aún como menores de los que le son debidos. Pues considera que ningún honor exterior que le presenten los hombres es un premio condigno de su virtud. Porque el bien de la razón por el cual se alaba la virtud excede a todos los bienes exteriores. Sin embargo, no se indigna si le presentan honores más pequeños que los debidos, sino que los recibe ecuánimemente considerando que los hombres no tienen algo mayor que retribuirle.

514. En *segundo* lugar, *muestra de qué manera se comporta con relación a los pequeños honores*. Dice que si se le tributaran honores por algo contingente, o sea si se lo honrara por algo diferente a la virtud, por ejemplo, por las riquezas o algo por el estilo, o si se lo honrara con pequeños honores, a tales honores despreciaría porque se considera que no es digno de tales honores. Pues no le basta al virtuoso que se lo honre como rico.

515. En *tercer* lugar, *muestra de qué manera se comporta con relación a los deshonores*. Dice que en este caso se comporta moderadamente, pues así como no se ensalza por los grandes honores, así su ánimo no se viene abajo por las contumelias o ultrajes a los que considera *injustamente* inferidos. Así, queda claro que el magnánimo es alabado, sobre todo, con relación a los honores.

516. *Muestra de qué manera se comporta el magnánimo con relación a cierta materia secundaria*, como a las riquezas u otras por el estilo.

Primero, muestra cómo obra el magnánimo con relación a esta materia. Segundo, muestra cómo la misma contribuye a la magnanimidad.

Dice pues, *primero*, que, aunque el magnánimo se refiere principalmente a los honores, también de manera secundaria se refiere a las riquezas, al poder y a todo lo que atañe a la buena fortuna, en cuanto por esto alguien es honrado. Tanto en la buena fortuna, como en los infortunios, el magnánimo se comportará moderadamente, de cualquier manera que le suceda. De tal modo que, ni por ser muy afortunado gozará en exceso, ni por ser desafortunado, se entristecerá en demasía.

Lo prueba por lo dicho que moderadamente se comporta con relación a los honores, que son lo máximo entre todos los bienes exteriores. Se ve claro porque, tanto el poder como las riquezas, son deseados en razón del honor, pues los hombres que los poseen quieren ser honrados por ellos. Por ende, si el magnánimo poco aprecia el honor, de tal manera que no goza en exceso a causa de él, mucho más tendrá en poco lo demás, de tal manera que no gozará en exceso por eso. De ahí que a veces sea juzgado como displicente, porque desdeña los bienes exteriores y sólo valora los bienes interiores de la virtud.

517. *Muestra de qué manera los bienes exteriores de la fortuna contribuyen a la magnanimidad.*

Primero, muestra que contribuyen a ella acrecentándola cuando son con virtud. Segundo, muestra que sin virtud no pueden contribuir a la magnanimidad.

Dice, pues, que todos los bienes exteriores de la fortuna parecen conferir algo a la magnanimidad, en cuanto por ellos algunos son considerados dignos de honor, como los famosos, los poderosos o los ricos. Pues todo esto consiste en cierta sobreexcelencia, como los famosos aventajan a los que no lo son y así en lo demás. Pero todo lo que sobresale en bondad es más honorable, pues el honor es cierta reverencia debida a un bien sobreexcelente. Como el magnánimo es digno de honor, por eso, esas cosas hacen a los hombres más magnánimos, en cuanto son honrados por algunos hombres vulgares que sólo conocen estos bienes. Pero, según la verdad de las cosas, sólo el bueno, el virtuoso, debe ser honrado. Porque el honor es un premio propio de la virtud. Si alguien tuviera ambos simultáneamente, la virtud y los bienes de la fortuna, se hará más digno de honor, en cuanto es honorable por ambos, según la verdad y según la opinión. Los bienes de la fortuna también sirven instrumentalmente a los actos de virtud.

518. *Muestra que los bienes de la fortuna sin la virtud no pueden contribuir a la magnanimidad.*

Dice que los que poseen tales bienes sin virtud, no pueden reputarse justamente dignos de grandes honores. Por eso, no son llamados con rectitud magnánimos, pues ser digno de lo grande y ser magnánimo no puede suceder sin la perfecta virtud, como se ha dicho. Pero los que carecen de virtud, en razón de la excelencia de los bienes exteriores, desprecian a los demás y los injurian y caen en otras igualmente malas, porque no es fácil que alguien lleve moderadamente los bienes de la fortuna sin virtud. Comportarse moderadamente con relación a los bienes de la fortuna es un gran acto de virtud. Por eso, aquellos que carecen de virtud no pueden llevar adecuadamente las situaciones de la fortuna. Y estimando que son enteramente superiores a algunos, a quienes aventajan en riquezas, los desprecian. Como no consideran que obrar según la virtud es algo excelente, por eso, no se cuidan de hacer algo de bien, sino que hacen cualquier cosa que les venga al corazón.

Quieren imitar al magnánimo aunque no son parecidos a él. Pero lo imitan en lo que pueden, no ciertamente en el obrar de acuerdo a la virtud, que lo hace con plenitud el magnánimo, sino en el hecho de despreciar o desestimar a los demás; sin embargo, no lo hacen del mismo modo que el magnánimo. Pues éste justamente desprecia a los malos y verdaderamente aplaude a los buenos. Pero muchos hombres que carecen de virtud desprecian y aplauden indistintamente de cualquier manera, despreciando a veces a los buenos y aplaudiendo a los malos.

LECCIÓN X

1124 b 6-1125 a 16, nn. 519-540

Dos características del magnánimo: prontitud en los grandes peligros, no correr riesgos por algo pequeño, siendo además un gran benefactor

Después que *Aristóteles* mostró cómo obra el magnánimo con relación a la materia propia, *ahora estudia las propiedades del mismo.*

Primero, expone las propiedades del magnánimo tomadas con relación a las materias de las virtudes. Segundo, presenta las propiedades tomadas según la disposición del magnánimo mismo.

Divide el *primer* punto y *presenta las propiedades del magnánimo tomadas por comparación a las cosas exteriores.* Segundo, por comparación a los actos humanos.

Vuelve a dividir lo *primero* y *presenta las propiedades del magnánimo con relación a los peligros exteriores*, que son la materia de la fortaleza. Segundo, con relación a los beneficios exteriores, que atañen propiamente a la liberalidad. Tercero, con relación a los honores, que atañen específicamente a la magnanimidad.

Deja de lado la materia de la templanza que no tiene de suyo alguna grandeza, sino que se refiere a lo que nos es común con los animales, como se vio en el libro tercero[9], mientras que la magnanimidad consiste en obrar lo grande en todas las virtudes, como se dijo.

519. Sobre lo *primero*, presenta *dos* propiedades. *Primero*, que el magnánimo no es hombre de correr riesgos por poca cosa (o *microkindinos*), ni es tampoco temerario, amante de los peligros (o *philokindinos*), como exponiéndose pronta y fácilmente a ellos. Porque nadie se expone al peligro sino por algo que aprecia mucho. Al magnánimo compete apreciar tan sólo pocas cosas como para querer exponerse por ellas a los peligros. Por eso no corre peligros fácilmente ni por algo pequeño. Pero el magnánimo es gran emprendedor (o *megalokindinos*) se arriesga por algo grande, exponiéndose a cualesquiera peligros por un gran bien, por ejemplo, por la salvación general, por la justicia, por el culto divino y otras semejantes.

520. Propone la *segunda* propiedad. Dice que el magnánimo cuando se expone a los peligros lo hace vehementemente, de tal manera que no escatima su vida; como no siendo digno preferir vivir a conseguir grandes bienes por la muerte.

---

[9] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* III, 13, 1118 a 23-27.

521. Da *cinco propiedades del magnánimo tomadas con relación a los beneficios*, que son propios de la liberalidad. La *primera*, es que el magnánimo es un poderoso benefactor, pronto a otorgar beneficios con largueza, pero se avergüenza de recibir beneficios de otros. Beneficiar es propio del que se excede. Recibir algún beneficio es propio del que es excedido. Pero el magnánimo tiende siempre a sobreexcederse en el bien.

522. Da la *segunda* propiedad. Si el magnánimo recibiera beneficios, siempre procuraría retribuir algo mayor. Así aquél que empezó otorgando el beneficio será más bien paciente, receptor de beneficios, en cuanto recibirá más de lo que dio.

523. Da la *tercera* propiedad. Propiedad que no proviene de una elección del magnánimo sino que se sigue de una disposición del mismo. Pues su disposición es tal que le deleita otorgar beneficios, y los recibe a pesar suyo. En lo que nos deleita pensamos frecuentemente y, por ende, lo tenemos en la memoria. En cambio, en lo que no nos es deleitable poco pensamos y, por eso, no lo retenemos demasiado en la memoria. De allí que los hombres magnánimos parecen retener en su memoria a aquellos a los que otorgan beneficios, no a aquellos de los cuales los reciben. Pues esto es contrario a su voluntad en cuanto quieren sobreexcederse en el bien. Pero aquél que rectamente padece o recibe los beneficios es menor que aquél que los confiere. Según la elección, el magnánimo no se olvida de los beneficios sino que procura retribuir algo mayor como se ha dicho .

524. Da la *cuarta* propiedad. Dice que el magnánimo deleitablemente oye hablar de los beneficios que él mismo confirió, pero no oye hablar con deleite de los beneficios que recibió. Puede ciertamente deleitarse en el amor de aquél al que benefició, pero no se deleita del hecho de recibir él mismo beneficios. Sobre esta situación pone *dos* ejemplos. El *primero* tomado de lo dicho por *Homero*, quien presenta a *Tetis* (de quien decían que era diosa de las aguas) acercándose a *Júpiter* (de quien decían que era rey de todos los dioses). Tetis no mencionó a Júpiter los beneficios que ella misma le había concedido, como no siendo aceptado por él, sino más bien le habló de los beneficios que ella recibiera de Júpiter, que éste con gran gusto escuchaba[10]. El *otro ejemplo* está tomado de la historia de los griegos, en la que se narra que ciertos ciudadanos lacedemonios, implorando el auxilio de los atenienses, no les mencionaron los beneficios que les habían hecho, sino los que habían recibido de los atenienses[11].

---

[10] Homero, *Ilíada*, I, 503. En realidad, Tetis mencionó los servicios prestados a Zeus, pero lo hizo de manera general.

[11] Parece que los espartanos se condujeron de este modo al pedir a los atenienses ayuda contra los tebanos.

525. Pone la *quinta* propiedad. Dice que concierne al magnánimo presentarse como no teniendo indigencia de nada, o no fácilmente, en cuanto no es hombre de pedir algo ni de recibir, sino que está pronto a otorgar algún beneficio a los demás.

526. *Da una propiedad del magnánimo con relación a los honores.*

Primero, la expone. Dice que concierne al magnánimo presentarse como grande y honorable ante los que están en altos cargos públicos y se exceden en los bienes de la fortuna. Pero hacia los que tienen una posición intermedia presenta cierta moderación no usando hacia ellos de su grandeza.

527. Infiere dos observaciones. La *primera*, es que toda virtud se empeña en lo que es difícil y honorable. Ahora bien, aventajar en el bien a grandes hombres es difícil y respetable. Pero aventajar a hombres comunes es fácil.

La *segunda*, dice que presentarse entre grandes hombres como respetable pertenece a cierto vigor de ánimo. Pero querer que personas de ínfima condición le presenten gran reverencia, es propio de aquellos que son onerosos o fastidiosos a los demás.

528. En *tercer* lugar, da un ejemplo. Dice que, de modo similar, es vicioso presentarse como fuerte ante los imbéciles y no acometer situaciones difíciles, que son propias de los hombres de honor, y en las cuales otros sobresalen.

529. *Da algunas propiedades del magnánimo en cuanto a los actos humanos.*

Primero, en cuanto a él mismo. Segundo, con relación a los otros.

Dice pues, *primero*, que al magnánimo atañe tener pocas actividades porque no se aboca a muchos asuntos u ocupaciones, y ser tardo, no abocándose fácilmente a las ocupaciones o negocios. Sólo insiste en aquellas acciones que conciernen a un gran honor o a alguna gran obra que deba realizar. Así el magnánimo es ejecutivo de pocas cosas. Pero realiza algo grande y digno de renombre.

530. *Da una propiedad del magnánimo en torno a los actos humanos que son por relación a los demás.*

Primero, en cuanto a la verdad. Segundo, en cuanto al deleite. (Pues ambos se requieren sobre todo en el trato con los demás, como se verá).

Sobre lo *primero*, presenta *cuatro* propiedades. La *primera*, mira al afecto interior. Es necesario que el magnánimo sea, tanto un amigo manifiesto, como un enemigo manifiesto. Porque amar u odiar ocultamente proviene de algún temor, pero el temor repugna a la magnanimidad.

531. Da la *segunda* propiedad. Dice que pertenece al magnánimo cuidar más de la verdad que de la opinión de los hombres. En razón de una opinión humana no se aparta de lo que debe hacer conforme a la virtud.

532. Da la *tercera* opinión. Dice que al magnánimo pertenece hablar y obrar abiertamente, porque es desdeñoso de los demás. De allí que él mismo, sus dichos o hechos, los hace a plena luz, pues el ocultar lo que se hace o se dice proviene de temer a los demás. Pero nadie teme a los que desdeña o desestima. Por eso, estos dos se convierten entre sí, el ser abierto y libre de mostrarse y ser desdeñoso. Pero el magnánimo no se dice desdeñoso porque menosprecie a los otros como privándolos del respeto debido, sino porque no los aprecia más allá de lo que debe.

533. Expone la *cuarta* propiedad. El magnánimo en sus palabras no es falso sino veraz, a no ser quizá, que por juego o pasatiempo tenga algunas expresiones irónicas. Pero usa la ironía en reunión de muchos.

534. *Expone una propiedad del magnánimo con relación al deleite en el trato o en la convivencia con los demás.*

Dice que es propio del magnánimo no ser pronto para convivir o tratar a los demás, excepto a los amigos. Abocarse a la familiaridad de todos es propio de un ánimo servil. Por eso, todos los halagadores, los que quieren agradar a todos indistintamente son obsequiosos, listos para servir o complacer. Y viceversa, todos los de baja condición, es decir, los de ánimo abyecto, son aduladores.

535. *Da las propiedades del magnánimo que se toman según su disposición.*

Primero, expone las que se *apoyan en el corazón*. Segundo, las que se apoyan en su modo de hablar. Tercero, expone las que se apoyan en el trato exterior.

Sobre lo *primero*, presenta *dos* propiedades. La *primera*, es que el magnánimo no es pronto para admirar, pues se admira a algo grande, pero para el magnánimo no hay algo grande en lo que puede ocurrir exteriormente; porque toda su intención está volcada a los bienes interiores que son los verdaderamente grandes.

536. *Dice que el magnánimo no se acuerda mucho de los males que ha padecido.* Induce *dos* razones para mostrarlo. *Una*, es que no concierta con el magnánimo recordar muchas cosas, como tampoco admirar a muchas. Pues entre ellas solemos recordar a las que admiramos como grandes. La *otra* razón es que al magnánimo especialmente pertenece olvidarse de los males padecidos, en cuanto los menosprecia puesto que no sufrió mengua por dichos males. Por eso *Cicerón* dice de *Julio Cesar* que de nada solía olvidarse sino de las injurias[12].

537. *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 bie-

[12] Cicerón, *Pro Ligario*, 35; tradición recogida por San Agustín, *Epist.* 138, II, 9, *PL* 33, 529.

nes 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.

538. Presenta la *segunda* propiedad. Dice que de lo necesario a la vida humana, 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 de la vida como algo grande, lo cual es contrario a la magnanimidad.

539. *Presenta unas propiedades con relación a algo exterior.*

Primero, en cuanto a las posesiones exteriores. Dice que el magnánimo es más pronto para poseer ciertos bienes, los honorables e improductivos, no lucrativos, que para los lucrativos y útiles. Porque este proceder pertenece más a un hombre autosuficiente, que no necesita lucrar de otra parte.

540. En *segundo* lugar, presenta una propiedad del magnánimo *con relación a los movimientos corporales.* Dice que su movimiento parece ser lento; su voz grave y su locución estable y tarda. Asigna la razón de este hecho diciendo que el movimiento del magnánimo no puede ser apresurado desde el momento que el mismo tiende a pocas actividades. Asimismo, tampoco el magnánimo es contencioso, porque a ninguna de las cosas exteriores valora como grande. Mas nadie contiende sino por algo grande. Aguzar la voz y hablar con rapidez sucede por contender. Por tanto, queda claro que la manera de ser del magnánimo requiere la gravedad de la voz y el ser tardo en la locución y el movimiento. Dice *Aristóteles* en los *Predicamentos*[13] que si alguien es nativamente inclinado a una pasión, por ejemplo, a la vergüenza, es preciso que naturalmente tenga un color tal que condiga con la vergüenza. Por eso, si alguien tiene una aptitud natural hacia la magnanimidad, la consecuencia es que tenga disposición hacia esos rasgos o movimientos.

Por último, concluye diciendo que el magnánimo es tal cual se ha dicho.

[13] Aristóteles, *Categoriae*, 8, 9 b 14-19.

LECCIÓN XI

1125 a 17-a 35, nn 541-547

Los vicios que se oponen a la magnanimidad: la pusilanimidad y la presunción

Después que *Aristóteles* estudió la magnanimidad *ahora estudia los vicios opuestos.*

Primero, determina lo común a ambos vicios. Segundo, estudia a cada uno por separado. Tercero, compara uno al otro.

541. Dice pues, *primero*, que el que falla por defecto del hábito medio de la magnanimidad es llamado *pusilánime*, y aquél que falla por exceso, *pretencioso* (o *caymus*, con vanos humos), y que nosotros llamamos inflado o *presuntuoso.* No se dice que son malos, en el sentido de ser malhechores (pues no hacen daño a otro), ni hacen algo deshonesto. No obstante, cometen una falta por alejarse del medio de la razón.

542. *Se refiere a ambos vicios.*

Primero, al vicio por defecto. Segundo, al vicio por exceso.

En *primer* lugar, *expone el acto propio del pusilánime.* Dice que el pusilánime, siendo digno del bien, se priva a sí mismo de aquellos bienes de los cuales es digno, porque no se esfuerza por obrar o conseguir lo que le competiría.

543. En *segundo* lugar, *muestra la causa de la pusilanimidad.* En la causa han de considerarse por orden *tres* rasgos. Sucede que alguien se prive de los bienes de los cuales es digno; *primero*, porque, aun cuando lo sea, no se reputa digno de tales bienes; *segundo*, porque ignora su condición. Como el bien propio es algo apetecible para cualquiera, si el pusilánime se conociera a sí mismo apetecería eso de lo cual es digno, como cierto bien y apetecible. Esta ignorancia no se debe a la insensatez o falta de juicio, pues los insensatos no son dignos de lo grande, sino más bien a cierta *pereza*, por la cual sucede que no quieren abocarse a algo grande según su dignidad. Esta es la *tercera* causa de la cual se originan las otras dos.

544. En *tercer* lugar, *muestra el efecto de la pusilanimidad.* Dice que la opinión que dice que el hombre no es digno de los bienes de los que sí es digno parece hacer *peores* a los hombres. Cada hombre apetece aquello que le conviene según su dignidad. Por eso, cuando desconocen su dignidad, padecen *dos* detrimentos de su bondad. El *primero*, que se alejan de las operaciones mismas de las virtudes y del descubrimiento de las verdades de observación, como indignos e incapaces para las mismas. Ahora bien, por dejar de lado grandes bienes, los hombres se hacen peores, ya que la práctica o ejercitación de grandes bienes hace mejores a los hombres. *Segundo*, porque, por esa opinión, se alejan

de ciertos bienes exteriores de los cuales son dignos, que sirven como instrumentos a las acciones virtuosas.

545. *Se refiere al vicio por exceso.*

Primero se refiere a la causa de este vicio. Dice que los presuntuosos no sólo son insensatos sino que ignoran su condición, no a causa de la pereza, como el pusilánime, sino por insensatez. Claramente aparece esto, pues los presuntuosos se esfuerzan por hacer o conseguir algo honorable a lo cual su dignidad no se extiende. De ahí que cuando fallan en la operación o consecución de lo honorable, aparecen desmintiéndolo manifiestamente.

546. En *segundo* lugar, se refiere al acto de este vicio, que consiste en cierta pomposidad exterior en cuanto los presuntuosos se magnifican a sí mismos. *Primero*, por algunos signos exteriores, como usando vestimentas adornadas, ataviando su figura para ostentarla pomposamente y haciendo otras por el estilo, para que se note su superioridad en los bienes exteriores de la fortuna. *Segundo*, todo esto lo muestran por ciertas palabras, como queriendo por ellas conseguir el honor.

547. *Compara estos vicios entre sí.* Dice que la pusilanimidad se opone más a la magnanimidad que la presunción. Da *dos* razones. La *primera*, es porque, como se ha visto en el libro segundo[14], el vicio más generalizado por ser mayor la inclinación natural al mismo, es más opuesto a la virtud, que se ocupa sobre todo de refrenar las inclinaciones humanas al mal. Es manifiesto que más sucede ser pusilánime, o sea omitir hacer el bien que se podría, que excederse por realizar el bien que no se puede. Por eso, la pusilanimidad se opone más a la virtud. *Segundo*, la pusilanimidad es peor puesto que hace peores a los hombres, como se ha visto. Lo que es peor se opone más a la virtud. Así queda claro que la pusilanimidad se opone más a la virtud.

Por último, concluye diciendo que la magnanimidad se refiere a un gran honor, como se ha visto.

---

[14] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 8, 1109, 12-19.

LECCIÓN XII

1125 b 1-b 25, nn. 548-555

Cierta virtud, el pundonor, que versa sobre los honores medianos, es a la magnanimidad como la liberalidad a la magnificencia

Después que *Aristóteles* estudió la magnanimidad, que se refiere a los grandes honores, *ahora estudia cierta virtud innominada que mira a honores medianos*[15].

Primero, expresa que esta virtud existe. Segundo, prueba lo dicho. Tercero, muestra cómo son considerados en esta virtud lo medio y lo extremo.

548. Dice pues, *primero*, que parece haber cierta virtud que mira al honor, que es a la magnanimidad como la liberalidad a la magnificencia, como vimos en el libro segundo[16]. Pues estas virtudes, la liberalidad y la que ahora consideramos, distan de la magnificencia y de la magnanimidad como de algo grande: la una, se refiere a los grandes gastos y, la otra, a los grandes honores. En cambio, estas dos virtudes: la liberalidad y la que ahora estudiamos, nos disponen en torno a lo pequeño y moderado, sean honores, sean riquezas.

549. *Prueba lo dicho.*

Primero, por una razón tomada de algo similar. Segundo, por el uso común del lenguaje.

Dice pues, *primero*, que así como en el recibir y en el dar dinero en poca o mediana cantidad hay una medida media, un exceso y un defecto como se vio, también en el apetito de un honor pequeño o mediano acontece hallarse más de lo que corresponde y menos de lo que corresponde en cuanto a la intención del apetito. O por una causa que no corresponde, en cuanto alguno anhela ser honrado por muchas cosas o por mayores de las que corresponde y, otro, por pocas o menores de las que corresponde. Sucede también que alguno apetece ser honrado según lo que corresponde en cuanto a todo. Vemos, pues, que con relación a los honores pequeños o moderados se toma el medio virtuoso y los extremos viciosos, como con relación al dinero en poca cantidad.

550. *Muestra lo propuesto por el uso común del lenguaje.*

Primero, presenta cuál es el uso común del lenguaje. Segundo, a partir de allí argumenta para lo propuesto.

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

---

[15] En español la llamamos *pundonor* y al virtuoso *pundonoroso*, como se dijo en el libro segundo.

[16] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 7, 1107 b 22-24.

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[17].

551. *Argumenta según este modo de hablar.* Como a veces alabamos al amante del honor y a veces lo vituperamos, se ve que de muchas maneras se dice *amante del honor*, y por tanto, la alabanza y el vituperio no los referimos a lo mismo. Alabamos al amante del honor en cuanto es más cuidadoso por lo vinculado al honor que el común de los hombres. Lo vituperamos en cuanto ansía los honores más de lo que corresponde. El mismo argumento usamos para el que no ama el honor. De aquí, se desprende que en esto el medio es laudable, en cuanto el honor tanto es apetecido como menospreciado de acuerdo a lo que corresponde. Pero los extremos son vituperables, en cuanto se apetece el honor más o menos de lo que corresponde.

552. *Busca lo medio y los extremos con relación a esta virtud.*

Primero, plantea una duda al respecto. Segundo, muestra lo que se sigue de esa duda.

Primero, plantea la duda. Dice que, como el hábito medio con relación al apetito de honor no tiene nombre, parece como desierto porque no es designado por algún nombre, de allí que los extremos parezcan dudosos, en cuanto a veces son alabados y a veces vituperados.

553. En *segundo* lugar, *muestra cómo se encuentra la verdad con relación a lo medio y los extremos en esta materia.* Dice que en donde se encuentre exceso o defecto debe haber un medio. Como hay quienes apetecen el honor más o menos de lo que corresponde, por ende ha de haber quienes lo apetezcan según lo que corresponde, lo cual pertenece a la razón de medio.

554. En *tercer* lugar, *muestra la razón de la duda.* El hábito medio es alabado porque es lo medio tomado con relación a los honores. Como carece de nombre, se denomina por los nombres de los extremos, en cuanto por comparación a uno de los extremos parece haber una similitud con el otro extremo. En efecto, el hábito medio, por comparación a un excesivo amor al honor, parece desprecio del honor; pero, por comparación al desprecio del honor, parece amor al honor y, por comparación a ambos, parece que es uno u otro de alguna manera. Lo mismo aparece en otras virtudes. El fuerte, por comparación al tímido, parece audaz; pero, por comparación al audaz, parece tímido. En lo propuesto

---

[17] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 7, 1108 a 1-4.

ahora los extremos considerados en sí mismos son vituperados, pero son alabados según que se atribuyen al medio debido.

555. Muestra que de esta duda se sigue que los vicios extremos sólo parezcan oponerse entre sí, pero no al medio de la virtud, porque éste carece de nombre.

LECCIÓN XIII

1125b26-1126b10, nn. 556-568

La mansedumbre es la medida media con relación a la ira, cuál es la ira laudable y cuáles vicios se le oponen

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.*

Primero, estudia la mansedumbre y los vicios opuestos. Segundo, responde a una duda tácita.

Divide el *primer* punto y *muestra de qué modo se encuentran lo medio y lo extremo con relación a la ira.* Segundo, los estudia.

556. 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 domeñado, 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.*

557. *Considera la mansedumbre y los vicios opuestos.*

Primero, estudia la mansedumbre y muestra lo que le concierne como virtud. Segundo, lo que le concierne por una propiedad del nombre.

Dice pues, *primero*, que la *iracundia* se pone como vicio extremo porque conlleva un sobreexceso de *ira*, que es cierta pasión que tiene lugar a partir de muchas y diferentes maneras. Así, según esa diversidad se toma en la ira lo medio y lo extremo. Es alabado el hombre que se encoleriza en lo que corresponde, con las personas que corresponde y sin salirse de la medida media, porque se enoja *cómo*, *cuándo* y *sólo el tiempo* que corresponde. Así es el hombre manso, si el nombre de *manso* se toma como elogio. Pues a esto parece dispo-

nerse el manso de tal modo que, en primer lugar, el juicio interior de la razón no es turbado por la ira; y, en segundo lugar, la elección exterior no es conducida por la ira sino por la ordenación de la razón, airándose, tanto en lo que corresponde como en el tiempo debido.

558. *Muestra lo que pertenece al hombre manso según las propiedades del nombre.*

Dice que, de acuerdo a lo dicho, parece fallar más en acercarse a la deficiencia de ira. Pues cuando alguien es llamado manso se señala que *no es punitivo* o vengativo sino que más bien exculpa y perdona la pena, lo cual pertenece a la deficiencia de ira. Porque la ira es el apetito de vindicta que se lleva a cabo por una pena o castigo.

559. *Estudia los vicios opuestos.*

Primero, el vicio por defecto. Segundo, el vicio por exceso. Tercero, los compara entre sí.

Dice pues, *primero*, que la deficiencia del medio en la ira es vituperada, sea que se llame *inirascibilidad* por oposición a la iracundia, sea de cualquier otra manera.

Como los *estoicos* decían que toda ira es vituperable, por este motivo, muestra que, a veces, *el defecto de ira es vituperable*, por *tres* razones.

La *primera*, es la siguiente: todo lo que pertenece a la insensatez es vituperable, porque la alabanza de la virtud está en que obra según la recta razón de la prudencia. Pero se considera que a la necedad o insensatez parece pertenecer que alguien no se enoje en lo que corresponde, del modo, por el tiempo y con las personas que corresponde. Pues es notorio que la ira es causada por la tristeza; tristeza que es el sentido de 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.

560. Da la *segunda* razón. La ira es el apetito de vindicta. Por tanto, del que no se enoja en lo que debe, se sigue que no vindica lo que corresponde vindicar, lo cual es vituperable. Pero esta razón no ha de ser entendida como si no pudiera darse por el juicio de la razón otra vindicta *sin ira*, sino que el movimiento de la ira incitado por el juicio de la razón la hace *más pronta para vindicar rectamente*. Si el apetito sensitivo no ayudara a efectuar el juicio de la razón, sería inútil en la naturaleza humana.

561. Da la *tercera* razón. Dice que es pertinente al espíritu servil menospreciar a los familiares o allegados y soportar a los que lo injurian, de tal manera que no se repelan las injurias del modo debido. Esto es consecuencia del defecto de ira ya que, por ello, se vuelve el hombre perezoso y remiso para repeler las injurias. Por eso, es evidente que el defecto de ira es vituperable.

562. *Trata el exceso de ira.*

Primero, muestra que este vicio acontece de múltiples maneras. Segundo, se refiere a las clases de ira.

Dice pues, *primero*, que el exceso de ira puede tener lugar según *todas* las circunstancias. Acontece encolerizarse con las personas que no corresponde, en lo que no corresponde, más de lo que corresponde, ser provocado a la ira aún más rápidamente de lo que corresponde y la ira durar más tiempo del que debe. Sin embargo, no todos estos excesos se encuentran en un mismo hombre, sea en razón de la molestia que por la ira padecería, sea porque siendo molesto para los demás no podría vivir entre los hombres.

Lo mismo sucede hablando del mal en general, porque si fuese íntegro a sí mismo se destruiría. Si así fuese, no podría sufrirse sin destruir al sujeto por el cual debe ser portado. Si nada fuera no puede decirse un mal porque un mal es la privación de un bien. Empero todo ente, en cuanto ente, es un bien. De lo cual se desprende con claridad que un mal no quita todo bien sino algún bien particular, del cual es su privación. Como la ceguera quita la vista pero no quita al animal, pues si así fuera ya no habría ceguera. Por lo cual se ve claramente que un mal no puede ser íntegro porque quitando todo bien, se quitaría a sí mismo.

563. *Da tres clases de excesos en la ira.* De la *primera*, dice que los llamados *iracundos* o prontos para enojarse, rápidamente se encolerizan con las personas que no corresponde, en lo que no deben y más vehementemente de lo que deben. Sin embargo, su ira no dura mucho tiempo, sino que velozmente se calman de ella. Esto es lo mejor que les pasa porque no retienen la ira interiormente en el corazón sino que ésta enseguida irrumpe exteriormente, porque o devuelven enseguida la vindicta, o de cualquier manera manifiestan su ira por algunos signos, en razón de la velocidad del movimiento de la ira. De esta manera, al descargar su ira exteriormente se calman, como el calor se conserva por más tiempo encerrado, pero si se evapora pronto se desvanece. A esta clase de ira parecen estar más dispuestos los *coléricos* por lo punzante y lo veloz de la cólera. Con respecto a la mucha velocidad de la ira prevalecen los enfurecidos o extremosos en la ira [o *acrocoly*, de *acros* (extremo) *y ethymos* (ira)] por la agudeza y prontitud para irritarse en todo. De allí su nombre.

564. Da la *segunda* especie. *Amargos* según la ira se llaman a los que les cuesta perder la ira y se mantienen enojados mucho tiempo, porque retienen su ira en el corazón. Ésta se calma inmediatamente cuando se devuelve la vindicta por la injuria recibida. Pues el castigo les hace aquietar el ímpetu de la ira, en tanto en lugar de la tristeza anterior les adviene el deleite cuando se complacen en la vindicta. Si no lo hacen, si no castigan, se afligen gravemente en su interior, porque no manifiestan su ira. Nadie puede, persuadiendo, mitigar su ira, que es ignorada. Para digerir su ira les hace falta mucho tiempo, por el cual poco a poco se enfría y se extinga el ardor de la ira. Estos que así retienen por mucho

tiempo la ira son muy molestos para consigo mismos y sobre todo son molestos para los amigos con los cuales no pueden convivir deleitablemente, por ello reciben el nombre de *amargados*. A esta clase de exceso en la ira parecen estar más dispuestos los melancólicos, en quienes las impresiones recibidas perduran mucho tiempo por la densidad de sus humores.

565. Da la *tercera* especie. Dice que llamamos *intratables* o gravosos a los que se enojan en lo que no corresponde, más de lo que corresponde, por más tiempo del que deben, y no pierden la ira sin antes haber atormentado o castigado a los que los han encolerizado. La ira no es durable en ellos por la sola retención, de manera que con el tiempo pudiera ser digerida, sino por el firme propósito de castigo.

566. *Compara entre sí lo dicho*. El exceso de ira se opone más a la mansedumbre que la deficiencia de ira. Lo prueba por *dos* razones. La *primera*, es porque sucede en la mayoría. El hombre naturalmente se inclina más al castigo después de recibir una injuria, por más que cuando no sufre una injuria se incline naturalmente a la mansedumbre. La *segunda*, es porque resultan más difíciles para convivir aquellos que se extralimitan en la ira. En esto son peores, por eso, se oponen más al bien de la virtud.

567. Responde a una cuestión tácita: *en qué y de qué modo debe el hombre encolerizarse*.

Primero, muestra que no puede determinarse con certeza. Segundo, muestra lo manifiesto al respecto.

Dice pues, *primero*, que, como se ha dicho y mostrado en el libro segundo[18], no es fácil determinar de qué manera, en qué cosas o en cuáles, por cuánto tiempo y hasta dónde procede rectamente el que se encoleriza, y hasta dónde al no hacerlo comete una falta. El que poco se aleja de lo medio en más o en menos no es vituperado, sino más bien a veces alabamos a los que son deficientes en la ira y los llamamos mansos. De los que poco se exceden decimos que son vigorosos, como capaces y aptos para el mando por la presteza para vindicar, que compete a los que mandan. Empero por cuánto tiempo y por cuál alejamiento del medio se es vituperado o no se es, no puede determinarse fácilmente por la razón. Pues este juicio se apoya en los casos particulares y en el sentido, no tanto en el externo como en una estimación interna.

568. *Muestra lo manifiesto al respecto*. Es notorio que lo laudable es el hábito medio según el cual nos airamos con quienes corresponde, en lo que debemos, como corresponde y lo mismo en las demás circunstancias. También es notorio que el defecto y el exceso son vituperables, pero de tal manera que si el receso del medio es en lo poco, es tolerable, si el receso es mayor es más vitupe-

[18] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 1109 b 16-19.

rable, y si es muy grande es sobremanera vituperable. Por eso, siempre el hombre se debe traer al medio debido.

Por último, en un epílogo, dice que se ha hablado de los hábitos que se refieren a la ira.

LECCIÓN XIV

1126 b 11-1127 a 12, nn. 569-583

El vicio por exceso y por defecto en el trato cotidiano de los hombres entre sí. La virtud de la cortesía

Después que *Aristóteles* estudió las virtudes que se refieren a las cosas exteriores, *ahora estudia* las *virtudes que se refieren a los actos humanos.*

Primero, a los actos serios. Segundo, a los actos lúdicos.

En los actos serios han de considerarse el *deleite* y la *verdad. Primero, estudia la virtud que se refiere a los deleites y tristezas de los actos humanos serios.* Segundo, estudia la virtud que se refiere a la verdad.

Divide lo *primero* y *muestra que con relación a los deleites y tristezas de los actos humanos hay un medio y extremos.* Segundo, los estudia.

Vuelve a dividir el *primer* punto y *propone el vicio que pertenece al exceso de deleite.*

569. En las conversaciones humanas por las cuales los hombres se tratan más entre sí según una propiedad de su naturaleza y, en general, en todo trato humano, por el que los hombres se comunican entre sí en sus palabras y hechos, hay quienes parecen ser *complacientes*, como buscando complacer a los hombres. De ahí que aplaudan todo lo que los demás hacen o dicen para mostrarse agradables ante ellos. En nada contradicen a aquellos con quienes tratan o están en compañía ni en nada los contristan, estimando que corresponde convivir con todos sin tristeza.

570. En *segundo* lugar, *se refiere al vicio por defecto.* Los que se hallan de modo contrario a los complacientes, quieren contrariar a todos en lo que dicen o hacen, casi buscando contristar a los demás, y cuidándose de no dejar algo de lado para no contristarlos. Se llaman *díscolos* y *litigiosos.*

571. En *tercer* lugar, *concluye que el hábito medio es laudable.* Los hábitos extremos vistos son vituperables, por eso, es manifiesto que el hábito medio es alabado, según que se admite lo que los otros hacen o dicen, o también lo desdeña y contradice, de acuerdo a lo que corresponde.

572. *Considera lo dicho.*

Primero, sobre el hábito medio. Segundo, sobre los extremos.

Sobre el *primer* punto, *se refiere al nombre del hábito medio.* Segundo, a sus propiedades.

Primero, dice que el hábito medio carece de nombre.

573. En *segundo* lugar, lo *denomina por similitud con la amistad.* Esta virtud se asemeja mucho a la amistad, porque conviene con ésta en el acto exterior más propio de ella, que es convivir y alternar con los amigos de manera deleitable. Aquél que es dispuesto de acuerdo al hábito medio de esta virtud, de tal manera tiene un trato deleitable hacia los demás, como decimos que le compete a un amigo. A un amigo cuya amistad es moderada por la razón, lo cual es propio de la amistad honesta. (Pues no toda amistad es según la virtud, como se dirá). Si ocurriera que aquél que posee esta virtud tomara afecto de dilección a los que él trata sería en verdad tal cual es el virtuoso.

574. En *tercer* lugar, muestra la *diferencia entre esta virtud y la verdadera amistad.*

Primero, se refiere a la diferencia. Segundo, excluye un falso entendimiento.

Dice pues, *primero*, que esta virtud difiere de la verdadera amistad porque es sin amor, que es una pasión del apetito sensitivo, y sin dilección hacia aquellos con los que conversa o trata, lo cual pertenece al apetito intelectivo. Pues no admite cada dicho o hecho de los demás como corresponde porque esté afectado por el odio o el amor hacia ellos, sino porque está así dispuesto según su hábito. La prueba es que lo observa no sólo hacia los amigos sino por lo general hacia todos, conocidos o desconocidos, de trato habitual o no.

Es similar a la liberalidad. Amigo es el que ofrece y da a los amigos por amor. Pero el liberal da, no porque ame, sino porque suelta fácilmente su dinero.

575. *Rechaza un falso entendimiento sobre lo dicho.* Como dijo que esta virtud se halla de manera similar, en cuanto a los conocidos o a los desconocidos, se podría entender esta similitud en cuanto a todo. Empero esa similitud ha de entenderse en cuanto a algo común que es el tratar o convivir deleitablemente con todos. La diferencia se da en cuanto a los modos especiales de tratar o convivir, porque en cada caso obra según lo que conviene. Pero no es adecuado que alguien deleite o contriste de manera similar a los de trato habitual y a los extraños.

576. *Da cinco propiedades de esta virtud.*

La primera, proviene del modo de conversar o tratar.

Dice que, en general, conversa o trata a todos de acuerdo a lo que corresponde, como se ha dicho.

577. Da la *segunda* propiedad *que proviene del fin*. Dice que tiende a convivir con sus semejantes sin tristeza o aun con deleite. Esto, con relación al bien honesto y al útil o provechoso, porque se refiere a los deleites y tristezas que tienen lugar en las conversaciones o en el trato humano, en los cuales, principal y propiamente, consiste el convivir de los hombres. Esto es propio del hombre, a diferencia de los demás animales que se comunican entre sí en el alimento o en algo por el estilo.

578. Da la *tercera* propiedad *tomada con relación a la tristeza*. A veces, el que tiene esta virtud rehusa deleitar a otro, incluso, a veces, elige contristarlo. Ocurre de *dos modos*. De *un modo*, por parte de él mismo, por ejemplo, si no fuera honesto para sí. Como cuando se le habla con malas palabras, o se le perjudica, por ejemplo, cuando se habla en su detrimento. De *otro modo*, por parte de aquél a quien trata: por ejemplo, si éste le dijera o hiciera algo concerniente a una gran deshonestidad propia de sí mismo, o le resultara muy perjudicial. Por tener que contradecirlo siente poca tristeza, pues así como así no admitirá el virtuoso lo que los demás dicen o hacen, sino antes bien los reprende.

579. Da la *cuarta* propiedad *tomada de la diversidad de personas*. El virtuoso conversa y trata de diferente manera a los que están en cargos o puestos públicos importantes y a las personas particulares, cualesquiera sean. E igualmente de modo diferente trata a los más y a los menos conocidos. Lo mismo según otras diferencias personales. Pues a cada uno le atribuye lo que es adecuado.

580. Da la *quinta* propiedad *que se toma por comparar el deleite con la tristeza*. Dice que por sí tiende a deleitar y a evitar constristar. Con todo, algunas veces contrista un poco considerando algo futuro si prepondera en el contristar presente en cuanto a honestidad o utilidad. O bien, en cuanto a un gran deleite futuro, al cual se le prepara un lugar por contristar en el presente. Concluye que tal es el hábito medio, que, aunque innominado, podría no obstante ser llamado entre nosotros *afabilidad* o *cortesía*.

581. *Estudia los vicios opuestos.*

Primero, considera el vicio que pertenece al exceso de deleite. Dice que el que se excede en el deleite, si no lo hace en razón de algo distinto, es llamado *complaciente*; en cambio, si lo hace por conseguir dinero o por algo que puede evaluarse en dinero, es llamado *lisonjero* o *adulador*.

582. En *segundo* lugar, estudia *el vicio opuesto*. Dice que el que a todos contrista es llamado *litigioso* o *díscolo*, como se ha dicho.

583. En *tercer* lugar, *compara estos dos vicios entre sí*. Dice que los extremos parecen oponerse entre sí pero no a la virtud, porque el medio de esta virtud no tiene nombre.

LECCIÓN XV

1127 a 13-b 32, nn. 584-599

La virtud que se refiere a la verdad y a la falsedad en el trato común entre los hombres; se ocupa del jactancioso, del hombre veraz y del mendaz

Después que *Aristóteles* estudió la virtud o medida media en los actos humanos que miran al deleite, *ahora estudia la virtud o medida media en los mismos actos humanos que miran a la verdad.*

Primero, plantea el tema. Segundo, considera lo propuesto.

Al *primer* punto lo divide y *se refiere a cierta virtud que es la medida media opuesta a la jactancia.* Segundo, muestra lo que ha de tratarse en esta virtud. Tercero, muestra la diferencia entre esta virtud y la anterior.

584. Dice pues, *primero*, que la medida media opuesta a la jactancia se refiere casi a lo mismo que la virtud que vimos: a los actos humanos. Pero no bajo el mismo aspecto, pues esta virtud no se refiere al deleite sino a algo distinto según se dirá. Como en la virtud anterior, en ésta la medida media carece de nombre[19].

585. *Muestra por qué es necesario estudiar esta virtud.* Da *dos* razones.

La *primera*, dice que recorrer el estudio de cada virtud, no sólo no está mal, sino que, más bien, es algo útil a las ciencias morales. Sabremos más lo concerniente a las costumbres morales estudiando lo propio de cada hábito. Pues el conocimiento ético se perfecciona al conocerse lo particular.

586. Da la *segunda* razón. Dice que, por considerar a cada una en particular, corroboraremos aun más que las virtudes son ciertos hábitos medios.

587. *Estudia la diferencia entre esta virtud y la anterior.* Dice que ya habló de aquellos que tienen alguna relación con el deleite o la tristeza en las conversaciones y en el trato humano. Ahora resta hablar de los que se hallan en sus palabras y en sus acciones, según la verdad y falsedad, o según una ficción o simulación del acto.

588. *Estudia la virtud y los vicios.*

Primero, muestra la virtud y los vicios opuestos. Segundo, los estudia.

Divide lo *primero* y *muestra lo que concierne al medio y a los extremos en esta materia.* Segundo, muestra cómo lo dicho concierne al hábito medio y a los extremos. Tercero, muestra que el hábito medio es laudable pero que los extremos son viciosos.

---

[19] En español la virtud se llama *veracidad* y el virtuoso, *veraz.*

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 *autochiastos*) 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 veraz, en cuanto confiesa o reconoce de sí lo que existe, no sólo con su palabra sino también con su vida, en cuanto su trato exterior es conforme a su condición, como su locución.

589. *Muestra de qué manera lo visto concierne a los tres hábitos mencionados.*

Dice que cada uno de los actos que vimos puede hacerse de *dos maneras*. De *una*, en razón de otra cosa, por ejemplo, cuando alguien por temor niega de sí ser tal cual es. De *otra*, no por algo distinto sino porque en ese acto se deleita. Esto pertenece propiamente al hábito. Porque cada uno habla, obra y conduce su vida según la cualidad de sus hábitos, a no ser que alguna vez obre de otra manera en razón de alguna otra cosa emergente.

590. *Muestra lo laudable y lo vituperable en estos hábitos.* Dice que la mentira es un mal en sí misma y debe evitarse, pero que lo verdadero en cambio, es un bien y laudable. Al respecto, hay signos establecidos que representan las cosas según lo que son. Por eso, si alguien representa algo de otra manera de como es, mintiendo, actúa desordenada y viciosamente. En cambio, el que dice lo verdadero actúa ordenada y virtuosamente. El que dice lo verdadero posee el medio debido porque consigna la cosa según lo que es. Pues la verdad en una igualdad consiste en ser el medio entre lo grande y lo pequeño. Pero el que miente está en un extremo, o por exceso, diciendo más de lo que es, o por defecto, diciendo menos de lo que es. Por eso, es claro que ambos son vituperables, pero lo es más el jactancioso, el que se excede en lo más, porque se aleja más de lo verdadero, pues en lo igual se encuentra lo menor pero no lo mayor.

591. *Considera los hábitos anteriores.*

Primero, el hábito virtuoso. Segundo, los de los vicios opuestos.

Divide el *primer* punto y *dice de cuál veraz se ocupará.* Segundo, muestra lo que pertenece sobre todo al veraz. Tercero, muestra hacia qué extremo declina más.

Dice pues, *primero*, que antes que a los otros hábitos se referirá al hábito del veraz. Pero no trataremos ahora de lo que se declara en cuanto a la verdad en los tribunales judiciales, por ejemplo, cuando alguien interrogado por el juez confiesa lo verdadero, ni tampoco se tratará del que dice lo verdadero en todo lo

relativo a la justicia o a la injusticia, pues esto pertenece a otra virtud, a la justicia. Trataremos de aquél veraz que dice lo verdadero tanto en sus actos como en sus palabras, en eso que no se diferencia por ser justo o injusto, sino del que dice lo verdadero sólo por la disposición de su hábito, como se ha dicho de la virtud anterior, cuando deleitablemente se quiere convivir con los otros, no por amor, sino por la disposición de su hábito. Así esta virtud muestra lo verdadero, no por observar la justicia, sino en razón de la aptitud que tiene a decir lo verdadero.

592. *Muestra lo que pertenece sobre todo al veraz del que habla.* Dice que parece ser veraz el que tiene moderación en sus palabras y actos evitando el exceso y el defecto. Pues ama la verdad y dice lo verdadero aun en lo que no se refiere demasiado al daño o provecho, y mucho más en lo que, por decir lo verdadero o lo falso, se hace una diferencia en el daño o el beneficio de otro. Esto, porque aborrece la mentira en sí misma como algo deshonesto, y no sólo según que va en detrimento de otro. Dice que éste es laudable.

593. *Muestra hacia qué extremo declina más.* Dice que si a veces es difícil decir enteramente la verdad puntual, quiere declinar más hacia lo menos que hacia lo más, pues esto parece ser más propio de la prudencia. Dado que los hombres, hablando de sí mismos, se extralimitan y se vuelven molestos o pesados para todos porque parece que se quieren preferir a los demás.

594. *Estudia los vicios opuestos.*

Primero, estudia el vicio por exceso. Segundo, el vicio por defecto. Tercero, la oposición de los vicios a la virtud.

Del *primer* punto muestra *de cuántos modos se comete el vicio de la jactancia, que se excede en lo más.* Segundo, muestra en qué se alcanza sobre todo este vicio. Tercero, muestra en qué se comete principalmente.

Dice pues, *primero*, que *a veces* alguien se jacta de lo que no es o de algo mayor de lo que es, no en razón de algún otro fin sino porque se deleita en ello. Dice que tal hombre parece tener alguna semejanza con el malo, de otra manera no gozaría de la mentira. Esto proviene de un desorden del ánimo. No obstante, no se trata de alguien enteramente malo, porque no tiende a alguna malicia, sino que es *vano* en cuanto se deleita en algo que en sí no es ni bueno ni útil. De un *segundo modo*, sucede que alguno se jacta por un apetito de gloria o de honor. Dice que éste no es muy vituperable, en cuanto la gloria y el honor tienen alguna afinidad con algo honesto en razón de lo cual algunos son alabados y honrados. De un *tercer modo*, otros se jactan a causa del dinero, o de algo que puede valuarse por el dinero. Dice que éste es más deforme pues miente en razón de un menor bien.

595. *Muestra en qué se alcanza sobre todo la jactancia.* Dice que no se juzga a un jactancioso porque tenga o no tenga de donde poder jactarse de sí mis-

mo sino *porque elige*. Pues se dice que alguien es jactancioso por el hábito del que se sigue tal elección, como del mentiroso se dice que es mendaz *porque elige* mentir, porque goza en la mentira o bien porque miente por un apetito de gloria o de lucro.

596. *Muestra de qué se jactan sobre todo algunos*. Es claro que el que *goza* de la jactancia se jacta indistintamente de cualquier cosa. En cambio, el que se jacta a causa de *su gloria* finge algo que parece ser laudable, como las obras virtuosas o lo que atañe a la felicidad, por ejemplo, la distinción, las riquezas y otras por el estilo. El que se jacta a causa del *lucro* finge algo en que los demás se deleitan, de otra manera nada lucraría; y, además, observa o cuida que eso de que se jacta sea tal que, si no fuera verdadero, pueda ocultarlo, de tal manera que no se descubra su mentira.

Pone *dos* ejemplos. *Uno*, tomado de la medicina: como todos desean la salud, si alguien yerra al medicar no puede ser descubierto por cualesquiera. El *otro*, concierne a la adivinación del futuro, por lo cual los hombres naturalmente se preocupan, y en torno a lo cual no es fácil que la mentira se descubra. De ahí que los que se jactan por lucro finjan principalmente ser médicos o sabios en adivinación. Podría ser también que *Aristóteles* diga *sabio*[20] refiriéndose a que tales se jactan de un conocimiento de lo divino, que es deseable y oculto.

597. *Estudia el vicio por defecto.*

Primero, lo compara con el vicio de la jactancia. Segundo, muestra la diversidad de este vicio.

Dice pues, *primero*, que los *irónicos*, que de sí mismos declaran menos de lo que es, parecen tener costumbres más desinteresadas o simpáticas que los jactanciosos, pues no parecen decirlas por lucro sino como escapando a la hinchazón de la soberbia.

598. *Muestra cómo este vicio ocurre de diversos modos*. Hay *quienes* de sí mismos niegan sobre todo lo que parece concernir a una gran gloria, como *Sócrates* negaba ser sabio[21]. *Otros*, en algo pequeño y evidente quieren mostrar que no fingen de sí mismos algo mayor de lo que existe, y éstos son llamados *embusteros* [o *blancopanurghy*, del griego *panurghy* (astutos) y *blancon* (delicioso)], como teniendo sus delicias en cierta astucia de simulación. De éstos, dice que son fácilmente despreciables porque su simulación es demasiado *obvia*. Tal defecto en lo exterior, a veces, parece pertenecer a la jactancia, en

---

[20] "Los que se jactan por algo glorioso fingen sobre eso en lo que está la felicidad o la alabanza. Los que fingen por lucro lo hacen en algo en lo que es fácil fingir y en lo cual no es fácil ser descubierto, como el médico, o el sabio en adivinación. Por eso muchos se fingen tales y se jactan" (Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1127-b 18-22).

[21] Cfr. Aristóteles, *De sophisticis elenchis*, 183 b 7-8.

tanto por ello quieren mostrarse mejores y más moderados, como los lacedemonios, que acusaban una vestimenta más descuidada de la que convenía a su condición. Pues, tanto el exceso de lo exterior como su defecto inmoderado, parecen pertenecer a la jactancia, en cuanto por medio de ambos es mostrada cierta superioridad del hombre.

Hay *quienes* usan este vicio moderadamente, porque no niegan del todo lo glorioso de sí mismos, ni tampoco toman para sí lo demasiado pequeño. Usan este vicio en algo que no está a la vista y no es notorio, tales parecen ser los desinteresados o simpáticos, como se vio.

599. *Determina la oposición de los vicios a la virtud.* Dice que a lo verídico parece oponerse más lo jactancioso, en cuanto es peor, pues siempre el vicio peor se opone más a la virtud, como se ha dicho.

LECCIÓN XVI

1127 b 33-1128 b 9, nn. 600-614

De lo lúdico o del esparcimiento hay una virtud y un virtuoso, el que con ingenio convierte en motivo de broma lo dicho o hecho

Después que *Aristóteles* estudió las virtudes que se refieren a los actos humanos serios, *ahora estudia cierta virtud que se refiere a los actos lúdicos.*

Primero, muestra que puede haber una virtud y un vicio que se refieran a los actos lúdicos. Segundo, estudia esta virtud y los vicios opuestos. Tercero, muestra la diferencia de esta virtud con las precedentes.

600. Sobre lo *primero*, ha de considerarse que no hay virtud ni vicio sobre lo que es un mal en sí y no puede tener razón de bien, como se vio en el libro segundo[22]. Si lo lúdico no pudiera tener alguna razón de bien, no existiría ninguna virtud referente al mismo. Empero lo lúdico tiene alguna razón de bien, en cuanto es *útil* a la vida humana. Como a veces al hombre le hace falta descansar dejando los trabajos corporales, así también le hace falta a veces dejar la atención anímica por la cual atiende a las cosas serias, para que el alma descanse, lo cual se hace a través de lo lúdico. Por eso, dice que por las actividades lúdicas hay cierto descanso del hombre de la ansiedad de las solicitudes en esta vida y del trato o convivencia humana. Así, lo lúdico tiene razón de *bien útil* y, en consecuencia, en lo lúdico podría haber alguna apropiada conversación o trato de los hombres entre sí, de tal manera que el hombre diga y escuche lo que debe y como debe. Sin embargo, hay gran diferencia al respecto entre decir y escu-

---

[22] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 6, 1107 a 9-17, texto 206-7.

char. Hay muchas cosas que un hombre decorosamente escucha, que no decorosamente diría. Pero, dondequiera que hay diferencia entre lo que debe hacerse y lo que no debe hacerse, allí no solamente hay un medio, sino hay también exceso y defecto del medio. Por eso, en lo lúdico existe la medida media que es la virtud, y los extremos.

601. *Se refiere al medio y a los extremos.*

Primero, se refiere a cada uno de ellos. Luego, lo que a cada uno concierne.

Sobre lo *primero, muestra qué es lo medio y lo extremo en las actividades lúdicas.* Segundo, muestra que esto es parte de la diversidad moral. Tercero, muestra que a veces se toma un extremo como medio.

Primero, muestra lo que concierne al vicio por exceso. 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 a 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.

602. En *segundo* lugar, *muestra el vicio por defecto.* 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 ablandándose por el deleite lúdico.

603. En *tercer* lugar, *muestra cuál es el medio debido en las actividades lúdicas.* Dice que los que se comportan moderadamente en el esparcimiento son llamados *eutrapélicos*, como divirtiéndose apropiadamente, porque lo que se dice o se hace, atinadamente lo convierten en motivo de risa.

604. *Muestra que lo dicho es parte de la diversidad moral.* El movimiento precedente, es decir, que alguno quiera hacer reír con exceso, o poco, o moderadamente, es cierto indicio de la disposición moral interior. Como por los movimientos corporales exteriores se disciernen las disposiciones interiores de los cuerpos, así por las acciones exteriores se disciernen las costumbres morales interiores.

605. *Muestra de qué modo a veces se toma un extremo como medio.* Dice que, porque lo risible influye en muchos y son muchos los que se deleitan más de lo debido en el esparcimiento, lo mismo que en decir bromas o insultos jocosos a los demás, por eso es que entre ellos los bromistas pesados o groseros son llamados eutrapélicos, porque les parecen graciosos o simpáticos. Pues se exceden en el esparcimiento, al cual muchos hombres aman en demasía. Sin embar-

go, no es poca la diferencia entre los bromistas groseros y los eutrapélicos, como se dijo.

606. *Muestra lo que pertenece con propiedad a los hábitos precedentes.*

Primero, al hábito medio de la virtud. Segundo, al extremo por exceso. Tercero, al extremo por defecto.

Divide el *primer* punto y *muestra de qué manera se comporta en general el eutrapélico en las actividades lúdicas*. Segundo, en especial con relación a las mofas o insultos jocosos.

Sobre lo *primero*, *explica que al hábito medio corresponde hacer un uso atinado de las actividades lúdicas*. Dice que al hábito medio de esta virtud pertenece lo que es propio del *epidexios*[23], es decir, apto y dispuesto adecuadamente para la convivencia o trato amistoso con los hombres. A éstos, pertenece decir y escuchar en las actividades lúdicas lo que concierta con un hombre discreto y liberal, con el ánimo libre de pasiones serviles.

607. En *segundo* lugar, *prueba y da la razón de lo dicho*: donde sea que se encuentra algo que puede decorosamente hacerse, esto pertenece a la virtud. Ocurre que quien se está divirtiendo diga y escuche algo atinado, lo cual se ve por las diferencias de las diversiones. El esparcimiento del hombre liberal, que tiende por propia voluntad a actuar bien, difiere del esparcimiento del hombre servil, que está ocupado en torno a menesteres serviles. Y el del hombre educado, que aprendió de qué manera debe divertirse, difiere del esparcimiento del hombre mal educado, que por ningún aprendizaje es refrenado en lo lúdico. Por eso, es claro que, al hábito medio de la virtud en las actividades lúdicas, atañe decir y escuchar lo decoroso.

608. En *tercer* lugar, presenta cierto indicio para ver la diferencia del esparcimiento del hombre educado y del que no lo es. Dice que es más notorio al considerar los diálogos de los hombres entre sí en las representaciones o comedias, tanto en las antiguas como en las nuevas. Si en alguna parte de tales narraciones se presentara algo torpe o grosero, esto, en algunos produciría hilaridad, en tanto convertirían las groserías en motivo de risa. En otros, en cambio produciría desconfianza, en tanto sospecharían que los que hablasen esas groserías tienen algo malo en su corazón. Es, pues, manifiesto que no poco se refiere a la honestidad del hombre que en las actividades lúdicas se diga algo grosero o algo honesto.

609. *Muestra de qué manera se comporta el virtuoso con relación al insulto jocoso.*

Primero, plantea una cuestión: si debe determinarse que algún insulto jocoso esté bien dicho en lo lúdico *de parte de lo que se dice*, porque expresa lo que es

[23] Palabra griega, επιδεξιος, elegante, ingenioso, diestro.

apropiado decir a un hombre liberal, virtuoso y discreto; *o bien*, si determinarlo no se deja librado al que se mofa correctamente, sino debe determinarse *de parte del fin o del efecto*, porque se procure no contristar al que escucha, o lo que es aun más, se procure deleitarlo.

610. En *segundo* lugar, *responde a la cuestión en cuanto al segundo miembro*. Dice que el hecho de contristar o deleitar al que escucha es algo indeterminado, dado que a diversas personas les resulta deleitable y aborrecible algo diverso, pues cada uno escucha con gusto lo que le produce deleite. Aquello que alguien soporta escuchar con paciencia, parece hacerlo, concederlo a los demás como no procurando contristarlos.

611. En *tercer* lugar, *muestra que, en el primer miembro, algo está determinado* en cuanto a las chanzas o insultos jocosos que se dicen. Pues es claro que el virtuoso no hará, no propondrá cualquier insulto o broma jocosa. Porque un insulto jocoso es cierta contumelia o injuria, en tanto se dice algo por lo cual un hombre es infamado; y esto lo prohiben los legisladores. Hay, sin embargo, algunas burlas jocosas que no prohiben, que es decoroso decir por deleite o por corregir a los hombres, que se hacen con tal que sean sin infamia. Aquel, que en las bromas se comporta como el simpático y el liberal, parece ser para sí mismo la ley, en tanto por propia elección evita lo que la ley prohibe y usa lo que la ley permite.

Por último, *concluye* que tal cual ha dicho es el virtuoso o el llamado *epidexios*, apto o eutrapélico, que se divierte convirtiendo con ingenio lo dicho o hecho, en broma.

612. *Estudia el vicio que está en el* exceso. Dice que el *bromista grosero* (o *bomolochus*) es menos que el *bufón o mofador* porque éste intenta confundir a alguien, no así el bromista pesado o grosero que sólo pretende hacer reír y no retrocede ante sí mismo o ante los demás cuando debe hacer reír, porque sus ejemplos y los dichos y hechos de los demás convierte en motivo de risa. Dice lo que no diría un hombre simpático y virtuoso, y algo de eso no sólo no lo diría el virtuoso sino que ni siquiera lo escucharía.

613. *Determina el vicio por defecto*. Dice que el hombre agreste o rústico, sin cultivar, es inútil en la conversación o trato lúdicos, en nada contribuye a ello sino se contrista en todo. En esto es vicioso, en tanto detesta toda actividad lúdica, que es necesaria a la vida humana como cierto descanso.

614. *Infiere la diferencia entre esta virtud y las dos vistas*. Dice que las tres son hábitos medios en la vida humana, todas se refieren a la *comunicación* de palabras y hechos. Difieren entre sí porque una se refiere a la verdad en lo dicho o hecho, y las otras dos a lo deleitable. De éstas, una se refiere al deleite que se halla en el esparcimiento, la otra al deleite en las conversaciones, que se da en las cosas serias de la vida.

LECCIÓN XVII

1128 b 10-b 35, nn. 615-626

La verecundia no es una virtud sino cierta pasión que se discierne por un cambio del color corporal: se ruboriza

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.

Divide el *primer* punto y *busca el género de la vergüenza.* Segundo, muestra su sujeto.

615. *Primero, plantea el tema* diciendo que no es atinado hablar de la vergüenza como de cierta virtud, pues se asemeja más a una pasión que a un hábito, que es el género de la virtud.

616. En *segundo* lugar, *prueba lo propuesto* de *dos* maneras. *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 pasión.

617. En *segundo* lugar, *prueba lo mismo por el efecto de la vergüenza.* Debe considerarse que las pasiones son *movimientos* del apetito sensitivo que usa un órgano corporal. Por eso, todas las pasiones obran con alguna transmutación corporal. De manera similar, se comportan, en general, la vergüenza y el temor que se refiere a los peligros de muerte; en cuanto ambas pasiones se disciernen a través de una transmutación del *color* corporal.

Pero difieren, en especial, porque los que se avergüenzan *se ruborizan*, pero los que temen la muerte *empalidecen*. La razón de esta diferencia es que la naturaleza transmite el hálito vital y los humores al lugar donde siente que faltan. La sede de la vida está en el corazón y, por eso, cuando se teme que la vida está en peligro, el hálito vital y los humores concurren al corazón; por eso, el exterior, como abandonado, empalidece. En cambio, el honor y la confusión radican en lo exterior. Por eso, porque el hombre teme por la vergüenza que peligra su honor, al concurrir al exterior el hálito vital y los humores, el hombre se ruboriza. Por tanto, queda claro que la vergüenza y el temor de muerte son algo propio de lo corporal, en cuanto aparejan una transmutación corporal, lo cual parece pertenecer más a una pasión que a un hábito. De esta manera, es patente que la vergüenza no es una virtud.

618. *Muestra cuál es el sujeto al que compete la vergüenza.*

Primero, muestra a qué edad convenga. Segundo, muestra a qué condición.

Primero, plantea el tema: no compete en toda edad sino en los años juveniles

619. *En segundo* lugar, *prueba que en la edad juvenil cuadra la vergüenza*, y lo hace de *dos* maneras. Por *un lado*, por una propiedad de la juventud. Los jóvenes por la efervescencia de su edad viven según las pasiones. De ahí es que son propensos a fallar de múltiples modos, de lo cual se ven impedidos por la vergüenza, gracias a la cual temen lo deshonesto. Por eso, a los jóvenes les es decorosa la vergüenza. Por *otro lado*, lo prueba por una costumbre humana, pues solemos elogiar a los jóvenes que sienten vergüenza.

620. En *tercer* lugar, *muestra que en otra edad, por ejemplo, en la edad senil, no cuadra la vergüenza*. Dice que nadie alaba a un anciano por sentir vergüenza. Porque estimamos que no le correspondería hacer algo deshonesto que lo acostumbrara a tener vergüenza, sea porque, por su larga edad, lo consideramos experimentado, sea porque, pasada la efervescencia de la edad juvenil, consideramos que por una pasión no debe hacer algo deshonesto.

621. *Muestra a qué condición le compete o no tener vergüenza.*

Primero, muestra que no le compete al virtuoso. Segundo, excluye ciertas cavilaciones contra lo propuesto.

Dice pues, *primero*, que al virtuoso no le compete la vergüenza. Pues la vergüenza se tiene con relación a algo perverso, pero el virtuoso no obra mal. Porque la virtud hace bueno al que la posee y hace que su obra se vuelva buena. Luego, la vergüenza no compete al virtuoso.

622. *Excluye tres objeciones con relación a lo dicho*. La *primera*, dice que podría alegarse que la vergüenza no sólo se tiene con relación a lo deshonesto según la verdad, lo cual es contrario a la virtud, sino también a lo deshonesto según la opinión.

Pero él mismo dice que esto no cambia para nada lo propuesto, porque para el virtuoso ninguna de las dos deben hacerse, ni lo deshonesto según la verdad ni lo deshonesto según la opinión. Por eso, el virtuoso no está amenazado de avergonzarse de algo. Sino que esto pertenece al hombre perverso: ser tal que obre algo deshonesto sea según la verdad, sea según la opinión.

623. Pone la *segunda* objeción. Podría decirse que aunque el virtuoso no tenga algo de qué avergonzarse está dispuesto de tal manera que, si obrara algo torpe, se avergonzaría. Luego, si por ello se estimase que la vergüenza le compete al virtuoso, de *dos maneras* prueba que es desacertado.

Primero, porque la vergüenza, propiamente hablando, no mira sino a los defectos voluntarios, a los cuales se debe vituperio. Repugna a la virtud que voluntariamente se obre algo malo. Por esta razón, no le compete al virtuoso la vergüenza. De otro modo, sería si la vergüenza estuviera entre lo que puede suceder involuntariamente, como una enfermedad que se tenga involuntaria-

mente: de donde, tanto al hombre virtuoso como al sano puede competir el cuidado médico en razón de una enfermedad que pudiera sobrevenir.

624. *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.

625. Pone la *tercera* objeción. Podría concluirse que, como la desvergüenza y el no avergonzarse de un acto deshonesto son algo malo, por esto, avergonzarse es virtuoso.

Pero él mismo dice que esto no es necesario porque las dos, tanto la vergüenza como la desvergüenza, suponen una acción deshonesta que no corresponde al virtuoso. Sin embargo, supuesta ésta, es más conveniente que alguien la rechace por vergüenza a que no se cuide de ella por desvergüenza. De lo expresado también aparece claramente que la vergüenza no es una virtud, pues si fuera una virtud el virtuoso la tendría.

Debe observarse que antes habló de una pasión laudable, la *némesis* o desaprobación, que ahora no menciona, porque no está en su intención determinar aquí estas pasiones, tarea que pertenece más a la retórica, como se ve en el libro segundo de la *Retórica*[24]. Por eso, ahora no determinó la vergüenza sino que tan sólo muestra que no es una virtud. Debe entenderse lo mismo de la *némesis*.

626. *Induce algo similar en cuanto a la continencia*: que aunque laudable, no es virtud sino que tiene mezclado algo de virtud. Pues el continente sigue a la recta razón, hecho que pertenece a la virtud. Padece, sin embargo, malas y vehementes concupiscencias, hecho que pertenece a la deficiencia de virtud. De ello, hablará más adelante, en el libro séptimo[25]. Con todo, acertadamente presenta una semejanza con la continencia, porque la vergüenza es requerida, sobre todo, donde abundan las malas pasiones, lo cual conviene a los continentes, como se ha dicho.

Por último, dice que se referirá a lo que sigue, a la justicia.

Así termina el libro *cuarto*.

---

[24] Aristóteles, *Retorica*, II, 9, 1386 b -32.

[25] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VII, 3, 1146 a 10 ss.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
BIBLIOTECA
CENTRAL

LIBRO QUINTO

1129 a 3-1138 b 14, nn. 627-795

La justicia y la injusticia.
La equidad y lo equitativo

LECCIÓN I

1129 a 3-b 10, nn. 627-637

A qué acciones se refieren la justicia y la injusticia

Después que *Aristóteles* trató las virtudes morales que se refieren a las pasiones, *ahora trata la virtud de la justicia que se refiere a las acciones.* Divide su estudio en dos partes.

En la primera, determina la justicia propiamente dicha. En la segunda, metafóricamente dicha.

Divide el *primer* punto y *determina la virtud de la justicia.* Segundo, cierta virtud, la equidad, que es directiva de la justicia común.

Con respecto a lo *primero, plantea el tema.* Segundo, lo desarrolla.

Primero, se referirá a la justicia y a la injusticia. Al estudiar la justicia considera *tres* puntos por los que la justicia difiere de las virtudes ya estudiadas.

627. Se refiere al *primer* punto cuando dice que se ocupará de las acciones sobre las que se dan la justicia y la injusticia[1]. Las virtudes y los vicios ya vistos se refieren a las pasiones, pues se considera, sobre todo, de qué manera el hombre es interiormente afectado por las pasiones. Ahora bien, lo que se obre *exteriormente* no se considera sino como una consecuencia, en cuanto las operaciones exteriores provienen de las pasiones interiores. Pero en la justicia y la injusticia se atiende, sobre todo, a lo que el hombre obra *exteriormente.* De qué manera es afectado el hombre interiormente no se considera, ahora, sino como una consecuencia, como alguien que es ayudado o impedido respecto a su operación.

Al *segundo* punto se refiere cuando dice: *y cual medida media es la justicia, y lo justo*[2], lo *justo* que es el objeto de la justicia. En las virtudes estudiadas has-

---

[1] "Debemos tratar la justicia y la injusticia, en torno a cuáles operaciones se dan, cuál medida media es la justicia, y de qué es lo justo el medio debido" (Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1129 a 3).

[2] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1129 a 3.

ta aquí, se toma el medio de la razón y no el de las cosas. Pero, en la justicia, se toma el medio de las cosas, como se dirá.

Alude al *tercer* punto cuando dice: *de qué es lo justo el medio debido*. De cualquiera de las virtudes ya vistas lo medio se da entre dos vicios. Ahora bien, la justicia no es lo medio entre dos malicias, como se verá.

628. En *segundo* lugar, *muestra de acuerdo a qué modo ha de tratarse este tema*. Dice que la justicia se estudiará según el mismo proceder por el cual se trataron las virtudes vistas, es decir, *figuradamente* y por otros modos similares.

Comienza a determinar la justicia.

Primero, distingue la justicia particular de la justicia legal. Segundo, determina la justicia particular, de la cual se ocupa principalmente.

Sobre lo *primero*, *divide la justicia en legal y particular*. Segundo, muestra qué y cuál es la justicia legal. Tercero, muestra que, aparte de la justicia legal, hay cierta justicia particular.

Subdivide el *primer* punto y *muestra qué se significa por el nombre de justicia o injusticia*. Segundo, las distingue a ambas.

Sobre lo *primero*, *da a conocer la justicia y la injusticia*. Segundo, muestra que ese conocimiento es adecuado. Tercero, infiere un corolario.

629. Dice pues, *primero*, que todos parecen querer decir que la justicia es aquel hábito por el cual en el hombre se *causan*: *primero*, una inclinación hacia los actos de justicia, según la cual decimos que el hombre es ejecutor de lo justo. *Segundo*, la operación justa. *Tercero*, que el hombre quiera obrar lo justo. Lo mismo ha de decirse de la *injusticia*, que es un hábito por el cual los hombres son ejecutores de lo injusto y hacen y quieren lo injusto. Por tanto, debemos presuponer esto al tratar la justicia, como lo que aparece *figuradamente*.

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.

630. *Muestra que estos conocimientos son convenientes*, desde que la justicia es conocida, porque se tiene para querer y obrar lo justo; y la injusticia, para querer y obrar lo injusto. No se tiene del mismo modo en los hábitos que en las ciencias y en las potencias. Los contrarios pertenecen a la misma potencia, como lo blanco y lo negro a la vista, y a la misma ciencia, como lo sano y lo enfermo a la medicina. Ahora bien, el hábito contrario no se tiene el mismo para los contrarios de sí.

Pone un *ejemplo* tomado de los hábitos corporales. De la salud, no procede lo contrario a la salud, sino sólo lo congruente con ella; decimos que alguien pasea saludablemente cuando pasea como lo hace el hombre sano. Por eso, aunque la ciencia como conocimiento se tiene hacia los contrarios, en cuanto uno

de los contrarios es la razón del conocimiento del otro, sin embargo, en cuanto es hábito, se da tan sólo hacia un solo acto, que es conocer la verdad, pero no hacia el error contrario. Así, se ha dicho adecuadamente que por la justicia obramos lo justo y por la injusticia lo injusto.

631. Infiere un *corolario* de lo dicho. Como los hábitos contrarios pertenecen a los contrarios y un acto es determinado a un solo objeto, en consecuencia, muchas veces un hábito se conoce por el hábito contrario, y muchas veces se conoce por su objeto, que es como la materia sujeta a la operación de dicho hábito. Lo muestra por un ejemplo. Si la evexia o buena disposición es manifiesta, también lo es la caquexia o mala disposición. De este modo, un hábito es conocido por su contrario. También se conoce por su objeto pues la evexia o buena disposición se manifiesta por lo que produce en el hombre un estado saludable. Lo muestra en especial, pues si a la buena disposición pertenece tener carnes bien firmes, es necesario que a la mala disposición pertenezca tener carnes flojas, como no compactas a causa de desordenados humores. Además, es necesario que lo que produce en el hombre su buena disposición sea lo que le hace tener carnes bien firmes.

632. *Distingue la justicia y la injusticia. Primero, hace la división.* Segundo, se refiere a sus miembros.

Sobre lo *primero, muestra que las múltiples injusticias manifiestan la multiplicidad de la justicia.* En la mayoría de los casos, si uno de los opuestos se dice de muchas maneras, por ende, también el otro. Lo mismo se da en el caso de lo justo y lo injusto.

633. En *segundo* lugar, *muestra cuál es la multiplicidad de sentidos.* Tanto la justicia como la injusticia pueden decirse de muchas maneras. Pero su multiplicidad queda oculta, pues los que se prestan a equivocidad están próximos entre sí por su conveniencia. En cambio, en los que distan mucho, se ve mejor la equivocidad si se les pone un mismo nombre, pues salta a la vista la gran diferencia que hay entre ellos, que es según la idea, o sea, según la razón propia de la especie. Como el nombre *clavis* (llave) se dice equívocamente del instrumento para cerrar una puerta y de cierto hueso (clavícula) que cubre la arteria de la zona del cuello del animal.

634. En *tercer* lugar, *muestra de cuántas maneras se dice lo visto.* Primero, debe considerarse de *cuántas maneras* se dice que alguien es injusto. Ocurre de *tres* maneras. De *una*, se dice injusto al *transgresor de la ley* o *ilegal.* De *otra*, se dice injusto al *avaro*, al que desea poseer más bienes. De *una tercera*, se dice injusto al *inicuo* o *desigual*, al que quiere tener menos de los males.

Se ve así que justo se dice de *dos* maneras. De *una*, se dice que justo es *el que observa la ley* o *legal.* De *otra*, se dice que justo es el hombre *ecuánime*, aquél que quiere tener *igualitariamente* de los bienes y los males. Pues lo igual

se opone a ambos, tanto a lo que excede como a lo que falta. De lo cual concluye que lo justo se dice de lo legal e igual, y lo injusto de lo ilegal y desigual, en cuanto los objetos se conocen por los hábitos, como se ha dicho.

635. Presenta los miembros de la división precedente.

Primero, muestra de qué manera se dice injusto al avaro. Como el avaro que quiere tener más es injusto, la consecuencia es que lo sea con relación a los bienes cuya abundancia los hombres apetecen. Sin embargo, no lo es con relación a todos los bienes, sino sólo con relación a aquellos que labran la prosperidad o la desgracia. Pero éstos son definidamente bienes, v.g. son bienes en absoluto y en sí mismos considerados y siempre lo son. Empero, no siempre son bienes para alguien, pues no siempre son proporcionados para un hombre y no siempre le son convenientes. No obstante, los hombres piden a Dios estos bienes y lo hacen en sus oraciones y en sus súplicas, como si siempre fuesen bienes para ellos. Por ello, se vuelven avaros e injustos. Ahora bien, no ha de rezarse de esa manera, sino que a Dios debe pedirse que aquello que es un bien en sí sea también un bien para el hombre, de tal manera que cada cual elija lo que es un bien para él: obrar con rectitud de acuerdo a la virtud.

636. En *segundo* lugar, *muestra de qué manera se dice injusto el inicuo o desigual.* No siempre se dice injusto a alguien porque elige de más, sino a veces porque elige de menos en lo que es un mal considerado simplemente y en absoluto, como los trabajos, la enfermedad, la pobreza y otros semejantes. Ahora bien, porque aun el mal menor parece ser de alguna manera un bien en cuanto es elegible, como la avaricia es un bien, según se ha dicho, por esto, parece que aquél que apetece tener menos con relación a un mal sea de alguna manera avaro. Certeramente dice que es inicuo o desigual, porque esta expresión contiene a ambos y es común a lo más y a lo menos.

637. En *tercer* lugar, *muestra de qué manera se dice injusto al transgresor de la ley o ilegal.* También de éste se dice que es injusto. Pues la ilegalidad según la cual una persona es transgresora de la ley es una desigualdad, en cuanto un hombre que no se adecua a la regla de la ley contiene universalmente toda injusticia, y es algo común con respecto a toda injusticia, como se verá.

LECCIÓN II

1129 b 11-1130 a 13, nn. 638-645

Lo justo legal se determina según la ley y todo lo que es conforme a lo legal es de alguna manera justo pero en sentido relativo

Después que *Aristóteles* distinguió la justicia *ahora estudia la justicia legal.*

Primero, determina lo justo legal, que es el objeto de la justicia legal. Segundo, determina la justicia legal.

Divide lo primero y *muestra que lo justo legal se determina según la ley.* Segundo, muestra qué se determina por la ley.

638. Dice pues, *primero*, que habiéndose dicho que lo ilegal es injusto y lo legal justo, en consecuencia, es claro que todo lo que es conforme a lo legal es de alguna manera justo.

Dice de *alguna manera*, porque toda ley se da en orden a alguna comunidad política. No en toda comunidad política se da lo justo en sentido absoluto, sino que en algunas se da lo justo sólo en un aspecto, como muestra en la *Política*[3]. En una comunidad política democrática, en la cual todo el pueblo quiere gobernar, se atiende a lo justo en un aspecto, pero no a lo justo en sentido absoluto. Como todos los ciudadanos son iguales según un aspecto: según la libertad, por eso, son considerados simplemente iguales. De ahí que lo que se establece según la ley democrática no es lo justo en absoluto sino sólo de alguna manera. Dice que legal es lo que se estatuye y determina por la ley positiva, que compete a los legisladores. Y de cada caso, así determinado, se dice que es de alguna manera lo justo.

639. *Muestra qué es lo establecido por la ley.*

Primero, muestra el fin por el cual algo se establece por la ley. Segundo, muestra qué se establece por la ley.

Dice pues, *primero*, que las leyes versan sobre todo aquello que pueda demostrarse que se refiere a algo útil, o para toda la comunidad, como sucede en las comunidades políticas rectas en las cuales se tiende al bien común, o bien a algo que sea útil para los mejores, para los ciudadanos sobresalientes de la ciudad por los cuales ésta es gobernada, quienes son llamados optimates. O se tiende a algo útil para los poderosos o dominantes, como acontece en aquellas comunidades gobernadas por reyes o tiranos. Pues siempre en la hechura de las leyes se atiende lo que es útil a la parte principal en la ciudad.

Que algunas personas son consideradas como las mejores o como predominantes ocurre o de acuerdo a la virtud, como en el gobierno de la aristocracia, en

---

[3] Aristóteles, *Politica*, III, 7, 1280 a 7 ss.

el cual mandan algunos por su virtud, o de acuerdo a algún otro modo, como en el gobierno de la oligarquía, en el cual mandan unos pocos a causa de sus riquezas o poderío. Como toda utilidad humana se ordena finalmente a la felicidad, es claro que, en un sentido, se dice justo legal lo que produce y conserva la felicidad y sus componentes, o sea, aquello que se ordena a la felicidad, sea principalmente como las virtudes, sea instrumentalmente como las riquezas u otros bienes exteriores de este tipo. Esto, con relación a la comunidad política, a la cual mira lo establecido por la ley.

640. *Muestra qué se establece por la ley.* La ley prescribe lo que compete a cada virtud. Prescribe hacer obras de fortaleza, como cuando manda al soldado no desertar del ejército, ni huir o arrojar las armas. Igualmente prescribe obras de templanza, como cuando manda no cometer adulterio o no afrentar o insultar a la mujer en su propia persona. También prescribe obras que corresponden a la mansedumbre, como cuando manda no golpear a otro por ira, y no pelear con él infiriéndole agravio. Lo mismo hace la ley con relación a las demás virtudes, cuyos actos ordena, y con relación a los demás vicios, cuyos actos prohibe.

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 *schediazo*, hacer algo de improviso. Por eso, puede llamarse *ley sin previsión* (o *aposchediasmenos*), que carece de la debida providencia.

641. *Determina cuál es la justicia legal.*

Primero, muestra la condición de la justicia legal. Segundo, muestra su relación con las virtudes

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[4]. De aquí viene el proverbio que dice que ni el *Héspero*[5] brillante estrella de la tarde, ni el *Lucero*, luminosa estrella de la aurora, brillan como la justicia.

642. *Muestra por lo dicho de qué manera la justicia legal se relaciona con las virtudes.*

Primero, plantea el tema. Segundo, muestra lo propuesto. Tercero, determina algo que podría ser dudoso por lo dicho.

---

[4] Parece haber sido un proverbio de Teognis de Megara (Cfr. Teofrasto, *De Moribus*, I).

[5] *Héspero* entre los griegos es *Venus* entre los romanos. La comparación parece provenir de *Melanipo*, tragedia perdida de Eurípides.

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.

643. *Presenta el tema.*

Primero, que la justicia legal es una virtud perfecta en grado sumo. Segundo, que comprende a toda virtud.

Dice pues, *primero*, que la justicia legal es una virtud perfecta porque el que la posee puede practicar su virtud con relación a otro y no sólo hacia sí mismo, lo cual no sucede en todos los hombres virtuosos. Hay muchos que pueden usar o practicar una virtud en los asuntos propios y no lo pueden hacer en aquello que se refiere a otros. Para mostrar lo propuesto consigna dos dichos, que se dicen comúnmente a manera de proverbio.

Uno de los siete sabios, *Bias*[6], quien dijo que la autoridad o el poder revela al varón, muestra si es perfecto o incapaz. Pues, aquél que manda, ya se halla en comunicación con otros, dado que le pertenece disponer lo que se ordena al bien común. Se infiere, así, que la perfección de la virtud se revela en que uno dice relación a otro. Alude al otro dicho proverbial para mostrar que la justicia legal dice relación a otro. Sólo la justicia entre las virtudes parece referirse a un *bien ajeno*[7], que es en relación con otro, en cuanto tiende a obrar lo que es útil para otro, para la comunidad o para sus gobernantes. Las demás virtudes tienden a obrar un bien propio, como la templanza tiende a apaciguar el ánimo de las concupiscencias deshonestas. Lo mismo en el caso de otras virtudes.

Concluye que, como el peor de los hombres es aquél que usa la maldad no sólo hacia sí mismo sino también hacia los amigos, así, decimos que el mejor es aquél que usa o practica la virtud no sólo hacia sí sino también en relación con los demás. Pues esto es algo muy difícil. Así, se desprende con claridad que el mejor es el hombre justo legalmente y la justicia legal es una virtud perfectísima.

644. *Concluye que la justicia legal comprende toda virtud.* Le pertenece usar o practicar la virtud con relación a otro. Pero cualquier virtud puede utilizarse con relación a otro, de donde se sigue claramente que la justicia legal no es una virtud particular cualquiera sino que a ella pertenece toda virtud. Como tampoco la malicia (opuesta a la virtud) es parte de la malicia sino que a ella pertenece toda malicia, al igual que a cualquier malicia puede el hombre usarla en relación con otro.

---

[6] Uno de los siete sabios de Grecia, que vivió en Jonia en el siglo IV a. C. Tradición recogida por Cicerón (*De amicitia,* 16, 59) y retomada por San Agustín (*De civitate Dei,* 28, 25, *PL* 41, 582).

[7] Cfr. Platón, *Republica*, I, 16, 343 c.

645. *Muestra algo que podría ser dudoso en relación con lo visto.* 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.

LECCIÓN III

1130 a 14-b 29, nn. 646-657

Además de la justicia legal hay una justicia como virtud particular, que se advierte porque hay una injusticia que es una malicia particular

Después que *Aristóteles* mostró cómo la justicia legal se refiere a toda virtud, *ahora, muestra que hay además una justicia particular.*

Primero, plantea el tema. Segundo, muestra lo propuesto. Tercero, hace un epílogo de lo dicho y muestra lo que queda por tratar.

646. Dice pues, *primero*, que, como la justicia legal se refiere a toda virtud, ahora, no nos ocuparemos principalmente de ella sino de aquella que es parte de toda la virtud, como cierta virtud particular. Pues, como se dice comúnmente, tal justicia existe. E igualmente nos referiremos también a la injusticia particular.

647. *Presenta el tema.*

Primero, muestra que, además de la justicia legal que se refiere a toda virtud, hay cierta justicia que es una virtud particular. Segundo, da la razón por la que comparte el nombre con la justicia legal.

Debe considerarse al respecto que, para demostrar que hay cierta justicia que es una virtud particular, prueba que hay cierta injusticia que es una malicia o vicio particular. Procede así porque dijo que los hábitos se manifiestan por sus contrarios. Da *tres* razones para probar lo propuesto. La *primera*, se toma según la separación entre la injusticia y las otras malicias, en cuanto la injusticia puede darse sin las demás malicias y viceversa. De lo cual se desprende que la injusticia es cierta malicia particular distinta de las demás.

Dice que tenemos una pauta de que existen cierta justicia y cierta injusticia particular porque el que obra según las demás malicias particulares hace algo injusto de acuerdo a la justicia legal, sin embargo, no lo hace con avaricia (como al tomar lo ajeno); por ejemplo, cuando un soldado, por miedo, arroja su escudo en la guerra, o cuando uno afrenta a otro por ira, o cuando no se presta ayuda económica a un amigo por tener el vicio de la avaricia. Así se ve cómo los demás vicios pueden existir sin la iliberalidad, que es una injusticia especial. Pero, a veces, sucede lo contrario, se peca por avaricia quitando lo ajeno, sin embargo, no se peca según alguna otra malicia ni según todas ellas, con todo, se peca según alguna malicia. Lo que es patente porque por esto se es vituperado como injusto. Por eso, es evidente que hay cierta injusticia, que es como una parte de toda la malicia; y que hay cierta justicia, que es como una parte de toda la virtud, a la manera de cierta virtud especial. De este modo, queda claro que existe algo injusto que es parte de lo injusto legal, que es lo injusto común o general.

648. 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.

649. La *tercera* razón *se toma por comparación a la justicia legal.* Como nada hay en el género que no esté en alguna especie suya, todo lo que se hace según la injusticia legal se reduce a alguna malicia particular. Por ejemplo, si alguien contra la justicia legal cometió adulterio, éste se refiere al vicio de lujuria. Mas si un soldado en la guerra abandona al jefe del ejército, esto se reduce al vicio de la cobardía. Y si desordenadamente un hombre golpea a su prójimo, se reduce a la malicia de la ira. Ahora bien, si alguien lucra desordenadamente robando lo ajeno, esto no se reduce a alguna otra malicia sino a la sola injusticia. De lo cual se desprende que haya cierta injusticia particular, además de otra injusticia que es toda la malicia. Por la misma razón, existe otra justicia particular, además de la justicia legal que es toda la virtud.

650. *Muestra por qué esta virtud particular se llama también justicia.*

Primero, asigna la razón por la conveniencia de la justicia particular con la legal. Segundo, muestra la diferencia entre ambas.

Dice pues, *primero*, que la justicia particular es unívoca coincidiendo en el nombre con la legal. Coinciden en la definición según un mismo género, en cuanto ambas dicen relación a otro, aunque la justicia legal se alcanza en orden a algo que es un bien común, y la justicia particular se ordena a otra cosa, a lo que pertenece a alguna persona privada.

651. *Muestra la diferencia entre ambas injusticias por parte de la materia.* Dice que la injusticia particular se refiere a eso según lo cual se atiende a la comunicación de los hombres entre sí, como el honor, el dinero, lo que pertenece a la salud o cuidado corporal, etc. Además, la injusticia particular no sólo se da en torno a los bienes exteriores sino en razón del deleite que se sigue del lucro, por lo cual alguno tomará lo ajeno más allá de lo debido. Ahora bien, la justicia legal y la injusticia se refieren universalmente a toda materia moral, pues de cualquier manera alguno puede ser llamado disciplinado o virtuoso con respecto a algo.

652. *Hace un epílogo de lo dicho y muestra lo que queda por decir.*

Primero, lo propone en general. Segundo, lo retoma en especial.

Dice pues, *primero*, que es claro, por lo dicho, que hay varias justicias: la justicia legal e igual, y que además de ella, que es toda la virtud, hay otra justicia particular. Luego determinará qué es y cuál es.

653. *Muestra en particular qué ha dicho y qué resta por decir. Primero*, retoma la división de la justicia y de la injusticia. Dice que ha determinado que lo injusto es lo ilegal y desigual, sea en lo más, sea en lo menos. Por el contrario, lo justo se dice de lo legal e igual.

654. En *segundo* lugar, *retoma lo dicho, que, como lo justo, la justicia es de dos maneras.* Dice que, según lo injusto ilegal, hay cierta injusticia, de la cual se ha dicho que es toda la malicia. De manera similar, según lo justo legal, hay cierta justicia legal, que es toda la virtud. Pero lo injusto ilegal y lo desigual no son enteramente lo mismo sino que se relacionan entre sí como *la parte con el todo*. De tal manera que todo lo injusto desigual es ilegal pero no viceversa, y a su vez todo lo injusto, que excede hacia lo más, es desigual, pero no viceversa, pues hay cierta injusticia ilegal que es tener de menos en un mal. Repite que cada caso injusto es parte de otro y no son enteramente lo mismo. De la misma manera, la injusticia que se dice desigualdad no es enteramente lo mismo que la injusticia ilegal, sino que se compara a ésta como la parte al todo. De manera semejante, se compara la justicia de igualdad a la justicia legal.

655. En *tercer* lugar, *muestra lo que va a ser tratado de este tema. Primero*, dice que más adelante se referirá a la justicia particular, al igual que a lo justo y a lo injusto particularmente dicho.

656. En *segundo* lugar, *muestra que ahora no ha de tratarse la justicia legal.* Debe dejarse al presente la justicia legal que se ordena según toda la virtud, en

cuanto le pertenece el uso o la práctica de toda virtud con relación a otro. Igualmente debe dejarse ahora la injusticia que se le opone, en cuanto le pertenece la realización de toda malicia. Se ve con claridad de qué modo debería determinarse lo que se dice justo o injusto según este modo de justicia o injusticia, pues es lo que se determina por la ley. La mayor parte de los preceptos legales se prescriben según que convienen a toda virtud, en cuanto la ley prescribe vivir según la virtud y prohibe vivir según la malicia, cualquiera sea. Pero hay algo que se determina legalmente y que no pertenece directamente a la práctica de una virtud, sino a alguna disposición sobre los bienes exteriores.

657. En *tercer* lugar, *plantea cierta duda*. Pues es manifiesto que lo establecido por la ley es productivo de toda virtud, de acuerdo a *una disciplina*, según la que se instruye al hombre en orden a un bien común. Pero hay *otra disciplina*, según la que se instruye al hombre con relación a un acto virtuoso, que le concierne en particular con relación al bien propio, en cuanto por esto el hombre se torna bueno en sí mismo. Por consiguiente, cabe la duda si esta disciplina pertenece a la política o a alguna otra ciencia.

Dice que este punto será determinado en la *Política*. En efecto, en el libro tercero[8], muestra que no es lo mismo ser un hombre bueno en sí mismo y ser un ciudadano bueno, según cualquier forma de comunidad política. Pues algunas comunidades no son rectas y, en ellas, un ciudadano bueno puede no ser un hombre bueno. Pero en la mejor comunidad política nadie puede ser un ciudadano bueno y no ser a la vez un hombre bueno.

LECCIÓN IV

1130 b 30-1131 a 29, nn. 658-664

La justicia particular se divide en distributiva y conmutativa. Ésta puede ser voluntaria o involuntaria, y se perfila la noción de lo justo

Después que *Aristóteles* distinguió la justicia particular de la justicia legal, *ahora, empieza a estudiar la justicia particular, dejando de lado la legal*. Divide el estudio en dos partes.

En la primera, determina la justicia particular en general, por comparación a su objeto propio. En la segunda, dirigiéndose al sujeto.

---

[8] Aristóteles, *Politica*, III, 3, 1276 b 16-1277 b 32.

Subdivide la *primera* parte y estudia *la justicia particular*. Segundo, muestra de qué manera se toma en ella el medio debido.

658. Sobre el *primer* punto, *presenta una especie de la justicia particular.*

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.

659. En *segundo* lugar, *presenta una segunda especie de justicia particular.* Es la 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.

660. En *tercer* lugar, *subdivide la justicia conmutativa según las diferentes conmutaciones*. Lo hace de *dos maneras*.

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.

661. En *segundo* lugar, *subdivide el segundo miembro de las conmutaciones.* Dice que *algunas* de las conmutaciones involuntarias se hacen ocultamente, como el robo, donde uno toma algo de otro contra su voluntad; el adulterio, por el cual uno toma ocultamente a la mujer de otro; el envenenamiento, cuando uno ocultamente procura a otro un ponzoña o una droga para matarlo o hacerle de cualquier manera un daño. De ahí que éstas se llamen más bien hechicerías, en cuanto por algún maleficio ocultamente procuran un perjuicio al hombre. También la paragogia, la derivación o deducción, como cuando uno ocultamente dirige un cauce de agua ajeno a otro lugar; la seducción del siervo, cuando uno seduce al criado de otro para que huya de su dueño, el asesinato por sorpresa, por heridas inferidas fraudulentamente; el falso testimonio, por el que se

oculta la verdad por la mentira. Hay *otras* conmutaciones involuntarias que se realizan por una violencia manifiesta, sea que se ejerza violencia sobre una persona hiriéndola, secuestrándola o matándola; sea que se ejerza sobre una cosa, como apoderándose de bienes o privando a los padres de los hijos por su muerte, sea que se ejerza violencia por alguna infamia que se realiza acusando e irrogando injurias o contumelias.

Debe considerarse que lo voluntario y lo involuntario en las conmutaciones diversifican la especie de justicia. En las conmutaciones voluntarias, donde se sustrae sólo una cosa, es preciso compensarla según la igualdad de la justicia. Pero en las conmutaciones involuntarias se infiere también cierta injuria. Por eso, el ladrón es compelido no sólo a devolver lo robado sino además es castigado por la injuria que infirió. Como lo involuntario es doble: por violencia y por ignorancia, según se vio en el libro tercero[9]. Por eso, divide las conmutaciones involuntarias en *ocultas*; como efectuadas por ignorancia, y en las que se ejercen *manifiestamente* por violencia.

662. *Muestra de qué manera se toma aquí el medio debido.*

Primero, muestra de qué modo lo justo es un medio. Segundo, de qué modo lo es la justicia.

En la *primera* parte, *muestra de qué modo se determina el medio justo según ambas justicias.* Segundo, excluye un error.

Divide lo *primero* y *muestra de qué modo se toma el medio justo según la justicia distributiva.* Segundo, según la justicia conmutativa.

Subdivide la *primera* parte y *prueba que el medio de la justicia distributiva se toma según cierta proporcionalidad.* Segundo, muestra cuál es esa proporción.

En la *primera* parte, *plantea el tema partiendo de la razón de justicia.* Segundo, partiendo de la razón de dignidad.

En el *primer* punto, *muestra por la razón de justicia que lo justo es cierto medio.* Segundo, muestra que es un medio según cierta proporcionalidad.

Dice pues, *primero*, que, como se ha visto, el hombre injusto es el desigual y lo injusto es lo desigual, tanto por más como por menos. En todo lo susceptible de más y de menos es necesario considerar lo igual. Lo igual es medio entre lo más y lo menos. Por ello, en todas las cosas en las que hay igualdad se encuentra un medio. Por tanto, queda claro que lo injusto es algo desigual y lo justo, algo igual. Que lo justo consiste en cierta igualdad es algo clarísimo para todos, aun sin un argumento probatorio. Luego, siendo lo igual el medio entre lo más y lo menos, como dijo, en consecuencia, lo justo es cierto medio.

---

[9] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* III, 3, 1111 a 23-24.

663. *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, vemos 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 mira 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.

A la razón de justicia corresponde que haya la misma igualdad entre las personas a quienes se hace la justicia y entre las cosas en las cuales se hace, de tal manera que, como se relacionan las cosas entre sí, de la misma manera lo hacen las personas; de otro modo, no tendrán lo igual para sí. De aquí provienen los conflictos y las acusaciones cuando se ha pasado por alto la justicia, ya sea porque los iguales no reciben lo igual en la distribución de los bienes comunes, ya sea porque a los que no son iguales se les da lo igual, como si a los que trabajan en forma desigual se dan retribuciones iguales, o a los que trabajan parejamente se les retribuye en forma desigual. Resulta claro, de este modo, que el medio de la justicia distributiva se toma según cierta proporcionalidad.

664. *Muestra lo mismo según la razón de dignidad.* También por ésta se ve claro que lo justo consiste en cierta proporcionalidad. Pues se dice que algo es justo en las distribuciones, en cuanto a cada uno se le da conforme a su dignidad, según lo que es digno dar a cada cual. En esto se está indicando cierta proporción, que algo es tan digno de uno como otra cosa lo es de otro.

Sin embargo, la dignidad concerniente a la distribución no la obtienen todos los hombres de acuerdo a un mismo patrón: sino que en un sistema democrático, donde todos gobiernan, se alcanza la dignidad según la libertad. Como los hombres comunes son iguales a los demás en libertad, por eso, se considera que son dignos de ser gobernados de igual manera. En cambio, en una oligarquía, donde unos pocos gobiernan, se mide la dignidad según las riquezas o el linaje, de tal manera que los que tienen más noble cuna o más riquezas posean más de los bienes comunes. En una aristocracia, donde algunos gobiernan por su virtud, se mide la dignidad según la virtud; de tal manera que tendrá más el que más abunda en virtud. Así, queda claro que el medio propio de la justicia distributiva se toma según una proporcionalidad.

LECCIÓN V

1131 a 29-b 24, nn. 665-670

Lo proporcional en la justicia, cómo lo justo consiste en una proporción y cómo se da en la justicia distributiva

Después que *Aristóteles* mostró que el medio de la justicia distributiva se toma según una proporcionalidad, *ahora muestra de acuerdo a cuál proporción y de qué manera.*

Primero, muestra de qué modo lo justo se toma según cierta proporción. Segundo, de qué modo lo injusto se toma fuera de la misma.

Divide lo *primero* y señala *ciertas* notas *de la proporcionalidad en general.* Segundo, muestra de qué modo lo justo distributivo consiste en cierta proporción. Tercero, muestra cuál es la proporción según la cual se alcanza lo justo en la justicia distributiva.

665. Sobre lo *primero*, señala *dos* distinciones. La *primera*, que no es desatinado decir que lo justo es según una proporcionalidad, porque ésta no se encuentra sólo en el número de las unidades, que es el número tomado en absoluto y que se llama número monádico, sino que se encuentra universalmente en todo aquello donde se encuentre el número.

Esto es así porque la proporcionalidad no es sino una igualdad de relación: entre esto y esto otro, y entre aquello y aquello otro se halla la misma igualdad de relación o proporción. Y la proporción no es sino la aptitud de una cantidad respecto de otra. La cantidad tiene razón de medida, la cual se encuentra primero en la unidad numeral, y de allí se deriva a todo género de cantidad, como se ve en la *Metafísica*[10]. Por eso, el número se encuentra en primer lugar en el número de las unidades y de allí se deriva a todo otro género de cantidad que se mide según la razón de número.

666. En *segundo* lugar, 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 discreta 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

---

[10] Aristóteles, *Metaphysica,* X (IX), 2, 1052 b 18-20.

que la proporción entre A y B, de ocho a cuatro, es la misma que la proporción entre 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.

667. *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.

También ha de considerarse al respecto que en las cosas así proporcionales, la proporción de uno de los términos al otro es la misma que la proporción *de todo a todo*. Si la proporción de diez a ocho es la misma que de cinco a cuatro, se sigue inmediatamente que la proporción de diez a ocho y de cinco a cuatro es la misma que la proporción de diez y de cinco tomados a un tiempo, que son quince, que de ocho a cuatro tomados a un tiempo, que son doce: pues aquí también hay una proporción de uno más la cuarta parte. Pues quince contiene a doce y a su cuarta parte, es decir, a tres.

De lo cual se desprende, para nuestro objetivo, que si la proporción entre esto y esta persona es la misma que entre aquello y la otra persona, así también se tiene el todo al todo: de ambas cosas tomadas a un tiempo a ambas personas tomadas también a un tiempo. Esto es lo que la distribución conjuga o une. Así, si al distribuir las cosas a los hombres, se las conjuga o une del modo indicado, se obra justamente. Por consiguiente, es evidente que la unión de A con G, es decir, de una cosa de doble valor con una persona doblemente digna, y de B con D, o sea, de la mitad con la mitad, es lo justo distributivo y tal justo es el medio debido.

Lo injusto está fuera de esta proporcionalidad, pues lo proporcional es lo medio entre un exceso y un defecto por ser la proporción una igualdad de relación, como se ha dicho. Así lo justo, como es algo proporcional, es un medio.

668. *Muestra cuál es la proporcionalidad según la cual se toma lo justo.*

Dice, *primero*, que a esa proporción que se alcanza según una igualdad proporcional, los matemáticos la llaman *geométrica*: en la cual la relación entre un todo y el otro todo es la misma que entre una parte y la otra, según se vio. No es así la proporcionalidad *aritmética*, de la cual se hablará más adelante.

669. En *segundo* lugar, dice que la proporcionalidad que se alcanza en la justicia distributiva no puede ser continua; porque, por una parte hay cosas, y por otra personas. Entonces algo no puede ser tomado como término común a la persona a la que se da y a la cosa que se da.

670. *Se refiere a lo injusto en las distribuciones.* Dice que, porque lo justo es lo proporcional, se desprende que lo injusto está fuera de lo proporcional, sea que se realice por más o por menos de lo que exige la igualdad proporcional, como se ve en las obras de distribución justas o injustas. Pues el que obra lo injusto con relación a los bienes toma más para sí; pero el que padece una injusticia recibe de menos. En los males, sucede lo contrario; porque el mal menor tiene razón de bien por comparación al mal mayor, ya que lo menos malo es más elegible que lo más malo. Mas, como cualquier cosa se elige bajo la razón de bien, por eso, la más elegible tiene razón de mayor bien. Tal es, pues, una de las especies de la justicia a que nos hemos referido.

LECCIÓN VI

1131 b 25-1132 a 25, nn. 671-678

La justicia llamada conmutativa

Después que *Aristóteles* mostró de qué modo se toma el medio justo en la justicia distributiva, *ahora muestra lo mismo en la justicia conmutativa.*

Primero, muestra que existe otra especie de justicia además de la distributiva. Segundo, muestra la diferencia entre ambas. Tercero, de qué modo se toma el medio justo en esta especie de justicia.

671. Dice pues, *primero*, que además de la especie vista que consiste en las distribuciones, hay otra que es reguladora de las conmutaciones, tanto voluntarias como involuntarias.

672. *Muestra la diferencia entre ambas especies.*

Primero, plantea el tema diciendo que lo justo que regula las conmutaciones es una especie distinta de lo justo ya estudiado, que regula las distribuciones.

673. En *segundo* lugar, *señala la diferencia.*

Primero, retoma lo pertinente a la justicia distributiva. Segundo, muestra qué es lo que pertenece a la justicia conmutativa.

Dice pues, *primero*, que lo justo estudiado hasta ahora es siempre distributivo de bienes comunes según la proporcionalidad geométrica, que se alcanza en la igualdad proporcional. Lo muestra así. Si los dineros comunes de la ciudad o de algunos hombres deben distribuirse a los particulares, esto se hará de tal manera que a cada uno le sea dado algo de lo común, de acuerdo a la proporción según la cual cada uno hubo aportado a lo común. Es lo que sucede, por ejemplo, en los negocios, cuanto más se pone en una empresa tanto más se recibe. En la sociedad política, cuanto más una persona ha servido a la comunidad tanto más recibe de los bienes comunes. Así como lo justo distributivo consiste en dicha proporcionalidad, lo injusto que le es opuesto consiste en pasarla por alto.

674. *Muestra lo que pertenece a la justicia conmutativa.*

Lo muestra por un ejemplo. Luego infiere dos corolarios.

Dice pues, *primero*, que lo justo que consiste en las conmutaciones conviene en algo con lo justo distributivo, a saber que lo justo es lo igual y lo injusto lo desigual. Difieren, en cambio, en que lo justo en la justicia conmutativa no se alcanza según la proporcionalidad geométrica, como en la distributiva, sino más bien según la proporcionalidad aritmética, que se alcanza según una igualdad de cantidad, no proporcional como en la geométrica. En efecto: según la proporcionalidad aritmética el medio entre ocho y cuatro es seis. Seis es excedido por uno y excede al otro en dos, pero no en la misma proporción por ambas partes, pues seis es a cuatro, una vez más, la mitad; y ocho es a seis, una vez más, un tercio. Por el contrario, según la proporcionalidad geométrica el medio es excedido y excede a su vez según la misma proporción, pero no según la misma cantidad. Así, seis es medio entre nueve y cuatro, pues por ambas partes se encuentra la proporción que se contiene, una vez más, la mitad, pero no se encuentra la misma cantidad, pues nueve excede a seis en tres, y seis a cuatro en dos.

Que en la justicia conmutativa se alcance lo igual según la proporción aritmética, lo manifiesta porque allí no se considera la diversa proporción de las personas. Para la justicia conmutativa es indistinto si es un hombre bueno el que privó a uno malo de sus cosas, por robo o por pillaje, o viceversa. Igualmente nada cambia el que sea un hombre bueno o uno malo el que cometió adulterio, pues la ley atiende sólo a la diferencia del daño, de tal manera que quien hizo más daño más compense, sea cual fuere su condición. Así, es claro que, si de dos personas, una obrara injustamente y la otra padeciera la injusticia, si una lesionara y la otra fuera lesionada, la ley las considera como iguales, aunque sean desiguales. De ahí que también el juez, que es el ministro de la ley, intente que lo injusto por lo que uno dañó a otro, que tiene cierta desigualdad, se reduzca a la igualdad, constituyendo la igualdad en la misma cantidad de las cosas, no según la proporción de las diversas personas.

675. *Muestra lo dicho por un ejemplo.*

Primero, da el ejemplo. Segundo, remueve cierta duda.

Primero, da el ejemplo de un caso de lesión personal, en la cual es menos ostensible. Si de dos personas una pegara o matara y la otra resultase golpeada o muerta, esta acción y este padecer se dividen de modo desigual. El que golpea o mata tiene más del bien estimado, en cuanto cumplió su voluntad, y así parece estar como en situación de lucro o ventaja. En cambio, el que es golpeado o muerto tiene más del mal, en cuanto se lo priva de su incolumidad o su vida contra su voluntad y, así, parece estar como en situación de daño o desventaja. El juez intenta igualar las cosas, quitando del lucro y añadiendo al daño, en cuanto al que golpea o mata le quita algo contra su voluntad y lo presenta como provecho u honor al que fue herido o muerto.

676. *Remueve cierta duda que pudiera provenir de los nombres de lucro y de daño.* Dice que, hablando en sentido estricto, usamos las palabras *lucro* y *daño* en el caso de alguien que tuviere de más o de menos. Estos nombres son apropiados en los casos de bienes poseídos. Pero no lo parecen con relación a otros casos, por ejemplo, en las injurias personales, como si uno da un golpe a otro padeciendo por ello cierto daño, porque en estos casos de injuria personal no puede medirse con certeza la acción y el padecimiento como para poder llamar lucro a lo que es de más y daño a lo que es de menos. Pero cuando el padecer puede medirse según la medida de la justicia, entonces a lo que es de más se llama *lucro* y a lo que es de menos, *daño*.

677. Infiere *dos* conclusiones.

Primero, de parte de lo justo. Segundo, de parte del juez.

Dice pues, *primero*, que, porque lo justo conmutativo es cierta igualdad, al ser medio entre lo más y lo menos es también un medio entre el lucro y el daño, que juegan como lo más y lo menos. Sin embargo, esto sucede de forma diversa en los bienes y en los males. Pues tener más en cuanto al bien y menos en cuanto al mal pertenece a la razón de lucro. Lo contrario, pertenece a la razón de daño. Entre los dos, entre el lucro y el daño, el medio es eso igual a lo cual llamamos lo justo. De lo cual se desprende que lo justo que es regulador en las conmutaciones, es lo medio entre el daño y el lucro, tomando a ambos en su acepción común.

678. Infiere una conclusión *de parte del juez* que intenta igualar, según se dijo. Puesto que lo justo es medio entre el daño y el lucro, cuando los hombres tienen dudas acerca de este medio recurren al juez, que es lo mismo que si recurriesen a lo que es justo, pues el juez debe ser como lo *justo animado*, de modo tal que su mente ha de estar totalmente poseída por la justicia. Pero los que recurren al juez parecen buscar el medio entre las partes que litigan; por eso, es que los jueces se llaman medios o *mediadores*, como si alcanzasen el medio, porque conducen a lo justo. Así se ve con claridad que lo justo, a que ahora nos

referimos, es un medio porque el juez que determina lo justo es también un medio, en cuanto constituye lo que es igual entre las partes. Pero lo igual es medio entre lo más y lo menos, como se ha dicho.

LECCIÓN VII

1132 a 25-b 20, nn. 679-684

A través del ejemplo de la línea pone de manifiesto de qué forma el juez reduce todas las cosas a la igualdad

Después que *Aristóteles* mostró la diferencia entre lo justo que es regulador de las conmutaciones y lo justo distributivo, *ahora muestra de qué manera se toma el medio en lo justo regulador de las conmutaciones.*

Primero, plantea el tema. Segundo, muestra el origen de los nombres de lucro y daño y el uso que se les daba.

Divide lo *primero* y *muestra de qué modo se encuentra el medio de la justicia conmutativa con relación a las mismas cosas.* Segundo, de qué modo se encuentra con relación a las cosas de diversas artes.

En la *primera* parte, *pone un ejemplo para mostrar de qué manera se toma el medio en la justicia conmutativa.* Segundo, lo muestra.

Sobre lo *primero*, *da un ejemplo para mostrar lo propuesto.* Segundo, muestra lo acertado del ejemplo por el modo mismo de hablar.

679. 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 que 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.

680. Muestra que el ejemplo precedente es apropiado al modo de hablar entre los *griegos*. Dice que, porque el medio de esta justicia es como cierta *dica* o medida, de allí es que lo justo entre los griegos se llamaba *dicheon*, como si alguien, queriendo variar esos nombres, dijese que *diceon* es lo justo, *dicastes* el hombre justo y *dicaste* la justicia.

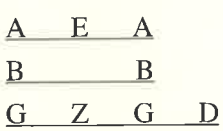
681. *Muestra lo dicho*, o sea, que corresponde sustraer al que tiene de más eso en lo cual excede al medio y añadirlo al que tiene de menos.

Primero, muestra lo dicho. Segundo, lo explica en términos [gráficos].

Dice pues, *primero*, que si hubiera dos cosas iguales, con dos medidas cada una, por ejemplo, dos palmas o dos pies, y se quitara una medida de una y se la diera a la otra, es claro que aquella a la cual se añadió excede a la otra en dos, porque aquella a la cual se sustrajo se quedó con una, en cambio, aquella a la que se añadió tiene tres. Ahora bien, si lo que se sustrae a una no se agrega a la otra, es claro que el exceso no será sino en una sola. Pero, eso a lo cual nada se añade y nada se sustrae, se entiende que es el medio de la justicia, porque tiene lo suyo, ni más ni menos. En cambio, eso a lo cual se añade, se entiende que es lo que tiene más, y eso a lo cual se sustrae, se entiende que es lo que tiene menos.

De esta forma, queda claro que, aquello que tiene más, excede al medio en uno, que es lo que se añadió; pero el medio excede a aquello a lo cual se sustrajo en uno, que es lo que se sustrajo. Luego, por este medio, llegamos a conocer lo que debe quitarse al que tiene más y lo que corresponde incorporar al que tiene menos. Porque es preciso quitar de lo máximo, o sea, del que tiene más, aquello en lo que el medio es sobreexcedido por él, y al que tiene menos corresponde añadir aquello en lo que el medio lo excede a él.

682. *Muestra lo dicho en términos* [*gráficos*]. Sean tres líneas iguales, a una de ellas llamamos AA, a la otra BB y a la tercera GG. A la línea BB la dejaremos indivisa, pero a la línea AA la dividiremos por el medio en el punto E. A la línea GG la dividiremos por el medio en el punto Z. Sacamos de la línea AA la parte AE y la agregamos a la línea GG y a este agregado lo llamamos GD. Vemos que toda la línea GGD excede a la línea AE en dos, es decir en ZG y en GD; pero a la línea BB la excede en uno solamente, en GD. Así es ostensible que lo máximo excede al medio en uno, pero a lo mínimo en dos, según la proporcionalidad aritmética.



683. *Muestra que lo dicho debe observarse en la conmutación de las diversas artes.*

Se destruirán las artes si el que fabrica algún objeto no padeciera o no recibiera por ese objeto tanto, cuánto y cómo hizo. Por eso, es preciso conmensurar las obras de un artífice con las obras de otro para que haya una conmutación justa.

684. *Muestra el origen de los nombres de daño y lucro.* Dice que provienen de las conmutaciones voluntarias, en las cuales se usaron, primero, esos nombres. Pues, cuando una persona tenía más de lo que previamente tenía, se decía que lucraba; pero, cuando tenía menos, se decía que se damnificaba, tal como sucede en las compraventas y en todas las conmutaciones que son lícitas de acuerdo a la ley. Pero, cuando alguien no tenía ni más ni menos de lo que poseía en un principio sino que reportaba la misma cantidad después de conmutar las cosas que llevaba, entonces se decía que tenía lo suyo y que nada había lucrado ni nada había perdido.

Deduce la conclusión buscada principalmente. Por lo dicho, es evidente que lo justo a que ahora nos referimos es medio entre el daño y el lucro, pues lo justo no es sino tener lo igual antes y después de la conmutación; aun fuera de su voluntad, como se ve claramente en aquellos casos que, por disposición del juez, se restituye a otro lo que se tenía de más.

LECCIÓN VIII

1132 b 21-1133 a 8, nn. 685-693

La opinión de los pitagóricos sobre lo justo, como igual a la reciprocidad, y la de Aristóteles al respecto

Después que *Aristóteles* mostró de qué manera se toma el medio justo en ambas clases de justicia, *ahora rechaza una falsa opinión sobre cómo debe entenderse el medio de la justicia.*

Primero, propone la opinión errónea. Segundo, la reprueba. Tercero, muestra en qué y cómo se diga la verdad.

685. Dice pues, *primero*, que a algunos les ha parecido que hablando en general, lo justo no es sino la reciprocidad, o sea, que alguien padezca de acuerdo al daño ocasionado[11]. Así pensaban los pitagóricos, al considerar que lo justo en sí mismo era igual a la reciprocidad.

686. *Rechaza esa posición* de *dos* modos. *Primero*, con relación a la *justicia distributiva*, diciendo que la reciprocidad no es congruente con lo justo distributivo. La razón es ostensible. Lo justo distributivo no se alcanza según que uno de los dos, que deben ser igualados por la justicia, actúe por otro o padezca por otro, lo cual es requerido por la noción de reciprocidad, sino según que algo de los bienes comunes sea distribuido a ambos según una igualdad proporcional.

---

[11] Esta posición que equipara lo justo con la reciprocidad se la llamaba *talión* o ley del talión.

687. En *segundo* lugar, *rechaza esa opinión con relación a la justicia conmutativa.*

Primero, presenta lo que se procuraba con esta justicia. Dice que la reciprocidad no cuadra tampoco a todos los modos de lo justo que es regulador de las conmutaciones, aunque los que postularon esa opinión entendieron que, en las conmutaciones, lo justo es lo mismo que la reciprocidad. Así se ve en la opinión de cierto legislador llamado *Radamanto*[12], quien introdujo como justo que si alguien padecía lo que hizo, la vindicta sería recta.

688. En *segundo* lugar, *reprueba lo dicho por dos razones.* Por la *primera*, observa que en muchos casos tal vindicta no concuerda con la verdadera justicia; como si un gobernante golpeara a una persona privada, la justicia no requiere que el gobernante sea a su vez golpeado. De igual manera, si una persona golpea a un gobernante corresponde no sólo golpearlo a su vez, sino que sea aun más severamente castigado.

Ahora bien, esto parece contraponerse a lo que dijo *Aristóteles*, que en la justicia conmutativa no se atiende a 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 es 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.

689. 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 por *dos* razones. *Primero*, porque en el castigo o vindicta no sólo se tiene en cuenta que se restablezca la igualdad de la justicia al restituir el uno lo que al otro sustrajo, sino también que, por la falta cometida, se sufra una pena. Por eso, algunos son castigados por la ley, aun por las faltas que no irrogan una injuria o daño para los demás. Así, el ladrón, para restablecer la igualdad de la justicia, es compelido no sólo a restituir lo que tomó sino que además es castigado también por la falta cometida. Pero la culpa se agrava o disminuye según que la falta sea voluntaria o involuntaria. De ahí que con más severidad se castigue la falta vo-

---

[12] Tradición recogida por Hesíodo; el término pasó a usarse como adjetivo: *radamantis iustum.*

luntaria que la involuntaria. *Segundo*, porque la injuria del que falta voluntariamente es mayor pues se añade al daño exterior el desprecio interior.

690. *Muestra en qué y cómo es verdadero decir que la reciprocidad es justa.*

Primero, muestra que la reciprocidad debe cumplirse en las conmutaciones según una proporción. Segundo, se refiere a la forma de esta proporción. Tercero, muestra de qué modo esa forma podría observarse.

Sobre lo *primero*, *plantea el tema* y luego lo prueba.

Dice, pues, que en las relaciones conmutativas es verdadero sostener que lo justo contiene en sí una reciprocidad, no según igualdad, sino según proporcionalidad.

Esto parece contraponerse a lo dicho, que en la justicia conmutativa el medio se toma no según una proporcionalidad geométrica que consiste en una igualdad proporcional, sino según una proporcionalidad aritmética que consiste en una igualdad cuantitativa. Al respecto, debe decirse que en la justicia conmutativa debe haber siempre igualdad de cosa a cosa, no de acción y de pasión, como lo exige la reciprocidad. Ahora bien, en ésta es preciso emplear una proporcionalidad para establecer la igualdad de las cosas si la acción de un artífice es mayor que la acción de otro, como edificar es una acción mayor que fabricar cuchillos. Por eso, si el constructor conmutara su acción por la acción de fabricar no habría igualdad entre la cosa dada y la recibida, como la casa y el cuchillo.

691. *Prueba lo propuesto.* Que lo justo conmutativo contiene una reciprocidad según cierta proporción se prueba porque los ciudadanos de una ciudad permanecen en mutua convivencia, pues alternan retribuir entre sí proporcionalmente, por ejemplo, si uno hace algo por otro, este otro buscará hacer proporcionalmente algo por el primero. Es abiertamente claro que todos los ciudadanos buscan retribuir proporcionalmente. Por lo cual, permanecen los hombres conviviendo entre sí, pues unos a otros hacen lo que buscan. ¿Acaso buscarán hacer algún mal, si los demás les devolvieran en proporción? Si no buscan algún mal, parece que obrarían servilmente si uno hiciera un mal a otro y éste no reaccionara devolviéndolo proporcionalmente. Pues servil es que alguno no obtenga por su obrar lo que no buscó mal.

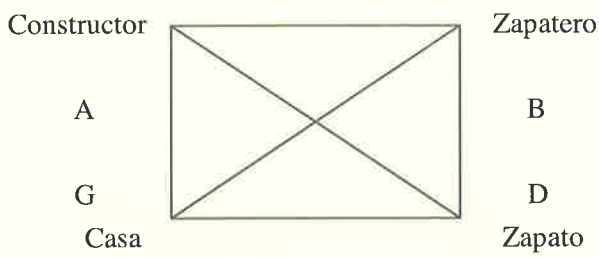
O bien, ¿no debemos decir que los hombres no sólo no buscan un mal para que no se les devuelva en proporción, sino que también buscan un bien? Así, si no se les devuelve proporcionalmente, no se realiza la debida retribución. Por esto, se mantienen los hombres juntos: para que uno retribuya a otro lo que de éste recibiera. Por eso, es que los hombres buenos prontamente dan las gracias a sus benefactores como algo sagrado, para retribuirles por este medio lo recibido. Retribuir, pertenece propiamente a la acción de dar las gracias. Y corresponde que el hombre, a su vez, sirva a aquél que le hizo la merced, al que le prestó un beneficio gratuito. Que no se conforme con hacer otro tanto, sino que lo haga

sobrepasando lo que recibió, de manera tal que también él mismo haga una merced.

692. *Muestra la forma de proporcionalidad según la cual debe hacerse la reciprocidad.*

Primero, pone el ejemplo del zapatero y del constructor. Segundo, muestra que lo mismo ocurre en el resto de las artes y oficios.

Dice pues, *primero*, que la retribución o reciprocidad en las conmutaciones se realiza proporcionalmente en la conjunción en diagonal. Para entenderlo traza un cuadrado ABGD y sus dos diagonales que se cortan en el medio: AD y BG. Sea A el constructor, B el zapatero, G la casa, que es la obra del constructor, y D el calzado que es la obra del zapatero.



A veces, el constructor debe recibir lo hecho por el zapatero, es decir, el calzado. Pero también, como retribución, debe dar al zapatero lo hecho por él.

Si, *primero*, se encontrara una igualdad según proporción, de modo tal que se pongan, por un lado, tantos zapatos contra una casa (ya que muchos más gastos realiza el constructor al hacer una casa que el zapatero al hacer un par de zapatos); y, *después*, se hiciera el intercambio: el constructor recibiendo muchos pares de zapatos por un valor igual al de la casa, y el zapatero recibiendo la casa, se tendrá lo que se llama una *retribución*, según una proporción por conjunción diagonal. Al constructor, al que el calzado se opone en diagonal, se le dan tantos pares de zapatos en proporción a la casa; y al zapatero se le da la casa. Si la retribución no se hiciera de esta manera no habrá igualdad en las cosas conmutadas y los hombres no podrán entonces permanecer unidos entre sí. Pues, como nada impide que la obra de un artífice sea mejor que la de otro, como la casa es mejor que el calzado; por eso, corresponde igualar entre sí las cosas según esta proporcionalidad, para realizar una conmutación justa.

693. *Muestra que lo mismo debe suceder en los demás artes y oficios.* Dice que lo dicho del constructor y del zapatero debe observarse también en el resto de las artes y oficios, para que en ellas se haga la conmutación y la reciprocidad según una proporcionalidad diagonal. Pues se destruirían los oficios si alguien no recibiera tanto y tal como cuanto y cual hiciera. Lo que debe hallarse de

acuerdo al modo indicado. Pues no siempre se da el caso que dos hombres de un mismo oficio u profesión intercambien entre sí su obra, por ejemplo, dos médicos, sino que la mayoría de las veces las conmutaciones se realizan entre hombres de diversos oficios y profesiones, por ejemplo, entre un médico y un agricultor, que son enteramente diferentes y desiguales, a los cuales, sin embargo, debe igualarse de acuerdo al modo indicado.

LECCIÓN IX

1133 a 19-b 29, nn. 694-703

La moneda como aquello por lo cual son medidas todas las cosas y que permite realizar una justa reciprocidad en las conmutaciones

Después que *Aristóteles* propuso una forma de proporcionalidad según la cual la reciprocidad es lo mismo que lo justo en las conmutaciones, *ahora, muestra de qué manera podría observarse esta forma de proporcionalidad.*

Primero, plantea el tema. Segundo, muestra algo dicho.

Primero, muestra que, para observar esa forma perfecta de proporcionalidad, es necesario medir todas las cosas. Segundo, muestra de qué modo, por esta medición, se realiza con justicia la reciprocidad en las conmutaciones.

Divide lo *primero* y *explica qué es aquello por medio de lo cual se miden todas las cosas.* Segundo, muestra de qué modo tal medición se cumple en las conmutaciones. Tercero, da la razón de la medición indicada.

694. Dice pues, *primero*, que, para que las obras de los diversos artífices se igualen y de esta manera puedan conmutarse, es preciso que todas las cosas sujetas a posibles conmutaciones sean de alguna manera comparables entre sí, a fin de saber cuál vale más y cuál menos. Para esto se inventó la moneda, el dinero, por el cual es medido el precio de tales cosas. Así el dinero es cierto medio, en cuanto mide todas las cosas, tanto su sobreexceso o su deficiencia, en cuanto una cosa sobrepasa a otra. Ya dijo que el medio de la justicia es una *dica* o medida: mide el sobreexceso y la deficiencia.

695. *Muestra de qué modo se realiza una conmutación según la conmensuración indicada.* Aunque una casa tenga un precio mayor que un par de zapatos, sin embargo, muchos zapatos igualan en precio a una casa o al alimento de un hombre durante un largo tiempo. Es preciso, para que haya una conmutación, que sean dados tantos pares de zapatos por una casa o por el alimento de un hombre, cuanto el constructor o el agricultor excede al zapatero en trabajo y en gastos. Si esto no se observare no habrá conmutación de cosas ni los hombres

intercambiarán sus bienes entre sí. Ahora bien, no podría ocurrir que se den zapatos a cambio de una casa si, de alguna manera, no hubiera una igualdad entre los zapatos y la casa.

696. *Da la razón de la conmensuración indicada, que se realiza por medio de la moneda.*

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.

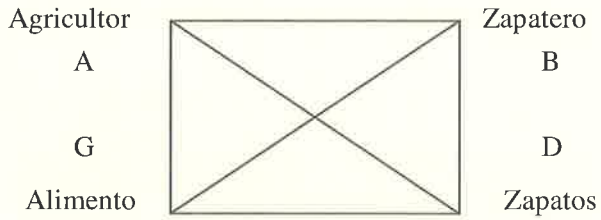
La pauta es que, si los hombres nada necesitaran, no habría ninguna conmutación, o si no tuvieran necesidades semejantes o de cosas similares para conmutarlas, pues no darían lo que tienen a cambio de algo de lo cual no tienen indigencia. Que, según la verdad de las cosas, la indigencia todo lo mide 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 *nomo* 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.

697. *Muestra de qué manera, de acuerdo a esa medida, se realiza la justa reciprocidad en las conmutaciones.*

Primero, explica lo que se propone. Segundo, lo muestra en términos [gráficos].

Dice pues, *primero*, que, como todas las cosas se miden naturalmente por su indigencia y, de acuerdo a una convención entre los hombres, se miden por el dinero, entonces, la reciprocidad se hará con justicia cuando todas se igualen según el modo indicado, en cuanto la obra del agricultor que produce alimento para los hombres excede a la del zapatero, que hace zapatos. En la proporción en que la obra del zapatero excede, según el número, a la obra del agricultor, se darán muchos pares de zapatos por un modio de trigo. Así, al conmutar las cosas, es preciso valuarlas conforme a una figura diametral de proporcionalidad, como se dijo. De no hacerse así, uno de los extremos tendría ambos excesos. Como si el agricultor diera un modio de trigo por un par de zapatos habría en la obra trabajo excesivo y daría también en exceso porque daría más de lo que recibe. En cambio, cuando todos tienen lo suyo, hay igualdad e intercambian entre sí sus cosas, pues la igualdad puede realizarse en las mismas.

698. *Muestra en términos* [gráficos] *lo dicho sobre la figura de proporcionalidad.* Traza un cuadrado al que llama ABGD y sus dos diagonales AD y BG, que se cortan en el medio. Sea A el agricultor, G la obra producida, el alimento, por ejemplo, un modio de trigo, sea B el zapatero y D su obra igualada con la del agricultor: tantos pares de zapatos cuanto vale un modio de trigo. La reciprocidad será justa si se conjugan A con D y B con G. Si así no fuese los hombres no intercambiarán sus cosas entre sí.



699. *Muestra lo dicho más extensamente.*

Primero, muestra de qué modo se conmensuran las cosas. Segundo, cómo se conmutan las cosas conmensuradas.

Segundo, muestra que la necesidad es una medida según la verdad de las cosas. Segundo, de qué manera el dinero es una medida por disposición de la ley.

Dice pues, *primero*, que va a mostrar lo expresado, que la indigencia humana contiene todas las cosas como una cierta medida. Lo hace considerando que, cuando dos hombres se relacionan entre sí sin que ambos o, por lo menos, sin que uno de ellos necesite una cosa que el otro tiene, no conmutan entre sí como lo hacen cuando el que tiene trigo necesita el vino que otro tiene. Para que la conmutación sea justa debe equipararse el vino, de manera tal que se de tanto trigo cuanto vale el vino.

700. *Muestra de qué modo mide el dinero.* Al respecto, debe ser considerado que, si siempre en el mismo tiempo los hombres necesitasen las cosas que uno y otro tienen, no precisarán hacer otra conmutación que de cosa a cosa, por ejemplo, de trigo a vino. Pero, a veces, ocurre que el que tiene actualmente abundancia de vino no precisa el trigo que tiene aquél que necesita vino, sino que quizá lo precisará más adelante o precisará otras cosas. De esta manera, en vista de necesidades futuras de conmutación, la moneda o el dinero es para nosotros como un fiador, ya que, si en el presente un hombre de nada tiene necesidad, pero la tenga en el futuro, podrá, mediante el ofrecimiento de dinero, tener aquello de lo que carezca.

Pues es preciso que el dinero tenga esta capacidad adquisitiva que permita, al que lo ofrezca, tener inmediatamente aquello de lo que ha menester. Asimismo, es cierto que también el dinero padece lo mismo que las demás cosas, pues no siempre por él el hombre recibe lo que quiere, ya que no siempre puede equipararse o tener el mismo valor. Con todo, debe ser instituido de tal manera que se mantenga más en el mismo valor que las demás cosas.

701. *Muestra de qué modo, de acuerdo a la medida del dinero, se realiza la conmutación.*

Primero, muestra de qué manera se realiza la conmutación de las cosas medidas por el dinero. Segundo, muestra bajo qué aspecto mide el dinero. Tercero, presenta lo dicho en términos [de equivalencia].

Dice pues, *primero*, que, como el dinero permanece en su mismo valor más tiempo, es preciso evaluar todas las cosas sobre la base del dinero. Así, podrá haber conmutación de cosas y, en consecuencia, comunicación o comercio entre los hombres. La moneda iguala las cosas conmutables, como cierta medida que las hace conmensuradas. Muestra lo dicho porque no podrá haber comunicación o comercio si no hubiera conmutación, y ésta no podrá darse si no se constituyese una igualdad en las cosas. Si así no se hiciere, no habrá conmensuración.

702. *Muestra de qué modo el dinero mide.* Dice que a cosas muy diferentes es imposible conmensurarlas de acuerdo a la verdad, v.g. de acuerdo a una propiedad de las cosas mismas. Pero, por comparación a la indigencia humana, pueden estar suficientemente contenidas bajo una medida. Por eso, es preciso que haya algo que mida todas estas cosas, no por su naturaleza, sino porque así ha sido estipulado entre los hombres. Por esto, se llama también *numisma*, pues a todas las cosas las hace conmensuradas, en cuanto todas se miden *numismáticamente*.

703. *Muestra lo dicho en términos* [*de equivalencia*]. Sea **A** una casa que vale cinco libras, **B** una cama que valga una libra, la quinta parte de la casa. Por tanto, es evidente cuántas camas valdrán lo mismo que la casa, cinco. Así se realizaba la conmutación antes que existiera la moneda: se daban cinco camas por una casa, pues en nada difiere dar cinco camas por una casa o algo que valga cinco camas.

Por último, a modo de epílogo, concluye que se ha dicho qué es lo justo y qué lo injusto.

LECCIÓN X

1133 b 30-1134 a 16, nn. 704-709

La operación justa es medio entre cometer injuria y sufrirla

Después que *Aristóteles* mostró de qué modo lo justo es un medio, *ahora muestra de qué modo lo es la justicia.*

Primero, plantea el tema. Segundo, lo prueba. Tercero, hace un epílogo.

Como un hábito se conoce a través de su acto, *primero, explica que el acto de justicia es un medio.* Segundo, de qué modo lo es la justicia misma.

704. Dice pues, *primero*, que, por lo ya determinado, es manifiesto que la operación justa, que es el acto de justicia, es el medio entre hacer lo injusto y padecer lo injusto. Hacer algo injusto es tener más de lo debido; padecer lo injusto es tener menos porque se ha privado a alguno de lo que le es debido. Pero el acto de justicia es hacer lo igual, que es medio entre lo más y lo menos. De lo cual se desprende con claridad que la operación justa es medio entre hacer lo injusto y padecerlo.

705. *Muestra de qué modo la justicia es un medio.*

Dice que 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.*

706. *Prueba que la justicia no es un hábito medio entre dos malicias como las demás virtudes morales.*

Estudia qué es la justicia y, luego, añade algo para concluir lo propuesto.

Primero, propone qué es *la justicia.* Segundo, qué la injusticia.

Dice pues, *primero*, que la justicia es un hábito conforme al cual decimos que el justo es ejecutor de lo justo, y esto de acuerdo a una elección, pues la virtud moral es un hábito electivo, como se ha dicho en el libro segundo[13]. Dice

[13] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 6, 1107 a 1-2.

ejecutor de lo justo[14], que puede referirse a la justicia reguladora de las conmutaciones, en la cual aparece más la razón de justicia por la igualdad de las cosas. Por eso, añade *y distribuidor de lo justo* para que se comprenda asimismo a la justicia distributiva, que consiste en una igualdad proporcional.

Expresa que lo justo según elección puede realizarse tanto en las conmutaciones como en las distribuciones, de *dos maneras*. De *una*, entre sí mismo y otro. En este caso dice *tanto de él* –de sí– *hacia otro*. De *otra manera*, entre otros dos, lo cual pertenece al juez o al árbitro. Por eso, dice *como de otro hacia otro*. Pero de qué manera el justo obra lo justo lo muestra por exclusión de lo contrario, añadiendo que no obra como aquél que de las cosas elegibles, por ejemplo, riquezas u honores, se confiere más a sí mismo y menos al prójimo; y de las cosas dañosas, trabajosas o dolorosas, hace lo contrario, confiere más al prójimo y menos a sí mismo; sino que el justo establece una igualdad observándola no sólo entre él y otro, sino también entre otros dos.

707. *Explica qué es la injusticia.* Dice que, por el contrario, la injusticia es un hábito operativo de lo injusto según elección; lo cual acontece en el exceso o en el defecto de las cosas útiles o nocivas, a las cuales toma fuera de la debida proporción. Por eso, así como se dice que la justicia es una medida media –porque es operativa del medio–, así también se dice que la injusticia es un exceso y un defecto por ser realizadora de los mismos. De tal manera, que el injusto a sí mismo se atribuye en exceso las cosas que son enteramente útiles, y se atribuye insuficientemente las nocivas. Pero a los demás atribuye todo del mismo modo, tanto el exceso como el defecto, mas no en las mismas cosas, sino el defecto en las útiles y el exceso en las nocivas. Sin embargo, no ha sido determinado de qué manera la injusticia deja de lado la debida proporción, v.g. cuánto más o cuánto menos toma de lo debido. Sino que lo hace sea cuál sea el modo en que ocurra, es decir, cómo se le presente.

708. *Agrega algo necesario para concluir lo propuesto.* Dice que hay *dos* clases de actos injustos: *una*, consiste en tener menos de los bienes, que supone tener más de los males; lo cual, es propio de la misma noción que es *padecer lo injusto*; *otra*, es tener más de los bienes y menos de los males, que es *hacer lo injusto*.

A partir de lo cual puede argumentarse de *esta manera*: a la injusticia pertenece hacer lo injusto. Pero tener menos en los bienes o más en los males no es hacer lo injusto sino padecerlo. Luego, esto no pertenece a la malicia de la injusticia. Pero la justicia es medio entre tener de más y tener de menos, como se dijo. Luego, la justicia no es medio entre dos malicias.

---

[14] "La justicia es cierto hábito según el cual se dice que el justo es ejecutor de lo justo según elección y es distribuidor, tanto de él hacia otro como de otro hacia otro" (Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1134a 1-3).

709. *Hace un epilogo de lo dicho.* Se ha referido a la justicia, a la injusticia y a la naturaleza de ambas. Se ha referido a lo justo y a lo injusto en general. Luego, estudiará ciertos modos particulares de lo justo y de lo injusto.

LECCIÓN XI

1134 a 16-b 19, nn. 710-722

Se pregunta a quién debe llamarse en verdad injusto, puesto que lo injusto se da de múltiples formas

Después que *Aristóteles* estudió la justicia, lo justo y sus opuestos en sí mismos, *ahora los estudia con relación al sujeto, mostrando cómo haciendo lo injusto el hombre se vuelve injusto.*

Primero, se refiere a la verdad de lo propuesto. Segundo, plantea cierta duda con relación a un tema ya considerado.

En la *primera* parte, *plantea una duda.* Segundo, interpone algo necesario para solucionar dicha cuestión. Tercero, resuelve la cuestión.

Subdivide lo *primero* y *plantea la duda.* Segundo, muestra otra cuestión que debe ser determinada antes.

710. Dice pues, *primero*, que, por hacer algo injusto, no es todavía injusto. Por eso, debe buscarse qué operaciones o acciones injustas tengan que darse para que el que haga algo injusto sea ya injusto en cada una de las clases de injusticia, por ejemplo, en el hurto, el adulterio, el latrocinio. ¿O es que podrá decirse, rechazando lo expresado, que es indistinto al respecto el tipo de operaciones injustas que se hagan para decir que un hombre es injusto?.

Por eso, se pregunta según qué clase de acciones injustas acontece, pues de muchas maneras se da hacer algo injusto. Ocurre que alguno peca con la esposa de otro no ignorando la persona, en cuyo caso lo habría hecho involuntariamente, sino al contrario sabiendo que es la mujer de otro, no haciéndolo sin embargo por elección sino por pasión. Tal hombre hace algo injusto, con todo no parece ser injusto, porque no obra por elección. Como también lo podemos decir de otros casos en especial: no se es ladrón por haber robado, si no se robó por elección. De manera similar, aquel hombre no es adúltero, aunque haya cometido adulterio. Una razón similar se da en otros casos.

711. *Muestra cierta duda sobre un tema visto*: de qué manera se relaciona la reciprocidad con lo justo.

712. *Interpone algo necesario para solucionar la cuestión planteada.*

Primero, explica qué es lo justo en sentido absoluto. Segundo, qué es una acción justa.

Sobre lo primero, *plantea el tema propuesto.* Segundo, lo desenvuelve.

Dice pues, *primero*, que para la evidencia de la cuestión: por cuál operación haciendo lo justo o lo injusto alguno se vuelve justo o injusto, no debemos olvidarnos que lo justo de que se trata es lo justo en sentido cabal, que es lo *justo político.*

713. *Desarrolla el tema propuesto.*

Primero, muestra qué es lo justo político. Segundo, lo divide.

Sobre lo *primero*, *expone lo propuesto* y *muestra qué es lo justo político.* Segundo, explicita lo propuesto.

Muestra qué es lo justo político y concluye, por la diferencia, que existen otras clases de lo justo.

Dice pues, *primero*, que lo justo político consiste en cierta comunidad de vida ordenada a la suficiencia por sí de lo que pertenece a la vida humana. Así es la comunidad política, en la que deben ser encontradas todas las cosas que basten para la vida humana. Pero lo justo político se encuentra en los hombres libres, no en los siervos, pues entre los amos y los siervos no existe lo justo político sino lo llamado *justo de dominio*, como se dirá. Lo justo político se da entre personas iguales, donde una no está sujeta a otra por el orden natural o civil, como el hijo al padre, entre los cuales no se da lo justo político sino lo *justo paterno*, como se verá.

Lo justo político se realiza o según una proporción, o sea, según una igualdad proporcional en cuanto a la justicia distributiva; o, según el número, es decir, según la igualdad de una cantidad numeral en cuanto a la justicia conmutativa.

714. *Concluye, por la diferencia vista, que existen otras clases de lo justo.* Dice que, porque lo justo político se da entre personas libres e iguales, entre los que no son ni libres ni iguales no se da lo justo político, que es lo justo en absoluto, sino se da cierta clase de lo justo, llamado de dominio o paterno, que es justo en sentido relativo, en cuanto tiene alguna similitud con lo justo político.

715. *Muestra lo dicho.*

Primero, con relación a lo justo político que es lo justo en sentido cabal. Segundo, con relación a lo justo de dominio o paterno, que es lo justo en sentido relativo.

En el *primer* punto, muestra lo dicho, que *lo justo político se da entre libres e iguales.* Segundo, infiere ciertos corolarios.

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 de 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

Del hecho que la ley se encuentra en quienes hay justicia se desprende que esté en quienes se encuentra lo injusto y, en consecuencia, también en quienes se halla lo justo, porque en cualquiera que esté la injusticia se encuentra que se ha hecho algo injusto, pero no viceversa. Puede hacerse un acto de virtud sin virtud; e, igualmente, una obra viciosa sin el hábito del vicio, como se dijo en el libro segundo[15]. Ahora bien, lo injusto no es sino atribuirse a sí mismo más de las cosas que son sencillamente y por sí buenas, como las riquezas y los honores, y menos de las cosas que son sencillamente y por sí malas, como las contrarias a las nombradas.

716. Infiere de lo dicho *tres corolarios*. El *primero*, es que, porque lo injusto consiste en atribuirse a sí mismo más de los bienes y menos de los males, en un recto gobierno de la sociedad, no permitimos que los hombres gobiernen según la voluntad y las pasiones humanas, sino que gobierne la razón, es decir, la ley que es un dictamen de la razón, o bien que mande el hombre que actúe de acuerdo a la razón. Si el gobernante sigue a las pasiones humanas gobernará para sí mismo, recibirá más de los bienes y menos de los males y así se convertirá en tirano, lo cual es contrario a la razón de gobernante. Pues un gobernante ha sido instituido para custodiar la justicia y, por ende, para respetar la igualdad, que pasará por alto mientras usurpe para sí más de los bienes y menos de los males.

717. El *segundo de los corolarios* dice que, si un gobernante es justo, no se atribuye a sí mismo más de los bienes por sí que los que atribuye a los demás, a no ser quizá según la debida proporción de la justicia distributiva. De lo cual se sigue que tal gobernante no trabaja en su provecho sino en el de los demás. Por eso, se ha dicho que la justicia legal, según la cual un mandatario gobierna la sociedad, es un *bien ajeno*.

718. Se refiere al *tercer corolario*. Es claro que cualquiera debe dar una retribución a aquél que trabaja para él. Como el gobernante trabaja para la sociedad, ésta debe darle la retribución debida, o sea el honor y la gloria, que son los máximos bienes que pueden dar los hombres. Si existen gobernantes para quienes esto no basta por retribución y buscan lucrar, éstos se vuelven injustos y

---

[15] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 1, 1103 b 3-5.

tiranos. Los buenos gobernantes, por encima de esta retribución que les ofrecen los hombres, esperan la de Dios.

719. *Aclara lo dicho sobre lo justo no en absoluto sino según una semejanza.*

Primero, con relación a lo justo de dominio y a lo justo paterno. Segundo, con relación a lo justo que es propio del varón hacia la mujer.

Primero, plantea lo propuesto. Dice que lo *justo de dominio*, que es propio del amo hacia el siervo, y lo *justo paterno*, que es propio del padre hacia el hijo, no son lo mismo que lo justo político, sino que tienen alguna similitud con él, en cuanto de alguna manera se refieren a otro.

720. En *segundo* lugar, muestra lo dicho, *que lo justo de dominio o paterno no es lo justo en sentido absoluto.* Pues es clarísimo que no puede haber propiamente injusticia de un hombre con relación a sus propias cosas, como tampoco puede haber justicia, porque las dos se refieren a otro. Ahora bien, el siervo es como una posesión del amo, y el hijo, hasta que sea mayor de edad y se separe del padre al emanciparse, es como una parte del padre. Que no haya injusticia para consigo mismo es patente porque nadie elige dañarse a sí mismo. De lo cual se desprende que, hablando cabalmente, no se da lo justo o lo injusto hacia el hijo o hacia el siervo.

721. En *tercer* lugar, *muestra que lo justo de dominio y lo justo paterno*, aun si fueran lo justo en sentido estricto no serían lo justo político. Porque lo justo político se da según la ley, y en quienes la ley se da naturalmente. Así son aquellos a quienes compete la igualdad en cuanto a gobernar y ser gobernado, de tal manera que uno de ellos no esté sujeto al otro, como el siervo al amo y el hijo al padre. De ahí se sigue que, en ellos, no se da lo justo político.

722. *Determina lo justo relativo a la mujer.* Dice que, al estar la esposa menos sujeta al varón que el siervo al señor o el hijo al padre, por eso, lo que se refiere a la relación propia del varón hacia su esposa tiene más de la razón de justo que la del padre hacia sus hijos o la del señor hacia sus siervos o posesiones. Del varón hacia la mujer existe lo llamado *justo doméstico* porque el varón preside la casa como el gobernante la ciudad. No obstante, es diferente de lo justo político como una casa difiere de una ciudad.

LECCIÓN XII

1134 b 19-1135 a 15, nn. 723-733

Divide lo justo político en natural y legal y muestra tres diferencias

Después que *Aristóteles* mostró lo justo político, que es lo justo en sentido estricto *ahora lo divide.*

Lo divide en sus especies. Segundo, se refiere a la división de lo justo político con relación a los casos particulares.

Primero, hace la división. Segundo, la explica. Tercero, excluye un error contrario a dicha división.

723. Dice pues, *primero*, que lo justo político se divide en *dos*: en lo justo *natural y* en lo justo *legal*. Esta es la misma división que la hecha por los juristas, quienes hablan de un derecho *natural y* de un derecho *positivo*. Pues ellos denominan *derecho*, a lo que *Aristóteles* denomina lo *justo*. *Isidoro*, en el libro de las *Etimologías*[16], expresa que decir *derecho* es como si se dijera lo *justo*. Pero parece haber una contrariedad en decir que lo político es lo mismo que lo civil, y así lo que en *Aristóteles* se pone como dividido, en los juristas, parece ponerse como divisor, pues al derecho civil lo dan como parte del derecho positivo.

Debe observarse que lo político o civil aquí está tomado de diversa manera por *Aristóteles* y por los juristas. *Aristóteles* habla de lo justo político o civil a partir del uso que le dan los ciudadanos. En cambio, los juristas hablan del derecho político o civil a partir de su causa, es decir, porque alguna ciudad lo constituye para sí. Por eso, acertadamente es llamado legal por *Aristóteles*, como puesto por la ley, lo que los juristas llaman positivo. Vemos que acertadamente se divide lo justo político en esas dos partes. Pues los ciudadanos practican lo justo porque la naturaleza lo puso o imprimió en la mente humana y porque la ley lo ha instituido.

724. *Considera los miembros de la división.*

Primero, muestra lo justo natural de dos maneras. De *una*, según su *efecto* o virtualidad. Dice que lo justo natural es aquello que en todas partes tiene el mismo poder y fuerza para inducir al bien y para apartar del mal. Sucede, porque la naturaleza que es la causa de lo justo natural, es la misma en todas partes, en todos los hombres. Pero lo justo establecido por una ciudad o por un gobernante es tan sólo valedero para los que están sujetos a la jurisdicción de esa ciudad o de ese gobernante. De *otra manera*, muestra lo justo natural según su

[16] San Isidoro, *Etimolog.*, V, 3, 1 (*PL* 82, 199).

causa, cuando dice que lo justo natural no consiste en lo que a uno le parece o no le parece, no se origina a partir de alguna opinión humana sino de la naturaleza. Como en las ciencias especulativas hay algo naturalmente conocido, como los principios indemostrables y lo que está próximo a los mismos, y hay algo descubierto por el estudio, así también, en lo operativo hay ciertos principios naturalmente conocidos, a modo de principios indemostrables y lo que está próximo a ellos, tales como el mal debe evitarse, nadie debe ser dañado injustamente, no hay que robar y otros similares. Empero, hay otras cosas provenientes de la industria humana que aquí se denominan lo justo legal.

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*.

725. En *segundo* lugar, *trata lo justo legal*. Se refiere a *tres diferencias propias del mismo*. *Primero*, que cuando la ley impone algo de manera general o común, este algo es legal. Sobre lo justo legal dice que, en un principio, antes que se instituyeran las leyes, en nada difería hacer esto o aquello. Pero una vez instituidas las leyes, las cosas cambiaron, porque desde entonces lo justo va a consistir en observarlas y lo injusto en pasarlas por alto, como en cierta ciudad fue instituido que el cautivo sea redimido pagando un cierto precio, que se sacrificara una cabra pero no dos ovejas.

Lo justo legal se caracteriza también por *otra* diferencia, según que algo se estatuye por la ley para un caso particular, como cuando una ciudad o un gobernante concede un privilegio a una persona, lo cual se llama *ley privada*. Al respecto, dice que lo justo legal no es sólo lo que se estatuye en general, sino también lo que los hombres dictan como ley en ciertos casos particulares, como en una ciudad en la que fue instituido que se ofrecieran sacrificios en honor de

cierta mujer de nombre *Brasidas*[17], quien proporcionara grandes beneficios a la ciudad.

Por la *tercera* diferencia se llama también justo legal a las sentencias dadas por los jueces. En este sentido, dice que los fallos sentenciales también pertenecen a lo justo legal.

Debe considerarse que lo justo legal o positivo tiene siempre su origen en el derecho natural, como lo dice Cicerón en su *Retórica*[18]. 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 penarse de tal o cual manera, pertenece a lo legal positivo.

Debe considerarse también que lo justo legal tiene su origen en lo justo natural de *dos* maneras, de acuerdo al modo indicado. De *una manera*, con mezcla de error. De *otro modo*, sin mezcla de error humano. *Aristóteles* lo demuestra mediante ejemplos. A lo justo natural pertenece que, a los ciudadanos que no han sido apresados por su culpa, se los ayude y, en consecuencia, que el cautivo sea redimido. Ahora bien, fijar el precio del rescate pertenece a lo justo legal que procede del derecho natural sin ningún error. También pertenece a lo justo natural que al bienhechor se le rindan honores, pero que a un hombre se le tributen honores divinos, como ofrecerle sacrificios a Brasidas, esto proviene del error humano. En cambio, los decretos o sentencias justas son las aplicaciones de lo justo legal a los hechos particulares.

726. *Aparta un error contrario a la división de lo justo político.*

Primero, expone el error y el motivo del mismo. Segundo, lo refuta. Tercero, plantea cierta cuestión que nace de la solución dada.

Dice pues, *primero*, que hay quienes pensaron que todas las leyes son leyes positivas, de tal manera que nada es justo natural. Esta fue la opinión de los

---

[17] Sería una mujer de Lacedemonia que liberó a la ciudad. Alberto Magno recoge también esta versión. Según Tucídides (V, 11), Brasidas fue un general espartano en las guerras del Peloponeso, que murió en la defensa de la ciudad (422 a. C.), peleando en Anfípolis contra Cleón.

[18] Cicerón, *De inventione*, II, 22, 65, ed. Stroebel, 105.

cirenaicos[19], seguidores de *Aristipo*, filósofo socrático. Los movía la siguiente razón: lo que es según la naturaleza es inmóvil, y donde sea tiene las mismas cualidades, como el fuego, que arde tanto en Grecia como en Persia. Esto no parece ser verdadero referido a lo justo, ya que todas las cosas justas a veces se mueven. Nada parece ser más justo que devolver su depósito al depositante, sin embargo, no debe devolverse su espada al loco furioso que la exige o su dinero al traidor a la patria que lo reclama para comprar armas. Por consiguiente, así parece que no hay nada que sea naturalmente justo.

727. *Da la solución.* Decir que lo justo natural es inmóvil no se halla empero universalmente sino que es verdadero en algún modo. Así, la naturaleza de lo divino de ningún modo se comporta de otra manera, por ejemplo, de las sustancias separadas y de los cuerpos celestes, llamados dioses por los antiguos. Pero, en nosotros los hombres, que estamos entre lo corruptible, hay algo que es según la naturaleza y, sin embargo, todo lo que hay en nosotros es mudable por sí o por accidente. Con todo, hay en nosotros algo natural como tener dos pies, y algo no natural como tener una túnica. De ahí que, si bien todo lo justo que hay en nosotros de alguna manera varía, no obstante, algo del mismo es naturalmente justo.

728. *Plantea cierta duda que surge de la solución precedente.*

Primero, plantea la cuestión. Segundo, la resuelve.

Plantea la cuestión. Si todo lo que es justo es mudable en el hombre, resta aun la cuestión de saber, de entre lo que puede ser de otra manera, cuál es lo justo según la naturaleza y cuál no lo es de este modo sino según la ley establecida y el parecer de los hombres, ya que ambos son movibles de manera similar.

729. *Resuelve la cuestión.*

Primero, muestra de qué manera es mudable lo justo natural. Segundo, de qué manera lo justo legal.

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.

---

[19] Cfr. Diógenes Laercio, *Vitae Philosophorum*, II, 93; y Cicerón, *De officiis*, III, 33, 116, ed. Atzert, 157; tradición recogida por San Agustín en *De civitate Dei*, IX, 4, 2 (*PL* 41, 259).

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.

730. *Muestra de qué manera lo legalmente justo es indiferentemente cambiable.*

Lo que es justo según un acuerdo y es conveniente, según que ha sido pactado entre los hombres en vista de una utilidad, es semejante a las medidas de las cosas venales, como del vino o del trigo. No en todas partes son iguales las medidas del vino y del trigo sino que donde se compran al por mayor son más grandes y donde se venden al por menor son más pequeñas. Así, lo que no es naturalmente justo sino establecido por los hombres, no es el mismo en todas partes, como en todas partes no es el mismo el castigo que se impone al robo. La razón es porque no en todo lugar hay una misma vida cultural o política. Pues toda ley se establece según que concuerde con el fin de la política, aunque, no obstante, en cualquier lugar la mejor forma política según la naturaleza es sólo una.

731. *Se refiere a la división de lo justo en casos particulares.* Dice que cada caso particular y legal de lo justo se relaciona con las cosas humanas como lo universal con lo singular. Se hacen muchas cosas según la justicia, pero cada caso de lo justo es uno a la manera de lo universal; como que los depósitos deben devolverse es algo uno que se refiere a muchas personas y a muchos casos.

732. *Muestra qué son una acción justa y una acción injusta.*

Primero, qué es una acción injusta. Segundo, qué es una acción justa.

Dice pues, *primero*, que una acción injusta y lo injusto difieren porque lo injusto es algo que va contra la justicia, o según la naturaleza, o según la ordenación humana, como el robo. Pero una vez que se obra, por ejemplo, que se roba, se llama acción injusta, porque es la ejecución de una injusticia. Antes de obrar no se denomina acción injusta sino lo injusto.

733. *Muestra qué es una acción justa.* Dice que, de igual manera, la acción justa se da cuando se hace lo que es justo naturalmente o por orden de la ley. Entre los *griegos* el acto justo, en general, se llamaba más bien *dikeopraëma* (acción justa). Pero no parece que emplearan la expresión acción justa con relación a cualquier acto justo, sino sólo cuando alguien remueve una acción injusta, por ejemplo, reduciendo lo injusto a la justicia.

Por último, dice que más adelante, en la *Política*[20], se estudiará cómo, cuántas y cuáles son las clases de lo justo en sus dos vertientes de lo justo natural y de lo justo legal.

LECCIÓN XIII

1135 a 15-1136 a 9, nn. 734-744

Dilucida la duda planteada y muestra por cuál acción justa o injusta se es justo o injusto

Después que *Aristóteles* mostró qué es lo justo en absoluto y qué la acción justa y la acción injusta, *ahora*, *resuelve la duda que se planteara*: *según cuáles acciones justas o injustas se es justo o injusto.*

Primero, *muestra lo propuesto.* Segundo, hace distinciones.

Con respecto a lo *primero*, *muestra cuándo se da lo justo o lo injusto sin que haya una acción justa o injusta.* Segundo, muestra qué es una acción justa o injusta sin que el que obra sea justo o injusto.

En lo *primero*, *se refiere a lo propuesto.* Segundo, lo muestra.

734. Dice pues, *primero*, que siendo lo justo y lo injusto tal cual hemos dicho, si alguien hace algo injusto habrá una acción injusta y si algo justo habrá una acción justa. Esto, cuando obre lo justo o lo injusto, *queriendo.* Cuando se hacen dichas acciones no queriendo, no hay allí un obrar lo injusto o lo justo sino tal vez por accidente, en cuanto fuera de la intención del que obra sucede que lo que se hace es justo o injusto. Pues decimos que hacemos algo por sí mismo y no por accidente, cuando nuestra intención es realizarlo. Nada se especifica por lo que es por accidente sino sólo por lo que es por sí, por eso, la acción justa y el acto justo, *dikeopraëma* y, de manera similar, la acción injusta, se determinan por lo voluntario o lo involuntario, de tal manera que, cuando algo se hace voluntariamente, se alaba o se censura al que lo hizo. De lo cual se desprende con claridad que será algo injusto de parte del que lo hace, pero no habrá una acción injusta, en cuanto a la especie del acto, si no es voluntario de parte del que obra. La misma razón se aplica a la acción justa.

735. *Manifiesta algo ya expresado*: *qué es lo voluntario y lo involuntario.*

Primero, *muestra lo propuesto.* Segundo, explica que lo mostrado compete tanto a lo justo como a lo injusto.

---

[20] Aristóteles, *Politica*, I, 1255 a 3 ss., pero en general, el tema no se retoma en forma específica (Cfr. la advertencia de Alberto Magno).

Dice pues, *primero*, que, como vimos en el libro tercero[21], lo voluntario consiste en obrar algo de lo que está en nuestro poder, con conocimiento y no ignorando ni con relación a lo que se obra, ni con qué instrumento, ni en razón de qué se obra, por ejemplo, que aquél que golpea sepa a quién golpea, sepa con qué lo hace v.g. con qué instrumento y en razón de qué. Y tenga de cada circunstancia un conocimiento por sí y no por accidente. Para ser voluntario se requiere también que no se deba a la violencia, como si a uno le agarran por la fuerza la mano y así golpea a otro. El dueño de la mano no actuó voluntariamente, pues no estuvo en su poder el evitarlo, sino que fue forzado a hacerlo.

A continuación dice de qué manera se conoce algo *por accidente*. Ocurre que un hombre golpeó a quien resulta ser su padre. El *agresor* sabe que golpeó a un hombre o a uno de los presentes, pero ignora que el mismo es su padre. Así, conoce a su padre por accidente en cuanto conoce a alguien que resultó ser su padre. Este es el hecho visto de parte del agresor. De igual manera, debe estudiarse el hecho visto de parte del *fin propuesto*, en razón del cual se pone en marcha el acto en su totalidad, v.g. todas las circunstancias del acto. Se ha visto qué es lo voluntario, de donde puede saberse qué es lo involuntario. Si algo es ignorado o cesando la ignorancia no estuviese en el poder del operante, o lo hiciese antes bien por violencia, ese acto será involuntario. Ha añadido *por violencia*, pues hay mucho que no está en nuestro poder y no es involuntario, mucho que es natural y que lo hacemos o lo padecemos sabiéndolo, como envejecer o morir. No obstante, nada de eso es voluntario o involuntario, pues estos se refieren a lo que no está en nosotros por naturaleza. Si aconteciere que, debido a la violencia, algo de eso no estuviese en nosotros, entonces se dice que es involuntario.

736. *Muestra lo dicho con relación a lo justo y a lo injusto.* Dice que hacer por accidente lo que no se hace voluntariamente sucede de manera similar en lo justo como en lo injusto. Refiriéndose a lo justo dice que devolver la garantía o prenda a su dueño no voluntariamente sino por temor, no es una acción justa, sino por accidente. Igualmente, si se renuncia a devolver la garantía por estar coaccionado y sin quererlo, se dice que por accidente se hace lo injusto y se obra lo injusto.

737. *Muestra cuándo hay una acción justa o injusta aunque el operante no sea justo o injusto.*

Primero, enuncia cierta división necesaria para mostrar lo propuesto. Segundo, lo hace. Tercero, muestra algo ya dicho.

Dice pues, *primero*, que algunos actos voluntarios los realizamos con previa elección y otros no. Por elección o por elección previa obramos lo que hacemos

---

[21] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* III, 1, 1110 a 13-18.

precedido de deliberación. En cambio, no es electivo o es hecho sin elección lo realizado sin previo consejo, sin preceder una deliberación.

738. *Muestra lo propuesto.*

Primero, cuándo existe lo injusto sin una acción injusta. Segundo, cuándo hay una acción injusta sin que el que obra sea injusto o malo. Tercero, muestra cuándo se da una acción injusta con injusticia y con malicia en el que obra.

Dice pues, *primero*, que de lo dicho se desprende con claridad que de *tres maneras* se ocasiona un *daño* en las relaciones de los hombres entre sí. De *una*, por ignorancia e involuntariamente. De *otra*, voluntariamente pero sin elección. De *una tercera*, voluntariamente y con elección.

Una falta es cometida por ignorancia cuando alguien no sabe lo que hace con relación a quién, con qué instrumento, o desconoce el objetivo, aunque estimó que algo haría y lo hizo. Como si no estimó que se dispararía el proyectil cuando sólo lo movía. O bien, si no estimó que golpeaba con un instrumento de hierro o lanza de punta roma, sino filosa; o no estimó que golpeaba al padre sino a un enemigo; o no estimó golpear con tal objetivo pero sucedió lo que correspondía al fin no buscado, como cuando estimó golpear no para herir sino para azuzar. Algo similar ocurre cuando se ignora a quien golpea o cuando no sabe cómo o de qué modo golpea, si con suavidad o fuertemente.

Ahora bien, respecto a este tema, debe considerarse que, cuando el daño se infiere *paralógicamente*, fuera de razón o intención, entonces se está francamente ante un infortunio, como cuando alguno piensa mover un proyectil y éste se dispara. Pero, cuando el daño no se infiere paralógicamente, es decir, no sin la intención de dañar pero sin malicia, porque no se piensa hacer un gran daño o no se piensa dañar a tal persona, entonces se está ante una falta aunque no muy grande. Se comete falta cuando el principio del acto desordenado está en uno, porque nos proponemos hacer algo. Pero cuando el principio de la operación es totalmente extrínseco porque es ajeno a la intención del que obra, entonces, se está ante un infortunio, (ya que la fortuna es una causa intelectiva actuando fuera de razón, como se dice en la *Física*[22]).

739. *Muestra cuándo hay una acción injusta sin malicia o sin injusticia en el que obra.* Hay cierta injusticia cuando alguien, sabiendo, hace un daño pero no con previo consejo, sin deliberación, como cuando se hace algo por ira o por otras pasiones, mientras no sean las naturales y necesarias al hombre, como la concupiscencia de beber y comer en extrema necesidad, que excusan de la sustracción de algo ajeno. Pero el que daña a otro debido a las pasiones que vimos, peca y hace algo injusto y su acto es una acción injusta. Sin embargo, no por

[22] Aristóteles, *Physica,* II, 5, 197 a 5-8.

ello es injusto y malo, ya que no hizo un daño debido a su maldad sino a su pasión. De tales, se dice que faltan *por flaqueza.*

740. *Muestra cuándo hay una acción injusta con injusticia en el que obra.* Cuando alguno hace un daño a otro por elección, es injusto y malo. De tales se dice que pecan por *malicia cierta.*

741. *Muestra lo dicho.* Como de las tres maneras de dañar, ya se refirió a la que proviene de la ignorancia, *ahora se refiere a la segunda manera que proviene de la pasión.* Luego, se refiere a la tercera, es decir, a la que proviene de la elección.

Dice pues, *primero*, que los que faltan por ira no son malos o injustos. Como pauta de ello decimos que lo que se hace por ira no se juzga hecho con previsión.

Lo prueba *por dos* razones. La *primera*, dice que el que hace algo por ira no fue quien comenzó a hacer el daño sino aquél que a la ira lo provocó. Así, no parece que el daño haya provenido de una previsión.

742. La *segunda* razón dice que, cuando se hace un daño por ira, no se aplica uno a discutir si lo hizo o no, sino si lo hizo con justicia. En efecto, la ira es cierta injusticia manifiesta, obra ostensiblemente. El que está enojado quiere que la satisfacción de su ira sea manifiesta y le parece que la vindicta se realiza con justicia. No sucede lo mismo en los airados que en los que son injustos en las conmutaciones, como en el robo u otros semejantes, en los cuales, sí se discute si el hecho existe: pues es preciso que una de las posibilidades sea mala, como dar o no dar. Pues, a veces, se peca *por omisión*; y, a veces, *por transgresión a* no ser que pueda, tal vez, haber excusa por olvido, como le sucede al que olvida devolver a término el préstamo al acreedor. Pero los que obran por ira confiesan la cosa o el hecho, pero se preguntan si es injusto lo que hicieron. No es así en los que por elección obran insidiosamente, quienes no ignoran que actúan injustamente. Porque el insidioso estima que padece injustamente a aquél a quien perjudica, lo cual empero, no estima el airado. Así, queda claro que, aquél que por ira hace algo injusto, no actúa con previsión.

743. *Muestra lo que se hace por elección, que es el tercer modo de hacer daño.* Dice que, si alguien por elección perjudica a otro, es evidente que hace formalmente lo injusto porque obra voluntariamente. Ya dijo que el que hace este tipo de acciones injustas hace lo injusto, puesto que está fuera de proporción, o sea, contra la justicia distributiva, o está fuera de lo igual, o sea, contra la justicia conmutativa. De manera similar, decimos que alguno es justo cuando obra lo justo por elección. Si, en cambio, obrase voluntariamente y no por elección se diría que obra lo justo o hace una acción justa.

744. *Hace cierta división para mostrar lo precedente.* 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 aquéllos 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[23].

LECCIÓN XIV

1136 a 10-b 14, nn. 745-758

Plantea cierta duda referente a si padecer lo injusto es involuntario o no lo es

Después que *Aristóteles* mostró cuáles son los actos por los que se dice que alguien es justo o injusto, *ahora, plantea ciertas dudas con relación a lo dicho.*

Primero, plantea las dudas y las resuelve. Segundo, excluye ciertos errores.

Divide la primera parte según las dos cuestiones que considera. Comienza la segunda en la lección que sigue.

Primero, propone la cuestión. Segundo, la prosigue.

Propone la materia de la cuestión y, luego, la formula.

745. *Primero*, se refiere a la materia de la cuestión que se toma de lo ya determinado. Por eso, dice que alguno puede dudar si fue suficientemente determinado lo que es padecer lo injusto y hacer lo injusto. Al haberse dicho que el hacer lo injusto es voluntario, puede dudarse si no debe referirse también a padecer lo injusto. *Segundo*, se toma la materia de la cuestión de unos versos del poeta *Eurípides*, quien desacertadamente introduce ciertas frases al decir: maté a mi madre y, para decirlo brevemente, o queriendo maté a la que quería morir, o no queriendo maté a la que quería morir [24]. En ambos casos, se entiende que la madre quiso morir.

746. *Formula las dudas.*

---

[23] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* III, 2, 1110 b 24-1111 a 2.

[24] Fragmento de la tragedia perdida *Alcmeón,* Nauck, frag. 68.

Primero, propone una de las dudas, si se dice con verdad que alguno queriendo padece lo injusto, o esto no es verdad, sino que todo padecer lo injusto es involuntario, como todo hacer lo injusto es voluntario.

747. En *segundo* lugar, *plantea la otra duda*, que consiste en cuestionarse si todo padecer lo injusto es de este modo o del otro, de tal manera que todo padecer lo injusto es voluntario o todo es involuntario. Como esta cuestión puede plantearse con relación a lo que es injusto hacer, si todo es voluntario o algo es voluntario y algo involuntario, de igual manera puede plantearse lo mismo pero con relación a padecer lo injusto.

748. *Prosigue la cuestión planteada.*

Primero, argumenta si todo padecer lo justo es voluntario o todo es involuntario. Segundo, argumenta que no todo padecer lo injusto es voluntario. Tercero, argumenta que no todo padecer lo injusto es involuntario.

Con relación a lo *primero*, argumenta de esta manera: todo lo que es obrar lo justo es voluntario, como se vio, pero como obrar lo justo se contrapone a padecer lo justo, parece razonable que padecer lo justo o lo injusto se contraponga del mismo modo en ambos, según lo voluntario y lo involuntario, de tal manera que todo esto sea voluntario o todo sea involuntario.

749. *Argumenta que no todo padecer lo injusto es voluntario.*

Primero, argumenta en vista de lo propuesto.

Expresa que parece desacertado decir que todo padecer lo injusto es voluntario. Pues es clarísimo que hay quienes padecen lo injusto no queriéndolo, como los que son atacados y heridos, o los que son robados.

750. En *segundo* lugar, *plantea cierta duda*: si de todo el que padece lo injusto materialmente y por accidente, podría decirse que está padeciendo lo injusto formalmente y por sí. Se puede obviar esta razón diciendo que el que padece el ser robado o el ser herido sin quererlo, padece por accidente algo injusto, sin embargo, no se encuentra como padeciendo por sí lo injusto.

751. En *tercer* lugar, *resuelve la cuestión*. 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 acci-

dente 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.

752. *Argumenta contra la afirmación que todo padecer lo injusto es involuntario.*

Primero, da los argumentos en vista de lo propuesto. Segundo, resuelve lo propuesto.

Da *dos razones* para objetar que todo padecer lo injusto es involuntario. En la *primera*, hay tres pasos. *Primero*, propone la definición ya dada de lo que es injusto hacer: hacer lo injusto en absoluto y por sí no es sino querer dañar. Al decir *querer* se entiende que sepa que daña y a quién, qué daño infiere, cómo lo hace o de qué manera y otras circunstancias atinentes.

753. En *segundo* lugar, *argumenta a partir de dicha definición.* Es evidente que el hombre incontinente queriendo se perjudica, pues queriendo hace lo que sabe que lo perjudica. Por tanto, si a hacer lo injusto se sigue padecer lo injusto, se desprende que aquél que quiere lo injusto padecería por su misma mano lo injusto. Así, estaríamos ante el caso de alguien que obra lo injusto para consigo mismo. De esta manera, se desprende que no todo padecer lo injusto es involuntario.

754. En *tercer* lugar, *plantea cierta cuestión incidental*: si puede ocurrir que alguien obre lo injusto para consigo mismo. Pero a esta cuestión la trata más adelante (lección XVII).

755. Da la *segunda* razón. Dice que si ocurre que alguno por incontinencia sabiendo y queriendo fuere dañado por otro, como cuando alguien cautivo del amor de una meretriz permite ser espoliado por ella, ocurriría por tanto, que alguien queriendo padecería lo injusto. Luego, no todo padecer lo injusto es involuntario.

756. *Da la solución.*

Primero, corrige la definición dada de lo que es injusto hacer. De aquí deduce la verdad de la cuestión. Dice que la definición dada en sentido absoluto de lo que es injusto hacer no es recta, sino que debe añadirse que hacer lo injusto es perjudicar a otro conociendo las circunstancias, *contra la voluntad* de este otro. De acuerdo a lo cual se sigue que aunque alguien quiera ser dañado y quiera padecer por accidente algo injusto, sin embargo nadie, queriendo, padece lo injusto, hablando formalmente, porque hacer por sí lo injusto es inferir a alguien un daño contra su voluntad.

757. En *segundo* lugar, *resuelve la primera razón.* 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.

758. En *tercer* lugar, *resuelve la segunda razón que se refiere al que, queriendo, es dañado por otro.* Dice que, hablando formalmente, el que, queriendo, da lo suyo no padece lo injusto, como cuenta *Homero* de un hombre llamado *Glauco*, que dio a *Diomedes* su armadura de oro por una de latón y el precio de cien bueyes por nueve[25]. Esto no es padecer lo injusto porque está en el poder del hombre dar lo suyo. Mas padecer lo injusto no está en la potestad del hombre que lo padece, sino que debe haber alguien que haga lo injusto. Por tanto, padecer lo injusto es involuntario, pero hacer lo injusto es voluntario, porque el principio de la acción está en el agente, lo cual pertenece a la razón de lo voluntario. En cambio, el principio de la pasión no está en el paciente sino en otro, lo cual pertenece a la razón de lo involuntario.

Por último, concluye como epílogo que es claro que padecer lo injusto es involuntario.

LECCIÓN XV

1136 b 15-1137 a 30, nn. 759-770

Plantea la otra duda que consiste en saber quién comete injusticia en las distribuciones, si el que da o el que recibe fuera de su dignidad

Después que *Aristóteles* solucionó una de las dudas *ahora plantea la segunda.*

Primero, la presenta. Segundo, la desenvuelve.

759. Dice pues, *primero*, que con relación a la justicia y a la injusticia deben darse aun dos precisiones que prefiere tratar antes de otras. La *primera*, se refiere a cuál de estos dos comete injusticia en las distribuciones: si el que da algo a alguien fuera de su dignidad o mérito o el que lo recibe. La *segunda*, se refiere a si ocurre que alguno obre lo injusto para consigo mismo, tema ya planteado que luego tratará.

---

[25] Homero, *Ilíada,* VI, 236.

760. *Prosigue antes con el planteamiento de la cuestión.*

Primero, presenta la parte falsa. Segundo, da la solución. Tercero, determina la verdad al respecto.

Dice pues, *primero*, que si aconteciere lo primero de lo dicho que por hacer una mala distribución se hiciera lo injusto y no por recibir de más, parece seguirse de ello un inconveniente. Puede ser que uno distribuya más a otro que a sí mismo sabiendo y queriendo, entonces parece que éste hiciera lo injusto para consigo mismo, en lo cual consiste la dificultad. Parece que los hombres moderados guardan para sí una parte menor, ya que pertenece al hombre sobrio el ser frugal, o sea tomar para sí una parte menor.

761. *Da dos soluciones.* La *primera*, dice que a veces no parece ser para nada verdadero que el que reparte guarde para sí una parte menor. Pues, aunque retenga para sí una parte menor de bienes exteriores, sin embargo, sucede que se exceda en otro bien, como en la gloria o en el bien en sentido absoluto o bien honesto.

762. La *segunda* solución procede de acuerdo a la definición dada de lo que es injusto hacer, en la que ha agregado que se realice contra la voluntad del sujeto paciente. Pero el que reparte nada padece contra su voluntad. De lo cual se desprende que no padece lo injusto sino sólo cierto daño.

763. Define la verdad diciendo que el que distribuye sin tener en cuenta la dignidad hace lo injusto, sin embargo, no siempre lo hace el que recibe más, sino a veces cuando hace algo para que así sea.

764. En *segundo* lugar, *prueba lo propuesto por tres razones.* La *primera*, aduce que en quien está lo injusto no se dice que hace algo injusto, porque entonces el que es dañado haría lo injusto. Sino que hace lo injusto aquél que quiere hacerlo, es decir, aquél en quien está el principio de la acción: y esto se da en el que distribuye, pero no en el que recibe. Luego hace lo injusto el que distribuye y no el que recibe.

765. La *segunda* razón, dice que de múltiples maneras se dice que se hace algo. De *una*, como la hace el agente principal. De *otra*, como lo hacen los instrumentos. Es de esta manera como puede decirse que algo inanimado como la piedra, la espada o la flecha mata, que la mano mata y que mata el siervo que obedece una orden. De los cuales ninguno, hablando formalmente, hace lo injusto aunque hagan lo que sucede es injusto. Porque hacer lo injusto como es voluntario le compete al que tiene el principio de la acción, como se ha dicho. Pero es claro que en la distribución el que reparte se comporta como agente principal, en cambio, el que recibe, como agente instrumental, al modo del que obedece. De lo cual se desprende que el que distribuye hace lo injusto.

766. La *tercera* razón dice que si alguien, por ignorar lo justo legal, juzga mal, no hace lo injusto hablando formalmente, ni su juicio sobre la acción que

realiza es injusto por sí. Sin embargo, es como si fuera injusto porque lo que ha juzgado es injusto. Esto se dice de la ignorancia de lo justo legal: lo justo legal que puede ser ignorado es diferente de lo justo en primer lugar que es lo justo natural, que no puede ser ignorado porque está naturalmente impreso en la mente humana. Ahora bien, si alguien, conociendo lo justo legal, juzga injustamente, entonces obra con codicia, injustamente, ya sea para ganar la gracia de alguno, ya sea para evitar una pena.

Pues si alguien quisiera dividir lo injusto en partes desiguales, el que juzga injustamente para ganar la gracia de alguno tiene más de lo que le corresponde en cuanto al bien, y así actúa con codicia, aunque no tenga más de aquel bien por el cual a otro perjudica. También en aquellos casos en que ostensiblemente, por la codicia del lucro, se adjudicó injustamente a otro cierto terreno, no se recibe un terreno de este otro sino dinero. Así, los que reparten en las distribuciones se comportan como los jueces en las conmutaciones, de lo cual se sigue que, así como el juez que juzga mal a sabiendas, hace lo injusto, así también el que injustamente distribuye.

767. *Rechaza ciertos errores.*

Primero, aparta ciertas opiniones falsas de parte del que hace lo justo o lo injusto. Segundo, muestra en qué radica lo justo y lo injusto.

Sobre lo *primero*, excluye *tres* opiniones falsas. La *primera*, se refiere a la facilidad de ser injusto. Dice que muchos estiman que, de inmediato, tienen a su disposición hacer algo injusto, por lo cual consideran que es fácil ser habitualmente injusto. Pero no es así. Es fácil y está de inmediato en el poder del hombre hacer algo injusto, por ejemplo, tener contacto sexual con la mujer de su vecino, agredir al prójimo, quitar dinero de la mano de otro, o dar dinero de su mano a otro para perpetrar un homicidio por encargo, etc. Ahora bien, no es fácil que el hombre se halle hacia esto presta y deleitablemente, ni está de inmediato en su poder, sino que se llega por una larga costumbre.

768. En *segundo* lugar, *rechaza una falsa opinión sobre el conocimiento de lo justo y de lo injusto.*

Dice que hay quienes no estiman que se precise mucha sabiduría para conocer lo justo y lo injusto, ya que no es difícil entender lo que dicen las leyes, o sea lo justo legal. Pero se engañan pues esto considerado en sí mismo no es justo sino por accidente, en cuanto le acontece ser justo. Es verdaderamente justo si de alguna manera se hace y se distribuye o se aplica a los negocios y a las personas. Mas este punto: adaptarse adecuadamente a lo que dicta la razón en cuanto a los negocios y las personas, es más laborioso y difícil que el saber lo relativo a la salud, en lo cual consiste todo el arte de la medicina. En efecto, es mayor la diversidad de lo voluntario en lo cual consiste la justicia, que la diversidad de las complexiones en las cuales consiste la salud. En medicina,

conocer las cualidades de la miel, del vino, del eléboro[26] y los efectos de la cauterización y cirugía, es fácil. Pero distribuirlas o administrarlas para lograr la salud y hacerlo como corresponde, a quién y cuándo se debe, es obra de tanta empresa como ser médico, pues quien esto sabe, lo es.

769. En *tercer* lugar, *excluye una falsa opinión que se refiere a la facilidad de hacer lo injusto.*

Dice que, de acuerdo a lo referido, los hombres estiman también que al justo, no menos que a cualquier otro, le resulta fácil hacer lo injusto. Pues, por ser justo, no sabe menos sino más y puede hacer todo lo injusto, como tener contacto sexual con la mujer de otro, agredir al prójimo, arrojar el escudo en la guerra o insultar a alguno por cualquier cosa. Se engañan, pues, si alguien obra movido por el temor y hace lo injusto, no lo hace sino por accidente, en cuanto sucede que lo que hace es injusto. En cambio, hacer lo injusto por sí es obrar queriendo y prestamente, como sucede en la medicina: ejercerla y curar no consiste sólo en cortar o no cortar, o en dar un fármaco o un remedio para aliviar o no darlo, sino en darlo como corresponde.

770. *Muestra a quiénes compete lo justo.* Dice que lo justo compete a aquellas personas a las que pueden ser propicios aquellos bienes que lo son en absoluto y en sí mismos, como las riquezas y otros semejantes, y que no obstante, a veces, tienen exceso o defecto de ellos, como son comúnmente los hombres. *Algunos*, no cometen exceso con relación a esos bienes, sino que los usan siempre del mejor modo, como es propio de los hombres perfectos en virtud, y tal vez de los dioses, según el error de los que decían que los dioses los usaban. En cambio, *a otros*, muy malos e incurables de su malicia, ni una mínima parte de esos bienes les es útil, sino que todos los dañan. Y, aun a *otros*, no todo los daña, sino hasta un cierto límite. Por lo cual se ve claro que la justicia es un bien humano porque mira a la condición común de los hombres.

---

[26] Hierba que antiguamente se consideraba como remedio de la locura.

LECCIÓN XVI

1137 a 31-1138 a 2, nn. 771-780

La equidad no es lo mismo que la justicia natural y legal sino es algo mejor que esta última

Después que *Aristóteles* consideró la justicia común, *ahora, trata la equidad que es directiva de la misma.*

Primero, plantea el tema. Segundo, lo desarrolla.

771. 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 por la *epiikia* se obedece de modo más excelente, en cuanto se respeta la intención del legislador donde las palabras de la ley no concuerdan.

772. *Desarrolla lo propuesto.*

Primero, determina el objeto de la equidad. Segundo, su sujeto. Tercero, determina el hábito de la misma.

Primero, plantea una duda. Segundo, la resuelve.

Dice pues, *primero*, que observando atentamente no parece que lo equitativo y lo justo sean enteramente lo mismo, porque a veces lo equitativo se aparta de lo justo legal. Tampoco parece que lo equitativo sea un género totalmente diferente de lo justo. Da la razón explicando que a veces alabamos lo equitativo diciendo que está bien hecho y de igual manera alabamos al varón que lo realiza o le llamamos *varón*, v.g. varonil y perfecto. Así se ve que, cuando aplicamos las alabanzas a lo equitativo o al hombre, como a algo más bueno, se manifiesta en ello que lo equitativo es algo mejor que lo justo. Por tanto, no parece ser enteramente lo mismo que lo justo.

Por otra parte, si procuramos seguir a la razón, pareciera haber una dificultad al decir que lo equitativo es laudable y, a la vez, decir que está fuera de lo justo. Es preciso considerar que, *o* lo justo no es virtuoso o bueno, *o* que lo equitativo, si es diferente de lo justo, no es un bien, porque el bien acontece de un solo modo, como se dijo en el libro segundo[27]. *O* es preciso que si ambos son bienes, sean lo mismo. Así, concluye que, con relación a lo equitativo, surge la dificultad indicada: por una parte, no parece ser lo mismo que lo justo, en cuanto es alabado como algo mejor; y, por otra parte, parece ser lo mismo que lo justo en cuanto lo que está fuera de lo justo no se considera un bien y laudable.

---

[27] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 2, 1106 b 35-36.

773. *Resuelve la cuestión planteada.*

Primero, expone la verdad. Segundo, asigna la razón.

Dice que todo lo dicho por ambas partes de la duda se halla de alguna manera con rectitud. Y, si se entiende con rectitud, no hay allí ninguna contrariedad. Pues es cierto que lo equitativo es una clase de lo justo, y es aun mejor que cierta clase de lo justo, porque, como vimos, lo justo que los ciudadanos practican se divide en natural y legal. Lo equitativo es mejor que lo justo legal, pero se contiene bajo lo justo natural. Así, no se dice que es mejor que lo justo, como siendo otro género separado del género de lo justo. Luego, es claro que lo justo y lo equitativo son lo mismo, que éste se contiene bajo el género de lo justo y, aunque ambos, lo justo legal y lo equitativo, son bienes, lo equitativo es mejor.

774. *Da la razón de lo dicho.*

Primero, da la razón de la duda. Segundo, da la razón de la verdad expuesta. Tercero, deduce la verdad propuesta.

Dice pues, *primero*, que lo que movía a duda es que lo equitativo es algo justo pero no es lo justo legal, sino que es *directivo* de lo justo legal que se contiene bajo lo justo natural, del cual se origina lo justo legal, como se dijo. Pues a cada realidad le resulta natural ser dirigida de acuerdo al principio del que se origina.

775. *Da la razón de la verdad propuesta: por qué lo justo legal necesita de dirección.*

Primero, expone un defecto de lo justo legal. Segundo, muestra que tal defecto no excluye su rectitud. Tercero, concluye afirmando la necesidad de dirección.

Dice pues, *primero*, que la causa de que lo justo legal necesite de dirección o regulación es que toda ley se da universalmente. Al ser infinitos los casos particulares, no pueden ser abarcados por el intelecto humano, de tal manera que la ley se aplique a cada caso en particular. Por eso, es preciso que la ley se dicte en universal, por ejemplo, que todo el que cometa un homicidio sufrirá la pena de muerte.

Pero es evidente que nuestro intelecto puede decir algo verdadero sobre algunos casos en universal, como sucede con lo necesario, en lo cual no puede ocurrir defecto. Pero, de otros, no es posible decir algo verdadero en universal, como sucede con lo contingente, en lo cual, aunque algo sea verdadero en la mayoría de los casos, en unos pocos no obstante falla. Tales son los hechos humanos sobre los cuales se dan las leyes. Por tanto, en estos hechos es necesario que el legislador hable universalmente por la imposibilidad de abarcar los casos particulares. Como tampoco es posible que lo que dice la ley se refiera a todos los casos rectamente, porque, como dijo, en unos pocos falla; el legislador toma lo que ocurre en la mayoría de los casos y, no obstante, no ignora que en

ciertos casos sucede haber una falta. Del mismo modo, dice, por naturaleza el hombre tiene cinco dedos, sin embargo, se sabe que por error de la naturaleza, en unos pocos casos acontece tener más de cinco o menos.

776. *Muestra que dicho defecto no quita la rectitud de la ley o de lo justo legal.* Dice que, aunque en algunos casos haya una falla proveniente de la observancia de la ley, sin embargo, la ley es recta. Pues esa falla no proviene de parte de la ley que fue razonablemente dada, ni proviene de parte del legislador que habló según la condición de la materia, sino es una falla que proviene de la naturaleza de las cosas. Pues tal es la materia de las acciones humanas, que no se da universalmente del mismo modo, sino que en algunos pocos casos se diversifica; como devolver un depósito es justo en sí y en la mayoría de los casos es un bien, no obstante, en algún caso puede ser un mal; como devolver su espada a un loco furioso.

777. *Termina concluyendo la necesidad de regulación de lo justo legal.* Dice que, como la ley propone algo en universal y en algún caso no sirve observarlo, entonces rectamente se estima que alguien debe regular lo que falla en la ley, allí donde el legislador dejó sin determinar el caso particular, en el que la ley falla y falta, es decir, propuso algo defectible en lo que dijo en absoluto o universalmente. Pues si el legislador mismo estuviera presente allí donde tal caso ocurriera, lo hubiera determinado y regulado. Y, si en un principio lo hubiera previsto, lo hubiera puesto en la ley. Pero no pudo abarcar todos los casos particulares. Así, en cierta ciudad fue establecido bajo pena capital que los viajeros no subieran hasta los muros de la ciudad para que no pudieran usurpar su dominio. Pero habiendo sido la ciudad invadida por enemigos, los peregrinos pudieron defenderla escalando los muros. Sin embargo, por eso no merecen la pena capital. Iría contra el derecho natural que a los benefactores se los recompensara con una pena. Por eso, según lo justo natural, corresponde aquí regular lo justo legal.

778. *Termina concluyendo la verdad propuesta.* Dice que, por lo que se acaba de ver, es manifiesto qué es lo equitativo. Es ciertamente algo justo y aun mejor que cierta clase de lo justo, no por cierto que lo justo natural, que debe ser observado en absoluto o universalmente, sino de lo justo legal al que cabe fallar por esto que se propone en absoluto o en universal. De lo cual se desprende que la naturaleza de lo equitativo es ser regulador de la ley allí donde ésta falla por algún caso particular. Pues que la ley falle en casos particulares es la causa de que no todo pueda ser determinado por la ley, ya que es imposible que la ley contemple los casos que raramente suceden, pues no puede el hombre preverlos a todos. Por eso, una vez dada la ley, es necesaria la sentencia judicial por la cual lo dicho por la ley en universal sea aplicado a un asunto particular. Como la materia de las acciones humanas es indeterminada, por eso corresponde que

la regla de esas acciones, v.g. la ley sea indeterminada, como no estimándose siempre del mismo modo.

Pone el ejemplo de la regla de la edificación de Lesbos. En la isla de Lesbos hay piedras duras que no pueden ser partidas o cortadas fácilmente con el fierro como para disponerlas a cualquier tipo de rectitud. Por eso, los edificadores usan allí la regla de plomo. Pues bien, como esa regla plegable se adapta a las figuras de las piedras y no permanece en la misma disposición, de esta manera es preciso que la sentencia del juez se adapte a los asuntos según su conveniencia.

Así, como epílogo, concluye que es claro por lo visto que lo equitativo es algo justo, que es mejor aún que cierta clase de lo justo, es decir que lo justo legal.

779. *Determina el sujeto de la equidad.* Ahora puede verse nítidamente que el hombre equitativo es el que elige y hace lo dicho. Se refiere a una de las características del hombre equitativo que es no ser *acrivodikeos*, v.g. un diligente ejecutor de la justicia *para peor*, es decir para castigar, como los *rígidos en el castigo*. Sino que el equitativo reduce los castigos aunque tenga la ley de su parte para penar. Pues el legislador no busca las penas por sí mismas, sino como cierto remedio de las faltas. Por eso, el hombre equitativo no aplica más pena que la suficiente para contener la falta.

780. *Determina el hábito de la virtud.* Dice que el hábito llamado de equidad es una especie de justicia y no es otro hábito diferente al de la justicia legal, tal como se ha dicho de su objeto: pues los hábitos se conocen por sus objetos.

LECCIÓN XVII

1138 a 4-b 14, nn. 781-795

Nadie puede ser injusto para consigo mismo ni aun en el caso de suicidarse como queriendo padecer

Una vez que *Aristóteles* consideró la justicia propiamente dicha *ahora procura determinar la justicia en sentido metafórico.*

Como esta justicia consiste en aquello que se refiere al hombre para consigo mismo, *primero, muestra que nadie puede*, propiamente hablando, *obrar injustamente para consigo mismo*. Segundo, muestra de qué manera esto sucede según una metáfora.

Primero, muestra que nadie puede hacer o padecer lo injusto para consigo mismo. Segundo, muestra qué es peor: si hacer lo injusto o padecerlo.

Con respecto al *primer* punto *propone que, por lo dicho, puede determinarse esta cuestión.* Segundo, expone algo por lo cual parece que alguno podría hacer lo injusto para consigo mismo. Tercero, considera la verdad al respecto.

781. Dice pues, *primero*, que por lo dicho puede ser manifiesto si alguno puede obrar lo injusto para consigo mismo o no puede hacerlo. Esta cuestión ya fue planteada pero ahora la desarrolla por su proximidad con el conocimiento de la justicia metafórica.

782. Da *dos razones* por las cuales parece que alguno podría hacer lo injusto para consigo mismo. La *primera*, dice que es notorio por lo dicho que lo justo según cualquiera de las virtudes es ordenado por la ley. Por eso, lo que en ningún caso es ordenado por la ley no parece ser justo de acuerdo a alguna virtud, y así se piensa que es injusto. En ningún caso, la ley manda el suicidio. Pero lo que la ley no manda como justo lo prohibe como injusto. (No debe entenderse lo dicho como que no hay ningún medio entre el precepto y la prohibición legal, como tantas cosas que la ley ni prescribe ni prohibe pero que están permitidas a la voluntad humana, como comprar algo o no hacerlo. Sino que debe entenderse como que la ley en ningún caso manda lo que está prohibido como injusto por sí). Así, se considera que matarse uno mismo es injusto por sí, como que la ley nunca lo prescribe.

783. La *segunda* razón dice que el que daña a otro fuera de lo que manda la ley, será castigado como prescribe la ley. Con tal que el castigo no sea contra el que daña por resistir un daño que otro le infirió, por ejemplo, hiriendo al agresor, y dice que este tal obra lo injusto queriendo. Al decir *queriendo*, debe entenderse que sepa lo que hace, de qué modo lo hace y lo mismo de otras circunstancias. Pero el que se suicida por ira actúa fuera de la ley recta queriendo lo que ella no permite. Luego hace lo injusto. Por ende, parece que alguien podría obrar lo injusto para consigo mismo.

783 bis. *Resuelve la duda planteada.*

Primero, da la solución y la corrobora. Segundo, explica cuál es la raíz principal de la solución.

Primero, resuelve la duda planteada con relación a la justicia legal. Segundo, con relación a la justicia particular.

Primero, da la solución. Dice que el que se mata hace algo injusto. Pero debe considerarse *a quién* hace lo injusto. Hace lo injusto a la ciudad a la que priva de uno de sus miembros, pero no hace lo injusto para consigo mismo.

784. En *segundo* lugar, *corrobora la solución dada. Primero*, en cuanto al hecho de no obrar lo injusto para consigo mismo. Pues, aunque queriendo padece la muerte, nadie padece lo injusto queriendo, como se ha visto. Luego, el suicida no padece lo injusto ni hace algo injusto para sí mismo.

785. En *tercer* lugar, *corrobora la solución dada* en cuanto a hacer algo injusto para la ciudad. Lo hace guiándose por cierta pauta. Vemos que la ciudad infiere al suicida el daño que es posible, deshonor o vituperio, por ejemplo, hace

arrastrar su cadáver o lo deja insepulto, de tal manera que por esto se dé a entender que el muerto ha hecho una injuria a la ciudad[28].

786. *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 por que 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 como teniendo 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.

787. En *segundo* lugar, *prueba lo propuesto dando cuatro razones.* La *primera*, dice que el que hace lo injusto según una injusticia particular tiene más de lo que le es debido, pero el que la padece tiene menos. Si se hiciera a sí mismo algo injusto, se seguiría que él mismo se quitaría algo de lo suyo y se añadiría lo opuesto. Pero es imposible que la misma persona obre lo injusto y padezca lo injusto de sí misma, sino que tanto lo justo como lo injusto es necesario que se encuentren en personas distintas.

788. La *segunda* razón dice que es preciso que hacer lo injusto sea voluntario y con elección y que sea anterior a padecer lo injusto. Pues el que primero padeció lo injusto y él mismo contraataca según lo que la ley permite, no parece haber hecho algo injusto, como el que recupera lo que le han sustraído. Pero si alguno se daña a sí mismo, al mismo tiempo padece y hace lo mismo. Por ende, no se considera que obra lo injusto para consigo mismo.

789. La *tercera* razón habla del daño voluntario a sí mismo. Por tanto, si alguien padece lo injusto de sí mismo, se sigue que padecer lo injusto es voluntario, lo cual ya ha sido rechazado.

790. La *cuarta* razón dice que si alguno considerara los actos injustos en particular, es decir, en sus especies de injusticia particular, aparece aun más nítidamente que nadie obra lo injusto para consigo mismo. Una especie de injusticia particular es el adulterio. Nadie comete adulterio con su propia mujer. Ni nadie es llamado socavador de muros por socavar su propio muro, lo cual pertenece a otra especie de injusticia, ni de nadie se dice que roba si toma a escondidas sus propios bienes. Por tanto, queda claro que no ocurre hacer lo injusto para consigo mismo.

791. *Explica cuál es la raíz principal de la solución dada.*

---

[28] En Atenas se cortaba la mano al suicida, sepultándola separada del cuerpo.

Dice que la cuestión planteada sobre hacer lo injusto para consigo mismo, se resuelve del todo según lo determinado antes sobre la imposibilidad de padecer voluntariamente algo injusto; pues de ello se sigue que nadie hace lo injusto sin quererlo porque hacer lo injusto es voluntario, como se dijo.

792. *Compara entre sí el hacer lo injusto y el padecerlo.*

Primero, muestra que ambos son males. Segundo, que hacer lo injusto por sí es peor. Tercero, muestra que por accidente puede ser lo contrario.

Dice pues, *primero*, que ambos, hacer lo injusto y padecer lo injusto, son males. Lo prueba porque padecer lo injusto es tener menos de lo que requiere el medio de la justicia, y el hacer lo injusto es tener más de ese medio. Pero el medio de la justicia –lo justo– se halla en las conmutaciones y en las distribuciones como la salud en la medicina y la buena disposición en el arte de la gimnasia. Por eso, como en la medicina y en la gimnástica lo que es más o es menos es un mal, así también en la justicia.

793. *Muestra que es peor hacer lo injusto que padecerlo.* Lo prueba mostrando que hacer lo injusto es vituperable e implica malicia. Entiéndase que se refiere o a la malicia perfecta y absoluta, como cuando lo injusto se hace no sólo voluntariamente sino por elección; o a la malicia que se halla próxima a la perfecta, como se ve en quien hace lo injusto no por elección sino por ira u otra pasión. Ya mostró que no todo acto voluntario comporta injusticia, pues a veces se hace algo injusto sin que su autor sea injusto, no obstante, es vituperado. Ahora bien, padecer lo injusto está enteramente exento de malicia e injusticia, pues el que padece lo injusto no puede, de ninguna manera, ser tachado de injusto o malo. Pero es claro que es más malo aquello por lo cual decimos que alguien es malo, que aquello por lo cual no se denomina malo; como la blancura en acto, por la cual decimos que alguien es blanco, es más blancura que la blancura en potencia, por la cual no decimos que alguien es blanco. De lo cual se desprende que padecer lo injusto en sí es menos malo que hacer lo injusto.

794. *Muestra que por accidente puede suceder lo contrario.* Dice que nada impide que padecer lo injusto por accidente sea más malo que hacer lo injusto, como cuando alguien por padecer algo injusto es llevado a hacer mayores injusticias. Pero esto sucede por accidente. De lo que es por accidente no se cuida el arte, sino que sólo juzga según lo que es por sí. Como el arte de la medicina dice que una pleuresía, peligrosa y mortal inflamación de la pleura, es un mal mayor que un tropezón, aunque por accidente éste puede ser peor, como cuando alguien por tener el pie lesionado, cae, y así sucede que su adversario lo captura y lo mata.

795. *Muestra cuál es la justicia metafórica.* Explica que, según cierta metáfora y semejanza, sucede que lo justo o lo injusto no se encuentren en todo el hombre para consigo mismo, sino que cierta especie de lo justo se dé entre al-

gunas partes entre sí del hombre. Sin embargo, entre estas partes no se encuentra todo lo justo sino sólo lo justo por razones de dominio o de administración o economía doméstica. Pues, según estas razones, parece distar la parte racional del alma de la irracional, que se divide en irascible y concupiscible; pues la razón manda a la irascible y la concupiscible, y las gobierna.

Es así como a algunos, atendiendo a estas partes, les parece que hay una justicia del hombre para consigo mismo, porque en tales sucede que alguno padece a causa de sus propios apetitos. Por ejemplo, cuando por ira o por concupiscencia alguno obra contra la razón. Así, en lo dicho hay algo justo e injusto, como entre el que manda y el que es mandado. Pero no es verdadera justicia porque no se realiza entre dos, sino que es *justicia por semejanza*, en cuanto la diversidad del alma se asimila a la diversidad de las personas.

Por último, a modo de epílogo, concluye que ha determinado la justicia y las otras virtudes morales de acuerdo al modo indicado.

Así, finaliza el libro *quinto*.

LIBRO SEXTO

1138 b 18-1145 a 11, nn. 796-913

Los principios del obrar. Los hábitos intelectuales: ciencia, arte, intelecto, sabiduría y prudencia. Las partes de la prudencia. La dinótica o sagacidad. La virtud natural. Las virtudes y la prudencia, su interrelación

LECCIÓN I

1138 b 18-1139 a 15, nn. 796-805

La recta razón y la virtud intelectual según la cual se determina el medio propio de cada virtud

Una vez que *Aristóteles* estudió las virtudes morales, *ahora estudia las virtudes intelectuales.*

Primero, a manera de proemio, expone su propósito. Segundo, lo determina.

Dice, en *primer lugar, que debe referirse a la recta razón.* Segundo, muestra lo que de ella ha de tratarse. Tercero, prosigue lo propuesto.

796. Dice pues, *primero*, que en el libro segundo[1] ha dicho que en las virtudes morales es preciso elegir el medio y dejar de lado el exceso y el defecto, medio que es determinado por la recta razón. Por eso, ahora debemos dividir la recta razón y la virtud intelectual, que es la rectitud de la razón, en sus clases, de manera similar a como dividimos las virtudes morales.

797. *Muestra lo que debe decirse sobre la recta razón.*

Primero, muestra lo que podría saberse acerca de la recta razón por lo que antes ha sido dicho. Segundo, muestra que esto no basta. Tercero, concluye que aun debe decir más.

Dice pues, *primero*, que en todos los hábitos estudiados, es decir, en las virtudes morales al igual que en otros casos, por ejemplo, en lo hecho con arte, hay algo que es como un signo al cual mira aquél que tiene recta razón. Y, así, por este signo se aumenta o amengua, se añade o disminuye y se considera cuál es el término o definición de cada medida media, o sea de qué modo debe determinarse la medida media en cada virtud. En efecto, decimos que esta medida media es cierto medio entre el exceso y el defecto, según la recta razón. Pero este signo, que es para el virtuoso como la regla para el artífice, es aquello que es

---

[1] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 6, 1107 a 1-2.

adecuado y apropiado, al que no debe quitarse ni añadirse nada. Este es el medio propio de la virtud, que vimos en el libro segundo[2].

798. *Muestra que no basta con conocer esto acerca de la recta razón.*

Lo dicho es verdadero pero no está suficientemente mostrado como se requiere, para usar la recta razón. Ha dicho que hay *algo común* que se verifica en toda actividad humana, en la cual los hombres obran según una ciencia práctica, por ejemplo, en la milicia, en la medicina y en cualquier negocio o asunto. En todos ellos es verdadero decir que ni muchas ni pocas cosas es preciso hacer o descuidar, sino aquellas que se hallan en la medida media y según lo que la recta razón determina. Pero aquél que maneja solamente *lo que es común*, no por ello sabe más cómo proceder para actuar. Como si al que pregunta qué debe hacer para sanar el cuerpo, se le respondiera que lo que prescribe el arte de la medicina y quien lo posee, el médico; no por esto el que interroga sabría lo que debe dar al enfermo. De esta manera se halla la recta razón de la prudencia en el terreno moral, como la recta razón del arte en los objetos hechos con arte. De lo cual se desprende con claridad que lo dicho no es suficiente.

799. *Concluye* que, por una razón similar, no basta que, con relación a los hábitos del alma, se diga algo con verdad sólo en común, sino que debe determinarse distintamente cuál sea la recta razón y cuál su término, es decir, la definición de recta razón; o, también, cómo podría determinarse la recta razón.

800. *Prosigue con el tema.* Dice que, como al final del libro primero[3] hemos dividido las virtudes del alma, de tal modo que de unas dijimos que eran morales y de otras intelectuales, y de las morales ya hemos hablado, resta que tratemos de las *intelectuales* según las cuales es *rectificada la razón misma*, aunque primero debe decirse algo acerca del alma, sin cuyo conocimiento no pueden conocerse las virtudes del alma, como se ha dicho al final de libro primero[4].

801. *Comienza a desarrollar lo propuesto.*

Primero, determina lo que ha de decirse acerca del alma. Segundo, pasa a tratar las virtudes intelectuales.

En *primer lugar, retoma la división de las partes del ama efectuada al final del libro primero*[5]. Segundo, subdivide el otro miembro.

Dice pues, *primero*, que ya afirmó que dos son las partes del alma: *una* de ellas es la que está dotada de razón, *la otra* es irracional. Ha dicho que la parte dotada por su esencia de razón, se perfecciona mediante las virtudes intelectua-

---

2 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 6, 1107 a 3-4.

3 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 13, 1103 a 5-10.

4 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 13, 1102 a 26 ss.

5 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 13, 1103 a 5-10.

les; mas la que es irracional, que participa no obstante de la razón, se perfecciona mediante las virtudes morales.

802. *Subdivide el otro miembro de la división.*

Primero, hace la división. Segundo, la prueba. Tercero, pone nombres a los miembros.

Dice pues, *primero*, que ahora consideramos las virtudes intelectuales, las cuales perfeccionan la parte racional del alma, por eso, para distinguirlas, es preciso dividir la parte dotada de razón del mismo modo que antes dividimos las partes del alma, no como propósito principal sino en la medida en que lo requiere lo propuesto. Por consiguiente, supóngase que la parte racional del alma se divide en *dos*. *Una*, es la parte por la cual consideramos los entes necesarios, cuyos principios no pueden ser de otra manera; *otra*, es la parte por la cual consideramos lo contingente.

803. *Prueba la división de la razón.*

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*[6]. 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.

804. *Prueba la proposición mayor de la manera que sigue*: en las partes del alma se realiza el conocimiento según que poseen cierta similitud con lo conocido, lo cual no significa que la cosa conocida exista en acto en la naturaleza de la potencia cognoscente, como decía *Empédocles*, quien sostuvo que la tierra conoce a la tierra, el fuego al fuego y así sucesivamente, sino que significa que cualquier potencia del alma, según su propiedad, es proporcionada para conocer *tales*: como la vista los colores, y el oído los sonidos. Pero hay una sola razón de distinción de las cosas que son similares y proporcionadas entre sí. Luego, como lo conocido por la razón difiere por el género, así difieren también las partes del alma racional.

805. *Pone nombres a esas partes. Una* de ellas, la que considera lo necesario, puede ser llamada género *científico* del alma, porque la ciencia es de lo necesario. La *otra* parte puede ser llamada *razonadora*, según que razonar y deliberar son tomados por lo mismo. Pues se denomina consejo o deliberación a cierta búsqueda aún no determinada, como también lo es un razonamiento. La indeterminación sucede, sobre todo, con relación a lo contingente, respecto de lo cual sólo hay deliberación. Pues nadie delibera acerca de lo que no sucede que sea de otra manera. Así se sigue que la razonadora es una parte del alma dotada de razón.

---

[6] Aristóteles, *Metaphysica,* X (IX), 1058 b 26 ss.

Parece haber una duda en lo que aquí determina *Aristóteles*, pues en el libro tercero *Del Alma*[7] divide el intelecto en dos: en intelecto *agente* y *posible*. Dice que el agente es el que *hace* todas las cosas y el posible es el que *se hace* todas las cosas. De esta manera, tanto el intelecto agente como el posible, según su razón, se hallan hacia todas las cosas. Por tanto, sería contra la noción de ambos intelectos, si otra parte del alma fuera la que conoce lo necesario y la que conoce lo contingente.

Además, la verdad necesaria y la verdad contingente parecen relacionarse como lo perfecto y lo imperfecto en el género de lo verdadero. Pero la misma potencia del alma conoce lo perfecto y lo imperfecto en un mismo género, como la vista la luz y las tinieblas. Por tanto, mucho más la misma potencia intelectual conoce lo necesario y lo contingente.

De *igual modo*, más universalmente conoce el intelecto los inteligibles que el sentido los sensibles. Pues cuanto más alta es alguna virtud, tanto más unitaria es. Pero el sentido de la vista se notifica no sólo de lo incorruptible, de los cuerpos celestes, sino también de lo corruptible, de los cuerpos inferiores, a los cuales parecen responder proporcionalmente lo necesario y lo contingente; por tanto, mucho más la misma potencia intelectiva conoce lo necesario y lo contingente.

Parece que la prueba que alega no es eficaz, pues no cualquier diversidad del género del objeto requiere diversas potencias (de otra manera, a las plantas y a los demás animales no los veríamos por la misma potencia de la vista), sino sólo aquella diversidad que se refiere a la razón formal del objeto, como si fuera diverso el género del color o de la luz, se precisarían diversas potencias visivas. Pero el objeto propio del intelecto es *qué es lo que es*, que es común a todas las sustancias y accidentes, aunque no del mismo modo. De ahí que por la misma potencia intelectual conozcamos las sustancias y los accidentes. Por pareja razón, la diversidad genérica de lo necesario y lo contingente no requiere diversas potencias intelectuales.

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 intelectiva, a la cual también pertene-

[7] Aristóteles, *De anima*, III, 430 a 10.

ce 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.

LECCIÓN II

1139 a 15-b 13, nn. 806-817

Las operaciones propias del hombre, que son el conocimiento de la verdad y el señorío sobre su propio operar humano

Una vez que *Aristóteles* distinguió las partes del alma dotada de razón, según que es necesario para la tarea propuesta, *ahora comienza a tratar las virtudes intelectuales, por las cuales son perfeccionadas ambas partes del alma racional.*

Primero, estudia cada una de las virtudes intelectuales. Segundo, plantea cierta duda sobre su utilidad.

Divide el *primer* punto y *examina las razones para tratarlas.* Segundo, comienza a hacerlo.

Subdivide a su vez el *primer* punto. *Primero, explica una razón común de la virtud, ya apuntada en el libro primero*[8]*: que por la virtud la acción humana se vuelve buena.* Segundo, inquiere cuál sea la acción buena del alma dotada de razón, en cuanto a sus dos partes. Tercero, concluye cuál o cuáles son las virtudes de las dos partes.

806. Dice pues, *primero*, que de lo establecido sobre las dos partes del alma dotada de razón, a la cual se atribuyen las virtudes intelectuales, debe ahora deducirse cuál es el hábito mejor de cada una de ellas, porque es necesario que tal hábito sea una virtud de cada parte. Antes ha dicho que la virtud de cada realidad se determina en relación con su operación propia, o sea que se perfecciona según la virtud. Pero aquí habla del hábito mejor, por el cual alguna operación se perfecciona del mejor modo.

---

[8] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 13, 1102 a 5 ss.

807. *Se pregunta cuál es la operación propia de cada una de las partes aludidas.*

Primero, muestra cuáles son los principios de los actos humanos. Segundo, se pregunta cuál es la operación propia de la razón. Tercero, infiere la conclusión buscada.

Con respecto a lo *primero, propone tres puntos que se consideran principios de actos humanos.* Segundo, excluye uno de ellos. Tercero, muestra de qué modo los dos restantes pueden concordar entre sí.

En relación con lo *primero*, debe tenerse en cuenta que dos operaciones se consideran propias del hombre: el conocimiento de la verdad y el acto, v.g. en cuanto el hombre actúa como señor de su propio acto, no como movido o conducido por otro. Sobre estas dos operaciones parecen tener dominio y poder otros tres que hay en el alma, a saber el sentido, el intelecto y el apetito. Pues por estos tres se mueven los seres animales, como se dice en el libro tercero *Del Alma*[9].

808. *Excluye de lo dicho uno de los tres, el sentido.* Por cierto, es manifiesto que tratar de la verdad no pertenece al sentido ni al apetito. Agrega que entre los tres nombrados, el sentido no es principio de ningún acto, de modo que por el sentido pudiera tenerse dominio del acto. Se pone ciertamente de manifiesto en el hecho que las bestias, que poseen sentido, con todo, no participan de algún acto porque no tienen dominio de su acto. No actúan por sí mismas sino que se mueven por el instinto de su naturaleza.

809. *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.

810. *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[10]. Pero la elección es un apetito deliberado, en cuanto el apetito opta de

---

9 Aristóteles, *De anima,* III, 10, 433 a 9-12.

10 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 4, 1106 a 11.

acuerdo a una deliberación previa, como se ha dicho en el libro tercero[11]. 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.

811. *Muestra cuál sea la operación del alma dotada de razón, según ambas partes.*

Primero, muestra de qué modo cada parte se relaciona con la verdad. Segundo, de qué modo se relaciona con el acto.

Dice pues, *primero*, que el bien y el mal de la mente, del intelecto o la razón, que es especulativa y no práctica, consiste esencialmente en la verdad y falsedad, de tal manera que lo verdadero es su bien y lo falso es su mal, pues decir la verdad o la falsedad es una operación que pertenece a cualquier entendimiento. Pero el bien del intelecto práctico no es la verdad sin más, sino la verdad en concordancia con el apetito recto, concordancia que ya se mostró en las virtudes morales.

En este punto parece haber una cierta duda. Pues si la verdad del intelecto práctico es determinada en comparación al apetito recto, la rectitud del apetito es determinada porque concierta con la razón verdadera, como se dijo. De esto se sigue que haya cierto círculo vicioso en dichas determinaciones. Por tanto, debe decirse que el apetito es del fin y de lo que es para el fin. Pero el fin es determinado en el hombre por naturaleza, como se vio en el libro tercero[12]. Mas, lo que es para el fin, no es determinado en nosotros por naturaleza sino que debe ser inquirido por la razón. Así, es manifiesto que la rectitud del apetito respecto del fin es la medida de la verdad en la razón práctica. Según esto, se determina la verdad de la razón práctica, por su concordancia con el apetito recto. Pero la verdad misma de la razón práctica es regla de la rectitud del apetito con relación a lo que es para el fin. De acuerdo a esto, llamamos *recto* el apetito que prosigue lo que dice la verdadera razón.

Aquí también parece haber una duda que se desprende de considerar el intelecto especulativo y práctico como las dos partes antes puestas, o sea, el intelecto científico y el razonador, aun cuando dijo que el intelecto científico y el razonador son partes diversas, lo cual él mismo niega del intelecto especulativo y práctico en el libro tercero *Del Alma*[13]. Luego debe decirse que el intelecto prác-

---

[11] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* III, 4, 1112 a 9-18.

[12] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* III, 7, b 15-20.

[13] Aristóteles, *De anima,* III, 19, 433 a 1 ss.

tico tiene cierto principio en la consideración universal y, según esto, tiene el mismo sujeto que el especulativo, pero su consideración termina en lo particular operable. De ahí que *Aristóteles* diga, en el libro tercero *Del* Alma[14], que la razón universal no mueve sin la particular. De acuerdo a esto, pone la parte razonadora como diversa de la parte científica.

812. *Muestra cómo ambas partes de la razón dicen relación al acto.*

Primero, muestra que la mente es principio de actos. Segundo, muestra qué mente lo es. Tercero, muestra con respecto a qué la mente es principio de actos.

Concluye pues, *primero*, de lo dicho, que de la elección como apetito deliberativo se sigue que sea principio del acto de donde viene el movimiento, es decir, a modo de causa eficiente, pero que no sea principio en razón del cual, es decir, a modo de causa final. Dijo, en el libro tercero *Del Alma*[15], que el apetito es el que mueve en los seres animales. Ahora bien, los principios de la elección son el apetito y la razón que obra en razón de un fin, que es ordenada a algo operable como a un fin. Pues la elección es el apetito de lo que es para el fin. Por eso, la razón que propone un fin y que procede a razonar a partir del mismo, y el apetito que tiende a ese fin, se comparan a la elección a modo de causa. De allí que la elección dependa del intelecto o mente y del hábito moral que perfecciona la fuerza apetitiva, de tal manera que no puede darse sin ambos.

Lo prueba mediante un signo. Como se ha dicho, el efecto de la elección es la acción. Pero la acción buena y su contraria en la acción, la acción mala, no pueden existir sin la mente y la costumbre, v.g. sin alguna disposición moral perteneciente al apetito. De lo cual se desprende que tampoco la elección buena o mala existe sin la mente y la costumbre moral.

813. *Muestra qué mente o razón es principio de actos.*

Primero, muestra lo propuesto. Segundo, infiere cierto corolario de lo dicho.

Dice pues, *primero*, que, aunque la mente es principio de actos, sin embargo, la mente en sí misma considerada, o sea, la razón especulativa, nada mueve porque nada dice de prosecución y de aversión, como se muestra en el libro tercero *Del Alma*[16]. Entonces, no es principio de algún acto; sino sólo lo es aquella que es en razón de algo, es decir que es ordenada a algo particular operable como a un fin. Y ésta es la mente o razón práctica, que no sólo es principio de operaciones activas, que no trascienden a la materia exterior y que permanecen en el agente, como desear o encolerizarse, sino también de operaciones productivas, que transitan a la materia exterior, como edificar, quemar o cortar.

---

[14] Aristóteles, *De anima,* III, 15, 434 a 16-21.

[15] Aristóteles, *De anima,* III, 10, 433 a 31 ss.

[16] Aristóteles, *De anima,* III, 9, 432 b 28.

Lo prueba, porque todo el que hace algo, por ejemplo, un fabricante o un constructor, hace su obra en razón de algo, v.g. de un fin, pero no de un fin universal sino de algo particular que es hecho o constituido en una materia exterior, por ejemplo, un cuchillo o una casa, y el fin no es algún acto, es decir, algo operable en el agente, como por ejemplo desear rectamente o enojarse. Pues todo el que produce, produce en razón de algo que es propio de ese algo, que tiene algún uso, como el uso de la casa es servir de habitación; y tal es ciertamente el fin del que hace algo: lo hecho, no un acto. No es un acto porque, en lo operable, el fin es la acción buena misma, por ejemplo, desear con rectitud o rectamente enojarse. Como la mente práctica es en razón de este fin: un hecho o una acción, así también el apetito es apetito de algún fin particular.

814. *Infiere de lo dicho cierto corolario.* Como la elección es principio del acto, y los principios de la elección son el apetito y la razón o entendimiento o mente, los cuales mediante la elección son principios del acto, en consecuencia, la elección es o entendimiento apetitivo, de tal manera que la elección es esencialmente un acto del entendimiento, según que ordena al apetito; o la elección es apetito intelectivo, de tal manera que es esencialmente un acto del apetito, según que es dirigido por el entendimiento. Que esto es más verdadero se hace patente a partir de los objetos. El objeto de la elección es el bien y el mal, como en el apetito, pero no lo verdadero y lo falso, que pertenecen al entendimiento. El hombre es tal principio, el agente que elige debido a su entendimiento y apetito.

815. *Muestra con respecto a qué la mente es principio de actos por la elección.*

Dice que nada ya hecho, nada pretérito es elegible, como nadie elige que *Troya* haya sido conquistada. La razón es que la elección es un apetito previamente deliberado, como se ha dicho. En efecto, nadie delibera de lo hecho, de lo pretérito, sino de lo futuro. Lo prueba porque no se delibera sino sobre algo contingente, como se vio, pero lo hecho, que es pretérito, no es contingente porque no le acontece no haber sido o no ser hecho, y cita las palabras de *Agatón*, quien rectamente dijo que Dios solamente podría estar privado de hacer que no haya sido hecho lo que ha sido hecho[17], lo cual dijo rectamente.

Pues es necesario que el poder de cualquier cosa se extienda a todo aquello que puede ser contenido bajo el objeto propio de su virtud o poder, como el fuego puede calentar todo lo calentable. La virtud de Dios, causa universal de los entes, se extiende a todo ente, por tanto, sólo se sustrae al poder divino lo que repugna a la razón de ente, como lo que implica contradicción. Tal es que lo que ha sido no haya sido. Pues pertenece a la misma razón el que algo sea mien-

[17] Alude a una popular sentencia gnómica que se halla además en Píndaro, Simónides y Sófocles.

tras es y haya sido mientras fue; y que no sea lo que es y que no haya sido lo que fue.

816. *Concluye* de lo expuesto, que el conocimiento de la verdad es la operación propia de las dos partes del entendimiento, práctico y especulativo, o científico y razonador.

817. Finalmente, *concluye* que los hábitos, por los cuales sucede decir la verdad, que es el bien de la parte intelectual, serán para ambas partes del entendimiento, sus virtudes.

LECCIÓN III

1139 b 14-1140 a 23, nn. 818-829

Las cinco virtudes intelectuales. Se refiere primero a la ciencia y en segundo lugar al arte

Una vez que *Aristóteles* investigó por qué deben considerarse las virtudes intelectuales, *ahora se ocupa de ellas.*

Primero, se refiere a las principales virtudes intelectuales. Segundo, se ocupa de las virtudes anexas a una de ellas, a la prudencia.

En primer lugar, enumera las virtudes intelectuales. Segundo, determina a cada una en particular.

818. Dice pues, *primero*, que una vez asentado el motivo de considerar las virtudes intelectuales, debemos comenzar por aquello que antes determinamos y así ocuparnos de las virtudes intelectuales mismas. *Cinco* son los hábitos por los que el alma dice siempre la verdad, afirmando o negando, a saber: el *arte*, la *ciencia*, la *prudencia*, la *sabiduría*, el *intelecto*. Por tanto, es claro que estos cinco son virtudes intelectuales. De su número se excluye a la *sospecha*, que se tiene de algunos hechos particulares por algunas conjeturas, y a la *opinión*, que se tiene de algo en universal también por algunas conjeturas. Aunque, a veces, por la sospecha y la opinión se dice una verdad, sin embargo a veces se dice algo falso, que es el mal del entendimiento, así como la verdad es el bien del entendimiento. Ahora bien, es contra la noción de virtud que sea principio de un acto malo. Así, queda claro que la sospecha y la opinión no pueden ser llamadas virtudes intelectuales.

819. *Trata las cinco virtudes intelectuales.*

Primero, se refiere a cada una de ellas. Segundo, muestra cuál es entre ellas la principal.

Primero, determina las virtudes intelectuales perfectivas del entendimiento con relación a lo que es por los principios. Segundo, determina los hábitos intelectuales perfectivos del entendimiento en relación con los primeros principios.

Divide el *primer* punto *y determina el hábito de ciencia* que es perfectivo del entendimiento en relación con lo necesario. Segundo, determina los hábitos del entendimiento con relación a lo contingente.

Subdivide a su vez el *primer* punto y *da cuenta de la ciencia de parte de su materia.* Segundo, de parte de su causa.

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 tenerse 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 definidamente 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 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.

820. *Da cuenta de la ciencia a través de su causa.*

Dice que toda ciencia parece ser enseñable: puede enseñarse. En la *Metafísica*[18], dice que el signo de tener ciencia es que se puede enseñar. Pues, por eso que es en acto, otro se reduce de la potencia al acto. Por la misma razón, todo lo que puede saberse es aprendible por eso, v.g. la potencia y el que sabe. Es preciso que toda enseñanza o disciplina parta de algo previamente conocido, como se dice al comienzo de los *Analíticos Posteriores*[19]. No podemos acceder al conocimiento de algo desconocido sino por medio de algo conocido.

La enseñanza, partiendo de lo previamente conocido, es de *dos* maneras: por inducción y por silogismo. La inducción es empleada para conocer algún prin-

---

[18] Aristóteles, *Metaphysica,* I, 981 b 7.

[19] Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 1, 71 a 1-11.

cipio y algo universal a lo cual llegamos por la experiencia de casos particulares, como se dice en el libro primero de la *Metafísica*[20]. En cambio, el silogismo procede partiendo de los principios universales previamente conocidos del modo indicado. Por tanto, es claro que hay ciertos principios desde los que procede el silogismo, que no se comprueban por el mismo, de otra manera se procedería al infinito en los principios del silogismo. Imposible, como se prueba en los *Analíticos Posteriores*[21]. Por tanto, así se desprende que el principio del silogismo es la inducción. Pero no cualquier silogismo enseña o hace saber, sino sólo es demostrativo el que de lo necesario concluye lo necesario.

De esta manera, ha puesto de manifiesto que la ciencia es hábito demostrativo, causado por demostración, observado todo lo que, en torno a cualquier ciencia, se ha mostrado en los *Analíticos Posteriores*[22]. Pues, para que alguien sepa, es preciso que los principios desde los cuales sabe sean de algún modo creídos y conocidos, aun más que las conclusiones que son sabidas. De otra manera, no se tendrá ciencia por sí sino por accidente, en cuanto puede acontecer que una conclusión se sepa por otros principios y no por estos que no se los conoce más que a la conclusión. Es preciso que la causa sea mejor que el efecto. Por tanto, lo que es causa del conocer debe ser más conocido. Así, de esta manera, ha sido determinado acerca de la ciencia.

821. *Determina los hábitos perfectivos del entendimiento en relación con lo contingente.*

Primero, muestra que hay dos hábitos con relación a lo contingente. Segundo, determina uno de ellos, el arte. Tercero, determina el otro, la prudencia.

Dice pues, *primero*, que lo contingente que puede ser de otra manera se divide en *dos*: en lo *agible y* en lo *factible*; y, por esto, se conoce que la *acción y* la *producción* o el hacer son diferentes

Podemos asentir a esta distinción por razones ajenas a esta ciencia, determinadas más allá de la misma, en la *Metafísica*[23]. En esta obra se muestra la diferencia entre *acción* y *hacer*. La acción permanece en el agente mismo que opera, como ver, entender y querer. En cambio, el hacer es una operación que transita o pasa a la materia exterior, a algo formado a partir de la misma, por ejemplo, edificar, quemar y cortar. Como los hábitos se distinguen por el objeto, en consecuencia, el hábito *activo* con razón, que es la prudencia, es diferente del hábito *productivo* con razón, que es el arte, y ninguno de ellos está contenido bajo el otro, porque ni la acción es hacer ni hacer es una acción. Se distinguen por tener opuestos diferentes, como se ve por lo dicho.

---

[20] Aristóteles, *Metaphysica,* I, 1, 980 a 27-981 a 7.

[21] Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 72 b 18-25.

[22] Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 71 b 17-25.

[23] Aristóteles, *Metaphysica,* IX (VIII), 1050 a 23 ss.

Debe considerarse que el conocimiento de lo contingente no puede tener la certeza de la verdad que rechaza la falsedad, por eso, en lo que pertenece al solo conocimiento, lo contingente es dejado de lado por el entendimiento que se perfecciona mediante el conocimiento de la verdad. Pero el conocimiento de lo contingente es útil según que es norma de la acción humana que versa sobre lo contingente. Por eso, al tratar las virtudes intelectuales, dividió lo contingente, sólo en cuanto se sujeta a la operación humana. De ahí que solamente las ciencias prácticas versen sobre lo contingente en cuanto contingente, es decir, lo particular. Mas las ciencias especulativas no se refieren a lo contingente a no ser en cuanto a sus razones universales, como se ha dicho.

822. *Determina el arte.*

Primero, el arte en sí mismo. Segundo, por comparación a su opuesto.

Sobre el primer punto, *muestra lo que es el arte.* Segundo, cuál es su materia.

Muestra inductivamente lo primero. Vemos que la arquitectura es cierto arte y que es, además, cierto hábito para hacer algo con razón. No hay ningún arte al cual no le corresponda ser un hábito productivo con razón, como tampoco se encuentra algún hábito productivo con razón que no sea un arte. De ahí que se ponga de manifiesto que el arte es lo mismo que un hábito productivo con razón verdadera.

823. *Determina la materia del arte.*

Primero, propone la materia del arte. Segundo, muestra de qué difiere de acuerdo a su materia. Tercero, muestra con lo que coincide en la materia.

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.

De parte de la obra misma deben considerarse *dos* puntos. El *primero*, es que lo hecho por el arte humano es contingente, es y no es. Se ve claramente porque cuando se hace comienza a ser de nuevo. El *segundo*, es que el principio de la generación de las obras de arte está sólo en el que las hace como extrínseco a ellas, pero no está en lo hecho como intrínseco.

824. *Muestra lo dicho para ver la diferencia entre el arte y otras tres realidades. Primero*, muestra una diferencia con las ciencias divinas y matemáticas, que se refieren a lo que es o sucede por necesidad, sobre lo cual no versa el arte.

825. En *segundo* lugar, *muestra una diferencia con la ciencia natural*, que se refiere a lo que es según la naturaleza, sobre lo cual no versa el arte, pues lo que es por naturaleza tiene en sí mismo el principio de su movimiento, como se dice en la *Física*[24], y esto no compete a las obras de arte, como se ha dicho.

826. En *tercer* lugar, *muestra una diferencia entre el arte y la prudencia.*

Como la acción y la producción son diferentes entre sí, es necesario que el arte sea directivo del hacer y no de la acción, de la cual la prudencia es directiva.

827. *Muestra con qué coincide el arte en la materia.*

La fortuna o lo fortuito y el arte se refieren en un sentido a lo mismo. Ambos se refieren a lo que se hace por medio del entendimiento, pero el arte con razón y la fortuna sin razón. *Agatón*[25] aludió a esta coincidencia diciendo que el arte ama el azar y el azar el arte, en cuanto coinciden en la materia.

828. *Determina el arte por comparación a lo que se le opone.*

Como se ha dicho que el arte es cierto hábito productivo con razón verdadera, así la *atécnica* o *sin arte* es, por el contrario, un hábito productivo con razón falsa, con relación a lo contingente que puede ser de otra manera.

LECCIÓN IV

1140 a 24-b 30, nn. 829-839

La prudencia, recta razón de lo operable, versa sobre el bien y el mal del hombre mismo

Una vez que *Aristóteles* consideró el arte, *ahora, considera la prudencia.*

Primero, muestra qué es la prudencia. Segundo, cuál es su sujeto.

Al respecto, *primero, muestra qué es la prudencia.* Segundo, su diferencia con el arte en cuanto a la razón de virtud.

Divide el *primer* punto y *muestra quién es prudente.* Segundo, qué es la prudencia.

829. *Primero, determina el modo de proceder.* Dice que comprenderemos qué es la prudencia considerando quiénes son llamados prudentes.

---

[24] Aristóteles, *Physica,* II, 1, 192 b 13-14.

[25] Nauck, frag. 6.

830. En *segundo* lugar, *muestra quiénes son prudentes.*

Al prudente parece pertenecer que sea capaz, a causa de la disposición de su hábito, de deliberar bien en lo referente a los bienes propios y útiles, no en algún asunto particular, por ejemplo, qué es lo bueno y útil para la salud o para la fortaleza corporal, sino qué es lo bueno y útil para que toda la vida humana sea buena.

831. En *tercer* lugar, *muestra lo dicho a través de un signo*: los llamados prudentes, no en absoluto sino en un sentido particular, son los que pueden razonar bien sobre qué es lo bueno y útil para un fin determinado, con tal que sea un fin bueno. Pues razonar sobre lo que incumbe a un fin malo es contrario a la prudencia; con tal que sea sobre lo que no versa el arte, pues razonar bien sobre esto no pertenece a la prudencia sino al arte. Ahora bien, si el que delibera bien en algo concreto es prudente parcialmente en algún asunto, en consecuencia, también será entera y absolutamente prudente aquél que delibera bien sobre lo que incumbe a toda la vida humana.

832. *Muestra qué es la prudencia.*

Primero, da la definición de prudencia. Segundo, la muestra mediante un signo.

Primero, muestra la diferencia entre la prudencia y los hábitos ya vistos de la ciencia y el arte. Segundo, concluye dando la definición de prudencia. Tercero, da la razón de algo dicho.

Dice pues, *primero*, que nadie delibera ni de lo que es absolutamente imposible, que sea de otra manera, ni de lo que no está en su poder. Recordemos lo dicho acerca de que la ciencia es por demostración y que una demostración no puede ser de realidades cuyos principios acontecen ser de otra manera, de otro modo, todo lo que se sigue de aquellos principios podría ser de otra manera. Pues no puede ser que los principios tengan un ser más débil que el que se sigue de los mismos. Conjuguemos, pues, esto con lo que ahora decimos que la deliberación no versa sobre lo que es por necesidad y que la prudencia versa sobre lo deliberable, pues se dijo que es propio del prudente deliberar bien. De todo lo cual se desprende que la prudencia no es ciencia ni arte.

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.

833. *Concluye dando la definición de prudencia.*

De, que la prudencia no sea ciencia, hábito demostrativo acerca de lo necesario, y no sea arte, hábito productivo con razón, se sigue que *la prudencia es un*

hábito activo con razón verdadera, que no versa sobre lo producido que está fuera del hombre, *sino sobre el bien y el mal del hombre mismo*.

834. *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 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 prohibe 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.

835. *Muestra la definición propuesta por dos signos*. El *primero* es que, como la prudencia se refiere al bien y al mal del hombre, por eso, *Pericles* y otros semejantes son apreciados como prudentes, pues pueden considerar cuáles son los bienes, no sólo para ellos, sino también para los demás. Pero a tales hombres que pueden considerar qué es lo bueno para sí y para los demás, los apreciamos como ecónomos, v.g. capaces de administrar una casa, y como políticos, v.g. gobernantes de una ciudad.

836. Referente al *segundo* signo, dice que, como la prudencia se refiere a los bienes y males operables, de ahí que la templanza, en griego, sea llamada *sofrosine*, 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 tiene tres ángulos iguales a dos rectos. Pero el deleite y la tristeza corrompen y pervierten las apreciaciones sobre los juicios de lo operable.

Muestra a continuación de qué manera se realiza tal corrupción. Es manifiesto que los principios de lo operable son los fines, en razón de los cuales se actúa, que se comportan en lo operable como los principios en las demostraciones, según se dice en la *Física*[26]. Ahora bien, cuando el deleite o la tristeza son vehementes, eso, por lo cual se consigue el deleite y se huye de la tristeza, se le aparece al hombre como algo óptimo. Así, corrupto el juicio de la razón, no aparece para el hombre el verdadero fin, que es el principio de la prudencia que

[26] Aristóteles, *Physica*, II, 9, 200 a 15 ss.

se refiere a lo operable, ni lo apetece. Tampoco le parece que deba elegir todo y obrar en razón del fin verdadero, sino más bien en razón de lo deleitable. Pues cualquier malicia o hábito vicioso corrompe el principio, en cuanto corrompe la recta apreciación del fin. Ahora bien, la templanza es la virtud que impide especialmente esta corrupción.

Así, concluye, partiendo de este signo, que es necesario que la prudencia sea un hábito operativo con razón verdadera referido al bien humano.

837. *Muestra dos diferencias entre el arte y la prudencia de acuerdo a la noción de virtud humana.* La *primera*, es que, en torno al arte, se requiere que la virtud moral rectifique su uso. Puede ocurrir que alguno tenga el uso del arte por el que puede edificar una buena casa y, no obstante, no quiera hacerlo por alguna otra malicia. Pero la virtud moral, por ejemplo la justicia, hace que el artífice use su arte rectamente. Ahora bien, en el uso de la prudencia no se requiere alguna virtud moral. Ha dicho que los principios de la prudencia son los fines. Respetar el juicio recto en los fines es propio de las virtudes morales. De ahí que la prudencia que se refiere a los bienes humanos, por necesidad, tenga anexas las virtudes morales como guardianas de sus principios, no así el arte que se refiere a los bienes exteriores. Pues, una vez que se adquiere un arte, todavía es requerida la virtud moral que rectifique su uso.

838. Pone la *segunda* diferencia.

Es manifiesto que, si alguien yerra en el arte por propia voluntad, es considerado mejor artífice que si no lo hace voluntariamente, porque entonces parecería proceder por impericia en el arte; como es patente en los que hablan incongruentemente por propia voluntad.

Pero, en relación con la prudencia, es menos ponderable el que quiere cometer falta que el que no quiere. Lo mismo sucede en las virtudes morales. Esto se debe a que la prudencia requiere la rectitud del apetito sobre los fines para que le sean salvaguardados sus principios. De lo cual se sigue con claridad que la prudencia no es un arte, como consistiendo sólo en la verdad de la razón, sino que es una virtud al modo de las virtudes morales, que requiere la rectitud del apetito.

839. *Muestra cuál es el sujeto de la prudencia.*

Como las partes del alma racional son dos: *una* llamada científica y la *otra* razonadora u opinativa, es manifiesto que la *prudencia es virtud de la parte opinativa*. Pues la opinión, al igual que la prudencia, versa sobre lo que puede ser de otra manera. Aunque la prudencia esté en esta parte de la razón como en su sujeto, por eso, es llamada virtud intelectual; sin embargo, no funciona con la sola razón, como el arte o la ciencia, sino que requiere la rectitud del apetito. Cuyo signo es que el hábito que está sólo en la razón puede olvidarse, como el arte y la ciencia; a no ser que se trate de un hábito natural como el intelecto. La

prudencia, en cambio, no se olvida por falta de costumbre, pero se destruye cuando falta el apetito recto, que mientras permanece, hace que la razón continuamente se ejercite en lo que es propio de la prudencia, de tal manera que el olvido no puede deslizarse.

LECCIÓN V

1140 b 31-1141 a 19 nn. 840-843

El intelecto como el conocimiento de los principios indemostrables y la virtud intelectual de la sabiduría

Una vez que *Aristóteles* consideró las virtudes intelectuales perfectivas del entendimiento, en lo que es a partir de los principios, *ahora, estudia las virtudes intelectuales perfectivas del entendimiento con relación a los principios mismos.*

Primero, trata el intelecto que se refiere a los principios de la demostración. Segundo, trata la sabiduría que se refiere a los principios de los entes.

840. Muestra pues, *primero*, que es necesario que, aparte de las otras virtudes intelectuales, exista el intelecto de los principios de la demostración. Pues la ciencia es cierto pensamiento o juicio acerca de lo universal y necesario (ya que lo particular y contingente no puede alcanzar la certeza científica, porque no es conocido sino en cuanto cae bajo el sentido).

Debe considerarse, en torno a la ciencia de lo demostrable, que es necesario que de la ciencia misma haya ciertos principios. (Se hace patente porque la ciencia es demostrativa con razón procedente de los principios a las conclusiones). Como así se comporta la ciencia, es necesario que el principio de la ciencia no sea ciencia, ni arte ni prudencia, de los cuales ya se ha hablado.

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.

Por las virtudes intelectuales conocemos la verdad, de tal manera que, por ellas, nunca se incurre en falacia, sea en lo necesario (lo que no puede ser de otra manera), sea en lo contingente. Estas virtudes son los hábitos de ciencia, prudencia (bajo el cual se comprende el arte que se refiere también a lo contingente), sabiduría e intelecto. Ahora bien, como la ciencia, la prudencia y la sabiduría no pueden referirse a los principios indemostrables, como se dijo, se desprende que, de estos principios, hay *intelecto*.

Aquí se toma *intelecto*, no como potencia intelectiva, sino como cierto hábito por el cual el hombre, por la luz del intelecto agente, conoce naturalmente los principios indemostrables. El nombre 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*[27], 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*.

841. *Se refiere a la sabiduría.*

Primero, muestra qué es la sabiduría. Segundo, infiere de lo dicho cierto corolario.

Primero, muestra lo que se refiere a la sabiduría parcialmente tomada. Segundo, qué es la sabiduría en absoluto.

Dice pues, *primero*, que entre las artes damos el nombre de sabiduría a las artes más ciertas, las que, conociendo las causas primeras en algún género artístico, dirigen a otras artes que están en el mismo género, como el arte arquitectónico dirige a los que trabajan usando sus manos. De acuerdo a este modo, decimos que *Fidias* fue un sabio trabajando la piedra y la arcilla, y *Policleto* un sabio escultor o hacedor de estatuas. En estos casos, hablamos de sabiduría, refiriéndonos sólo a la virtud del arte, de lo acabado y perfectísimo en él, virtud por la cual alguien alcanza lo que es acabado y perfectísimo en el arte. Pues, así, es la virtud de cada realidad, como se dice en el libro primero *Del cielo y el mundo*[28].

842. *Muestra qué es la sabiduría en absoluto.*

Dice que, así como apreciamos que hay quienes son sabios en algún arte, así también apreciamos que hay quienes son sabios totalmente, es decir, con respecto a todo género de entes y no según una parte. Aunque no sean sabios en un arte en particular, como dice *Homero*[29] de alguien a quien los dioses no lo hicie-

---

[27] Aristóteles, *De anima,* III, 4, 429 b 10-22.

[28] Aristóteles, *De caelo et mundo,* I, 9, 281 a 7-15.

[29] Allen, frag. 2.

ron cavador, ni labrador, ni artífice en algún otro arte en particular, sino que lo hicieron sabio absolutamente. De ahí que se ponga de manifiesto que, como el que es sabio en algún oficio artesanal posee gran certeza en ese arte, así la sabiduría en absoluto es la más cierta entre todas las ciencias, en cuanto alcanza los primeros principios de los entes, que son los más conocidos en sí mismos, aunque algunos de ellos, como los inmateriales, sean menos conocidos para nosotros. Pero los principios más universales son más conocidos también para nosotros, como los que pertenecen al ente en cuanto ente, cuyo conocimiento incumbe a la *sabiduría* en sentido cabal, como se ve en el libro cuarto de la *Metafísica*[30].

843. *Infiere de lo dicho cierto corolario.*

Como la sabiduría es certísima y los principios de las demostraciones son más ciertos que las conclusiones, es preciso que el sabio no sólo sepa lo que se concluye *a partir* de los principios de la demostración, en relación con lo que se considera, sino también que diga la verdad *con relación a* los principios mismos. No porque los demuestre, sino porque le incumbe al sabio conocer las nociones generales, como las de todo y parte, igual y desigual y otras por el estilo, conocidas las cuales, al instante, se captan los principios de la demostración. De ahí que a este sabio incumba también disputar contra quienes niegan los principios, como se lee en la *Metafísica*[31].

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.

LECCIÓN VI

1141 a 19-b 22, nn. 844-850

Entre las virtudes intelectuales, la sabiduría, es la principal en sentido absoluto; no la política, ni la prudencia

Una vez que *Aristóteles* se refirió a cada una de las virtudes intelectuales, *ahora, muestra cuál es la principal entre ellas.*

---

[30] Aristóteles, *Metaphysica,* IV (III), 1005 a 19-34.

[31] Aristóteles, *Metaphysica,* IV (III), 3, 1005 b 35.

Primero, muestra cuál es la principal en sentido absoluto. Segundo, cuál es la principal en el género de lo agible humano.

Al respecto, *primero, muestra que la sabiduría es enteramente la principal entre todas.* Segundo, infiere de lo dicho cierto corolario mostrándolo por un signo.

Con relación al *primer* punto, *plantea el tema.* Segundo, excluye el error contrario. Tercero, concluye la verdad al respecto.

844. Dice pues, *primero*, que la sabiduría no es cualquier ciencia, sino la ciencia de lo más honorable y divino, como si tuviera razón de cabeza entre todas las ciencias. Como, por los sentidos que están en la cabeza, se dirigen los movimientos y las operaciones de todos los demás miembros, así la sabiduría dirige a todas las demás ciencias, en tanto que todas subordinan sus principios a ella.

845. *Excluye cierto error* que consiste en considerar como principal entre todas las ciencias a la política –por la cual se gobierna la sociedad–, o a la prudencia –por la cual alguien se gobierna a sí mismo–, atendiendo más a la utilidad que a la dignidad de la ciencia. Pues las ciencias especulativas, como se dice al comienzo de la *Metafísica*[32], no son buscadas como útiles para algo, sino como valiosas en sí mismas.

Por eso, *primero, excluye este error.* Segundo, remueve cierta objeción.

Con relación al *primer* punto, da *dos* razones.

La *primera*, dice que es inadecuado juzgar o apreciar que la política o la prudencia sea la ciencia más deseada, esto es, la mejor entre las ciencias. Pues no podría serlo, a no ser que el hombre fuese el mejor de los seres que existen en el mundo. Entre las ciencias, una es mejor y más reconocida que otra porque trata de algo mejor y más respetable, como se dice en el libro primero *Del Alma*[33]. Pero es falso que el hombre sea el mejor de los seres que existen en el mundo, por consiguiente, ni la política o la prudencia, que versan sobre lo humano, son las mejores entre las ciencias.

846. La *segunda* razón proviene de que el sentido de *algunas* realidades consiste en una proporción y ordenación hacia algo. Por eso, no pueden ser las mismas en cuanto a todo, como es evidente que lo sano y lo bueno no son lo mismo para los hombres y para los peces. *Otras* cosas, en cambio, son dichas en absoluto, como lo blanco en los colores y lo recto en las figuras. Dado que la sabiduría se ocupa de lo que en sí y en absoluto es tal (pues se refiere a los primeros entes), es preciso que todos reconozcan que ser sabio es lo mismo en todos, y que la sabiduría sencillamente es la misma respecto de todos. Pero, lo

---

[32] Aristóteles, *Metaphysica,* I, 1, 981 b 13-15.

[33] Aristóteles, *De anima,* I, 1, 402 a 1-3.

que es prudente, corresponde que sea diferente en diversas personas, porque la prudencia se dice según una proporción y ordenación hacia algo. Aquél, que puede considerar adecuadamente lo particular que a sí mismo incumbe, es llamado prudente; y, a éste, se atribuye la prudencia. De allí que, por cierta similitud con los hombres, algunos animales son considerados prudentes, pues parecen tener cierta capacidad previsiva sobre su propia vida, no ciertamente a partir de la razón, lo cual pertenece propiamente a la prudencia. Por tanto, así ha quedado mostrado que la sabiduría, que es la principal entre todas, no es lo mismo que la política.

Si dijéramos que aquella ciencia que versa sobre lo útil como la política, fuera la sabiduría que está a la cabeza de todas, se seguiría que habría muchas sabidurías. Pues no puede haber una única noción sobre lo que es bueno para todos los vivientes, sino es preciso que, respecto de cada ser animado, difiera la consideración acerca de qué es bueno para cada uno. La misma razón se aplica a la medicina, que no puede ser la misma para todos, pues se ha dicho que, como lo sano, también lo bueno es diferente para los hombres y los peces. Pero es preciso que la sabiduría sea una sola, pues le incumbe considerar lo que es común a todos los entes. De lo cual se desprende que la política, que es la que gobierna la sociedad humana, no puede ser la sabiduría en sentido absoluto, y mucho menos la prudencia comúnmente dicha, que es la que gobierna a uno sólo.

847. *Excluye cierta objeción.* Podría alguno alegar que la política o la prudencia, al tratar sobre asuntos humanos, es la principal, porque el hombre es el más excelente entre los demás animales. Esto nada cuenta para lo propuesto, porque hay otros seres que, según su naturaleza, son mucho más perfectos que el hombre en razón de su excelencia. Aunque no hablemos de Dios y las sustancias separadas, que no caen bajo los sentidos. Aun los cuerpos celestes, es decir, los cuerpos de los cuales consta el universo, que son muy manifiestos para el sentido, son mejores que el hombre, sea que comparemos un cuerpo con otro cuerpo, o bien, las sustancias que mueven con el alma humana.

848. *Concluye la verdad buscada*, que la sabiduría es ciencia e intelecto, como antes dijo, no sobre cualquier cosa, sino sobre las más respetables. Esto se desprende con claridad de lo dicho, porque si alguna ciencia fuera más respetable, correspondería principalmente a la política y a la prudencia, lo cual ya ha sido refutado.

849. *Infiere cierto corolario* de lo dicho, por lo cual se ponen de manifiesto algunas afirmaciones.

Primero, infiere el corolario. Segundo, muestra una parte del mismo.

Dice pues, *primero*, que la prudencia versa sobre los bienes humanos, y la sabiduría sobre lo que es mejor que el hombre. Por eso, los hombres dicen de *Anaxágoras*, de un filósofo de nombre *Tales* y de otros semejantes, que son

sabios, mas no prudentes, pues ven que ignoran lo que es útil para ellos y dicen que saben algo que es inútil y admirable, como un conocimiento que excede al común de los hombres, difícil, que necesita una diligente indagación, y divino en razón de la nobleza de su naturaleza.

Da especialmente el ejemplo de *Tales* y *Anaxágoras*, pues ellos fueron censurados por este motivo en especial. Como Tales saliera de su casa para contemplar los astros, cayó a un pozo; y, al lamentarse por ello, un hombre mayor le dijo: si no ves lo que tienes delante de los pies ¿acaso piensas conocer lo que está en el cielo?[34]. Además, Anaxágoras, siendo noble y rico, dejó los bienes paternos a los suyos y se dedicó al estudio de la naturaleza, no prestando atención a la política, por lo cual fue censurado como negligente[35]. Al que le dijo si no debía cuidar de la patria, respondió mostrando el cielo, que de su patria tenía gran cuidado.

Por eso, los hombres dicen que los sabios conocen lo inútil, porque no indagan acerca de los bienes humanos. De ahí que tampoco los llamen prudentes, pues la prudencia versa sobre los bienes humanos acerca de los cuales cae la deliberación. Se considera que la operación principal de la prudencia es deliberar bien, mas nadie delibera sobre lo necesario que es imposible que sea de otra manera, como lo divino que lo sabios consideran. Tampoco puede haber deliberación de lo que no está ordenado a un fin o bien a realizar, de lo se ocupa la ciencia especulativa, aun si versa sobre realidades corruptibles. El que delibera bien, en sentido absoluto, y, en consecuencia, es prudente, es aquél que, razonando, puede conjeturar qué es lo mejor para el obrar humano.

850. *Pone de manifiesto algo dicho*, dando el motivo por el que la prudencia se refiere a lo operable. Pues la prudencia no sólo considera lo universal, en lo que no hay acción, sino que es necesario que conozca además lo particular, porque la prudencia es activa, o sea, principio de acción, y la acción versa sobre lo singular. De ahí que algunos que no poseen ciencia de lo universal sean más activos en torno a algo particular que los que poseen ciencia universal, pues tienen experiencia de los distintos casos particulares. Por ejemplo, si un médico supiese que las carnes livianas son bien digeribles y sanas, pero ignorase cuáles sean esas carnes livianas, no podría curar. En cambio, el que sabe que las carnes de las aves son livianas y sanas, podría curar mejor. Luego, por ser la prudencia razón activa, es preciso que el prudente posea ambos conocimientos, tanto el universal como el particular, y de tener uno de los dos, *debe poseer más el conocimiento de lo particular*, que está más próximo a la acción.

---

[34] Cfr. Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum,* I, 34.

[35] Cfr. Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum,* II, 7.

LECCIÓN VII

1141 b 22-1142 a 32, nn. 851-865

La prudencia es la virtud intelectual más importante en relación con lo humano

Una vez que *Aristóteles* mostró cuál es, sencillamente, la principal entre todas las virtudes intelectuales, *ahora, muestra cuál es la principal en relación con lo humano.*

Primero, muestra lo propuesto. Segundo, muestra algo ya dicho.

Respecto al *primer* punto, *plantea el tema.* Segundo, muestra lo propuesto. Tercero, excluye cierto error.

851. Dice pues, *primero*, que si bien la sabiduría, que es definitivamente principal entre todo lo humano, no consiste en el conocimiento de las cosas humanas, sin embargo, es arquitectónica, es razón o conocimiento principal y dominante en el género de las cosas humanas.

852. *Muestra lo propuesto*, distinguiendo aquello que incumbe al conocimiento de las cosas humanas.

Primero, distingue la política y la prudencia. Segundo, trata la política. Tercero, trata la prudencia.

La prudencia y la política son el mismo hábito *según la sustancia*, porque ambas son la recta razón de lo agible en relación con los bienes o males humanos, pero difieren *según la razón.* La prudencia es la recta razón de lo agible en relación con los bienes o males de un sólo hombre, de uno consigo mismo, y la política lo es en relación con los bienes o males de toda la sociedad cívica. De lo cual, se desprende con claridad que la política es a la prudencia como la justicia legal a la virtud, según se vio en el libro quinto[36]. Puestos los dos extremos, se entiende que el medio es lo propio de la casa o administración doméstica, que es intermedia entre el hombre solo y la ciudad.

853. *Trata la política.* Distingue *dos* partes en ella, diciendo que de este hábito que se refiere a toda la ciudad, *una parte*, es como una prudencia arquitectónica, y se dice compositiva o determinativa de la ley. (Pues se denomina *arte arquitectónico* el que determina lo que debe ser realizado por los demás. De ahí que los gobernantes, que dictan leyes a sus súbditos, se hallen en lo concerniente a la civilidad como los arquitectos en lo hecho o fabricado. Por ello, componer la ley, o sea, la recta razón, según la cual los gobernantes dictan leyes rectas, es llamada prudencia arquitectónica). La *otra parte* de la política es llamada con el nombre común de *política*, que se da en relación con lo particular operable. Pues las leyes se comparan a las operaciones humanas como lo

[36] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* V, 3, 1130 a 10-13.

operable. Pues las leyes se comparan a las operaciones humanas como lo universal a lo particular, según dijo en el libro quinto sobre lo justo legal[37]. Como la parte compositiva de la ley es preceptiva, así también, la política es activa y guardiana de lo que presenta la ley.

Esto es claro, pues a esta política ejecutiva pertenece la *sentencia*, que no es sino la aplicación de la razón universal a lo particular operable, pues una sentencia no se dice sino sobre algo operable. Como todo lo operable es particular, por eso, la sentencia es de lo extremo, v.g. de lo particular, a lo que llama *extremo*, pues por él comienza nuestro conocimiento para proceder a lo universal, y en él termina, en la vía descendente. Incluso la sentencia misma puede también ser llamada lo extremo, porque es la aplicación de la ley universalmente instituida a lo particular operable. Esta parte ejecutiva de la ley positiva retiene para sí el nombre común de política, por eso, se dice que, sólo los ejecutores de las leyes puestas, conviven civilmente, pues sólo ellos actúan en lo concerniente a la civilidad como los operarios manuales en lo artesanal y se comparan a los que dictan las leyes, como a los arquitectos.

854. *Trata la prudencia.*

Primero, muestra a qué se refiere la prudencia. Segundo, infiere cierto corolario de lo dicho.

Dice pues, *primero*, que, aunque la política, tanto la compositiva de la ley como la ejecutiva, es prudencia, sin embargo ésta parece referirse sobre todo a la prudencia en relación con un sólo hombre, hacia sí mismo. Tal noción de gobierno de sí mismo retiene para sí el nombre común de prudencia, porque las otras partes de esta virtud tienen nombres propios para denominarlas. *Una*, se llama doméstica, a saber, la prudencia que administra la casa; *otra*, es la llamada compositiva de la ley, a saber, la prudencia que determina o compone las leyes. Una *tercera* es la política, es decir, la prudencia para hacer cumplir las leyes. Cualquiera de ellas se divide en deliberativa y judicativa. En lo operable corresponde, *primero*, mediante la indagación deliberativa, encontrar algo; y, *segundo*, juzgar sobre lo encontrado.

Debe considerarse que, como se dijo, la prudencia no está en la razón solamente, sino que también en el apetito hay algo de prudencia. Por ende, todo lo que ahora menciona es parte de la prudencia que, como tal, consiste en la razón y algo en el apetito. Pues, en cuanto está sólo en la razón, se llama *ciencia práctica*, como la ética individual, la doméstica o familiar y la política.

También debe considerarse que el todo es principal con relación a la parte, en consecuencia, la ciudad es principal con respecto a la casa y la casa con respecto a un sólo hombre. Por eso, corresponde que la prudencia política sea prin-

---

[37] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* V, 10, 1135 a 6-9.

cipal con respecto a la doméstica y ésta con respecto a la que es directiva de uno para consigo mismo. De ahí que la prudencia determinativa de la ley sea la principal entre las partes de la política y definitivamente principal con respecto a lo operable humano.

855. *Infiere de lo dicho cierto corolario.* Como la prudencia para consigo mismo es parte de la prudencia común, en consecuencia, saber lo que es un bien para uno mismo, que pertenece a esta prudencia, es cierta clase de conocimiento humano que se diferencia mucho, ya de otras clases de conocimiento humano, ya en razón de la variedad de cosas que atañen a un sólo hombre.

856. *Excluye cierto error.*

Primero, lo expone. Segundo, presenta la prueba del mismo. Tercero, excluye el error refutándolo.

Dice pues, *primero*, que hay algunos a quienes les parece que prudente es sólo el que tiene ciencia y ejercitación en torno a los asuntos que le incumben a él mismo. Pero los políticos no parecen ser prudentes, sino más bien comedidos (*polipragmones*), es decir, que intervienen en muchos asuntos que incumben a la sociedad.

857. *Presenta la prueba de dicho error.*

Primero, por lo dicho por Eurípides, quien presenta a un soldado que dice, frente a su ciudad: cómo era yo prudente cuando vivía despreocupadamente para mí mismo, cuando no me ocupaba de mis asuntos, en cambio, ahora, siendo uno entre muchos, participo del ejército en igualdad de condiciones que los demás[38].

858. *Presenta la razón del error.* Hay quien dice que los políticos no son prudentes, como atendiendo a asuntos innecesarios o superfluos, como obrando más de lo que a ellos se refiera. Pues los hombres, en razón del particular amor que desordenadamente se tienen a sí mismos buscan sólo lo que es un bien para ellos. Estiman que sólo corresponde a cada uno hacer lo que es un bien para sí. De esta opinión humana proviene que sólo se consideren prudentes aquellos que atienden a sus propios asuntos.

859. *Refuta este error.* El bien propio de cada persona en particular no puede existir sin cuidar o administrar rectamente su casa, y sin civilidad, es decir, sin la recta administración de su ciudad, como tampoco el bien de la parte puede existir sin el bien del todo. De lo cual se sigue, claramente, que los políticos y los ecónomos no se ocupan de algo innecesario, sino de lo que a ellos mismos les incumbe.

Pero la política y la administración doméstica no bastan sin la prudencia de los bienes propios. Porque, por la recta disposición de la ciudad y de la casa,

---

[38] Fragmento de la tragedia perdida de Eurípides, *Filoctetes.*

aún no es manifiesto de qué manera es preciso disponer lo que compete a uno mismo. Para esto, es preciso procurar, por la prudencia, lo que se refiere al bien propio.

860. *Muestra algo ya dicho*, que la prudencia no es sólo sobre lo universal, sino también sobre lo particular.

Primero, *muestra lo propuesto*. Segundo, compara la prudencia con la ciencia y el intelecto, a partir de lo dicho.

En relación con el *primer* punto, da *dos* razones, divide la *primera* y *muestra lo propuesto por cierto signo*. Segundo, induce cierta cuestión al respecto.

Dice pues, *primero*, que el signo de que la prudencia se refiere no sólo a lo universal sino también a lo particular, es que los jóvenes se hacen geómetras y aprenden disciplinas, pueden ser instruidos en matemáticas o en ciencias que se aprendan por enseñanza y hacerse sabios en tales ciencias, en lo que compete a la perfección de las mismas. Sin embargo, no parece que el joven se vuelva prudente. La causa es porque la prudencia versa sobre lo singular que nos es conocido por la experiencia. Ahora bien, el joven no puede tener experiencia porque para adquirirla se requiere mucho tiempo.

861. *Plantea una cuestión al respecto*, por qué el niño o el joven puede ser matemático pero no sabio, metafísico o físico natural. A lo cual responde *Aristóteles* diciendo que el objeto de la matemática se conoce abstrayéndolo de los sensibles, que son conocidos por la experiencia. Por tanto, para conocerlos, no se precisa mucho tiempo. Pero los principios de la naturaleza, que no son abstraídos de los sensibles, se consideran por experiencia, la cual requiere mucho tiempo.

En lo que respecta a la sabiduría, señala que los jóvenes no prestan asentimiento a los objetos sapienciales o metafísicos, es decir, no los alcanzan con la mente aunque los nombren con la boca.

En cambio *qué es lo que es* en matemática no está encubierto para ellos, porque las nociones matemáticas son de objetos que se pueden imaginar, pero las realidades sapienciales son puramente inteligibles. Los jóvenes fácilmente pueden captar lo que cae bajo la imaginación, pero a lo que excede el sentido y la imaginación no lo alcanzan con la mente. Pues no tienen aun el entendimiento ejercitado para tales consideraciones, sea debido a su poca edad, sea debido a los muchos cambios de su naturaleza.

Luego, el orden adecuado de enseñar será que, *primero*, los jóvenes sean instruidos en los objetos lógicos, porque la lógica enseña el modo de proceder de toda la filosofía. *Segundo*, en matemáticas, que no necesita la experiencia ni trasciende la imaginación. *Tercero*, en la ciencia natural que, aunque no excede el sentido ni la imaginación, requiere, sin embargo, la experiencia. *Cuarto*, en la ciencia moral, que requiere tanto la experiencia como un ánimo libre de pasio-

nes, según se dijo en el libro primero[39]. *Quinto*, en lo sapiencial y divino, que trascienden la imaginación y requieren un entendimiento vigoroso.

862. Da la *segunda* razón. Ha dicho que la operación del prudente es deliberar bien, en lo cual de *dos* maneras acontece cometer falta. De *un modo*, en universal, por ejemplo, dar como verdadero que todas las aguas pesadas son malas. De *otro modo*, en particular, por ejemplo, que esta agua es pesada. Por consiguiente, es preciso que la prudencia sea directiva tanto en lo universal como en lo particular.

863. *Compara la prudencia con la ciencia y el intelecto.*

Primero, con la ciencia. Segundo, con el intelecto.

Dice pues, *primero*, que por lo dicho es manifiesto que la prudencia no es ciencia. La ciencia es de lo universal, según se vio, y la prudencia es de lo extremo, de lo singular, porque es de lo operable que es singular. Así, queda claro que la prudencia no es ciencia.

864. *Compara la prudencia con el intelecto. Primero, muestra la coincidencia.* Segundo, la diferencia.

Dice pues, *primero*, que tanto la ciencia como la prudencia son admisibles o alcanzables, según otra expresión, por el intelecto, tienen alguna coincidencia con el intelecto, que es el hábito de los principios. Pues dijo que el intelecto conoce algunos términos o extremos, a saber, los principios indemostrables que no los conoce la razón, porque no pueden ser probados por la razón sino que son inmediatamente conocidos por sí mismos. La prudencia es también de lo extremo, es decir, de lo particular operable, que es preciso tomar como principio en el obrar. De este extremo no es la ciencia, porque no se prueba por la razón, sino que a este extremo lo conoce el sentido, porque por alguno de los sentidos es percibido. Pero no por aquél por el cual sentimos las especies de los sensibles propios, como el color, el sonido, etc., que es un sentido propio. Sino por un *sentido interior*, por el cual percibimos lo imaginable, como en matemáticas conocemos el triángulo extremo, es decir, un triángulo particular imaginado, porque también en las matemáticas se está ante algo particular imaginable, al igual que en las ciencias naturales se está ante algo particular y sensible.

A este sentido interior pertenece en mayor medida la prudencia, por la cual se perfecciona la razón particular para una recta estimación de las *intenciones particulares* de lo operable. De ahí también, que de los animales irracionales que tienen una buena estimativa natural se diga que participan de la prudencia. En cambio, de aquel sentido que se refiere a los sensibles propios hay otra especie perfectiva, a saber cierta habilidad para discernir los colores, los sabores, etc. Así, la prudencia coincide con el intelecto en ser de lo extremo.

---

[39] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 1, 1095 a 5-10.

865. *Muestra la diferencia entre la prudencia y el intelecto.* El intelecto no es inquisitivo y la prudencia sí lo es, pues es deliberativa. Pero deliberar y buscar difieren como lo propio y lo común, pues deliberar es cierto buscar, como se dijo en el libro tercero[40].

LECCIÓN VIII

1142 a 32-b 33, nn. 866-880

Define al buen consejero y muestra que el buen consejo o eubolia no es ciencia ni conjetura u opinión, sino rectitud

Con respecto al *primer* punto, *se refiere a la eubolia.* Segundo, a la *synesis.* Tercero, a la *gnomes.*

Con respecto a lo *primero*, *busca el género de la eubolia* y *muestra* que es *cierta rectitud.* Segundo, muestra a qué se refiere esta rectitud. Tercero, muestra cuál es esta rectitud.

Divide el *primer* punto y *plantea el tema.* Segundo, lo desarrolla.

866. Dice pues, *primero*, que, después de haberse referido a las principales virtudes intelectuales, es preciso considerar, para completar el conocimiento de dichas virtudes, a la *eubolia*, llamada *buen consejo*, que es o alguna ciencia, o una opinión, o alguna buena conjetura (*eustochia*), o bien consiste en otro género.

867. *Muestra cuál es el género de la eubolia.*

Primero, explica en qué género no se halla. Segundo, concluye su género.

Con respecto a lo *primero*, *muestra que la eubolia no es ciencia.* Segundo, muestra que no es la buena conjetura. Tercero, muestra que no es opinión.

Dice pues, *primero*, que la eubolia o buen consejo no es ciencia. Se hace patente porque los que ya tienen ciencia no indagan sobre lo que saben, sino que tienen sobre ello un conocimiento cierto. Pero la eubolia, al ser cierta deliberación, va acompañada de búsqueda, pues el que delibera busca y razona. Mas la ciencia se presenta al término de la búsqueda. Luego la eubolia no es ciencia.

868. *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 o de la parte sensitiva para estimar rectamente sobre algo, debido a la agudeza o penetración del espíritu, a la bondad de la imaginación y a la pureza de los órganos sensiti-

---

[40] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* III, 5, 1112 b 20-25.

vos, 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 la buena conjetura.

869. La *segunda* de las razones dice que, si la eubolia fuera lo mismo que la buena conjetura, sería preciso que todo lo contenido en ésta lo estuviera en la eubolia. Ahora bien, la *solercia* es cierta clase de buena conjetura, pues es una conjetura sobre el descubrimiento del *medio*. Sin embargo, la solercia difiere de la eubolia en que ésta no se refiere al fin, que se comporta en lo operable como el medio en el silogismo pues, como se vio en el libro tercero[41], sobre el fin no se delibera. Luego, la eubolia no es lo mismo que la buena conjetura.

870. *Muestra que la eubolia no es opinión*, de tal manera que, no sólo ninguna opinión es eubolia, sino que tampoco alguna opinión lo es. Se hace patente por la misma razón que antes adujo de la ciencia. Aunque, el que opina no tiene certeza, sin embargo, ya se determinó hacia algo, lo cual no acontece al que delibera.

871. *Muestra cuál es el verdadero género de la eubolia.* Del que delibera mal se dice que falla al deliberar y del que delibera bien se dice que delibera rectamente. Tal es el buen consejero. De lo cual es manifiesto que la eubolia es cierta rectitud.

872. *Muestra de qué es la rectitud.*

Primero, muestra de qué no es la rectitud. Segundo, qué rectitud es la eubolia.

Al respecto, *primero*, *expone lo propuesto*, diciendo que la eubolia no es la rectitud de la ciencia ni de la opinión.

873. En *segundo* lugar, *muestra lo propuesto. Primero, en cuanto a la ciencia.* Parece necesario, para la rectitud, que lo que tenga una falla o error sea rectificado. Ahora bien, en la ciencia no sucede el error, pues siempre consiste en la verdad. Luego, la eubolia no es la rectitud de la ciencia.

874. En *segundo* lugar, *muestra lo propuesto en cuanto a la opinión*, por *dos* razones. La *primera*, es que de la opinión puede haber alguna rectitud, pues puede fallar o errar; pero su rectitud no se llama bondad sino verdad, así como su falla o error se llama falsedad. Luego, la eubolia o buen consejo, que se denomina por la bondad, no es la rectitud de la opinión.

---

[41] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* III, 5, 1112 b 12-14.

875. La *segunda* de las razones dice que todo aquello de lo cual se tiene opinión ya está determinado en cuanto al que opina, aunque no lo está en cuanto a la verdad de las cosas. En esto, se aparta la eubolia de la opinión, porque no se da sin la razón que indaga o busca. La eubolia no es la enunciación de algo, sino su *búsqueda*. Por el contrario, la opinión no es una búsqueda, sino cierta enunciación del que opina, pues éste dice que lo que opina es verdad. Pero el que delibera bien o mal, al hacerlo, busca algo razonando, por eso, no enuncia aún que sea así o no lo sea. Luego la eubolia no es la rectitud de la opinión.

876. *Muestra cuál es la rectitud de la eubolia.* Al no ser la rectitud de la ciencia ni de la opinión, se desprende que sea cierta *rectitud de consejo o deliberación*, como lo indica su mismo nombre[42]. Por eso, para tener un conocimiento acabado de la eubolia, es preciso averiguar qué es el consejo o deliberación y a qué se refiere, pero como ya ha sido estudiado en el libro tercero[43], no corresponde retomarlo aquí.

877. *Muestra qué rectitud es la eubolia.*

Considera por orden *cuatro* condiciones de la eubolia. *Primero*, que la rectitud se dice de múltiples maneras: de *una*, propiamente, de *otra*, metafóricamente. *Propiamente*, se dice a propósito del bien y, por *similitud*, también se dice a propósito del mal, como si dijéramos que alguien es un recto ladrón, como decimos que es un buen ladrón.

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 de consejo por la que se alcanza un fin bueno.

878. Expone la *segunda* condición. Aquí, debe considerarse que, a veces, sucede en los silogismos sacar una concusión verdadera por medio de un silogismo falso. A veces, también, en lo operable sucede llegar a un fin bueno por un medio malo. A esto se refiere cuando dice que sucede, a veces, acertar un fin bueno por un silogismo falso, por ejemplo, cuando alguien, deliberando, llega a lo que debe hacer, pero no por el medio debido, como robar para ayudar a un pobre. Es como si alguien, razonando para llegar a una conclusión verdadera, tomara algún falso término medio.

---

42 Del griego *euboulia*, de *eubolos*, (*eu*) buen y (*boule*) consejo.

43 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 5, 1112 a 19-b 11.

Pues, aunque en la *intención* el fin es como el principio y el término medio, sin embargo, en la *vía de ejecución*, que busca el que delibera, el fin se comporta como conclusión, y lo que es para el fin como término medio. Es manifiesto que no se dice que sacar una conclusión verdadera por un término medio falso es razonar rectamente. Por eso, no es la verdadera eubolia aquella por la que se alcanza el fin debido, pero no por la vía que corresponde.

879. Expone la *tercera* de las condiciones que dice que, a veces, alguien emplea mucho tiempo deliberando, de tal manera que pierde la oportunidad de ejecutarlo. Otras veces, sucede que alguien delibera con demasiada velocidad y precipitadamente. Estos casos no muestran la verdadera eubolia, sino que lo es aquella rectitud de consejo que alcanza lo que es útil al fin debido, del modo y en el tiempo debidos.

880. Expone la *cuarta* condición que dice que, a veces, se delibera bien absolutamente con respecto al fin de toda la vida y, otras veces, se delibera bien con respecto a un fin particular. Por esto, la eubolia, en sentido absoluto, será la que dirija el consejo hacia el fin general de la vida humana. Pero aquella que dirige el consejo a cierto fin particular no es la eubolia, en sentido absoluto, sino cierta clase de eubolia. Como la prudencia es deliberar bien, es preciso que la eubolia en sí sea la rectitud de consejo, en orden a aquel fin respecto del cual la verdadera apreciación es tarea de la prudencia propiamente dicha. Este es el fin común de toda la vida humana, como se vio.

De todo lo dicho puede afirmarse que la *eubolia es la rectitud de consejo, con respecto a un fin bueno, en sentido absoluto, por las vías adecuadas, y en un tiempo conveniente.*

LECCIÓN IX

1142 b 34-1143 b 17, nn. 881-892

Se refiere a la perspicacia o sensatez (synesis) que no es lo mismo que la ciencia u opinión ni que la prudencia; y se refiere a la recta sentencia o juicio (gnomes) sobre lo equitativo

Una vez que *Aristóteles* estudió la eubolia, *ahora, se refiere* a la *synesis o recto*
juicio.

Primero, compara la synesis o recto juicio con la ciencia y la opinión. Segundo, la compara con la prudencia.

Divide el *primer* punto y *muestra que no toda ciencia u opinión es synesis.* Segundo, muestra que ninguna ciencia es *synesis.*

881. Dice pues, *primero*, que la *synesis*, por la cual decimos que algunos son *synetos* o sensatos, que es lo contrario de la *asynesis*, según la cual decimos que algunos son *asynetos* o insensatos, no es completamente lo mismo que la ciencia o la opinión, pues no hay nadie que no tenga alguna ciencia u opinión. Por tanto, si toda ciencia u opinión fuera *synesis*, se seguiría que todos los hombres serían sensatos. Evidentemente es falso.

882. *Muestra que ninguna ciencia es synesis.*

La *synesis* no es alguna de las ciencias particulares. Si fuera medicina versaría sobre lo sano o lo enfermo, si fuera geometría versaría sobre las magnitudes. Hay otras ciencias que se refieren a realidades sempiternas e inmóviles, como las ciencias sobre lo divino, sobre las que no decimos que versa la *synesis*. Tampoco decimos que se refiere a lo hecho por la naturaleza o por el hombre, sobre lo cual versan las ciencias naturales y el arte, sino que se refiere a aquello sobre lo cual se puede dudar y deliberar. Así, queda claro que la *synesis* no es alguna ciencia.

883. *Compara la synesis con la prudencia.*

Primero, de lo dicho, deduce la coincidencia entre ambas. La *synesis* versa sobre lo deliberable, sobre lo cual versa también la prudencia, como se dijo, de lo cual se sigue que la *synesis* se refiere a lo mismo que la prudencia.

884. E*n segundo* lugar, *muestra la diferencia entre ambas. Primero, muestra que la synesis no es prudencia.* Segundo, que no es la generación de la prudencia.

Dice pues, *primero*, que aunque la *synesis* y la prudencia se refieran a lo mismo, sin embargo, no son enteramente lo mismo.

Para cuya evidencia ha de considerarse que, en lo especulativo, donde no hay acción, hay solamente dos operaciones de la razón, a saber, encontrar buscando y juzgar sobre lo encontrado. Estas dos operaciones son propias de la razón práctica: cuya búsqueda es el consejo o deliberación que pertenece a la eubolia o buen consejo. Mas el juicio sobre lo deliberado incumbe a la *synesis* (pues son llamados sensatos aquellos que pueden juzgar bien acerca del obrar). Pero no se queda aquí la razón práctica, sino que ulteriormente procede a actuar. Por eso, es necesaria una tercera operación como final y completiva, a saber, mandar o prescribir que se proceda al acto, y esto pertenece propiamente a la prudencia.

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.

885. *Muestra que la synesis no es la generación de la prudencia.* Dice que, como la *synesis* no es lo mismo que la prudencia, no es igual que tener prudencia o munirse de ella, es decir, adquirirla. Pero, en griego, aprender o comprender, que es cierto uso de la ciencia, se dice *syniene*. *Syniene*, se dice también cuando alguien, al opinar prácticamente, emite un juicio sobre algo que concierne a la prudencia, y puede, ciertamente, decirse de él que juzga bien, pues *eu* en griego es lo mismo que bien. Por eso, el nombre de *synesis*, según el cual algunos se llaman *eusyneti*, como juzgando bien o con buen sentido, viene de la palabra *syniene*, que se emplea con respecto a aprender o comprender, pues muchas veces al comprender lo denominamos *syniene*.

Por tanto, se perfila que *syniene*, en griego, significa algún uso de un hábito intelectual, el cual uso no sólo es comprender, sino también juzgar. *Synesis* se dice por *syniene*, en razón de aquel uso que es juzgar, no del uso que es comprender. De donde *Synesis* no es lo mismo que comprender o aprender la prudencia o tenerla, como algunos pensaron.

886. *Se refiere a la tercera virtud llamada gnomes.*

Para la evidencia de esta virtud debe retomarse lo dicho, en el libro quinto[44], 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*, 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.*

El signo es que al hombre que es muy equitativo lo llamamos *signomonicos*, casi por cierta clemencia que atempera su sentencia. Y decimos que tiene *signomen* lo que es equitativo, es decir, cierta atemperancia benévola. De la virtud que se llama *signomes* decimos que es la rectitud de juicio sobre lo equitativo. Es recta porque juzga lo verdadero.

887. *Compara esas virtudes entre sí y la prudencia.*

Primero, muestra la afinidad entre estos hábitos. Segundo, la prueba. Tercero, infiere cierto corolario de lo dicho.

Dice pues, *primero*, que todos los hábitos mencionados tienden a lo mismo. Y razonablemente. Que tiendan a lo mismo es evidente porque se atribuyen a lo

---

[44] Texto en edición Leonina; Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* V, 14, 1137 b 11-34.

mismo. Hablamos de *recto juicio en lo equitativo* (*gnomes*), de *recto juicio en general* (*synesis*), de *prudencia* e *intelecto*; y los atribuimos a los mismos de los que decimos que tienen *recto juicio en lo equitativo* (*gnomen*) e *intelecto*, a quienes llamamos *prudentes y sensatos* (*synetos*). Es patente que estas atribuciones son razonables porque todas las nombradas, que llama *potencias*, como principios de actos, se refieren a lo singular, que, en lo operable, es como lo extremo, tal como se dijo de la prudencia.

888. *Prueba lo dicho.*

Primero, por la razón. Segundo, por un signo.

En relación con el *primer* punto *muestra que la synesis y la gnomes se refieren como la prudencia a lo extremo o singular.* Segundo, muestra lo mismo del intelecto.

Dice pues, *primero*, que es manifiesto que la *Synesis* y la *gnomes* se refieren a lo extremo o singular, en cuanto el que es sensato (*synetos*), sentencia bien (*eugnomen*) y sentencia atemperadamente (*signomen*), juzga sobre aquello que el prudente preceptúa. Pues lo equitativo, a lo cual se refiere la *gnomes*, por lo general, puede referirse a todos los bienes humanos sobre los cuales versa la prudencia, en cuanto cada bien se refiera a otro, lo cual pertenece a la razón de justicia. Antes, dijo que lo equitativo es cierta clase de lo justo. Por tanto, de esta manera, se ha dicho acertadamente que la *gnomes* versa sobre lo mismo que versa la prudencia. Que todo ello se refiere a lo singular y extremo se hace patente porque lo operable es singular y extremo, y la prudencia, la *Synesis* y la *gnomes* se refieren a lo operable. De lo cual se desprende con claridad que versan sobre lo extremo.

889. *Muestra que el intelecto se refiere a lo extremo.*

Dice que el intelecto, en ambos conocimientos, tanto en el especulativo como en el práctico, es de lo extremo, porque de los primeros términos o extremos (a partir de los cuales empieza a proceder la razón) hay entendimiento y no razón. *Intelecto*, se dice de *dos* maneras. *Una*, se refiere a los términos inmóviles y primeros, que son según las demostraciones que proceden de los inmóviles y primeros términos, v.g. de los principios indemostrables que son lo primero conocido e inmóvil, porque su conocimiento no puede ser removido por el hombre.

Pero el intelecto *práctico* es del otro modo de lo extremo, se refiere a lo singular y contingente, y a otra proposición, no a la universal que es como la mayor, sino a la singular que es la menor en el silogismo operativo.

Que este extremo se denomine intelecto es evidente porque el entendimiento es de los principios. Mas lo singular, de lo que decimos que hay intelecto, es principio de lo que se da en razón de él, v.g. es principio a modo de causa final.

Que lo singular tiene razón de principio es patente, porque de lo singular es tomado lo universal. En efecto, del hecho de que esta hierba produjese la salud de éste, se toma que esta clase de hierba es eficaz para sanar. Como lo singular es conocido, propiamente, por el sentido, es preciso que el hombre, de estos singulares que decimos ser principios y extremos, tenga un sentido no sólo exterior sino también interior (del cual antes dijo ser la prudencia), a saber, la fuerza cogitativa o estimativa, llamada *razón particular*. De ahí que al sentido que se refiere a lo sensible o singular, lo llame aquí intelecto. *Aristóteles*, en el libro tercero *Del Alma*[45], lo llama intelecto *pasivo* o pasible, que es corruptible.

890. *Manifiesta lo dicho por un signo.* Como los hábitos vistos versan sobre lo singular, es preciso que de algún modo alcancen a las potencias sensitivas, que operan mediante órganos corpóreos. Por eso, dichos hábitos parecen ser naturales, pero no totalmente naturales, sino que, a partir de una natural disposición corporal, hay quienes son prontos para estos hábitos, de tal manera que, a través de una módica experiencia, se perfilan en ellos.

No sucede así en los hábitos intelectuales que se refieren a las realidades naturales, como la geometría o la metafísica. Por eso, agrega que nadie se dice que es sabio o metafísico, ni geómetra, según la naturaleza. No niega que, según la naturaleza, uno sea más apto para algo que otro, sino que sucede según una disposición remota y no próxima, según la cual, de algunos se dice que tienen naturalmente un recto juicio sobre *lo equitativo* (*gnomes*), y *sensatez* (*Synesis*) e *intelecto*, del que decimos se refiere a lo singular.

El *signo* de que estos hábitos están en algunos, según su naturaleza, es que estimamos que siguen a las edades del hombre, según las cuales se transmuta la naturaleza corporal. Hay una edad, la senilidad, en la cual debido al aquietamiento de las transmutaciones corporales y anímicas, se tiene intelecto y *gnomes*, como si la naturaleza fuera la causa de ellos.

891. *Infiere dos corolarios de lo dicho.* El *primero*, es que el intelecto, que discierne bien lo particular en el ámbito práctico, no sólo se tiene con relación a los principios, como en lo especulativo, sino también como fin. En lo especulativo, las demostraciones proceden partiendo de los principios, a los cuales se refiere el intelecto, no obstante, no se dan demostraciones de ellos. En cambio, en lo operativo, las demostraciones no sólo proceden a partir de los singulares, sino que también se dan de los singulares. Es preciso que en el silogismo operativo, según el cual la razón mueve para actuar, la menor sea singular y que también lo sea la conclusión, que concluye lo operable mismo que es singular.

892. El *segundo* corolario recuerda que el intelecto de los principios operables se alcanza por la experiencia y la edad, y se perfecciona por la prudencia. De ahí que sea preciso escuchar lo que opinan y dan a conocer sobre lo agible

---

[45] Aristóteles, *De anima,* III, 5, 430 a 24-25.

los hombres de experiencia, tanto los ancianos como los prudentes. Por más que no aleguen o presenten demostraciones debemos tenerlos en cuenta, no menos, sino aún más que a las demostraciones mismas. Estos hombres, por tener experiencia de ver, por tener un recto juicio acerca de lo operable, ven los principios de lo operable. Y los principios son más ciertos que las conclusiones demostradas.

Sobre este punto, debe considerarse que pertenece definitivamente al intelecto, en el plano universal, el juicio sobre los primeros principios, y a la razón le pertenece el discurso, a partir de los principios, hasta las conclusiones. Así, en lo singular, la *fuerza cogitativa* es llamada *intelecto*, según que posee el *juicio absoluto acerca de lo singular*. De ahí que diga que al intelecto pertenece la prudencia, la sensatez (*Synesis*) y el juicio recto sobre lo equitativo (*gnomes*). Pero se llama *razón particular* según que discurre de uno a otro. A ella, le pertenece también el buen consejo (eubolia), que *Aristóteles*, ahora, no enumera, ni dice que se refiere a lo extremo.

Por último, en un epílogo, recuerda que ya dijo qué sea la prudencia, que es principal en lo agible, y la sabiduría, que es principal en lo especulativo, de qué trata cada una y que no se encuentran en la misma parte del alma racional.

LECCIÓN X

1143 b 18-1144 b 1, nn. 893-904

Plantea, en especial, una duda sobre la utilidad de la prudencia, y responde que la prudencia no se alcanza sin virtud moral y viceversa

Una vez que *Aristóteles* estudió las virtudes intelectuales, *plantea ciertas dudas sobre su utilidad*, que, en segundo lugar, resuelve.

Primero, plantea una duda sobre la utilidad de la sabiduría y de la prudencia, a las cuales, las demás virtudes se reducen como a las principales. Segundo, sobre la comparación entre ambas.

Con respecto al *primer* punto, *plantea la duda*.

893. Dice que se puede dudar para qué o de qué manera son útiles la sabiduría y la prudencia.

894. *Prosigue con la duda. Primero, en cuanto a la sabiduría*, que no parece ser útil, pues todo lo que es útil en lo humano contribuye a la felicidad, último fin de la vida humana. Para lo cual en nada parece contribuir la sabiduría. Pues no parece contemplar algo, por lo cual el hombre sea feliz, ya que la felicidad se

alcanza por las acciones de virtud, como dijo en el libro primero[46]. La sabiduría no considera ninguna producción o acción, ya que se ocupa de los primeros principios de los entes. Luego, parece que la sabiduría no es útil al hombre.

895. *Segundo, en cuanto a la prudencia.*

En primer lugar, aduce la razón por la que la prudencia no sería necesaria al hombre. Segundo, excluye cierta respuesta.

Dice pues, *primero*, que la prudencia se ocupa o considera las acciones humanas por las que el hombre llega a ser feliz, pero, por esto, no parece que el hombre tenga la acción correspondiente [a este conocimiento]. Pues la prudencia se refiere a lo que es justo con relación a los demás, y a lo bello u honesto, y bueno o útil para el hombre en sí mismo. Todo lo cual, concierne a la acción de una buena persona. Pero no parece que alguien realice acciones, propias de algún hábito, porque las conozca, sino porque tiene el hábito hacia las mismas. Como es evidente, en lo corporal, tener la ciencia de la medicina o de la gimnasia no hace a un hombre más operativo de lo que incumbe al hombre sano o al sentirse bien. Porque no consiste sólo en practicarlo, sino en hacerlo por algún hábito interior. Sucede, a veces, que alguien, por el conocimiento de algún arte, realiza ciertas acciones propias de un hombre sano, haciéndolas incidentalmente y no según que proceden de un hábito de salud, como las hace el hombre sano. Así, no tanto proceden del hombre porque sepa, sino solamente porque es sano. Por tanto, los actos de virtud que proceden de hábitos virtuosos y conducen a la felicidad, no los realiza más el hombre porque los conozca mediante su prudencia. Así, la prudencia no es operativa del bien.

896. *Excluye cierta respuesta.* Podría alguien decir que, aunque el hombre, por ser virtuoso, no obra más las acciones virtuosas porque las conozca por la prudencia, sin embargo, la prudencia es necesaria para que el hombre llegue a ser virtuoso, como el arte de la medicina es necesario, no para que el hombre sano realice acciones sanas, sino para que llegue a ser sano. Así, debe decirse que el hombre debería ser prudente, no en vista de las acciones virtuosas, sino en vista de llegar a ser virtuoso. Pero rechaza esta respuesta por *dos* razones.

La *primera*, es que parece muy desacertado decir que, porque los hombres fueran disciplinados o virtuosos, para nada les fuera útil la prudencia.

897. La *segunda* razón es la que sigue. Según la respuesta vista, parece que no sólo el que tiene virtud, sino aun no teniendo virtud, tampoco sería necesaria la prudencia. Pues nada diferiría para que algunos lleguen a ser virtuosos que tengan prudencia o que sean persuadidos por quienes la tienen, pues esto basta para hacerse virtuoso, como es evidente en el caso de la salud. Aunque queramos ser sanos, no por ello nos ponemos a aprender medicina, sino que nos basta

---

[46] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 6, 1098 a 7-17.

servimos del consejo de los médicos. Por pareja razón, para llegar a ser virtuosos, no es preciso que nosotros mismos poseamos la prudencia, sino basta que seamos asesorados por los prudentes.

898. *Plantea una duda sobre la comparación entre la sabiduría y la prudencia.* Ha mostrado que la prudencia es menor e inferior en dignidad a la sabiduría, que parece ser principal, más importante que la prudencia que obra y preceptúa sobre lo singular. Pues, bajo la prudencia, está contenida también la política. Ha dicho, en el proemio, que la política preordena qué disciplinas debe haber en la ciudad y cuáles debe cada uno aprender, y hasta dónde. Así, vemos que la prudencia es más importante que la sabiduría porque mandar es el acto del que juzga. Parece haber una dificultad en que lo inferior sea principal. A este punto, propuesto con forma de duda, lo tratará ahora.

899. *Resuelve las dudas precedentes.*

Primero, la que se refiere a la utilidad de la sabiduría y de la prudencia. Segundo, a la comparación entre ambas.

Con respecto a lo *primero*, *resuelve la duda en general, en cuanto a la sabiduría y a la prudencia.* En segundo lugar, lo hace, en especial, en cuanto a la prudencia.

Sobre el primer punto, da *dos* soluciones. La *primera*, muestra que de las razones presentadas no se concluye eficazmente. Si, mediante la sabiduría y la prudencia, nada hiciera el hombre para su felicidad, no se sigue, por esto, que sean inútiles. Aunque ninguna de ellas tuviere una operación, sin embargo, serían elegibles en sí mismas, pues son virtudes perfectivas de las dos partes del alma racional, como por lo dicho es claro, y para cada cual es elegible su perfección.

900. La s*egunda* solución resuelve la duda refutándola.

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 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[47].

---

[47] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* X, 8, 1178 b 9-29.

901. *Resuelve la duda que se refiere especialmente a la prudencia.*

Primero, en cuanto a la objeción que decía que la prudencia nada hace para la acción virtuosa. Segundo, en cuanto a la objeción que decía que la prudencia no es necesaria para que el hombre sea virtuoso.

Dice pues, *primero*, que, en especial, también falla la objeción que decía que por la prudencia no realizamos más acciones virtuosas. Es falsa porque la acción virtuosa se perfecciona según ambas, v.g. según la prudencia y la virtud moral.

Pues *dos* rasgos son necesarios en la acción virtuosa: *uno*, es que el hombre tenga recta intención sobre el fin, que es lo que hace la virtud moral en cuanto inclina el apetito al fin debido. El *otro*, es que el hombre esté bien dispuesto sobre lo que es para el fin, y esto lo hace la prudencia que delibera bien, que juzga y preceptúa sobre los medios para el fin. Así, a la acción virtuosa concurre también la prudencia que es perfectiva de lo racional por esencia, y la virtud moral, que es perfectiva de lo apetitivo, que es racional por participación. Por este motivo, de aquella parte del alma que es enteramente irracional, a saber, de la nutritiva, no hay tal virtud que concurra a la operación humana. Fácil es dar la razón: porque en la potencia nutritiva no hay obrar y no obrar, que se requiere para la operación de la virtud humana, como se desprende claramente de lo dicho.

902. *Resuelve la objeción que mostraba que, sin prudencia, podría ser que alguno alcanzase la virtud.*

Primero, muestra que la prudencia no podría darse sin la virtud moral. Segundo, muestra que la virtud moral no podría darse sin la sin prudencia.

Divide el *primer* punto y *muestra que, para ser virtuoso, es requerida, no sólo la virtud moral, sino también otro principio operativo.* Segundo, muestra cuál es ese principio. Tercero, muestra que la prudencia agrega a ese principio la anexión de la virtud moral.

Dice pues, *primero*, que, para resolver lo que se decía, que por la prudencia el hombre no realiza más actos buenos o justos a los efectos de hacerse virtuoso, hay que empezar, un poco antes, retomando algo ya dicho.

Retomemos lo dicho sobre algunos que obran lo 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 dijo 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.

903. *Muestra cuál es ese principio.* 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 procederes, de allí es que, tanto de los prudentes como de los astutos, decimos que son *dinóticos*, es decir ingeniosos o sagaces.

904. *Muestra lo que la prudencia agrega a dicho principio.* 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*[48], 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.

Que para los malos no aparezca lo que, en verdad, es mejor se hace patente porque la malicia opuesta a la virtud pervierte el juicio de la razón y hace mentir en torno a los fines, que funcionan como principios prácticos. Así, al intemperante le parece óptimo seguir las concupiscencias, pues no puede razonar rectamente si yerra en torno a los principios. Luego, como al prudente le incumbe razonar rectamente sobre lo operable, se ve que es imposible que sea prudente

---

[48] "La prudencia no es potencia pero no se da sin ella. El hábito que corresponde a esta visión en el alma no se alcanza sin la virtud, como se dijo" (Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1144 a 28-30).

quien no es virtuoso, como no podría ser sabio aquél que errase en torno a los principios de la demostración.

LECCIÓN XI

1144 b 1-1145 a 11, nn. 905-913

La virtud moral no puede darse sin la prudencia, debido a su mutua interrelación

Después que *Aristóteles* mostró que la prudencia no puede existir sin virtud moral, *ahora muestra que la virtud moral no puede existir sin la prudencia.*

Primero, muestra lo propuesto. Segundo, resuelve cierta duda incidental. Tercero, concluye el propósito principal.

En relación con lo *primero, muestra lo propuesto por la razón.* Segundo, por lo dicho por otros.

905. Dice pues, *primero*, que, una vez mostrado que la prudencia no puede existir sin virtud moral, debe considerarse a su vez si la virtud moral *pudiese existir sin prudencia.* Pues el caso de la virtud moral es similar al de la prudencia y la sagacidad (dinótica) que, aunque no sean enteramente lo mismo, tienen alguna semejanza entre sí, en cuanto ambos descubren las vías convenientes para alcanzar el fin propuesto. Así también parece darse entre la virtud natural y la virtud moral y principal que es la virtud perfecta.

Que sea dada una *virtud natural* presupuesta a la moral se hace patente porque las costumbres particulares de las virtudes y de los vicios parecen existir en algunos hombres naturalmente, pues algunos parecen ser justos desde el nacimiento, templados o fuertes por una disposición natural que los inclina a las acciones virtuosas. Esta disposición natural puede observarse en cuanto a *tres* rasgos.

Primero, de parte de la razón, a la cual los primeros principios de la operabilidad humana le han sido naturalmente dados, por ejemplo, que a nadie debe dañarse y otros similares. *Segundo*, de parte de la voluntad, que de suyo es naturalmente movida por el bien conocido como por su objeto propio. *Tercero*, de parte del apetito sensitivo, según que algunos, proveniente de su natural complexión, tienen una disposición hacia la ira, otros hacia las concupiscencias u otras pasiones, en mayor o menor grado, o bien moderadamente, en lo cual consiste la virtud moral. Ahora bien, los dos primeros rasgos son comunes a todos los hombres. El tercer rasgo es el que hace la diferencia en los hombres. De ahí que *Aristóteles* diga ahora que algunos son naturalmente fuertes o justos, sin embargo, en éstos así dispuestos se requiere algo distinto, o sea, un gran bien

para que dichas virtudes se den en nosotros según un modo más perfecto. Pues esos hábitos naturales o inclinaciones se dan también en los niños y en los animales, como el león que naturalmente es fuerte y libre.

No obstante, estos hábitos naturales pueden ser nocivos si no los asiste la discreción o buen juicio del intelecto. Parece suceder ahora lo mismo que en el movimiento corporal: si el cuerpo fuere movido con fuerza sin que la vista dirija, puede suceder que el cuerpo se resbale y lesione fuertemente. Así, también, si alguien tuviere una fuerte inclinación al acto de alguna virtud moral y no pusiere discreción, le puede ocurrir una grave lesión, o en el propio cuerpo, como en aquél que se inclina a la abstinencia sin discreción o buen juicio, o respecto de las cosas exteriores, si se inclina a la iliberalidad, y de modo semejante en otras virtudes. Pero si esta inclinación escuchara al intelecto al obrar, de tal manera que obrara con buen juicio, entonces se dará una gran diferencia según la excelencia de bondad. Y el hábito que es similar a tal operación efectuada con discreción, será propia y perfectamente virtud, como lo es la virtud moral.

Por tanto, como en la parte opinativa del alma hay dos clases de principios operativos, o sea, la sagacidad (dinótica) y la prudencia, así también en la parte apetitiva, vinculada a los hábitos morales, hay dos clases, la virtud natural y la moral, que es la principal, y ésta no puede darse sin prudencia, como se vio.

906. *Manifiesta lo propuesto por lo dicho por otros.*

Primero, por lo dicho por Sócrates. Segundo, por lo dicho por quienes vivían en su tiempo.

Primero, propone lo dicho por Sócrates y dice que, a causa de dicha afinidad de la virtud moral con la prudencia, los socráticos consideraron que todas las virtudes morales son prudencias.

907. En *segundo* lugar, *muestra en qué fallaba.* Dice que, en lo dicho por Sócrates, la búsqueda, en un sentido, era recta; pero, en otro, fallaba. Fallaba, al estimar que todas las virtudes morales son la prudencia, cuando la virtud moral y la prudencia están en diversas partes del alma. Pero, en lo referente a que la virtud moral no puede existir sin prudencia, decía bien.

908. *Confirma lo mismo por lo dicho por otros.*

Primero, expone lo que dijeron. Segundo, muestra en lo que fallaron.

El signo de que la virtud moral no se da sin prudencia es que todos los que definen la virtud ubicándola en el género del hábito, indican hasta dónde se extiende la virtud y que esto sea de acuerdo a la recta razón. Por lo dicho, se ve que la recta razón en lo agible es conforme a la prudencia. Por tanto, cuando todos así definen la virtud, aunque no lo determinen distintamente, parecen de alguna manera adivinar o conjeturar que la virtud es un hábito conforme a la prudencia.

909. *Muestra en qué fallan los que así dicen.* Es preciso trascender, en parte, lo dicho por ellos y añadir algo. No sólo la virtud moral debe ser según la recta razón. Pues en este caso podría alguno ser virtuoso moralmente sin tener la prudencia, si fuera instruido por la razón de otro. Sino que es preciso decir, además, que la virtud moral es un hábito con recta razón, que es ciertamente la prudencia.

Así, es evidente que *Sócrates* dijo más de lo necesario, en tanto estimó que todas las virtudes morales eran razones y no con razón, porque decía que son ciencias o prudencias.

En cambio, los *otros*, dijeron menos de lo necesario, sosteniendo que las virtudes son sólo según la razón.

Fue *Aristóteles* quien se atuvo al medio, explicando que la virtud moral es *según razón* y *con razón*. Por lo dicho, se vio que no es posible al hombre tener un bien principal, como lo es la virtud moral, sin prudencia, ni tampoco ser prudente sin virtud moral.

910. *Resuelve por lo dicho cierta cuestión incidental.*

Primero, plantea la duda. Segundo, la resuelve.

Dice pues, *primero*, que, por lo que antecede, puede resolverse la argumentación que alegan algunos disputando al respecto: que las virtudes están separadas entre sí, de tal manera que se pueda tener una virtud y no tener otra. Vemos que un mismo hombre no está inclinado a todas las virtudes, sino uno a la liberalidad, otro a la templanza y otros a otra virtud. Pues cada cual es fácilmente conducido a aquello a lo cual está naturalmente inclinado, pero es difícil que alcance algo contra el impulso de la naturaleza. De ello se sigue que el hombre que está naturalmente dispuesto a una virtud y no a otra, *sepa*, es decir, alcance esa virtud a la que está naturalmente inclinado, pero no alcance de ningún modo la virtud hacia la cual no está naturalmente dispuesto. Lo dice por Sócrates, que afirmaba que las virtudes son ciencias.

911. *Resuelve la duda planteada.* Dice que lo dicho se verifica según las virtudes *naturales*, pero *no* según las virtudes *morales*, según las cuales alguno se dice bueno en sentido cabal. Es así, porque ninguna virtud moral puede darse sin prudencia, ni ésta sin virtud moral, como se mostró. De esta manera, cuando la prudencia, que es una *virtud única*, es poseída por alguno, al mismo tiempo, coexisten con ella todas las virtudes, de las cuales ninguna se dará no estando la prudencia.

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.

912. *Concluye lo propuesto principalmente*, epilogando lo dicho. Es claro que, aun si la prudencia no fuera operativa, el hombre la necesitaría, porque es una virtud perfectiva de cierta parte del alma. Además, es manifiesto que es operativa porque la recta elección, que es requerida para la operación de virtud, no se da sin prudencia y virtud moral. Porque la virtud moral dispone para el fin, y la prudencia dirige con relación a los medios para el fin.

913. *Resuelve la duda planteada sobre la comparación entre la prudencia y la sabiduría*. La prudencia no es más importante que la sabiduría, ni lo que es inferior es más importante que lo mejor, para lo cual da dos ejemplos. El *primero*, es que el arte de la medicina enseña lo que debe hacerse para conseguir la salud, sin embargo, no es más importante que la salud, porque no usa la salud misma. Este uso es propio del arte o de la ciencia principal, v.g. usar la salud a la que prescribe la ciencia principal. En cambio, el arte de la medicina enseña de qué modo se alcanza la salud, de tal manera que enseña en razón de la salud, pero no la salud Así la prudencia, aun la política, no usa la sabiduría enseñándole de qué manera deba juzgar de las realidades divinas, sino que enseña en razón de la sabiduría preceptuando a los hombres de qué manera podrían alcanzarla. De allí que, así como la salud es mejor que el arte de la medicina, al ser su fin, así, la sabiduría supera a la prudencia.

El *segundo* ejemplo dice que, como la política manda sobre todo lo que hay en la ciudad, en consecuencia, ha de mandar sobre lo que incumbe al culto divino, como sobre lo que compete al estudio de la sabiduría. Por tanto, preferir la prudencia o la política a la sabiduría, es semejante a preferir la sabiduría a Dios, lo cual es evidentemente desacertado.

Así, termina el libro *sexto*.

LIBRO SÉPTIMO

1145 a 15-1154 b 35, nn. 914-1079

La continencia y la incontinencia. La malicia humana.
La virtud heroica y la bestialidad. La perseverancia,
la molicie, la contumacia y otras.
El placer, sus clases y el dolor

LECCIÓN I

1145 a 15-b 20, nn. 914-924

La incontinencia, la malicia, la bestialidad y otras

Una vez que *Aristóteles* estudió las virtudes morales e intelectuales, *ahora empieza a estudiar algunas que se 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, en el libro octavo. 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.

914. Dice pues, *primero*, que a los efectos de que nada en esta materia moral sea dejado de lado, después de tratar las virtudes morales e intelectuales es preciso retomar el tema desde otro principio, para decir que, en relación con las costumbres, hay *tres* clases que deben evitarse, a saber, la *malicia*, la *incontinencia* y la *bestialidad.*

Con relación a ellas, corresponde considerar su *diferencia.* Como, en el libro sexto[1], 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

[1] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 13, 1144 a 6-10.

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 a 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[2]. 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.

La perversión en esta consonancia puede ocurrir de *tal manera* que no se salga fuera de los límites de la vida humana, en este caso, es llamada sencillamente *incontinencia* o *malicia humana*, como la enfermedad corporal en la cual puede salvaguardarse la naturaleza humana. De *otra manera*, puede corromperse el equilibrio de las afecciones humanas, de tal modo que avance más allá de los límites de la vida humana, hasta parecerse a las afecciones de alguna bestia, como del león, del oso o del puerco. A esto se llama *bestialidad*. Su similitud es como si la complexión, por parte del cuerpo humano, se mudara a la complexión leonina o porcina.

915. *Se refiere a las disposiciones contrarias.*

Primero, propone dos que saltan a la vista. De dichas disposiciones contrarias, dos son efectivamente manifiestas: pues la malicia es contraria a la virtud y la incontinencia a la continencia.

916. En *segundo* lugar, *muestra la disposición que se opone a la tercera, a la bestialidad.*

Primero, plantea el tema. Segundo, lo muestra.

Dice pues, *primero*, que acertadamente se dice que a la bestialidad se opone una virtud que excede al modo común de los hombres y que puede llamarse virtud *heroica* o divina, pues los gentiles llamaban heroicas a las almas de insignes varones difuntos, de los cuales decían también que estaban deificados.

---

[2] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 11, 1136 a 32.

Para su evidencia, debe considerarse que el alma humana es medio entre las sustancias superiores y divinas y los animales brutos. Con las superiores comunica mediante el entendimiento. Con los animales brutos comunica en las potencias sensitivas. Cuando, a veces, en el hombre las afecciones de la parte sensitiva se corrompen hasta asemejarse a las bestias, se habla de *bestialidad por encima de la malicia y la incontinencia humanas*. De manera similar, la parte racional que, a veces, es perfeccionada y educada más allá del modo común de perfección humana, casi a semejanza de las sustancias separadas, es llamada *virtud divina por encima de la virtud humana y de la continencia*. Pues así se comporta el orden de las cosas, de modo tal que el medio de las diversas partes alcance ambos extremos. De ahí que también en la naturaleza humana hay algo que toca lo superior, algo que conecta con lo inferior y algo que se halla en el modo medio.

917. *Muestra lo dicho.*

Primero, muestra que hay en los hombres cierta virtud heroica o divina. Segundo, muestra que tal virtud se opone a la bestialidad.

Muestra lo primero de dos maneras. De *una manera*, por lo dicho por *Homero* que presenta a *Príamo* diciendo de *Héctor*, su hijo, que era excelentemente bueno, de tal modo que no parecía ser hijo de un hombre mortal sino de Dios[3], porque algo divino aparecía en él más allá del modo común de los hombres. *Segundo*, muestra lo mismo por un dicho común de los gentiles, quienes decían deificar a ciertos hombres. *Aristóteles* dice que no debe entenderse en el sentido que el hombre se vierta a la naturaleza divina, sino en razón de la excelencia de su virtud más allá del modo común de los hombres. De lo cual se desprende, con claridad, que existe en algunos hombres cierta virtud divina, y concluye que esta virtud es opuesta a la bestialidad.

918. *Prueba lo propuesto por dos razones.*

Primero, porque decimos que la malicia y la virtud son propias del hombre. De ahí que a la bestia que está por debajo del hombre no le atribuyamos ni la malicia ni la virtud de Dios que está sobre el hombre. Pero la virtud divina es más honorable que la virtud humana, a la cual llamamos sencillamente virtud. Mas la perversión de las bestias es cierto género de malicia diferente de la malicia humana, que se llama sencillamente malicia.

919. Da la *segunda* razón. Los hombres, en quienes se encuentra tan gran virtud que raramente se halla entre los humanos, parecen varones divinos. De ahí que ciertos ciudadanos griegos, los lacedemonios, cuando admiraban mucho la bondad de un hombre, dijeran que era un varón divino. De manera similar, de parte de la malicia, raramente se halla la bestialidad entre los hombres.

---

[3] Homero, *Ilíada,* XXIV, 238.

Da *tres modos* según los cuales se puede llegar a ser bestial. El *primero*, como en alguna cultura se da la convivencia en su gente, por ejemplo, entre los bárbaros que no se regían por leyes razonables, debido a las malas costumbres en su convivir había quienes caían en una malicia bestial. El *segundo*, a causa de ciertas morbosidades o privaciones, por ejemplo, por la pérdida de seres queridos acontece a algunos venir a caer en demencia y llegar a ser como bestias. El *tercero*, debido a un gran aumento de su malicia acusamos su exceso en algunos y los llamamos *bestiales*. Así como la virtud divina se encuentra raramente entre los buenos, así la bestialidad se encuentra raramente entre los malos, pareciendo haber una correspondencia mutua entre los opuestos.

920. *Muestra lo que ha dicho de este tema y lo que resta por decir.*

Primero, se refiere a los puntos vistos y a los siguientes. Segundo, muestra el modo de proceder.

Dice pues, *primero*, que más adelante, en este mismo libro, se referirá a la disposición de bestialidad; que de la malicia, que se opone a la virtud, ya ha hablado cuando estudió las virtudes morales. Ahora, ha de tratar la incontinencia que es vituperada y se refiere a los deleites, la molicie y la vida voluptuosa que son vituperadas y se refieren a la tristeza. De manera similar, se referirá a la continencia, que es elogiada, y versa sobre los deleites, y a la perseverancia que lo es también, y se refiere a la tristeza. Sin embargo, de tal manera que no entendamos que estos hábitos no son los mismos referidos a la virtud y a la malicia ni son diversos en cuanto al género.

921. *Muestra el modo de proceder.*

Corresponde proceder como en lo demás; puestas las consideraciones que parecen probables acerca de lo precedente, primero, presentaremos las dudas, y así mostraremos todo lo que es más probable en relación con lo dicho y, si no todo (porque no es propio del hombre que nada recorte de su mente), mostremos al menos la mayor parte y lo principal. Porque, si en alguna materia se resolviesen las dificultades y quedase como verdadero lo probable, se habrá determinado lo suficiente.

922. *Estudia la continencia y la incontinencia, la perseverancia y la molicie.*

Una vez determinado el punto *primero*, *expone lo que es probable*. Segundo, presenta las dudas. Tercero, las resuelve.

Con respecto al *primer* punto, *propone lo probable sobre la continencia y la incontinencia*. Segundo, sobre la comparación de ellas con las demás. Tercero, sobre su materia.

Sobre lo *primero*, *muestra tres rasgos probables*. El *primero*, incumbe a la bondad y maldad de las nombradas. Dice que parece probable que la continencia y la perseverancia sean buenas y laudables, y la incontinencia y la molicie malas y vituperables. El *segundo*, incumbe a las nociones definitorias de las

mismas. Dice que parecen ser lo mismo el continente y aquél que permanece en la razón, en aquello que la razón juzga que debe hacerse. En cambio, el incontinente parece ser el que se sale del juicio de la razón. El *tercero*, incumbe a sus operaciones. Dice que el incontinente sabe que alguna acción es mala y, sin embargo, a causa de su pasión la hace igual. En cambio, el continente padece algunas concupiscencias que sabe son malas, pero no las sigue a causa del juicio de su razón. Estas dos observaciones también deben extenderse a la perseverancia y a la molicie que se relacionan con la tristeza.

923. *Muestra dos puntos probables sobre la comparación de ellas con las demás.*

El *primero*, se toma de la comparación entre la continencia y la templanza. Parece que el templado es continente y perseverante. Empero, hay *quienes* dicen que todo continente y perseverante es templado y hay *quie*nes dicen que no. En cuanto a los opuestos, *algunos* dicen confusamente que todo intemperante es incontinente y viceversa, sin ninguna distinción. *Otros*, dicen que son diferentes.

El *segundo*, se toma por comparación a la prudencia. A veces, los hombres dicen que no ocurre que el prudente sea incontinente y, a veces, dicen que algunos prudentes y sagaces, es decir, ingeniosos, son incontinentes.

924. *Pone uno de los puntos probables sobre la materia vista.* A veces, se dice de algunos que son incontinentes no sólo respecto de las concupiscencias sino también de la ira, del honor y del lucro.

Estos son los *seis* puntos que comúnmente suelen decirse sobre la continencia, la incontinencia, la perseverancia y la molicie.

LECCIÓN II

1145 b 21-1146 b 8, nn. 925-940

Se pregunta si quien tiene una recta estimación moral puede actuar incontinentemente y de qué modo

Después que *Aristóteles* estudió las opiniones que parecen probables sobre la continencia y la incontinencia, *ahora, plantea dudas acerca de todo lo dicho aunque no en el mismo orden en que las propuso*. Lo hizo según el orden en que caen bajo una primera consideración humana.

Sobre un tema cualquiera se considera, *primero*, lo que es común, por ejemplo, si algo es bueno o malo; *segundo*, su razón propia; *tercero*, su operación; *cuarto*, se lo compara a algo con lo que tiene correspondencia; *quinto*, se lo compara a algo de lo cual difiere; y, por *último*, a lo que lo rodea exteriormente.

Al plantear las dudas destaca lo que es más dudoso.

Así, ante los seis puntos precedentes, plantea *seis* dudas. *Primero, plantea una duda referente al punto tercero sobre el acto del continente y del incontinente.* Segundo, plantea otra duda referente al punto quinto sobre la comparación con la prudencia. Tercero, plantea una duda referente al punto cuarto sobre la comparación con la templanza. Cuarto, plantea una duda referente al segundo punto probable sobre la definición de continencia. Quinto, plantea una duda que se refiere al primer punto probable que versaba sobre la bondad y malicia de la continencia e incontinencia. Sexto, plantea una duda referente al sexto punto probable sobre la materia de la continencia y de la incontinencia.

925. Sobre lo *primero, plantea la duda.* Dice que puede dudarse acerca de cómo alguien, que tiene una recta estimación, es incontinente obrando lo contrario.

926. En *segundo* lugar, *desarrolla la duda.*

Primero, presenta una parte. Segundo, presenta la otra. Tercero, rechaza una solución dada.

Dice pues, *primero*, que algunos opinan que no es posible que, estimando rectamente y sabiéndolo, sea alguien incontinente. Pues lo más fuerte no es vencido por lo más débil. Como el conocimiento es algo muy fuerte en el hombre, parece que, teniendo el conocimiento otra cosa, lo mandase y lo arrastrase como a una sierva. Cuando más bien es la razón, cuya perfección es la ciencia, la que debiera dominar y mandar a la parte sensible como a una sierva. Este fue el argumento de *Sócrates*[4]. De ahí que se apoyase totalmente en él, como si la incontinencia no existiera. Pensaba que nadie, estimando rectamente, haría algo fuera de lo que es mejor, sino que toda falta acontecía debido a la ignorancia.

927. *Objeta en contra.* Lo que *Sócrates* sostiene plantea una duda que se opone a lo que salta a la vista, pues claramente vemos que hay quienes hacen lo que saben que está mal. Si así fuese, que pecasen debido a una ignorancia que les adviniese durante la pasión, por ejemplo, de concupiscencia o de ira, lo mejor es buscar cuál ignorancia es ésta. Pues es manifiesto que el incontinente, antes de que le sobrevenga la pasión no estima que debe hacer lo que luego hace gracias a ésta.

928. *Rechaza una solución. Primero*, la expone diciendo que *algunos* conceden algo de lo dicho por *Sócrates*, a saber, que el conocimiento no es arrastrado; otros, en cambio, no conceden que nadie pecaría sino debido a la ignorancia. Reconocen que nada es mejor y más fuerte que la ciencia, que pudiera por ende arrastrarla. Sin embargo, no reconocen que nadie podría obrar fuera de lo que

---

[4] Cfr. Platón, *Protágoras*, 352 b.

opina que es mejor. Por eso, dicen que el incontinente, que es superado por los placeres, no tiene ciencia sino opinión.

929. En *segundo* lugar, *rechaza dicha solución.* El incontinente tiene o una opinión fuerte o una débil. Si es fuerte, una misma razón parece haber para la opinión y para la ciencia, porque no adheriría menos a una que a otra, como se dirá[5]. Ahora bien, si la opinión que tiende en contra de las concupiscencias no es fuerte, sino apagada, o sea remisa y débil, como sucede en los que dudan, si en este caso un hombre no permanece en sus opiniones débiles en contra de sus concupiscencias fuertes, parece que no debe ser imputado sino digno de indulgencia. Pero no es dada la indulgencia para la malicia, ni para nada que sea vituperable, entre lo cual está la incontinencia, de tal manera que no se le imputase totalmente.

930. *Plantea una duda sobre la comparación de la continencia con la prudencia* que era el quinto punto probable. *Primero*, presenta una parte, que concluye de lo dicho que se puede ser incontinente aunque se tenga una prudencia que tienda a lo contrario. Pues, si el incontinente tiene una opinión que tiende en contra de las concupiscencias desordenadas, y no tiene una opinión débil, pues así no les serían imputadas, resta por consiguiente, que tenga una opinión fuerte que tiende en contra. Pero, entre las opiniones, la prudencia es muy fuerte. Luego, el incontinente posee acentuadamente la prudencia que tiende en contra.

931. En *segundo* lugar, *muestra que esto es desacertado por dos razones.*

La *primera*, es que, según lo dicho, se seguiría que sería lo mismo ser a la vez prudente e incontinente, lo cual parece imposible. Pues nadie dice que a la prudencia compete que queriendo se obre muy mal, pues ha dicho, en el libro sexto[6], que con relación a la prudencia es peor el que voluntariamente comete una falta.

932. Da la *segunda* razón. Ya mostró que prudente no sólo es el conocedor sino también el ejecutor, pues es 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[7]. 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.

933. *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,

---

5 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VII, 5, 1146 b 24-30.

6 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 5, 1140 b 25 ss.

7 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 9, 1142 a 24-25.

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.

934. *Plantea cierta duda sobre la definición de continencia*, que era el segundo punto probable propuesto.

Primero, plantea una duda sobre la noción de continencia porque dijo que lo mismo es ser continente que permanecer en la razón. Dice que si la continencia hiciera permanecer en toda opinión, si hiciera que el hombre se persuadiera de detenerse en toda opinión no alejándose de ella, se seguiría que cierta continencia sería mala. Acontece que hay alguna opinión falsa, de la cual es bueno desistir; por eso, mantenerse en ella es malo. Sin embargo, la continencia es alabada como algo bueno.

935. En *segundo* lugar, *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*[8], quien narra que *Neoptolemo*, 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.

936. La *segunda* razón dice que la causa de esta duda es una razón sofística que miente, que concluye lo falso. Pues los sofistas, por aparecer siendo sabios quieren concluir algo inopinable. Como a esto lleguen razonando, hecho el silogismo, se presenta la duda. Pues la mente del oyente permanece ligada. Por un lado, no querría permanecer en aquello que la razón concluye, pues no le place la conclusión; y, por otro lado, no puede proceder a lo contrario, pues no tiene en su poder la solución de la argumentación. Sin embargo, tampoco éste que no

[8] Sófocles, *Filoctetes*, 895-915.

permanece en la razón que no sabe resolver, es vituperable. Luego, no parece que salir de cualquier razón sea incontinencia.

937. La *tercera* razón dice que si salir de cualquier razón fuera incontinencia se seguiría, según cierto argumento, que la imprudencia con incontinencia sería virtud. Así, la virtud estaría compuesta de dos vicios, lo cual es imposible. Parece que se seguiría lo dicho, pues si alguno obra lo contrario de lo que opina es debido a la incontinencia. Pero opinar que los bienes sean males y que no corresponda obrar dichos bienes, es propio de la imprudencia. De ahí se seguiría, que obraría los bienes y no los males, lo cual parece propio de la virtud.

938. *Plantea una duda sobre la bondad y la malicia de la continencia y la incontinencia.* Parece que el que obra un mal porque está persuadido que es un bien y, por eso, prosigue y elige lo deleitable como un bien por sí (como el intemperante) fuera mejor que aquél que obra un mal, no por un razonamiento por el que esté engañado, sino debido a su incontinencia. Ya que el que está persuadido parece ser más curable, pues fácilmente puede disuadirse de lo creído. Pero el incontinente no parece estar asistido por alguna buena persuasión. Antes bien, se parece al reo del proverbio: si el beber el agua que reanima al sediento sofoca al que bebe, entonces, ¿de qué le vale beber? De igual manera, si alguno hiciera algo malo como persuadido, o sea engañado, desistiría de actuar disuadido, removida su persuasión; como el deseo de beber cesa al tomar agua. Pero el incontinente, en el momento, está persuadido y cree que eso es recto, sin embargo, hace otra cosa. De allí que el agua buena de la persuasión no lo ayuda sino que lo sofoca.

939. *Plantea una duda sobre la materia de la continencia y de la incontinencia*, que era el sexto punto propuesto. Si la continencia y la incontinencia no sólo se refieren a las concupiscencias sino también a la ira, al lucro y otras por el estilo, no podrá determinarse quién sea incontinente en sentido estricto, pues no se encuentra nadie que tenga todas las incontinencias. Sin embargo, decimos que algunos son enteramente incontinentes. Luego, no parece ser verdad lo dicho que la continencia y la continencia se refieren a todo eso.

940. *Concluye con un epilogo*, diciendo que tales dudas se plantean sobre lo propuesto anteriormente y de las cuales algunas deben ser quitadas de en medio como tendientes a lo falso y, otras, consideradas como conducentes a la verdad. Pues la verdadera solución de la duda se da cuando se descubre qué sea lo verdadero acerca de aquello que se dudaba.

LECCIÓN III

1146 b 8-1147 b 19, nn. 941-954

Resuelve las dudas en otro orden del que fueron propuestas. Estudia cómo funciona la mente del continente y del incontinente cuando sigue a los deseos y cuando los rechaza

Una vez que *Aristóteles* expuso lo probable sobre la continencia y la incontinencia y planteó cada una de las dudas sobre el tema, *ahora procede a resolverlas*. Debe considerarse que no presenta las soluciones en el mismo orden en que presupuso lo probable ni en el mismo orden en que presentó las dudas, sino lo hace según una exigencia racional del tema, en cuanto la solución de una duda depende de otra.

941. *Primero, expone el tema.* Segundo, lo desenvuelve.

Dice que, para resolver las dudas planteadas, *primero*, debe considerarse si algunos, a sabiendas o sabiendo, pudiesen ser incontinentes, o no. Si así fuera, cómo lo sabrían. Esta duda es resuelta *en primer* lugar, pues su solución concierne a la consideración de si existe o no la incontinencia. (Ha dicho que la contienda de *Sócrates* al respecto era como si la incontinencia no existiese). Antes que nada debe considerarse sobre cada realidad, si existe.

En *segundo* lugar, corresponde considerar con relación a qué debamos decir de alguien que es continente o incontinente, si con relación a todo deleite o tristeza, o bien a determinados deleites y tristezas. Esta duda es resuelta en *segundo* lugar, aunque haya sido propuesta en el sexto porque el principio de la búsqueda sobre lo que es algún hábito es considerar la materia del mismo, como es evidente por el modo de proceder de *Aristóteles* en lo que ha expuesto. Como el continente y el perseverante difieren según la materia, unido a esto, ha de considerarse si son lo mismo o si difieren. De manera similar, ha de considerarse de todos los demás casos que tengan relación o conciernan a esta consideración.

942. *Comienza a resolver las dudas planteadas.*

Primero, determina si existen la continencia y la incontinencia, considerando la primera de las dudas vinculada al tercer punto probable. *Segundo*, determina la materia de la continencia y de la incontinencia, resolviendo la sexta de las dudas vinculada al sexto punto probable. Como la templanza y la continencia coinciden en la materia a un tiempo, en este lugar, muestra la diferencia entre la templanza y la continencia, resolviendo la tercera de las dudas vinculada al cuarto punto probable. Muestra también quién es peor, si el intemperante o el incontinente, resolviendo la quinta de las dudas, vinculada al primer punto probable.

Tercero, muestra lo que es la continencia y la incontinencia, resolviendo la cuarta de las dudas, vinculada al segundo punto probable. Con lo cual, resuelve

la segunda cuestión, vinculada al quinto punto probable, mostrando que el prudente no puede ser incontinente (lección X, texto n.1018 y ss.)[9].

Sobre lo *primero*, *destaca lo necesario para la solución*. Segundo, excluye una falsa solución. Tercero, se refiere a la verdadera solución.

Divide el *primer* punto y *plantea lo propuesto*. Segundo, lo desarrolla.

Dice pues, *primero*, que, para determinar lo ya dicho, es preciso que antes sepamos estos dos puntos: *primero*, si el continente y el incontinente tienen una diferencia específica, por la cual difieren de todos los demás. Y saber a qué se refieren, si a una materia determinada respecto de la cual son diferentes, como la mansedumbre difiere de la ira. O en el modo de comportarse con respecto a cualquier materia, como la prudencia se refiere a toda materia moral, aunque no lo hace del mismo modo que las virtudes morales.

Para exponer lo dicho, agrega que debe considerarse si se dice que alguno es incontinente sólo por su relación con alguna materia, o sólo porque de algún modo se relaciona indistintamente con toda materia; o, no sólo por esto o aquello, sino por ambos, es decir, si por un modo determinado y por una materia determinada se dice de alguien que es continente o incontinente.

Lo *segundo* que debemos preconsiderar es si la continencia y la incontinencia se refieren a todo o a una materia determinada.

943. *Determina lo dicho. Primero*, se refiere a lo segundo diciendo que ser continente e incontinente no se dice de alguno en sentido estricto con relación a todo, sino con relación a aquella materia determinada por la que decimos que es templado o intemperante con relación a las concupiscencias y deleites del tacto.

944. En *segundo* lugar, *determina lo primero*. Ser continente e incontinente no se dice sólo con respecto a una materia determinada (de esta manera, serían lo mismo que el intemperante, pues se refieren a la misma materia), sino que el incontinente lo es por su manera de hallarse en una determinada materia. Porque el intemperante, a causa de su elección, es conducido hacia el pecado, como estimando que siempre debe proseguir algo, o sea tomar lo deleitable que se le ofrece al presente. Pero el incontinente no estima esto, sin embargo, prosigue lo deleitable cuando se le hace presente.

945. *Rechaza una falsa solución ya propuesta.*

Nada cambia en este tema decir que aquel conocimiento fuera del cual algunos actúan incontinentemente sea una verdadera opinión, aunque no sea ciencia. Pues, de los hechos, surge la evidencia de que algunos que actúan incontinentemente no tienen una adhesión débil, como los que dudan, sino que se estiman sabiendo con certeza eso en contra de lo cual actúan. Luego, si se quisiera decir que actúan más fuera de su opinión los que tienen opinión que los que tienen

---

[9] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VII, 11, 1152 a 6-10.

ciencia, porque remisa o débilmente adhieren a su opinión, debe considerarse que en este sentido nada difiere la ciencia de la opinión. Pues algunos no adhieren menos a sus opiniones, incluso a las falsas, que otros a la verdadera ciencia. Puede verse en *Heráclito*, quien con tal firmeza sostenía que todo se mueve continuamente y que no hay verdad que permanezca durante mucho tiempo, que al final de su vida no quería hablar, pues temía que en el entretanto la verdad cambiara y, para enunciar algo, se limitaba a mover el dedo, como leemos en la *Metafísica*[10].

946. *Da la verdadera solución.*

Primero, desata la duda por medio de algunas distinciones. Segundo, por la naturaleza de la ciencia operativa.

Sobre lo *primero*, hace *tres* distinciones. La *primera*, es que de *dos* modos decimos de alguien, que *sabe*. Lo decimos de aquél que tiene el *hábito* pero no lo usa, como el geómetra que no considera problemas de geometría. De *otro* modo, decimos que sabe aquél que usa su ciencia, considerando lo que atañe a la misma. Pero es muy diferente hacer lo que no corresponde, teniendo el hábito de la ciencia pero no usándolo, a tener el hábito de la ciencia usándolo al especular. Parece ser difícil obrar en contra de lo que, en acto, se está especulando; pero no parece difícil actuar en contra de lo que habitualmente se sabe pero no se considera.

947. La *segunda* de las distinciones 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

---

[10] Aristóteles, *Metaphysica,* IV (III), 5, 1010 a 11-13.

aquél que incontinentemente actúa, parecería haber una dificultad si supiera lo particular en acto.

948. Da la *tercera* de las distinciones.

Primero, expone la distinción. Segundo, excluye una objeción.

Dice pues, *primero*, que, aparte de estos modos, aun se encuentra otro modo de conocimiento humano. Pues, entre saber en hábito y no en acto, parece haber cierta diferencia. A veces hay un hábito suelto o expedito que al instante podría pasar al acto cuando el hombre lo quisiere. Otras veces, hay un hábito ligado o trabado, de tal manera que no podría pasar al acto. De ahí es que, en cierta manera, pareciera haber un hábito y en otra no, como ocurre en el que duerme, en el maníaco o aun en el ebrio.

De este modo, son dispuestos los hombres, en tanto están sujetos o dependen de sus pasiones. Vemos que la ira, la concupiscencia venérea y otras pasiones por el estilo cambian ostensiblemente el aspecto exterior del cuerpo y no sólo el movimiento anímico, como cuando por ellas aumenta la temperatura corporal. A veces, tanto enardecen estas pasiones que algunos caen en desequilibrios. Así, es manifiesto que los incontinentes son dispuestos de manera similar a los durmientes, maníacos o ebrios, quienes tienen el hábito de ciencia práctica trabado en lo particular.

949. *Excluye una objeción.* Pues, podría objetarse contra lo dicho que a veces los incontinentes dicen palabras que denotan ciencia y hablan particularizando, de tal modo que parece que no tuvieran el hábito trabado. Pero él mismo lo refuta diciendo que el decir frases que denoten ciencia no es signo de tener un hábito suelto y lo comprueba por dos ejemplos.

El *primero*, es que, también los que están sujetos a tales pasiones como los ebrios y los maníacos, pronuncian con la voz demostraciones, por ejemplo, de geometría y repiten palabras de *Empédocles*[11], que eran difíciles de entender, pues éste escribió filosofía métricamente. El *segundo* ejemplo está tomado de los niños, los cuales, cuando empiezan a aprender, enlazan las palabras que pronuncian con la boca, pero que aún no saben, en el sentido de entenderlas con la mente. Pues, para esto, se requiere que lo que el hombre escuche se le haga casi connatural, debido a su perfecta impresión en el entendimiento. Para lo cual se necesita tiempo, de tal manera que el entendimiento se afirme, mediante múltiples meditaciones, en aquello que recibió. Así sucede también en el incontinente, pues aunque diga que para él no es un bien perseguir ahora tales placeres, sin embargo, no lo siente así en el corazón. Por eso, debe pensarse que los in-

[11] Empédocles escribió el poema sobre la naturaleza y otro bajo el título *Purificaciones*, donde exhortaba a los de Agrigento a la vida virtuosa. Cfr. Testimonios de Cicerón (*De oratore*, I, 1, 217), Quintiliano (*Inst. orat.*, I, 4, 4) y Lactancio (*Inst. div.*, II, 12, 4). Fragmentos conservados en Diels-Kranz, *Fragmenta*, t. 1, 286-287.

continentes dicen tales palabras casi simulando, pues lo que sienten en el corazón es distinto de lo que expresan verbalmente.

950. *Resuelve la duda planteada* según el proceso natural de la ciencia práctica, aplicando las distinciones hechas a lo propuesto.

Primero, determina la verdad de la cuestión. Segundo, responde a la objeción de *Sócrates*.

Sobre lo *primero*, *expone el proceso natural de la ciencia práctica en la acción.* Segundo, muestra que en el incontinente hay algún impedimento.

Dice pues, *primero*, que si alguien quisiera considerar la causa por la que los incontinentes, fuera de la ciencia, 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.

951. *Muestra cómo sucede el defecto en el incontinente.*

Primero, muestra que en él hay una prohibición. Segundo, muestra la causa de la misma. Tercero, de qué manera cesa este desacuerdo.

Sobre lo *primero*, debe considerarse que, en el incontinente, la razón no está totalmente vencida por la concupiscencia, como para no tener, en universal, verdadera opinión. Sea el caso que de parte de la razón se proponga una única proposición universal, prohibiendo gustar desordenadamente los dulces, como si se dijera que ningún dulce debe ser gustado fuera de hora. Pero, de parte de la concupiscencia, se ponga que todo lo dulce es deleitable, lo cual es buscado por sí mismo por la concupiscencia. Como la concupiscencia en lo particular traba a la razón, no es asumido bajo la razón universal, que dirá que esto está fuera de hora, sino que es asumido bajo lo universal de la concupiscencia, que dirá que esto es dulce. Así, se sigue la conclusión que es obrar. En este silogismo que hace el incontinente hay cuatro proposiciones, como se dijo.

Que de este modo se comporte, a veces, el proceso de la razón práctica, se hace patente porque, ante una fuerte concupiscencia que surge, la razón dice,

por una opinión universal, que debe rechazarse esto concupiscible, como se vio. Pero la concupiscencia conduce a esto espontáneamente, proponiéndolo y asumiéndolo sin la prohibición de la razón, que está ligada. Pues la concupiscencia, cuando es vehemente, puede mover cualquier parte del alma, aun a la razón, si no es solícita para resistir. Así, acontece la conclusión que es que alguno obre incontinentemente contra la razón y la opinión universal.

952. *Muestra la causa de este desacuerdo.*

Dice que no hay allí contrariedad, por sí, de parte de la razón, como sucede en los que dudan, sino sólo por accidente, en cuanto la concupiscencia es contraria a la recta razón universal. Pero una opinión no es contraria por sí a la recta razón, como algunos decían.

De lo cual infiere cierto corolario, a saber, que las bestias no se dicen continentes o incontinentes porque no tienen una opinión universal que mueva, a la cual es contraria la concupiscencia, sino que se mueven sólo a causa de la imaginación y la memoria de lo particular.

953. *Muestra de qué manera cesa tal desacuerdo.*

Dice que, como se disipa la ignorancia que el incontinente tiene sobre lo particular y retorna al recto saber, de la misma manera sucede en el ebrio y el dormido, en quienes las pasiones se disipan una vez producida alguna alteración corporal. De manera similar, como por las pasiones del alma, v.g. por la concupiscencia o la ira se altera el cuerpo, es preciso que cese esta alteración corporal para que el hombre retorne a una mente sana. Por esto, este argumento no es propio de esta consideración, sino que corresponde más bien escuchar a los fisiólogos o a la ciencia natural.

954. *Según lo dicho se resuelve el argumento de Sócrates.* Dice que la proposición y opinión última o singular se toma del sentido y es preeminente en las acciones que se refieren a lo singular. Respecto de esta proposición u opinión, aquél que está sujeto a una pasión, o no tiene para nada el hábito, o lo tiene trabado, de tal manera que no podría saber en acto, sino hablar como el ebrio dice las palabras de Empédocles. Como éstas son verdaderas y lo universal, comprendido por la ciencia, no es el término extremo de lo operable, parece seguirse lo que *Sócrates* buscaba, ya que por lo dicho se hace patente que la pasión no está presente en la ciencia principal que es de lo universal, puesto que la pasión existe sólo en particular. Ni la ciencia universal es arrastrada por la pasión sino sólo lo es la estimación sensible que no tiene tanta dignidad.

Por último, hace un epílogo y dice que basta con lo dicho sobre el que, sabiendo, obra incontinentemente o, no sabiendo, lo es; y de qué manera, sabiendo, sea incontinente.

LECCIÓN IV

1147 b 20-1148 b 14, nn. 955-965

Cómo es el continente o el incontinente según las distintas concupiscencias y deleites corporales

Una vez que *Aristóteles* mostró que, fuera de la ciencia, se pueden realizar malas acciones, por lo que puede saberse si existe la continencia y la incontinencia, *ahora, se refiere a la materia de la continencia y de la incontinencia.*

Primero, muestra cuál es la materia de las mismas. Segundo, las compara con otros hábitos que se refieren a la misma materia.

En *primer* lugar, *presenta el tema.* Segundo, manifiesta lo propuesto.

955. Debe considerarse que, cuando propuso la sexta de las dudas, dijo que, si la continencia y la incontinencia se refiriesen a todo, ninguno sería incontinente en sentido estricto. Por eso, para resolver esta duda, propone dos precisiones. La *primera*, es si hay quien sea incontinente en sentido absoluto o si todos son incontinentes en algo en particular. La *segunda*, es que, de existir el incontinente en sentido estricto, con respecto a qué materia lo es.

956. *Desarrolla el tema.*

Primero, se refiere a la materia general. Dice que es manifiesto que ser continente e incontinente, perseverante y muelle, se dice con relación al deleite y a la tristeza.

957. En *segundo* lugar, *busca la materia especial de lo dicho. Primero, muestra cómo de diverso modo se dice la continencia y la incontinencia en cuanto a los diversos deleites.* Segundo, compara las incontinencias de los diversos deleites entre sí.

Divide el *primer* punto y *muestra cómo de diverso modo se dice que alguien es continente o incontinente según la diferencia de los deleites humanos entre sí.* Segundo, según la diferencia entre los deleites humanos y los bestiales.

Sobre el *primer* punto muestra lo propuesto y luego muestra algo dicho.

Divide el *primer* punto y distingue los deleites humanos. Segundo, muestra cómo, respecto de los mismos, de diverso modo se dice que alguno es continente o incontinente. Tercero, infiere cierto corolario de lo dicho.

Dice pues, *primero*, que de lo que le produce deleite al hombre, algo es necesario a la vida humana y algo no lo es. Pero, considerados en sí mismos, son elegibles para el hombre, aunque podría haber en ellos exceso o defecto, lo cual se añade a la diferencia de las virtudes, en las cuales no puede haber exceso o defecto.

Dice que algo es *necesario* en cuanto a lo corporal, por ejemplo, lo que incumbe al comer, al beber, a lo venéreo y otros casos por el estilo, entre los que pusimos la templanza y la intemperancia. En cambio, dice que *elegible* en sí mismo, pero no necesario, es aquello como la victoria, el honor, las riquezas, y otras cosas buenas y deleitables de este tipo.

958. *Muestra de qué modo se dice que alguien es continente o incontinente con relación a lo dicho.*

Primero, de qué modo respecto a lo no necesario. Segundo, respecto a lo necesario.

Dice pues, *primero*, que los que, con relación a dichos bienes no necesarios, se empeñan excesivamente fuera de la recta razón que hay en ellos, no son llamados incontinentes en sentido absoluto, sino con algún aditamento, como incontinentes de riquezas o de lucro, de honor o de ira. Como si unos fueran los incontinentes en sentido absoluto y otros los llamados incontinentes por algún parecido, lo cual indica la aposición. Como cuando se dice: el hombre que venció en la Olimpíada, en cuanto esta razón común de hombre poco difiere de la propia que designa la aposición, aunque sin embargo, de algún modo es otra.

Al respecto, da la pauta para no decir que alguno es incontinente, en sentido estricto, porque la incontinencia es vituperada no sólo como cierta transgresión que puede ocurrir, sino también cuando se persigue algún bien pero desordenadamente. La incontinencia es vituperada como cierta malicia a través de la cual se tiende a algún mal. Y es, *o* malicia en sentido absoluto, como cuando la razón y el apetito tienden al mal (ésta es la verdadera malicia opuesta a la virtud), *o* es malicia según una parte, cuando el apetito tiende al mal pero no la razón, como acontece en la incontinencia. Pero ninguno de estos incontinentes es vituperado como malo, sino sólo como pecador, porque tiende al bien, aunque más allá de lo que corresponde. De ahí que ninguno de ellos sea incontinente en sentido estricto.

959. *Muestra de qué manera se dice ser incontinente con relación a lo necesario.*

Dice que algunos se comportan mal con relación a los placeres corporales sobre los que versan la templanza y la intemperancia, pero no hasta tal punto que por elección vayan tras los excesos de los deleites y rehuyan la tristeza del hambre, de la sed y de otros que pertenecen al gusto y al tacto, sino que, fuera de su recta elección y fuera de su intelecto recto, persiguen y huyen de lo dicho. Estos son los llamados incontinentes, no con algún aditamento, como se decía del incontinente de ira, sino incontinentes en sentido estricto. Presenta un signo. Los muelles, que están próximos a los incontinentes, son llamados así con relación a cierto tipo de tristeza, por ejemplo, porque no pueden sufrir el hambre o

la sed o algo semejante, pero no con relación a otros casos, por ejemplo, porque no pueden soportar la pobreza o algo similar.

960. *Infiere de lo dicho* dos *corolarios*. El *primero*, es que a lo mismo se refieren el incontinente y el intemperante, el continente y el templado. No hasta el punto que uno de ellos sea como el otro, sino porque de alguna manera se refieren a lo mismo, a los placeres corporales y a la tristeza o dolor, pero no del mismo modo. Sino que, en el templado y el intemperante, es con elección, en el continente y en el incontinente, sin elección.

961. El *segundo* corolario se sigue de lo dicho. El intemperante es más pecador y vituperado porque peca más persiguiendo desmedidos deleites y huyendo de una tristeza moderada, que por padecer concupiscencia o, si se quiere, la padece tranquila y débilmente. Por eso, es peor que el hombre que peca en lo visto, a causa de una vehemente concupiscencia, como le ocurre al incontinente. Pues el que peca sin concupiscencia, ¿qué haría si le adviniera una fuerte concupiscencia, como le ocurre al joven, y una fuerte aflicción en torno a la indigencia de lo necesario?

962. *Manifiesta lo dicho* dando la causa por la cual, con relación a lo no necesario, no hay concupiscencia en sentido estricto.

Primero, muestra que, con relación a lo no necesario, no hay concupiscencia en sentido estricto. Segundo, que de ello se tiene concupiscencia con alguna particularidad, como vimos.

Divide lo *primero* y *propone cuáles son estos deleites no necesarios*. Segundo, concluye cuál es el empeño [humano] en torno a los mismos. Tercero, concluye también que, con relación a esos deleites, no hay malicia ni incontinencia en sentido estricto.

Muestra pues, *primero*, que ciertas concupiscencias y deleites son propios de aquello que según su género es un bien y laudable.

Hay *tres* clases de deleites. *Unos*, son elegibles según la naturaleza, hacia los cuales ella inclina. *Otros*, son contrarios a éstos, como los que existen en contra de una inclinación natural. Y, *otros*, son intermedios entre éstos, como se hace patente en cuanto al dinero, al lucro, a la victoria y al honor. Por eso, es que respecto de todos estos deleites intermedios, los que son vituperados, no lo son porque padecen concupiscencia y amor hacia ellos, sino por el modo excesivo de amarlos.

963. *Concluye entonces cuál es el empeño humano en este punto.*

Dice que, aquellos que fuera de razón tienen o persiguen algo de lo naturalmente bello y bueno, no son vituperados como malos, como los que se preocupan por alcanzar posiciones en torno al honor, o se preocupan por el cuidado de los hijos o de los padres más de lo que corresponde. Pues éstos son bienes y son ponderados los que se preocupan por ellos como corresponde. Sin embargo, en

esto, puede haber cierto exceso vicioso, como si una mujer, por un amor desmesurado a sus hijos, se rebelara contra Dios, por ejemplo, por la muerte de los hijos, como se cuenta de una mujer llamada *Niobe*[12]. O si alguno, por amar en demasía a su padre, hiciera alguna necedad, como cierto hombre de nombre *Sátiro*[13] (que fue llamado *philopator*, amador del padre) que parecía perder la cabeza o delirar por el amor que al padre tenía.

964. *Concluye*, que no hay aquí malicia, pues considerado en sí mismo cada caso visto es naturalmente elegible. Sólo la desmesura en estos casos es algo malo y debe rehuirse. De manera similar, tampoco la incontinencia en sentido estricto se refiere a esas cosas porque la incontinencia no sólo es algo que debe rehuirse como el pecado, sino también es vituperable como lo deshonesto. Por eso, la incontinencia se refiere propiamente a los deleites corporales, que son deshonestos y serviles, como se dijo en el libro tercero[14]. Estos deleites corporales no deben ser apetecidos por el hombre a no ser debido a la necesidad.

965. *Muestra que la incontinencia con algún aditamento se refiere a lo no necesario.*

Sucede por similitud con la pasión porque, como alguien desea inmoderadamente los placeres corporales, así, desea el dinero y lo demás nombrado. Es similar, como si decimos que un hombre es mal médico o mal actor, no decimos que es enteramente malo. Así, en lo que de este modo se dice un mal, no hablamos de malicia absoluta en cada uno de ellos sino según una similitud proporcional, pues el mal médico se tiene en lo que es propio del médico, como el mal hombre en lo que es propio del hombre. Así también en el género de la continencia sólo llamamos continencia o incontinencia en sentido absoluto a aquélla que se refiere a lo mismo que la templanza y la intemperancia. En cambio, respecto de la ira, hablamos de incontinencia por similitud, por eso, añadimos incontinente de ira, como decimos incontinente de honor o de lucro.

---

[12] Declaró que sus hijos eran más hermosos que otros de sangre divina, cfr. Ovidio, *Metamorphosis*, VI, 146-312.

[13] Podría tratarse de un rey del Ponto que invocaba a su padre como a un dios, o bien de un personaje más o menos real que se suicidó de dolor por la muerte de su padre.

[14] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* III, 13, 118 a 24.

LECCIÓN V

1148 b 15-1149 a 24, 966-977

Las clases de deleites: naturales y antinaturales, y cómo se es continente o incontinente según las concupiscencias o placeres humanos y bestiales

Una vez que *Aristóteles* mostró que de distinto modo se dice que alguien es continente e incontinente según las diversas concupiscencias y deleites humanos, *ahora, muestra que, de modo diverso, se dice que alguien es continente e incontinente según las concupiscencias y deleites humanos y bestiales.*

Primero, muestra la diversidad de las concupiscencias y de los deleites humanos y bestiales. Segundo, muestra cómo de diverso modo, según ellos, se dice la continencia y la incontinencia.

Divide el *primer* punto y *se refiere a la diferencia de los deleites.* Segundo, manifiesta lo dicho por unos ejemplos.

966. Dice pues, *primero*, que de los deleites unos son placenteros según la naturaleza y otros no, y unos y otros se subdividen a su vez.

De los deleites según la naturaleza, *unos*, lo son para todo aquél que tiene sentidos, como lo dulce es naturalmente agradable para todo el que posee el sentido del gusto. *Otros*, son naturalmente deleitables según las diferentes clases tanto de animales como de hombres. Ciertos alimentos agradan a los animales carnívoros y otros a los herbívoros. De manera similar, entre los hombres, a los coléricos les resultan naturalmente deleitables los alimentos fríos que atemperan su complexión, y a los flemáticos los cálidos.

De entre los que no son naturalmente deleitables, *unos*, llegan a serlo debido a ciertas falencias, es decir, porque sobrevengan ciertas enfermedades corporales, o también ciertos malestares propios de lo animal, por los cuales se altera la naturaleza pasando a otra disposición; *otros*, llegan a ser deleitables debido a una mala costumbre, que llega a ser como cierta naturaleza; y, *otros*, debido a una naturaleza viciosa, como algunos hombres tienen corruptas y perversas complexiones corporales. De acuerdo a lo cual se sigue que en éstos haya, tanto perversísimas aprehensiones de la imaginación, como afecciones del apetito sensible. Estas fuerzas, por ser actos de órganos corpóreos, es necesario que sean proporcionadas a la complexión corporal. Como, según la diversidad de los objetos se diversifican los hábitos, es necesario que a cada deleite mencionado responda un hábito similar, así, algunos serán hábitos naturales y otros no.

967. *Muestra por ejemplos cada uno de los diferentes deleites antinaturales.*

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[15]. Se cuenta algo similar de *Fálaris*, crudelísimo tirano que se deleitaba en la tortura misma de los hombres[16]. Los que así se deleitan son como semejantes a las bestias.

968. 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.

969. En *tercer* lugar, da ejemplos de placeres contra la naturaleza y que llegan a ser deleitables por acostumbramiento. 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.

970. *Muestra que, de dichos deleites antinaturales, no hay una incontinencia en sentido absoluto sino en sentido relativo.*

Lo muestra de *dos maneras*. *Primero, por una razón tomada de una condición de los que se deleitan*. Segundo, por una razón tomada de una condición de los deleites.

Dice pues, *primero*, que nadie razonablemente puede decir que incontinentes en sentido absoluto son aquellos en quienes una naturaleza bestial es la causa de tales deleites. Antes expresó que no decimos que las bestias son continentes o incontinentes porque no están dotadas de pensamiento universal sino de imaginación y memoria de lo particular. Pero los hombres que, por una perniciosa naturaleza son similares a las bestias, tienen algo de aprehensión universal, pero

---

[15] Cfr. Solino, *Collectanea rerum memorabilium*, X, 7-8, ed. Mommsen, 68.

[16] Tal vez se trate del mismo tirano que hacía perecer a sus víctimas echándolas dentro de un toro de bronce incandescente. Tradición recogida por Cicerón (*De finibus,* V, 28, 85) y San Agustín (*Epistola*, 155, I, 2, *PL* 33, 667).

muy pequeña porque su razón está oprimida por la malicia de su complexión, como es notoriamente oprimida en los enfermos a causa de su disposición corporal. Pero lo que es pequeño casi nada parece ser, ni sucede fácilmente que una pequeña fuerza racional pueda repeler fuertes concupiscencias. Por eso, estos no son llamados ni continentes en sentido absoluto ni incontinentes, sino sólo en un aspecto, en cuanto permanece en ellos algo de juicio racional.

Da el *ejemplo* de las mujeres, entre las cuales, en la mayoría la razón tiene poca vigencia debido a la imperfección de su naturaleza corporal. Por eso, muchas no conducen sus afectos según su razón, sino que más bien son conducidas por sus afectos. Por lo cual es raro encontrar mujeres sabias y fuertes. Por tanto, no puede decirse que sean continentes o incontinentes en sentido absoluto. La misma razón parece darse de los que están enfermos, quienes debido a una mala costumbre tienen una corrupta disposición, que les oprime el juicio de su razón al modo de una perversa naturaleza.

971. *Muestra que en los deleites contranaturales no hay incontinencia en sentido absoluto sino en sentido relativo, debido a la condición de los deleites mismos.*

Primero, propone el tema. Segundo, muestra lo propuesto.

En *primer* lugar, hace *dos precisiones*. La *primera*, es que padecer todas las concupiscencias de los deleites mencionados excede los términos de la malicia humana, como ya se ha dicho de la bestialidad.

972. La *segunda*, dice que si alguno tuviere concupiscencias y las superase no se llamaría continente en sentido estricto sino según una semejanza; o si fuese superado por ellas no se llamaría incontinente en sentido estricto sino según una semejanza, como se dijo de la incontinencia de ira.

973. *Muestra lo dicho.*

Primero, en cuanto a la malicia. Segundo, en cuanto a la continencia y la incontinencia.

Con respecto a lo *primero*, ha de considerarse que este exceso de malicia puede darse con relación a los vicios opuestos a todas las virtudes: con relación a la insensatez que se opone a la prudencia, al temor que se opone a la fortaleza, a la intemperancia que se opone a la templanza, a la crueldad que se opone a la mansedumbre, y con relación a cada una de las disposiciones bestiales debidas a una naturaleza perniciosa, o bien debidas a una enfermedad corporal o anímica causada por una mala costumbre.

974. Como antes puso ejemplos sobre la intemperancia y la crueldad, ahora pone ejemplos sobre el miedo. Hay quien es naturalmente dispuesto de tal manera que todo lo teme, aun el ruido de un ratón, y este es temeroso de manera bestial. Otro, en cambio, debido a una morbosidad, cae en un temor tal capaz de temer a una comadreja.

975. En *segundo* lugar, pone un ejemplo de insensatez.

Hay quienes son naturalmente irracionales, no porque no tengan nada de razón, sino porque la tienen muy pequeña y referida a lo singular que es aprehendido por el sentido, de tal manera que viven sólo según el sentido. Estos por naturaleza son como bestiales. Ocurre especialmente entre algunos bárbaros que habitan en los confines del mundo civilizado, donde por vivir a la intemperie también los cuerpos tienen una mala disposición que les impide el uso de la razón. Otros, llegan a ser irracionales debido a ciertas enfermedades, como la epilepsia o la manía, y éstos son morbosamente insensatos.

976. *Muestra lo dicho en cuanto a la incontinencia.*

Primero, de qué modo con relación a lo dicho hay cierta similitud entre la continencia y la incontinencia. A veces, sucede que un hombre tiene algunas de las pasiones contranaturales que mencionamos y no es superado por ellas, lo cual es similar a la continencia, como si *Fálaris* el tirano viera un niño y lo deseara para comerlo o para un inadecuado placer venéreo y, sin embargo, no lo usara. Pero, a veces, ocurre que un hombre no sólo tenga estas concupiscencias sino también que sea por ellas superado, y este caso es similar a la incontinencia.

977. En *segundo* lugar, *muestra que en tales casos no hay continencia o incontinencia en sentido estricto.* Dice que la malicia según el modo humano es llamada malicia en sentido absoluto, y la que es antinatural al hombre es llamada malicia con la adición de bestial o por enfermedad, y no malicia en sentido estricto. Del mismo modo, se dice incontinencia antinatural con la adición de bestial o por enfermedad según el caso; pero incontinencia, en sentido absoluto, es llamada sólo la que lo es según la intemperancia humana.

Por último, hace un epílogo y dice que se ha puesto de manifiesto que la continencia y la incontinencia en sentido absoluto sólo se refieren a aquello sobre lo que versan la templanza y la intemperancia. Con respecto a otros casos hay cierta especie de incontinencia que se dice metafóricamente y no en sentido estricto.

LECCIÓN VI

1149 a 24-1150 a 8, nn. 978-985

La incontinencia de ira es menos torpe que la incontinencia de placer y lo comprueba porque la ira de alguna manera admite la razón

Una vez que *Aristóteles* mostró cómo de diverso modo la incontinencia se refiere a diversas situaciones, *ahora compara las diversas incontinencias entre sí.*

Primero, compara la incontinencia de las concupiscencias del tacto, que es incontinencia en sentido absoluto con la incontinencia de ira, que es incontinencia en sentido relativo. Segundo, compara la incontinencia humana con la incontinencia bestial o por enfermedad.

978. *Primero, presenta lo propuesto.* Debe considerarse que la incontinencia de ira es menos torpe que la incontinencia de las concupiscencias del tacto, a las que se refieren la templanza y la intemperancia.

979. En *segundo* lugar, *prueba lo propuesto por cuatro razones.* La *primera*, es que la ira parece oír en algo a la razón en cuanto el airado de alguna manera razona que, por la injuria recibida, debería vengarse. Pero obedece o escucha imperfectamente a la razón porque no se cuida de atender al juicio de la razón con respecto a la magnitud y al modo de la vindicta. En los animales carentes de razón también se encuentra la ira, así como otras operaciones similares de la razón, pero procedentes del instinto natural.

Para mostrar lo propuesto presenta dos *ejemplos*. El *primero*, se refiere a los servidores apresurados, que antes de terminar de oír todo lo que se les dice se lanzan a ejecutarlo, y así es como yerran en la ejecución de la orden que no escucharon perfectamente. El *segundo* de los ejemplos se refiere a los perros que, al sonar el timbre llamando a la puerta, antes de advertir si el que llama es familiar o amigo, se ponen a ladrar. Así, es el caso de la ira: en algo oye a la razón, pero debido al natural calor y velocidad de la cólera que pone en movimiento a la ira, antes de oír del todo el precepto de la razón, mueve al castigo.

979 bis. *Muestra de qué modo sucede lo descrito.* 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.

La causa de esta diferencia estriba en que lo deleitable tiene razón de fin apetecible por sí mismo, que es como el principio en el razonamiento. Pero el daño que se infiere a otro no es apetecible por sí mismo como un fin que tiene razón de principio, sino como útil al fin que tiene razón de conclusión en lo operable. Por eso, la concupiscencia no mueve razonando como la ira que sí mueve razonando. De allí que la ira, de alguna manera, sigue a la razón, pero no la concupiscencia, que sólo sigue el ímpetu propio. Por eso, lo que es fuera de la razón en lo humano es torpe. Así, queda claro que el incontinente de concupiscencia es más torpe que el incontinente de ira, porque este último es, de alguna manera, vencido por la razón, no así el incontinente de concupiscencia.

980. La *segunda* razón dice que el que comete una falta con relación a lo que apetece naturalmente, merece más bien venia. La prueba es que a las concupiscencias comunes, como el comer y el beber, se les da más bien venia porque son naturales, pero tomadas en tanto son comunes. Pues la concupiscencia de comer es común y natural, pero no lo es la de una comida elaborada. En cambio, la ira es más natural y es más difícil resistir a ella que a las concupiscencias. No a las comunes, que son necesarias y naturales, con relación a las cuales no se cometen muchas faltas, sino a aquellas concupiscencias por las cuales se desea algo superfluo no necesario. En el libro tercero[17], dijo que sobre las mismas versaban la templanza y la intemperancia.

Pues le es natural al hombre ser un animal manso según la común naturaleza de la especie, en cuanto es animal social (todo animal gregario es naturalmente tal). Empero, según la naturaleza de algún individuo en particular, que consiste en la complexión corporal, a veces, se sigue una gran propensión a la ira debido al calor de tenues humores fácilmente excitables. En cambio, la concupiscencia de lo innecesario, como las comidas exquisitamente elaboradas, sigue mucho más a la imaginación, y es una pasión anímica más que algo que sigue a la complexión natural del gusto.

De ahí que la propensión a la ira se transmita con facilidad del padre al hijo, como consecuencia de la complexión natural, según se ve en el ejemplo del que golpeaba a su padre, que al ser reprendido respondió señalando a su padre que también le había pegado al suyo y éste a su vez al suyo; y, señalando a su vez a su hijo, dijo que también cuando se hiciera hombre le pegaría a él, pues eso era connatural a su linaje familiar. Da aún otro ejemplo, el de aquel que, como fuera arrastrado por su hijo, dijo que se apaciguaría cuando llegara a la puerta, pues él mismo hasta ese lugar arrastró a su padre. Así, porque la ira es más natural, el incontinente de ira es menos torpe.

981. La *tercera* de las razones dice que los insidiosos son más injustos pues agreden a la vez que engañan. Ahora bien, el iracundo no actúa como el insidioso, sino que abiertamente quiere realizar la vindicta, pues no quedará satisfecho sino cuando aquél que por él es lastimado sepa que el motivo de la agresión es la ofensa inferida. Además, la ira no surge oculta e insidiosamente, sino con cierto ímpetu. En cambio, la concupiscencia de lo deleitable surge oculta y como insidiosamente. Pues, como lo deleitable naturalmente por sí mismo mueve al apetito, inmediatamente de ser aprehendido, arrastra al apetito hacia sí a no ser que la razón haya sido diligente para impedirlo.

Por eso, hay quienes hablando de *Venus*, le dicen la cipria engañadora, pues Venus fue reina de *Chipre* y, por haber nacido allí, la llaman la cipria. Mientras que el agregado de engañadora se debe a que había en ella diversos lazos; y aquí

---

[17] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* III, 13, 1118 b 15-20.

vemos una alusión a la concupiscencia que liga las mentes. Se dice que es varia porque tiende a algo que parece un bien en cuanto es deleitable, siendo, sin embargo, simplemente un mal. *Homero*[18] dice que el engaño de Venus arrebata muy espesamente el entendimiento del sabio, porque a veces penetra secretamente en la concupiscencia lasciva de los muy sabios y liga o traba el juicio de su razón a lo particular.

De ahí que esta incontinencia en torno a las concupiscencias sea más injusta y más torpe que la incontinencia de ira. Si esto es verdad se sigue que es incontinencia, en sentido absoluto, la que se refiere a las concupiscencias, como se dijo; y que, de alguna manera, es malicia en cuanto es insidiosa, no porque actúe por la razón sino porque penetra oculta y secretamente.

982. La *cuarta* de las razones dice que nadie injuria actuando con tristeza. En el libro quinto[19], mostró que el que involuntariamente hace algo, formalmente hablando, no hace lo injusto sino por accidente, en cuanto ocurre que lo que ha hecho es injusto. Pero lo que hacemos con tristeza parece que lo hacemos involuntariamente. En cambio, todo aquél que actúa por ira, al punto, se entristece por esto, no por la vindicta que infiere, pues más bien se goza de ella, sino que se entristece por la injuria recibida y por ésta es movido a la ira. Así, hablando en términos estrictos, no es un acto involuntario que por ningún modo se le imputase lo que hace, sino que tiene algo de voluntario con mezcla de involuntario. De ahí que se le impute menos lo que hace en cuanto lo hace incitado. Pero aquél que injuria como haciendo propiamente algo injusto, actúa voluntariamente y con deleite. Por ende, si eso ante lo cual justamente más nos enojamos parece ser más injusto, entonces, la incontinencia debida a la concupiscencia es más injusta, porque ante ella más justamente nos enojamos, como ante una mala acción totalmente voluntaria y con deleite. Pero en la ira no es primero la injuria, sino más bien lo que provocó la ira. De ahí que menos justamente nos enojemos contra el airado que, incitado, peca con tristeza, y así es menos injusto.

De esta manera, *concluye a* modo de epílogo, que es manifiesto que la incontinencia que se refiere a las concupiscencias es más torpe que la que se refiere a la ira. Y que la incontinencia y la continencia en sentido estricto se refieren a las concupiscencias y deleites corporales.

983. *Compara la incontinencia humana con la incontinencia bestial.*

Primero, retoma la consideración de las diferentes concupiscencias y deleites. Segundo, muestra a cuál de ellos se refieren la templanza y la intemperancia y, en consecuencia, la continencia y la incontinencia. Tercero, compara la malicia humana o incontinencia con la bestial.

---

[18] Homero, *Ilíada,* XIV, 214, 217.

[19] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* V, 12, 1136 b 20-25.

Dice pues, *primero*, que, como la continencia y la incontinencia se refieren a los deleites corporales, es preciso considerar las diferencias entre los mismos. *Algunos*, como se dijo, son humanos y naturales, conformes a la naturaleza humana, tanto respecto del género que se considera por lo que se apetece, como respecto de la magnitud que se considera por el modo de apetecer, intenso o débil. *Otros*, no son naturales sino bestiales, debidos a una perniciosa naturaleza, o advienen por ciertas deficiencias o enfermedades, entre las cuales se computan también las costumbres perversas.

984. *Muestra a cuál de estas concupiscencias se refiere la templanza.*

Dice que la templanza y la intemperancia se refieren solamente a las concupiscencias humanas y naturales. De allí que, hablando con propiedad, no decimos que las bestias sean templadas o intemperantes, sino tal vez metafóricamente, al comparar un animal con otro, por ejemplo, una especie animal difiere de otra en lo denigrante, porque una de ellas lo es más que otra, v.g. pues tiene una vida más torpe e inmunda, como el cerdo más que la oveja, o difiere en la *sinamoria*, completa estupidez, como una especie es más estúpida que otra, el asno más que el caballo, o difiere en que una es voraz en todo, como el lobo.

De ahí es que comparando a estos animales que así sobresalen con otras especies de animales se habla, según una semejanza, de animales templados o prudentes, pero no con propiedad, pues ninguno de ellos tiene elección ni puede razonar, sino que está separado de la naturaleza racional, como lo está el hombre insano que perdió el uso de la razón. Pero, se ha dicho, que el templado y el intemperante actúan con elección y, por eso, en las bestias y en los hombres bestiales no hay templanza ni intemperancia, ni tampoco la hay en torno a las concupiscencias bestiales.

985. *Compara la malicia bestial o incontinencia con la humana.*

Dice que la bestialidad tiene menos de la noción de malicia si se considera la condición de la bestia o del hombre bestial, aunque la bestialidad es más terrible porque hace mayores males. Que la bestialidad tiene menos de malicia lo comprueba porque en la bestia lo que es mejor, a saber el entendimiento, no permanece como corrupto y depravado como lo hace en el hombre malo, sino que de tal manera es totalmente corrupto que nada tiene de él.

De ahí que comparar si es peor la bestia que el hombre malo es similar a comparar lo inanimado con lo animado. Lo inanimado puede hacer un daño mayor, como cuando el fuego quema o la piedra destroza, pero se aleja más de la razón de culpa. Pues siempre la maldad de lo que no tiene el principio de la acción es más inocente, porque en menor medida se le puede imputar algo de culpa. Por eso, la culpa es imputada al hombre porque tiene el principio por el cual es señor de sus actos; principio que es el intelecto, que no existe en las bestias.

Como se compara la bestia con el hombre, así, se compara la injusticia con el hombre injusto. El hábito de la injusticia según su propia naturaleza tiene inclinación al mal, pero el hombre injusto tiene en su poder el inclinarse al bien o al mal. Ambos, son de alguna manera peores, el hombre injusto que la injusticia y el hombre malo que la bestia, porque un sólo hombre malo puede hacer diez mil veces más mal que la bestia, al estar dotado de razón para concebir e imaginar diversas maldades. Así como la bestia tiene menos culpa que el hombre malo, pero es más terrible, así, la malicia bestial o la incontinencia es más terrible, pero con menos culpa y más inocencia que la incontinencia o malicia humana. De ahí que si los dementes o los naturalmente bestiales pecasen, serían menos castigados.

LECCIÓN VII

1150 a 9-b 28, nn. 986-995

La coincidencia y la diferencia entre el continente y el incontinente con el perseverante, el muelle, el templado y el intemperante

Después que *Aristóteles* mostró cuál es la materia sobre la que versan la continencia y la incontinencia dichas en sentido absoluto, *ahora, las compara con otras que tienen su misma materia.*

Primero, muestra la diferencia del incontinente y del continente con el perseverante y el muelle, con el templado y el intemperante. Así, resuelve la tercera de las dudas planteadas referente al cuarto punto probable. Segundo, muestra cuál es peor, si el incontinente o el intemperante, con lo cual resuelve la quinta de las dudas referente al primer punto probable.

Divide la *primera* parte y *muestra la diferencia de la incontinencia con las demás.* Segundo, distingue diversas clases de incontinencia.

Subdivide lo *primero* y *distingue la continencia y la incontinencia de la templanza y de la intemperancia, de la perseverancia y la molicie.* Segundo, las compara según su bondad y maldad.

Subdivide el *primer* punto y *distingue la continencia y la incontinencia de la perseverancia y la molicie.* Segundo, las distingue de la templanza y la intemperancia.

Divide una vez más lo *primero* y *muestra la coincidencia.* Segundo, la diferencia.

En primer lugar, señala dos coincidencias.

986. La *primera*, según su materia, que comparte con la templanza: las dos, se refieren al placer y al dolor, a los deseos y aversiones que pertenecen al tacto y al gusto, materia que comparten también la templanza y la intemperancia, como dijo en el libro tercero[20]. La *segunda*, es en cuanto al modo de comportarse en las pasiones. En las pasiones mencionadas sucede que, a veces, algunos son vencidos por ellas, en las cuales muchos son mejores, más fuertes, como si dijera a las cuales muchos vencen. Acontece también que algunos superen tales pasiones en las cuales muchos se achican, es decir, son más débiles, como si dijera por las cuales muchos son superados.

987. *Señala la diferencia.*

Con relación a superar o ser superado en los placeres y los dolores mencionados, con respecto a los *placeres*, se dan: el *incontinente*, que es superado por los deleites del tacto que a muchos supera; y el *continente*, que supera los deleites del tacto por los cuales muchos son superados. Con respecto a la *tristeza* o *dolor* contrario se dan: el *muelle*, que es superado por lo que muchos superan; y el *perseverante*, que supera eso por lo cual muchos son superados.

Porque diversos son los grados de deleites y de tristezas y de hombres que los superan y que son vencidos por ellos, es evidente que dichos hábitos pueden darse entre muchos medios. No obstante, aquellos hábitos que tienden al mal, declinan más hacia lo peor, pues más bien se llaman incontinentes o muelles los que son vencidos por pequeños placeres o dolores. En cambio, los hábitos buenos inclinan más hacia lo mejor, pues se dicen más bien continentes y perseverantes los que superan deleites o dolores de mayor magnitud. Puede entenderse aún este pasaje en el sentido que los hombres se inclinan más a los peores hábitos, v.g. a la incontinencia y la molicie.

988. *Muestra la diferencia de dichos hábitos con la templanza y la intemperancia.*

Algunos deleites del gusto y del tacto son necesarios, como el de comer y beber; otros no lo son, como el de los diversos condimentos. Los que son necesarios, lo son hasta cierto punto, pues hay una medida en el beber y en el comer que es necesaria al hombre, pero el exceso no es necesario ni tampoco lo es el defecto. De manera similar se da en las concupiscencias y en la tristeza.

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

---

[20] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* III, 13, 1117 b 27 ss.

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[21]. 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.

Entre los que no pecan por elección, el incontinente es conducido por la fuerza del deleite, el muelle por el horror a la tristeza que se sigue de la concupiscencia, en cuanto es privado de algo anhelado. De lo cual se desprende que el incontinente, el muelle y el intemperante difieren entre sí.

Debe advertirse que *Aristóteles*, al determinar la materia de la continencia y la incontinencia, para que no se mezclara error, habló por algo incidental de la diferencia entre el intemperante y el incontinente, que ahora desarrolla como propuesta principal.

989. *Compara lo dicho según la bondad y la malicia.*

Primero, compara el incontinente y el muelle con el intemperante. Segundo, compara el incontinente con el muelle.

Dice pues, *primero*, que parece mucho peor hacer algo deshonesto no deseándolo enteramente o deseándolo con calma o débilmente, que hacer algo deshonesto deseándolo con vehemencia, como es peor si golpea aquél que no está enojado que si lo hace el airado, pues ¿qué haría sobreviniendo la pasión el que sin pasión peca? De allí que el intemperante que no peca vencido por su pasión sino por elección, es peor que el incontinente que es vencido por su concupiscencia. Igualmente entre ambos, lo uno, ser vencido por la pasión y huir del dolor, pertenece más bien a la molicie, en cambio, lo otro, pecar por elección, pertenece al intemperante. De ahí que el intemperante es peor que el muelle.

990. *Compara el muelle con el incontinente y el perseverante con el continente.*

Primero, muestra cuál de ellos es mejor. Segundo, observa cierta coincidencia ya mencionada. Tercero, excluye cierto error.

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

---

[21] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* III, 14, 1119 a 5-10.

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.

991. *Muestra la coincidencia que antes vio entre el muelle y el incontinente*, pues los dos son vencidos por pasiones que muchos superan. *Muelle* y *melindroso* se llama al que falla contra lo que muchos luchan resistiendo y logran vencer. Los muelles y melindrosos consisten en lo mismo, pues la melindrosidad o haraganería es cierta clase de molicie. La *molicie* huye desordenadamente de toda tristeza o molestia, la haraganería rehuye en especial la tristeza o molestia de los trabajos. El que arrastra su vestimenta por el suelo por no tomarse el trabajo de recogerla, lo cual es propio del haragán o melindroso, es vencido por la molestia que considera se cerniría sobre él si levantase la vestimenta. Y, aunque imite a los que trabajan en el hecho de arrastrar la vestimenta, y por esto no parece ser un miserable, tiene no obstante cierta semejanza con el mísero en cuanto huyendo de un trabajo soporta otro.

Como se dijo de la molicie, así ocurre en la continencia y la incontinencia. No es de admirarse si del que es vencido por los más fuertes e impetuosos deleites y tristezas, que debiera decirse que es incontinente o muelle, sea más bien condonado si se empeña en resistirlos y no cede enseguida. Pone el ejemplo de *Filoctetes*, según la obra del poeta *Teodectes*[22], donde se cuenta que, mordido por una serpiente y sufriendo graves dolores, procuraba contener los quejidos, pero no pudo. Otro caso similar es el de aquella mujer llamada *Melopes*, golpeada por cierto hombre llamado *Carcino*[23]. Como les sucede también a los que intentan contener la risa y, al cabo, no la resisten más, y de repente largan la carcajada, como le ocurrió a *Xenofanto*[24].

Se dice incontinente y muelle el que es vencido por las tristezas y deleites contra los cuales muchos tienen poder. Pero de tal manera que el no poder resistir a estas pasiones no se deba a la naturaleza del linaje, por la cual pudiera para uno ser pesado lo que para otro es leve, sino a una morbosidad anímica proveniente de una mala costumbre. Por ejemplo, la molicie debida a la naturaleza del linaje[25] es la que encontramos en los reyes escitas, quienes, criados con volup-

---

[22] Retórico y poeta trágico que dejó a Isócrates para seguir a Aristóteles. En la tragedia *Filoctetes* soporta el dolor largo tiempo antes de pedir que le corten la mano (cfr. Anonimus, *Commentaria in Ethicam Aristotelis*, 436).

[23] Poeta trágico padre de Alopea a la que golpeó para que confesara un pecado (cfr. Anonimus, *Commentaria in Ethicam Aristotelis*, 436).

[24] Probablemente un músico de la corte de Alejandro.

[25] Según Herodoto, la molicie como afeminamiento u homosexualidad, fue un castigo por haber robado un rey escita el santuario de Afrodita Urania; pero según Hipócrates, de andar tanto a caballo.

tuosidad o melindrosamente, no pueden soportar los trabajos y los dolores. Así, se da también en las mujeres comparativamente a los varones, debido a la debilidad de su naturaleza.

992. *Excluye cierto error.*

Podría parecer que el jugador, el que ama el juego en demasía, es intemperante, porque en el juego hay cierto deleite. Pero *Aristóteles* mismo dice que el jugador es más bien muelle, pues el juego es cierta quietud e inactividad del ánimo, que el jugador busca con exceso. De ahí que se contiene bajo la molicie, a la cual le es propio huir de las dificultades y los trabajos.

993. *Distingue las clases de incontinencia.*

Primero, hace la división diciendo que la incontinencia se divide en dos: la *precipitación* y la *flaqueza.*

994. En *segundo* lugar, explica los miembros de la división. Hay incontinentes que cuando les sobreviene la concupiscencia deliberan, pero no permanecen en lo que han deliberado porque son vencidos por su pasión. Esta incontinencia se denomina *flaqueza.* Hay *otros*, que son conducidos por su pasión porque no deliberan, sino que tan pronto como les sobreviene la concupiscencia, la siguen. Esta incontinencia es denominada *precipitación*, debido a su velocidad por la cual se anticipa a la deliberación. Pero si deliberaran no serían conducidos por su pasión. Como algunos que, primero, se hacen ellos mismos cosquillas y, después, no se mueven cuando otros se las hacen, así, también obran *aquellos* que presienten el movimiento de su concupiscencia y saben de antemano qué es eso a lo cual su concupiscencia los inclina, y se incitan previamente, se provocan a sí mismos su razonamiento para resistir su concupiscencia. En consecuencia, no son vencidos por la pasión, ni la del deleite por la cual es vencido el incontinente, ni la de la tristeza o dolor por la cual es vencido el muelle.

995. En *tercer* lugar, *muestra a quiénes compete esta segunda clase de incontinencia a la que llama precipitación.*

Dice que son muy incontinentes según la incontinencia que no se modera por la deliberación, a la que llamó precipitación, los hombres excitables, los coléricos y los melancólicos, pues ninguno de los dos espera que la razón delibere, sino que siguen la primera imagen del apetito concupiscible: los coléricos debido a la velocidad del movimiento de la cólera, los melancólicos, a la vehemencia del movimiento de la melancolía encendida, cuyo ímpetu no puede el hombre fácilmente resistir, al igual que la tierra inflamada arde con más fuerza. Debe entenderse que los contrarios, los sanguíneos y los flemáticos, tienen la incontinencia de la flaqueza debido a la blandura de su complexión que no es fuerte para resistir las impresiones.

LECCIÓN VIII

1150 b 29-1151 a 28, nn. 996-1003

Muestra de varias maneras que el intemperante es peor que el incontinente

Una vez que *Aristóteles* mostró la diferencia entre el incontinente y el intemperante, ahora muestra cuál es peor, resolviendo así la duda planteada antes, en quinto lugar, referente al primer punto probable. En ese lugar ya lo dijo *Aristóteles*, pero, brevemente, de manera incidental. Ahora, lo determina más perfectamente como propuesta principal.

Primero, muestra lo propuesto. Segundo, se refiere a algo supuesto.

Divide lo *primero* y *muestra que el intemperante es peor que el incontinente.* Segundo, observa una similitud entre ambos.

Vuelve a dividir el *primer* punto y *compara el incontinente con el intemperante.* Segundo, compara entre sí las dos clases de incontinencia vistas.

Sobre lo *primero* da *tres* razones para mostrar que el intemperante es peor que el incontinente.

996. 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.

997. La *segunda* de las razones dice que la malicia, que es la intemperancia, se asimila a ciertas enfermedades que se tienen de manera continua, como la hidropesía y la tisis. En cambio, la incontinencia se asimila a las enfermedades que no afloran de manera continua, como la epilepsia. Porque la intemperancia y cualquier malicia es continua, pues se tiene un hábito permanente a través del cual se elige lo malo. Pero la incontinencia no es continua, pues el incontinente es movido a cometer una falta sólo por una pasión que pronto pasa. La incontinencia es como cierta malicia no continua. Pero el mal continuo es peor que el no continuo. Luego, la intemperancia es peor que la incontinencia.

998. La *tercera* de las razones 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.

999. *Compara entre sí las dos clases de incontinencia.* Entre los incontinentes, los que se rebasan, los precipitados, son mejores o menos malos que los débiles cuya razón delibera pero no permanecen en ella. Estos son peores por *dos razones. Primero*, porque son vencidos por una pasión menor, mientras que los precipitados son vencidos por una pasión rebasante, según la velocidad o según la vehemencia. (Por esta razón ya probó que el intemperante es peor que el incontinente, que bien puede ser una cuarta razón añadida a las tres precedentes). *Segundo*, porque los débiles no actúan sin deliberación previa como los otros, los precipitados. (Antes presentó esta razón respecto del incontinente y del intemperante, como si el incontinente deliberase previamente, no así el intemperante. Esto es falso, porque el intemperante también delibera previamente, pues peca por elección. Por eso, parece que aquí presenta este argumento para mostrar que allí no tiene lugar).

Pone un ejemplo diciendo que el incontinente débil es parecido al que veloz o fácilmente se embriaga con poco vino y en menor cantidad que la mayoría. Como estos tienen una peor disposición según el cuerpo, así los débiles que son vencidos por una pasión menor son peores según el alma.

1000. *Muestra dos coincidencias entre el incontinente y el intemperante. Primero*, por que la incontinencia, aunque no sea malicia estrictamente dicha, es malicia en un aspecto, como expresó al decir que es como una *malicia no continua*. Es evidente que no es malicia en sentido absoluto porque la incontinencia comete falta *fuera de elección* y la malicia *con elección*.

1001. La *segunda* coincidencia muestra que la incontinencia y la malicia tienen una semejanza en la acción. Como sucedió cuando uno de los ancianos del pueblo, *Demódoco*, al reprender a los milesios les dijo que sin ser necios realizaban obras parecidas a las de los necios. De manera similar, los incontinentes, sin ser malos, injustos o intemperantes, realizan obras injustas y malas.

1002. Da la razón de por qué el intemperante no se arrepiente como el incontinente. Luego, por qué se arrepiente el incontinente.

Dice pues, *primero*, que hay quien persigue los placeres corporales en demasía y fuera del orden de la recta razón, no porque su disposición sea tal que esté persuadido que tales placeres deban ser seguidos como buenos. Tal es el incontinente. El intemperante, en cambio, está persuadido que tales placeres deben elegirse como buenos por sí mismos, haciéndolo, debido a la disposición de su hábito. El que no está persuadido que los deleites son buenos por sí mismos a raíz de su disposición habitual sino sólo por su pasión, como el incontinente, que tiene una falsa estimación de los deleites en particular, al cesar la pasión, fácilmente deja de prestar su asentimiento. Pero el que, a raíz de su disposición

habitual, estima que los deleites corporales deben elegirse por ellos mismos, o sea el intemperante, no deja fácilmente de prestar su asentimiento.

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.

En efecto, el que tiene una recta apreciación sobre el fin en los placeres corporales, estimando que el medio debido en los placeres es bueno y es fin y el exceso es malo, es templado. En cambio el que, debido a su hábito de malicia tiene una estimación contraria, es intemperante. Es manifiesto que el que yerra en torno a los principios no puede retraerse fácilmente de su error, porque no encontró la razón que enseña los principios. Por eso, el intemperante que yerra en cuanto a los principios de lo operable, no es capaz de retraerse de su error por alguna persuasión y, por ende, no puede salir de esa situación o de arrepentirse, sino tal vez cuando por una larga costumbre contraria desaparezca el hábito causante del error.

1003. *Muestra de qué manera el incontinente es capaz de salir y arrepentirse.*

Dice que existe un hombre que, debido a una pasión, traspasa la recta razón porque la pasión lo supera de tal manera que no actúa según la recta razón. Pero la pasión no lo supera por estar persuadido que debe ir tras los placeres corporales, como si fueran buenos por sí mismos, sin ninguna prohibición. Por eso, tal hombre, al cesar la pasión que pronto pasa, permanece en la recta estimación del fin. Así, es el incontinente que, por esto, es mejor que el intemperante y no es malo en sentido estricto, porque en él se salvaguarda el mejor principio, la recta estimación del fin. Pero es malo en sentido relativo, en cuanto en algo particular estima que debe obrar fuera de la recta razón. En cambio, el otro, el continente, que es contrario al incontinente, permanece en la recta razón y de ningún modo la traspasa por alguna pasión como tampoco lo hace al obrar.

Por lo cual se ve que la continencia es un hábito bueno porque permanece en la razón, y la incontinencia un hábito malo porque se aparta de la recta razón en el actuar. Lo que ahora acaba de concluir responde al primer punto probable, habiendo resuelto la quinta de las dudas que había planteado al respecto.

LECCIÓN IX

1151 a 29-1152 a 6, nn. 1004-1017

Enseña cómo el continente y el pertinaz se mantienen en una opinión o se salen de ella, tanto rectamente como fuera de razón

Después que *Aristóteles* resolvió la duda mediante la cual se sabe si existen la continencia y la incontinencia, y mostró también en torno a qué materia se dan, *ahora, determina la duda por medio de la cual se sabe qué es la continencia.*

Primero, muestra si el continente se mantiene en cualquier opinión y el incontinente se sale de alguna, por lo cual se resuelve la cuarta de las dudas planteadas, referente al segundo punto probable. Segundo, muestra si el prudente puede ser incontinente, por lo cual se resuelve la segunda de las dudas planteadas referente al quinto punto probable.

Divide el *primer* punto y *muestra de qué modo la continencia se comporta con respecto a la razón u opinión propia, que se toma según que se mantiene en una misma razón u opinión.* Segundo, muestra de qué modo la continencia cumple la noción común de virtud, que consiste en estar en el medio debido.

Vuelve a dividir lo *primero* y *muestra en cuál razón el continente se mantiene laudablemente y de cuál el incontinente se sale vituperablemente.* Segundo, muestra de qué modo hay quienes vituperablemente se mantienen en una razón. Tercero, de qué modo algunos laudablemente se salen de una razón.

1004. *Primero, plantea una duda* que consiste en saber si se llama continente el que se mantiene en cualquiera razón u opinión, recta o falsa, o en cualquiera elección, recta o falsa; o si sólo se llama continente el que se mantiene en su recta razón y elección. Una duda similar se plantea para el incontinente, si llamamos así a aquél que no se mantiene en cualquiera razón y elección, o sólo a quien no se mantiene rectamente. O la duda puede plantearse diciendo si puede llamarse incontinente al que no se mantiene en una falsa razón y elección, como antes expresó al plantear las dudas.

1005. En segundo lugar, *resuelve la cuestión propuesta* y dice que puede ser llamado continente o incontinente el que se mantiene o no se mantiene en cualquiera razón accidentalmente. Pero, formalmente hablando, lo es el que se mantiene o no se mantiene en una verdadera razón y una recta elección. Lo explica como sigue. Si alguien elige o prosigue, o busca esto por aquello, v.g. esto en lugar de esto otro, como si elige hiel en lugar de miel, porque debido a la semejanza de color estima que eso es miel, es notorio que, formalmente hablando, elige y busca esto por lo cual busca y elige otra cosa, como la miel, pero por

accidente elige y busca antes a otro, que lo elige en lugar de otra cosa, como la hiel.

El motivo es que, en lo apetecible, apetecido por sí es eso a lo cual se refiere la intención del que apetece. 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.

Luego, es notorio que el continente o el incontinente, por sí, se mantiene o no se mantiene en una razón verdadera y, por accidente, en una falsa. Pero lo que es por sí lo decimos en sentido absoluto, y lo que es por accidente, en un sentido determinado. Por eso, en un sentido, decimos que el continente o el incontinente es el que se mantiene en cualquiera opinión, aún en una falsa; pero, en sentido absoluto, decimos que es el que se mantiene o no se mantiene en una razón u opinión verdadera.

1006. *Muestra de qué modo hay quiénes se mantienen vituperablemente en una razón.*

Primero, muestra quiénes son. Segundo, de qué modo se tienen con relación al continente. Tercero, de qué modo con relación al incontinente.

Dice pues, primero, que hay quienes se mantienen demasiado en su opinión propia, como los que los hombres llaman *pertinaces* o de *fuerte opinión* (*ischirognomones*) porque es difícil persuadirlos de algo, y si lo han sido no cambian fácilmente de esta persuasión. Parece suceder, sobre todo, a los melancólicos que difícilmente admiten, pero si lo hacen, retienen lo admitido fuertemente al modo de la tierra.

1007. *Los compara con el continente.*

Los testarudos tienen algo similar al continente, porque tienen lo que es propio del continente pero en exceso, como el pródigo tiene algo similar al liberal, y el audaz al osado o valiente. Pues los pertinaces o testarudos se mantienen en una razón más de lo que deben, el continente, en cambio, según lo que debe.

1008. En *segundo* lugar, *muestra la diferencia y* dice que los pertinaces difieren del continente en muchos sentidos, para cuya evidencia debe considerarse que uno puede ser apartado de su opinión de *dos maneras*. De un *modo*, de parte de la razón u opinión como en el caso que sobreviniera una opinión más fuerte. De *otro modo*, de parte de la pasión, que pervierte el juicio de la razón en lo particular operable.

La *diferencia* principal consiste en que el *continente* no es mudado de su razón a causa de una pasión de su concupiscencia, sin embargo, cuando sea preciso será capaz de ser bien persuadido por otra razón u opinión mejor propuesta. De ahí que sea laudable, porque no es vencido por su concupiscencia sino por una razón. En cambio, el *pertinaz*, no es mudado de su opinión por otra razón que se presente sino que recibe las concupiscencias; y muchos de ellos son conducidos por los placeres fuera de su razón. Luego, son vituperables, porque no permitiéndose ser vencidos por una razón, son sin embargo vencidos por una pasión.

1009. *Muestra de qué modo se tienen los pertinaces con relación al incontinente.* Dice que a los que decimos de fuerte opinión se les llama también hombres de opinión propia o con sentido propio (*idiognomones*). Son *indisciplinados*, pues no quieren ser instruidos por nadie, y son *ásperos*, pues, como siempre quieren seguir su sentido propio, no pueden fácilmente convivir con los demás. Son hombres con sentido propio porque buscan en demasía algún deleite y huyen en demasía de alguna tristeza o dolor. Gozan cuando vencen en el diálogo o cotejo con los demás, si no son mudados de su opinión por alguna persuasión. Pero se entristecen si lo que es propio de ellos, sus opiniones, resultan vulneradas, de tal manera que sea preciso abandonarlas. Mas el apetecer desmesuradamente los deleites y el huir de la tristeza o del dolor es propio del incontinente y del muelle. De ahí que los pertinaces se asimilen más a los incontinentes que a los continentes.

1010. *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*[26], que *Neoptolemo* 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.

1011. *Muestra de qué modo se tiene la continencia con relación a la noción de virtud*, a la cual pertenece estar en el medio debido.

Primero, muestra que la continencia, como la templanza, está en el medio debido. Segundo, muestra que, a veces, la continencia es nombrada por su semejanza con la templanza.

---

[26] En la tragedia, Odiseo, de mente inescrupulosa, persuade por un momento a Neoptolemo para engañar a Filoctetes, presentándolo como un acto necesario para la victoria sobre Troya. Pronto Neoptolemo se retracta.

Muestra, en primer lugar, de qué es medio la continencia. Hay algún hombre que está dispuesto, de tal manera que goza menos de lo que corresponde de los placeres corporales. No se debe al fin que es el bien sino a un *fastidio* o hastío, por el cual no permanece en la razón que juzga que por necesidad debe usar tales deleites. Ahora bien, con relación al incontinente, ya dijo que no se mantiene en una razón porque goza de tales deleites más de lo que corresponde.

De ahí que de estos dos el medio entre ambos sea el continente, pues el incontinente no se mantiene en la razón debido a algo más y el otro debido a algo menos, pues el uno quiere usar los deleites más de lo que corresponde y el otro menos. Pero el continente se mantiene en la razón y no es mudado de ella por nada de lo dicho, ni debido a lo más ni debido a lo menos.

1012. En *segundo* lugar, *muestra de qué manera se tienen con relación a la bondad o a la malicia.* Por lo dicho, es claro que la continencia es un bien. De ahí que los dos hábitos contrarios, tanto según lo más como según lo menos, sean malos como se nota, dado que no se mantienen en la razón, sino que toman de más o de menos.

1013. En *tercer* lugar, *responde a una cuestión tácita.* ¿Por qué sólo la incontinencia parece ser contraria a la continencia, cuando en realidad tiene dos hábitos contrarios? Ocurre porque pocas veces se da el otro caso, que alguien se salga de la razón en lo menos. Por eso, no es tan notorio como el otro extremo, pues en la mayoría acontece que, tratándose de placeres corporales, se produzca un traspaso de la recta razón en lo más. Por la misma razón, la templanza parece ser contraria sólo a la intemperancia, porque la insensibilidad no es notoria, ya que sucede en pocos casos.

Ahora, debe considerarse que a la continencia se le asignan los extremos de *dos maneras.*

De *un modo*, de parte de la razón a la que adhiere, y conforme a esto dijo que el pertinaz es al continente como el pródigo al liberal. El otro extremo de la continencia es hacia lo menos. Es el vicio de la *inconstancia.* De *otro modo*, a la continencia le son asignados los extremos de parte de la concupiscencia a la cual vence. Conforme a este modo la continencia es lo medio entre los extremos a los que ahora se ha referido.

1014. *Muestra que, a veces, por semejanza la continencia se llama templanza.*

Primero, las compara entre sí. Segundo, compara la incontinencia a la intemperancia.

Con relación al *primer* punto, *presenta el tema.* Hay muchas cosas que tienen una denominación metafórica o por semejanza, de ahí que la continencia, a veces obtiene el nombre de templanza por su parecido con ella.

1015. En *segundo* lugar, *muestra en qué consiste la similitud.* El continente tiene el poder de no hacer, por los placeres corporales, nada fuera de la razón, y lo mismo puede hacer el templado.

1016. En *tercer* lugar, *presenta* dos *diferencias*. La *primera*, es que el continente tiene malas concupiscencias que no las tiene el templado, pues éste tiene la fuerza concupiscible ordenada por su hábito de templanza.

1016 bis. La *segunda* diferencia es que el templado tiene tal disposición por su hábito de templanza que no se deleita fuera de la razón, en cambio, la disposición del continente es tal que se deleita ciertamente fuera de la razón, pero no es conducido por la pasión.

1017. *Compara la incontinencia a la intemperancia.* El incontinente y el intemperante se asemejan, aunque no obstante difieran. De ahí que del mismo modo, el incontinente es llamado intemperante por similitud. Su *semejanza* radica en que ambos prosiguen o buscan placeres corporales, difieren en que el intemperante estima que corresponde seguir ese tipo de placeres, debido a su hábito que le pervierte el juicio del fin. El incontinente, en cambio, no lo estima de esta manera porque se salvaguarda en él el principio, como se dijo.

LECCIÓN X

1152 a 6-a 36, nn. 1018-1029

Ser prudente y ser incontinente no pueden darse a la vez, los compara y muestra cómo la incontinencia es sanable

Una vez que *Aristóteles* mostró de qué modo el continente o el incontinente se mantienen o no en la razón, *ahora, muestra si la prudencia, que es la recta razón de lo agible, es lo mismo que la incontinencia.* Con lo que resuelve la segunda de las dudas planteadas acerca del quinto punto probable.

Primero, muestra que nunca acontece que el prudente sea incontinente. Segundo, muestra de qué modo se vincula el incontinente con la prudencia.

1018. Sobre lo *primero presenta el tema* y dice que no acontece que un mismo hombre sea a la vez prudente e incontinente.

1019. En *segundo* lugar, *prueba lo propuesto por dos razones.* La *primera*, es que la prudencia se da a la vez que se da la virtud moral, como mostró en el libro sexto[27]. Así, al mismo tiempo, alguno es prudente y disciplinado según la virtud moral. Pero el incontinente no es disciplinado de acuerdo a la virtud mo-

[27] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 13, 1144 b 10-18.

ral, porque no se ha apartado de las pasiones. Luego no puede ser que alguno simultáneamente sea prudente e incontinente.

1020. La *segunda* razón dice que no se es prudente sólo por saber, sino por saber y por ser práctico o ejecutivo. Dijo, en el libro sexto[28], que la prudencia es preceptiva del obrar, no sólo deliberativa y judicativa. Pero el incontinente falla en ser práctico, pues no obra según la recta razón. Luego, el prudente no puede ser incontinente.

1021. *En tercer* lugar, *da la razón de por qué a veces parece que los prudentes son incontinentes*. Nada impide que el hombre sagaz (*dynum*) v.g. ingenioso o hábil sea incontinente. Por eso, a veces parece que ciertos prudentes son incontinentes, pues los sagaces son considerados prudentes porque la *dinótica* o sagacidad difiere de la prudencia, conforme al modo explicado en el libro sexto[29], porque la prudencia se tiene por una adición a la dinótica o sagacidad.

1022. *Compara el incontinente con el prudente.*

Primero, compara el incontinente con el prudente. Segundo, compara los incontinentes entre sí.

Divide el *primer* punto y *hace la comparación.* Segundo, muestra la semejanza entre ambos.

Vuelve a dividir lo *primero, hace la comparación* y, en segundo lugar, infiere un corolario de lo dicho.

Con relación a lo *primero, presenta el tema.* Dice que el incontinente en un aspecto está cerca del prudente, a saber, según la razón, porque ambos poseen recta razón. Pero difieren según la elección, en cuanto el prudente la sigue y el incontinente no.

1023. En *segundo* lugar, muestra *de qué manera están cerca según la razón.* No es que el incontinente sea como el que sabe en hábito y como el que reflexiona o considera en acto lo particular elegible, sino que se halla como el durmiente o el ebrio, en quienes está ligado o trabado el hábito de la razón, como se dijo.

1024. En *tercer* lugar, *muestra la diferencia según la elección.* Dice que el incontinente comete falta queriendo, pues de alguna manera sabe: sabe en general, tanto lo que hace, como por qué lo hace y otras circunstancias. Por eso, actúa voluntariamente. Sin embargo, no es malo porque no actúa por elección, sino que su elección cuando se da fuera de la pasión, es equitativa o buena. Pero, cuando sobreviene la pasión, se corrompe su elección y quiere lo malo. Por eso, el incontinente difiere del prudente según la elección, pues la de este último no está corrupta, pero la del primero sí.

---

[28] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 13, 1144 a 11-20.

[29] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 14, 1144 a 29-35.

1025. *Infiere un corolario de lo dicho.* Como [el incontinente], antes de la pasión, tiene una buena elección, pero por su pasión quiere lo malo, se sigue que es malo *a medias*, en cuanto quiere lo malo, y no es malo o injusto en sentido absoluto, porque no es insidioso como actuando mal a partir de una deliberación y elección. Pero de los incontinentes, unos, los débiles, deliberan pero no se mantienen en lo deliberado; en cambio, los melancólicos y los excitables a los cuales llamó precipitados no deliberan para nada. Por eso, es evidente que ninguno de los dos obra mal partiendo de una deliberación y elección.

De lo dicho, podemos tomar cuál es el *sujeto* de la continencia y de la incontinencia. No puede decirse que el sujeto de ambas sea la concupiscible, porque no difieren según las concupiscencias que, tanto el continente como el incontinente, tienen malas. Tampoco el sujeto de ambas es la razón, porque los dos tienen recta razón. Resta, pues, que el sujeto de ambas sea la *voluntad*, porque el incontinente falta queriendo; y el continente, queriendo, se mantiene en la razón, como se vio.

1026. *Pone ejemplos de lo dicho.*

Primero, propone la semejanza. Dice que el incontinente se asimila a una ciudad a la cual se le computa o dispensa todo lo necesario y que posee buenas leyes, pero no aplica ninguna de ellas, como dijo burlándose *Anaxandrides*[30], que cierta ciudad quería leyes, pero no se cuidaba de observarlas. De la misma manera, el incontinente no aplica la recta razón que posee. En cambio, el malo o intemperante, se asimila a la ciudad que aplica leyes, pero malas; pues el malo aplica una razón pervertida.

1027. En *segundo* lugar, *muestra lo dicho*, cómo el incontinente es similar a la ciudad que no aplica rectas leyes. No cualquier exceso de la recta razón hace al incontinente, sino que la continencia y la incontinencia se dicen según que traspasan el hábito o el poder de muchos. El continente se mantiene en la razón recta más de lo que muchos podrían hacerlo, porque vence las concupiscencias por las cuales muchos son superados. El incontinente, en cambio se mantiene en la razón menos de lo que muchos podrían hacerlo porque es vencido por concupiscencias que muchos vencen, como antes se dijo.

1028. *Compara los incontinentes entre sí según dos diferencias. Primero*, que entre las incontinencias es más curable aquella por la cual los melancólicos obran incontinentemente, no deliberando previamente, que la que muestran los que deliberan pero no se mantienen. En efecto, si los primeros emplearan la deliberación podrían sanar, no así los últimos, como dijo.

---

[30] Parece que existieron dos poetas gnómicos o elegíacos de igual nombre, nativos de Paros.

1029. *Compara los incontinentes según la segunda diferencia.* Los incontinentes, por costumbre, son más curables que los que lo son por naturaleza, por una complexión natural que los inclina a serlo. Porque una costumbre puede alterarse más fácilmente que la naturaleza que está en cada uno, aunque la naturaleza lo está más. Ahora bien, esto mismo hace que una costumbre sea difícil de cambiar, porque se asimila a la naturaleza. Así, lo dice también el poeta *Evenо*[31], expresando que una ejercitación durable, una afición que se suele practicar amablemente y de acuerdo a lo nativo de cada uno, termina siendo, para todos, una vez completada, una naturaleza.

Por último, concluye en un epílogo, que se ha referido a la continencia y a la incontinencia, a la perseverancia y a la molicie, y a la manera en que estos hábitos se vinculan entre sí.

LECCIÓN XI

1152 b 1-b 24, nn. 1030-1043

Al filósofo moral le compete tratar el deleite y la tristeza y las distintas opiniones que se suscitan al respecto

Después que *Aristóteles* estudió la continencia y la incontinencia mostrando que se refieren al deleite y la tristeza, *ahora se referirá a estos.*

Expresa, primero, que este estudio incumbe a la tarea propuesta. Segundo, desarrolla lo propuesto.

1030. *Primero, presenta el tema* diciendo que tratar el deleite y la tristeza compete al filósofo en ciencia política, a la cual se reduce toda la doctrina moral como a la ciencia principal, según dijo al comenzar.

1031. En *segundo* lugar, *prueba lo propuesto por tres razones.* La *primera*, es que, como el fin de un arte arquitectónico es aquél al cual mira como a cierta medida, todo lo que se contiene bajo ese arte, así se tiene el deleite en lo que concierne a la doctrina moral. Pues, mirando al deleite, decimos que algo es un mal o, de manera similar, que es definidamente un bien. Pues llamamos bueno al que se deleita en el bien y malo al que se deleita en el mal. El mismo juicio aplicamos a lo que llega a ser, pues juzgamos como un mal lo que procede de un mal deleite, y un bien a lo que procede de uno bueno. Pero en cualquier ciencia debe considerarse sobre todo aquello que se tiene por regla; de ahí que al filósofo moral pertenezca sobre todo considerar el deleite.

---

[31] Poeta cómico de Rodas.

1032. La *segunda* razón muestra que no sólo incumbe al filósofo moral tratar el deleite, sino que también es necesario, porque le pertenece considerar las virtudes y la malicia, y la virtud y la malicia moral se refieren al deleite y a la tristeza, como mostró en el libro segundo[32]. Luego, es necesario que la filosofía moral los considere también.

1033. La *tercera* razón dice que al filósofo moral incumbe considerar la felicidad como fin último. Muchos dicen que la felicidad va acompañada de deleite, entre los cuales se cuenta el mismo *Aristóteles*. De ahí también, que entre los griegos al dichoso se lo denomine por el gozo. Luego, a la ciencia moral incumbe tratar el deleite.

1034. *Se refiere al deleite y a la tristeza. Primero, se refiere a ambos en general.* Segundo, se refiere a los deleites o placeres corporales, respecto de los cuales dijo que versaban la continencia y la incontinencia.

Sobre lo *primero, se refiere a las opiniones que impugnan el deleite.* Segundo, se refiere a la verdad contraria.

Divide el *primer* punto y *expone las opiniones que impugnan los deleites.* Segundo, presenta sus razones. Tercero, las resuelve.

Presenta tres opiniones que impugnan los deleites. A *unos*, les parecía que ningún deleite fuera un bien, ni por sí ni por accidente. Si aconteciere que algo deleitable fuese un bien, sin embargo, en él no es lo mismo eso que es un bien y el deleite. *Otros*, dijeron que ciertos deleites son buenos, pero que la mayoría son malos. Así, no todo deleite es un bien. En tercer lugar, hubo *quienes* dijeron que aunque todos los deleites fuesen buenos, sin embargo, no sucedería que algún deleite fuese óptimo.

1035. *Presenta las razones de dichas opiniones.*

Primero, de la primera. Segundo, de la segunda. Tercero, de la tercera.

De la *primera* da a su vez *seis razones*. La *primera*, está tomada de la definición de deleite que daban, diciendo que el deleite es cierta generación sensible en la naturaleza. (En tanto algo se genera o se añade sensiblemente a nuestra naturaleza como siéndonos connatural, por ello, nos deleitamos, según nos pasa al ingerir comida o bebida). Ahora bien, ninguna generación es del género de los fines, sino más bien es vía hacia un fin, como la edificación no es la casa. Pero un bien tiene razón de fin. Luego, ninguna generación y, en consecuencia, ningún deleite es un bien.

1036. La *segunda* razón dice que ningún virtuoso es elogiado por huir de un bien. Pero el templado es elogiado porque huye de los deleites. Luego, el deleite no es algún bien.

---

[32] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 2, 1104 b 3-10.

1037. La *tercera* razón es la siguiente: como el prudente persigue o busca no entristecerse, así también busca no deleitarse. Pero la tristeza no es un bien. Luego, tampoco lo es el deleite.

1038. La *cuarta* razón dice que ningún bien es impedido por la prudencia; pero sí lo es por los deleites, y tanto más cuanto más grandes son; de ahí parece que se impidan por sí y no por accidente, como se ve en el deleite venéreo que es máximo, tanto obstaculiza a la razón, que nadie en medio de un acto de placer puede entender algo en acto, pues toda la intención del alma es arrastrada hacia el deleite. Luego, el deleite no es algún bien.

1039. La *quinta* razón dice que todo bien humano parece ser obra de algún arte, porque el bien del hombre procede de la razón. Pero el deleite no es obra de algún arte, porque ningún arte es para el deleite. Luego, el deleite no es algún bien.

1040. La *sexta* de las razones dice: lo que en el hombre es infantil y bestial es vituperado. Pero los niños y los animales persiguen o buscan los placeres. Luego, el deleite no es algún bien.

1041. *Muestra que no todos los deleites son buenos.* Como no todos los deleites son buenos, es ostensible que hay deleites torpes, deshonestos, bochornosos o infames, etc., y como éstos, ciertos deleites son nocivos, lo cual se ve porque cierto tipo de deleite causa enfermedades en el hombre.

1042. *Prueba que ningún deleite es óptimo aunque todos fuesen buenos.* Pues el fin es lo que es óptimo, y el deleite no es fin sino más bien cierta generación. Luego, el deleite no es algo óptimo.

Por *último*, en un epílogo, concluye que lo visto es lo que se dice en general sobre el deleite.

LECCIÓN XII

1152 b 25-1153 a 35, nn. 1043-1050

Resuelve los argumentos que impugnaban el deleite como no siendo un bien ni algo óptimo, y muestra cómo saber si un deleite es bueno o no lo es

Después que *Aristóteles* dio las razones que alegaban las opiniones que impugnaban el deleite, *ahora, procura resolverlas.*

1043. *Primero, expone lo que se propone* que se verá mejor por lo que sigue. De las razones propuestas no se desprende que el deleite no sea un bien ni que no sea óptimo. Consigna una *opinión intermedia* que sostenía que no todos los deleites son buenos, opinión que de alguna manera es verdadera. A las dos ante-

riores las analiza y las resuelve juntas, porque proceden de argumentos similares.

1044. En *segundo* lugar, *resuelve dichos argumentos.*

Primero, señala algunas distinciones por las cuales puede saberse de qué manera un deleite es bueno o no lo es. Segundo, resuelve los argumentos presentados.

Hace *primero* las *dos distinciones* tomadas según la distinción del bien, que es el objeto del deleite.

Un bien se dice de dos maneras: de *una*, de un bien en sentido absoluto, de *otra*, de un bien para algo. Como todo tiende a un bien, se desprende que así se de, tanto en la naturaleza como en el hábito, v.g. todo se ordena *o* a un bien en sentido absoluto *o* a lo que es un bien para algo. Como las mociones y las generaciones proceden de algunos hábitos y naturalezas, es preciso que, con relación a ellas, se tenga del mismo modo, que algunas sean bienes en sentido absoluto y otras sean bienes para algo.

Suponiendo, como dice el adversario, que los deleites sean mociones y generaciones, han de distinguirse *cuatro* clases de deleites, de los cuales, *unos*, son bienes en sentido absoluto, como los deleites en las acciones virtuosas. *Otros*, deleites 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.

1045. Hace la *segunda distinción.*

Un bien es de *dos modos*. *Algunos*, se presentan como una operación, por ejemplo, reflexionar. *Otros*, se presentan a modo de hábito, como la ciencia. De estos bienes, la operación es como un bien perfecto, porque es una perfección segunda; el hábito, en cambio, es como un bien imperfecto porque es una perfección primera. Por eso, el perfecto y verdadero deleite consiste en el bien que es la operación. Las acciones o mociones que constituyen en el hombre un hábito natural v.g. constitutivas de hábitos naturales, son ciertamente deleitables pero por accidente, ya que todavía no tienen razón de bien, porque preceden al hábito mismo que es una perfección primera. Pero, según se ordenan a lo que es un bien, tienen razón de bien y de deleitable.

Es manifiesto que una acción deleitable que va acompañada de concupiscencia no es la operación de un hábito perfecto, porque en un hábito perfecto no queda algo que aún pueda ser deseado y que competa a ese hábito. De allí que tal operación deba proceder de algún principio habitual o natural, lo cual sucede con tristeza, pues desear la perfección natural que todavía no se posee no sucede sin tristeza.

Que no todas las operaciones deleitables sean tales, se hace patente porque encontramos ciertos deleites que se dan sin tristeza y concupiscencia, como es evidente en el deleite con relación a las actividades especulativas. Este deleite no se acompaña de alguna indigencia natural sino que procede más bien de una perfección de la naturaleza, como de una razón perfeccionada por el hábito de ciencia. Luego, deleites en realidad y por sí son aquellos que existen en las operaciones de hábitos o de naturalezas y formas ya existentes. En cambio, los deleites que se dan en operaciones constitutivas de hábitos y de naturalezas no son en realidad y, en sentido absoluto, deleites sino por accidente.

La prueba es que si estos fuesen verdaderamente deleites serían placenteros en todo estado, lo cual se muestra como falso. Porque la naturaleza sobrecargada, por ejemplo, al comer demasiado, y la naturaleza constituida o bien dispuesta, no gozan en lo mismo deleitable. La naturaleza bien dispuesta goza en lo que es deleitable en sentido absoluto v.g. lo que es conveniente a la naturaleza humana. En cambio la naturaleza saturada goza en algo contrario a lo que es sencillamente deleitable. Pues los hombres ya saciados o hartos de comer gozan en algo ácido y amargo porque ayuda a digerir los alimentos, aunque ninguno de ellos sea naturalmente deleitable, porque no es semejante a la naturaleza humana, a no ser que se encuentre saturada. De lo cual se sigue que tampoco los deleites sencillamente tales son causados por ellos, pues como las cosas deleitables se hallan entre sí, así, se hallan los deleites que por ellas son causados.

1046. *Resuelve los argumentos ya enunciados.*

Primero, resuelve la razón presentada para sostener la tercera de las opiniones. Segundo, la razón presentada para la segunda. Tercero, las razones presentadas para la primera.

Dice pues, *primero*, que no es necesario que el deleite no sea óptimo sino que algo distinto sea mejor que el deleite. En efecto, algunos por esta razón dicen que el fin es mejor que la generación. Más todavía, sostienen que el deleite es una generación.

En lo cual hacen una suposición falsa porque no todos los deleites son generaciones o van acompañados de una generación, como se vio. Sino que así son sólo aquellos que van acompañados de la tristeza y concupiscencia constitutivas de los hábitos. Otros, son operaciones y, por esto, tienen razón de fin, porque la operación es una perfección segunda, como se dijo. Estos deleites no suceden al

hacerse o llegar a ser sino al usarse o usándose, como si dijera que no consisten en el hacerse mismo de los hábitos sino en el uso de los hábitos ya existentes. Así se ve que no es preciso que de todo deleite algo diferente sea fin, sino sólo de aquellos deleites que siguen a las actividades conducentes a la perfección de una naturaleza, que son con concupiscencia.

Por esto, también objeta la definición de deleite presentada al dar la primera razón de la primera opinión. Pues no está bien decir que el deleite sea una generación sensible, lo cual conviene a los deleites imperfectos, sino que más bien debe decirse según lo que concierne a los deleites perfectos, que el deleite es la operación connatural a un hábito ya existente.

En el lugar donde ellos dijeron *sensible* digamos nosotros *no impedida*, 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 un hábito.

1047. *Resuelve el argumento presentado por la segunda de las opiniones.* Haber probado que hay deleites malos porque algo deleitable causa enfermedad, es lo mismo que concluir que alguna medicina es mala porque daña al bolsillo que en ella gasta. Lo que debe decirse es que ambos, lo deleitable y lo saludable, son males por una parte, en cuanto lo deleitable daña la salud y lo sanativo daña al bolsillo, pero no son males en cuanto son saludables o deleitables. Ya que por la misma razón podría concluirse que la contemplación de la verdad es un mal porque a veces daña la salud.

1048. *Resuelve las razones de la primera de las opiniones.* Como la primera ya fue contestada, *ahora, resuelve la cuarta.* Segundo, la quinta. Tercero, resuelve la segunda, tercera y sexta a la vez.

Dice pues, *primero*, que el deleite propio, el de cada cosa, no ocasiona un impedimento para la prudencia ni para algún otro hábito, sino que los deleites extraños o ajenos son los que ocasionan un impedimento en cada caso. Pero el deleite propio ayuda en cada caso como deleitarse contemplando y aprendiendo hace que el hombre contemple y aprenda más. Así, no se sigue que el deleite es un mal en sentido estricto, sino que algún deleite es un mal para alguno.

1049. *Resuelve la quinta razón.* Razonablemente sucede que ningún deleite es una obra de arte, pues eso que verdadera y propiamente es un deleite, sigue a la operación pero no a la generación. Mas el arte es productivo de una genera-

ción porque es la recta razón de lo factible, como se dijo en el libro sexto[33]. Pero no es productivo de una operación, sino de la potencia o capacidad, de la cual procede una operación. Aunque podría resolverse mediante una refutación, porque el arte del perfume y el arte culinario parecen ordenarse al deleite, sin embargo, no son productivos del deleite mismo sino de lo deleitable.

1050. *Resuelve el segundo, tercero* y *sexto argumento a la vez.* Que el templado huya de los deleites (que era la *segunda* razón) que el prudente busque vivir sin tristeza (que era la *tercera* razón) y que el niño y los animales busquen los deleites (que era la *sexta* razón) tienen todos la misma solución. Vimos que ciertos deleites son sencillamente buenos y de qué modo no todos lo son. Este tipo de deleites no buenos, en sentido absoluto, los buscan los niños y los animales, y el prudente huye de la tristeza de dichos deleites. (Estamos hablando de los deleites corporales que van acompañados de concupiscencia y tristeza, que tales son los deleites que no son buenos en sentido cabal). Por excederse en este tipo de deleites llamamos a alguien intemperante. De ahí que sean estos mismos los deleites de los cuales huye el templado; aunque hay ciertos deleites propios del templado, como deleitarse en la operación propia, de los cuales no huye sino los busca.

LECCIÓN XIII

1153 b 1-1154 a 7, nn. 1051-1064

Muestra que algún deleite es el mejor y parece ser la felicidad que todos apetecen

Una vez que *Aristóteles* se refirió a las opiniones que impugnan el deleite y resolvió sus argumentaciones, *ahora, muestra la verdad contraria.*

Primero, por razones ostensibles. Segundo, por conducir a ciertas dificultades.

Sobre el *primer* punto, *muestra que el deleite es un bien.* Segundo, que algún deleite es óptimo.

Primero, da la razón. Segundo, excluye cierta respuesta.

1051. Dice pues, *primero*, que todos reconocen que la tristeza es sencillamente un mal que debe rehuirse, de *dos* maneras. Hay *una tristeza* que es un mal en sentido estricto, como la que se refiere a un bien. Hay *otra* que es un mal en un sentido, en cuanto impide un bien. La tristeza que se refiere a un mal impide al ánimo que actúe bien pronta y desembarazadamente.

---

[33] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 4, 1140 a 6-10.

Ahora bien, es manifiesto que de lo que es un mal y debe evitarse hay *dos* contrarios. *Uno*, que debe evitarse y es un mal. *Otro*, que es un bien. Como la cobardía que es un mal contrario a la fortaleza como un bien, y a la audacia como un mal. Pero al ser la tristeza contraria al deleite, de ahí concluye que es necesario que el deleite sea cierto bien.

1052. *Excluye cierta solución de la razón precedente.* Pareciera que dicha argumentación no vale porque concluye por una disyuntiva en favor de la otra parte, pues si lo contrario de algo rehusable es un bien o algo rehusable, pareciera que el deleite contrario a la tristeza rehusable, es un bien.

Por eso, *Espeusipo* (yerno y sucesor de *Platón* en la escuela) la resolvía diciendo que, así como lo mayor es contrario a lo menor y a lo igual, así la tristeza es contraria al deleite, no como a lo igual sino como lo mayor a lo menor y viceversa. O sea, no como lo extremo malo a lo medio bueno, sino como uno de los extremos malos al otro, como lo que está en el defecto a lo que está en el exceso y viceversa.

Aristóteles dice que esta solución no es acertada porque se seguiría que el deleite sería verdaderamente un mal según su propia noción, como un exceso y un defecto. Pero nadie dice esto.

Los *platónicos*, que eran los que opinaban que el deleite no es un bien, no decían que el deleite es un mal en absoluto y en sí mismo, sino que negaban que fuese un bien en cuanto es algo imperfecto o un impedimento de la virtud, como es evidente por los argumentos vistos.

1053. *Muestra que algún deleite es óptimo.*

Primero, muestra lo propuesto. Segundo, asigna la causa del error.

A lo *primero*, lo muestra por *dos* razones, lo segundo [por un signo].

Primero, da la razón. Segundo, manifiesta lo expresado por unos signos infiriendo ciertos corolarios de lo dicho.

Con respecto a lo *primero*, *excluye cierta razón contraria.* Ciertos deleites parecen ser malos, por lo cual alguien puede estimar que el deleite no es algo óptimo. Pero él mismo dice que esto en nada impide que el deleite sea algo óptimo, como vemos que una ciencia es óptima, la sabiduría, como dijo en el libro sexto[34], y que sin embargo otras ciencias son malas, no en cuanto ciencias sino porque tienen algún defecto o por defecto de los principios (porque proceden de principios falsos) o por defecto de la materia, como es evidente en las ciencias prácticas cuyo uso lleva a un mal.

1054. En *segundo* lugar, *da la razón de lo propuesto.* De cada hábito hay algunas operaciones no impedidas. La felicidad es una operación no impedida, o

---

[34] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 6, 1141 a 19-20.

de todos los hábitos buenos o de alguno de ellos, como se vio en el libro primero[35]. Por eso, es necesario que esas operaciones no impedidas sean apetecibles por sí mismas. Ahora bien, una operación no impedida es el deleite, como dijo. En consecuencia, algún deleite es óptimo, aquél en el cual consiste la felicidad; aunque haya muchos deleites que sean malos y que lo sean en sentido absoluto.

1055. *Lo muestra por algunos signos*, infiriendo *tres* corolarios. El *primero*, es que, 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 mostró en el Libro primero[36]. Por eso, es una operación no impedida, que causa deleite.

1056. De lo cual concluye que, como la felicidad es una operación no impedida, el hombre feliz necesita bienes corporales, como la salud y la incolumidad, y bienes exteriores, llamados bienes de la fortuna, de tal manera que por una deficiencia de los mismos el hombre feliz no sea impedido en su operación. Pero los que dicen que, si el hombre es virtuoso es feliz, aunque por todas partes le caigan grandes infortunios, no dicen nada razonable, sea que lo digan queriendo, como asintiendo interiormente a lo dicho; sea que lo digan no queriendo, como coaccionados por su razón contra lo que les parece. Se refiere a los *estoicos*, que tenían esta opinión.

1057. *Infiere el tercer corolario.*

Como la felicidad necesita de *la buena fortuna*, hubo quienes pensaron que lo mismo es la felicidad que la buena fortuna. No es verdad, ya que el mismo exceso de los bienes de la fortuna impide la felicidad, en cuanto algunos por esto son impedidos de la operación virtuosa, en la cual consiste la felicidad. Entonces, no es justo llamar buena fortuna a tal exceso, porque el término, v.g. el fin o la noción de buena fortuna es tal por comparación a la felicidad.

1058. *Da la segunda razón para mostrar que la felicidad es algo óptimo.* Lo hace por cierto signo, que él mismo consigna. Que todos persigan o busquen el deleite es cierto signo que de alguna manera el deleite es óptimo. Pues aquello en lo cual todos o muchos consienten, no puede ser completamente falso. De ahí que el proverbio diga que no está enteramente perdida una noticia que entre muchos pueblos ha sido difundida[37]. La razón es porque la naturaleza no falla en todos ni en la mayoría, sino sólo en pocos casos. De ahí que lo que se encuentra en todos o en una mayoría parezca proceder de una inclinación de la naturaleza, que no inclina a un mal ni a una falsedad. Así, parece que el deleite, hacia el cual concurre el apetito de todos, es algo óptimo.

---

35 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 6, 1097 b 22-1098 a 21.

36 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 5, 1097 a 25-b 1.

37 Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 743.

1059. En *segundo* lugar, excluye algo que podría ser considerado contrario y es que no todos apetecen el mismo deleite. Pero él mismo muestra que por esto no es impedido el propósito principal, por *dos* razones. *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 apetecen 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.

1060. La *segunda* razón expresa que puede decirse que todos los hombres apetecen el mismo deleite según el apetito natural, pero no según el juicio propio, pues no todos aprecian en su corazón ni dicen verbalmente que el mismo deleite es el mejor. Sin embargo, la naturaleza inclina a todos al mismo deleite como a lo mejor, por ejemplo, a la contemplación de una verdad inteligible, según que todos los hombres desean por naturaleza saber. Esto acontece porque todo tiene en sí mismo algo divino, a saber la inclinación de su naturaleza, que depende del primer principio, o aún la forma misma, que es el principio de esta inclinación.

1061. *Da la razón por la cual hay quien piensa que el deleite no es un bien ni es óptimo.* La razón es que los deleites corporales han asumido para sí, como heredado, el nombre de deleite, dado que, con mayor frecuencia, nos inclinamos a los mismos, pues están unidos a lo necesario de la vida; y dado que todos participan de los deleites en cuanto sensibles y por todos conocidos. Según que los placeres corporales son los únicos que son conocidos comúnmente por todos, por eso, estiman que solamente éstos son deleites. Como estos deleites no son óptimos algunos estiman que el deleite no es óptimo.

1062. *Muestra que lo propuesto conduce a tres dificultades.* La *primera*, es que, si el deleite y una actividad deleitable no fueran cierto bien, se seguiría que el hombre feliz no viviría deleitablemente. Pues, si la felicidad no fuera buena por sí misma, la vida del hombre feliz no requeriría el deleite si éste no fuera cierto bien.

1063. En *segundo* lugar, dice que, si el deleite no fuera algún bien, sucedería que vivir en medio de la tristeza no sería algún mal. Si el deleite no fuera bueno ni malo, se seguiría lo mismo de la tristeza que le es contraria. Y, así, no debería rehuirse la tristeza.

1064. En *tercer* lugar, *conduce a la tercera dificultad.* La vida del hombre virtuoso no sería deleitable si sus acciones no lo fueran, lo cual sucedería si el deleite no fuera algún bien. Pues es manifiesto que la virtud es operativa del bien.

LECCIÓN XIV

1154 a 8-b 34, 1065-1079

Se refiere a los placeres corporales sobre los cuales versan la continencia y la incontinencia

Una vez que *Aristóteles* estudió el deleite y la tristeza en general, *ahora, estudia especialmente los deleites corporales sobre los cuales versan la continencia y la incontinencia.*

Primero, presenta el tema. Segundo, plantea una duda. Tercero, da la causa de algo que sucede con respecto al deleite.

1065. Dice pues, *primero*, que después de tratado el deleite en general, hemos de ocuparnos de los deleites corporales. Ciertos deleites son muy elegibles, v.g. los que son naturalmente buenos, si bien los deleites corporales en torno a los cuales alguno se hace intemperante no son tales.

1066. *Plantea una duda contra lo dicho* y luego la resuelve. Tercero, da la causa de lo dicho.

Con respecto a lo *primero*, ha de considerarse que, para probar que el deleite es un bien, *Aristóteles* tomó el argumento de la malicia de la tristeza. Como dijera que los deleites corporales no son buenos, retoma al mismo medio por objeción. Pues si el mal es lo contrario del bien, queda la duda de por qué de los deleites corporales se dice que no son buenos si el dolor o la tristeza contraria es un mal.

1067. *Resuelve la objeción de dos maneras. Primero*, dice que los deleites corporales son de alguna manera buenos en cuanto son necesarios para expeler las tristezas contrarias. Pues también de este modo puede decirse que todo lo que no es un mal por su naturaleza es un bien.

1068. Da la *segunda* solución.

Dice que los deleites corporales 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.

La prueba es que llamamos malo al que busca el exceso de estos bienes, aun si a ningún otro perjudica. No obstante, por sólo buscar los bienes corporales y deleitarse no se es malo, porque todos los hombres de alguna manera gozan del alimento, del vino y de los placeres venéreos. Por esto, son vituperados los que gozan en ellos según lo que no corresponde. Por lo cual, se hace patente que el placer corporal es bueno hasta cierto punto, y que el exceso del mismo es malo.

Pero en la tristeza se tiene lo contrario porque el virtuoso, no sólo huye de su exceso, sino completamente de toda tristeza. La tristeza no es contraria al exceso de deleite corporal, porque, si fuera así, alguno no se entristecería sino por encontrarse apartado al máximo del exceso de deleite, la cual tristeza no sería muy vituperable sino de alguna manera tolerable. Sin embargo, inhiere más la tristeza en aquél que persigue el exceso de deleites, pues por ello le sucede que se entristece por una pequeña falta de deleites. De allí que, como el exceso de deleites corporales es malo, así también la tristeza.

1069. *Da la razón de lo dicho.*

Primero, expone lo propuesto. Segundo, lo desarrolla.

Dice pues, *primero*, que no sólo corresponde enunciar la solución de la duda, sino dar la causa de la falsedad que había en la objeción. Es muy beneficioso hacerlo a fin de que el hombre recto se dirija a la verdad. Cuando veamos la razón por la cual parece ser verdadero lo que no lo es, se adherirá más a la verdad. Por eso, debe decirse por qué los deleites corporales parecen mucho más elegibles que otros deleites que, no obstante, son buenos en absoluto, mientras que los corporales lo son sólo hasta cierta medida.

1070. *Desarrolla lo propuesto.*

Primero, da la razón por la que los deleites corporales parecen más apetecibles. Segundo, da la razón por la cual otros placeres son más apetecibles según la verdad de las cosas.

Sobre lo *primero*, da *dos razones*.

Primero, da la razón por la cual los placeres corporales parecen más apetecibles. Segundo, da la razón por la cual los placeres no parecen buenos en general.

Dice pues, *primero*, que la primera razón por la cual los placeres corporales parecen más elegibles es porque expelen la tristeza y porque el deleite corporal por su sobreabundancia es una medicina contra la tristeza. En realidad, no por cualquier deleite se quita la tristeza sino por los vehementes, de allí que los hombres buscan sobreabundante deleite también corporal, al cual la tristeza le es contraria. Pero el deleite intelectual, como el que se da en la contemplación, no le es contraria ninguna tristeza, porque no consiste en llegar a ser sino en lo hecho, como se dijo.

Los placeres corporales parecen ser vehementes por lo mismo que son remedios o ayudas contra la tristeza, porque se miden no sólo por su naturaleza, sino también por su contrario al cual expelen (en este caso la tristeza). De ahí que sean muy buscados, porque aparecen más puestos junto a su contrario, como el placer de beber aparecería más si se sintiera sed. Por eso, los que buscan el placer de beber se provocan la sed ingiriendo platos muy salados, para deleitarse más al beber.

1071. *Da la razón por la cual los deleites no parecen en general un bien.* Debido a los deleites corporales, a algunos les pareció que el deleite no sería algún bien, como se vio. Pues en los deleites corporales se encuentran *dos* clases. *Unos*, son malos naturalmente, dado que son consecuentes a malas acciones que algunos apetecen por su índole nativa, como se da en las bestias y en los hombres bestiales. *Otros*, son apetecibles por acostumbramiento, como los placeres de los hombres perversos. Y hay *otros* placeres corporales que son medicinas contra alguna deficiencia. El signo es porque no son propios sino de los que los necesitan. Pues nadie se deleita en la comida cuando no tiene necesidad. Así, el deleite del alimento es medicina contra el dolor del hambre. Es manifiesto que es mejor para alguien tener algo ya perfecto que llegar a tenerlo. Pero estos deleites que decimos son medicinales, acaecen a los que están en vías de su perfección, no a los que ya son perfectos. Son causados porque, por eso que toman, se quita la indigencia de su naturaleza. De esta manera, es evidente que no son buenos en sí, sino por accidente, en cuanto son necesarios para algo.

Ya aludió a estas dos razones en dos soluciones. En efecto, aquellos deleites que exceden la medida debida son los que siguen a las malas acciones. Luego, porque los deleites corporales no son buenos en sí mismos aunque parezcan más apetecibles, hubo quienes estimaron que esos placeres, en general, no eran buenos.

1072. Da la *segunda* razón.

Primero, da la razón. Segundo, muestra algo supuesto.

Dice pues, *primero*, que, porque los deleites corporales son vehementes, los buscan aquellos que no pueden gozar de otros deleites, por ejemplo, los hombres que sólo adhieren a lo sensible y no perciben los deleites intelectuales. De ahí que tales hombres se provoquen a sí mismos cierta sed de tales deleites, en cuanto espontáneamente se incitan a su concupiscencia, como se dijo de los que comen algo salado para desear beber. Por eso, porque dichos hombres no tienen otros deleites en los cuales recrearse, no es increpable si recurren a tales deleites, mientras no les hagan daño ni a ellos ni a los demás. Pero si les hacen daño, es algo malo e increpable, como es claro en los placeres adúlteros y en las comidas nocivas.

1073. *Da la razón de algo supuesto: que todos los hombres necesitan recrearse en algún deleite.*

Primero, da la razón de este hecho en cuanto a todos en general. Segundo, en cuanto a los jóvenes. Tercero, en cuanto a los melancólicos.

Dice pues, *primero*, que no es increpable que algunos recurran a los placeres corporales si no tienen otros, porque les hacen falta como medicina contra las tristezas, pues a los hombres sobreviene una gran tristeza por los movimientos naturales y las operaciones, dado que el animal está siempre velando vigilante en los trabajos o fatigas. Pero estos trabajos son contristantes, como se afirma en los escritos sobre la naturaleza. En los cuales, se dice que ver y oír causan tristeza en cuanto son algo fatigoso, en razón de lo cual el animal necesita dormir descansadamente, como leemos en la obra sobre *El sueño y la vigilia*[38]. Empero, no percibimos dicha tristeza, pues estamos ya acostumbrados a padecerla continuamente. Sin embargo, ver y oír, aunque traigan fatiga y tristeza natural de parte de los órganos corporales, traen sin embargo deleite anímico en razón del conocimiento de lo sensible.

1074. *Da la razón por la cual los jóvenes necesitan mucho los deleites.* En los jóvenes, por el crecimiento, hay muchas conmociones psíquicas y orgánicas, como les sucede a los beodos. Por eso, debido a este tipo de trabajo, la juventud busca en sumo grado el deleite.

1075. *Da la razón de parte de los melancólicos.* Estos, según su disposición natural, siempre necesitan medicinas contra las tristezas, porque su cuerpo padece cierta corrosión debido a la sequedad de su complexión. Por eso, tienen un vehemente apetito de deleite por el cual expelen las tristezas. Pues el deleite no sólo expele la tristeza contraria, como el deleite de la comida suprime la tristeza o dolor del hambre, sino que si el deleite es fuerte expele a veces a otra tristeza, porque el deleite es contrario a todas las tristezas según el género, aunque no según la especie. Como los melancólicos apetecen vehementemente los deleites, por eso, es que con frecuencia llegan a ser intemperantes y malos.

1076. *Da la razón por la cual los deleites intelectuales son mejores según la verdad de las cosas.* Como estos deleites no tienen una tristeza contraria a la que expelen, de allí que no tienen exceso por el cual se vuelven viciosos. Se refieren a lo que es deleitable por su naturaleza y no por accidente. Explica estas *dos* expresiones. *Primero*, dice que lo deleitable por accidente es aquello que deleita en cuanto curativo, pues en tanto hay quien padece su curación, sucede que allí obra su salud, por eso, parece ser una acción deleitable. De allí que, cuando se buscan este tipo de deleites más allá de la necesidad medicinal, son deleites desordenados. En *segundo* lugar, explica que los deleites, según la naturaleza, son aquellos que producen la operación de tal naturaleza. Pues a cada

[38] Aristóteles, *De somno et vigilia*, 1, 454 a 29-b 9.

naturaleza le es deleitable su propia operación, como siendo su perfección. Por eso, le es deleitable al hombre la operación de la razón.

1077. *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.

1078. *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 sólo 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.

1079. *Da la causa de algo que sucede en los deleites.* El cambio, de acuerdo a lo dicho por cierto poeta[39], es sumamente deleitable para el hombre. Sucede, debido a cierta malicia, a cierto defecto de su naturaleza, que no siempre puede basarse en la misma disposición. Así, como es propio del mal hombre que fácilmente cambie y no tenga su mente fija en algo, así es en cuanto a la naturaleza que necesita el cambio, que no es simple ni perfectamente buena. Pues el movimiento es el acto de lo imperfecto, como se dice en la *Física*[40].

Por último, en un epílogo, concluye que se ha referido, en este libro, a la continencia y a la incontinencia, al deleite y a la tristeza, ha estudiado a cada uno y de qué manera son buenos o malos. Ahora se referirá a la amistad.

Así termina el libro *séptimo*.

---

[39] Eurípides, *Orestes*, 234.

[40] Aristóteles, *Physica*, III, 2, 201 b 31-32.

LIBRO OCTAVO

1155 a 3-1163 b 28, nn. 1080-1259

La amistad honesta, la deleitable y la útil, entre iguales y entre desiguales. Según la edad y otras diferencias. Correlación entre las distintas amistades y las ordenaciones políticas. La amistad parental, filial, fraterna, familiar y entre marido y mujer. Las querellas en la amistad.

LECCIÓN I

1155 a 3-1155 b 16, nn. 1080-1089

La amistad es algo necesario en todos los hombres y corresponde que la filosofía moral la estudie

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.*

Primero, en un proemio propone el tema a tratar. Segundo, comienza a estudiar la amistad.

Sobre lo *primero, muestra que a la ciencia moral le compete tratar la amistad.* Segundo, muestra lo que debe tratarse acerca de la amistad.

En el *primer* punto, da *seis razones* para mostrar que debe referirse a la amistad.

1080. Dice pues, *primero*, que después de los temas abordados debe referirse a la amistad estudiando lo que debe considerar la filosofía moral y dejando de lado lo que concierne a la filosofía natural sobre el tema. La *primera* razón para tratar la amistad es que, considerar la virtud, pertenece a la filosofía moral. La amistad es cierta virtud porque es un hábito electivo, y se reduce al género de la justicia en cuanto se da en ella una proporción o, al menos, va acompañada de virtud, pues la virtud es la causa de la verdadera amistad, como se verá.

1081. 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, también en la situación contraria. Pues en la pobreza los hombres estiman que los amigos son un singular refugio. Luego, en cualquier situación de la fortuna los amigos son necesarios.

Asimismo, la amistad es necesaria en toda edad. En los jóvenes, pues, por los amigos, se abstienen de pecar, ya que los jóvenes por sí mismos son propensos a las concupiscencias de los deleites, como se dijo en el libro séptimo[1]. A los ancianos, en cambio, les son útiles los amigos para cuidarlos o servirlos debido a sus deficiencias corporales. Al fallar en sus acciones debido a su debilidad, los amigos les son necesarios como una ayuda. A aquellos que están en la plenitud, en su edad adulta, les son útiles para llevar a cabo buenas acciones, pues cuando dos coinciden son más poderosos[2], tanto en la actividad que es la especulación intelectual, en la medida que uno ve lo que otro no puede ver, como para hacer cosas exteriores, en lo cual ostensiblemente uno es ayudado por otro. Así, queda claro que ha de tratarse la amistad como algo necesario en todos.

1082. La *tercera* razón dice que también hay una amistad según la *naturaleza, entre el que genera y lo generado*, y que es así, no sólo en los hombres sino también en las aves que por largo tiempo se dedican a la crianza de la prole, como sucede asimismo en los demás animales. También hay una amistad natural entre los que pertenecen a una misma familia o grupo, en cuanto participan de las costumbres y de la mutua compañía. La más grande es la amistad natural que hay entre todos los hombres entre sí, según la semejanza de la naturaleza de la especie. Por eso, elogiamos a los *filántropos*, a los que aman a los hombres, como cumpliendo lo que es natural para el hombre, tal como aparece, sobre todo, cuando uno yerra el camino y pregunta, aun al desconocido y extraño, por el camino perdido, como si todo hombre fuera naturalmente familiar y amigo de todo hombre. Ahora bien, lo que es naturalmente bueno debe ser considerado por la filosofía moral. De esta manera, debemos ocuparnos de la amistad.

1083. La *cuarta* razón dice que, por medio de la amistad, parecen conservarse las ciudades, de allí que los legisladores procuren conservar la amistad entre los ciudadanos, aún más que la justicia, a la cual a veces suspenden, como en las penas que deben inferirse por no levantar disensiones. Esto se hace patente porque la concordia se asimila a la amistad. En efecto, los legisladores desean, sobre todo, que exista la concordia, y ahuyentan las contiendas entre los ciudadanos como enemigas de la salud de la ciudad. Como toda la filosofía moral

---

1 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VII, 15, 1154 b 10-11.

2 *Ilíada,* X, 224.

parece ordenarse al bien cívico, como se dijo al comienzo, a la ciencia moral pertenece considerar la amistad.

1084. La *quinta* razón dice que, si hay amistad, en nada se necesitaría la justicia propiamente dicha, porque los amigos tendrían todas las cosas como si fueran comunes, ya que el amigo es como otro yo y no hay justicia para consigo mismo. No obstante, aunque sean justos necesitan la amistad entre sí. Y aquello que es más justo parece conservar y restaurar la amistad. Luego, a la filosofía moral compete considerar la amistad mucho más que la justicia.

1085. La *sexta* razón dice que debe considerarse la amistad no sólo porque es algo necesario para la vida humana sino también porque es cierto bien, un bien laudable y honesto. Ponderamos a los *philophilos*, a los que aman a los amigos, y la *poliphilia*, la amistad entre muchos, pues parece ser algún bien, en cuanto hay quienes estiman que los varones buenos y los amigos son los mismos.

1086. *Muestra lo que ha de considerarse sobre la amistad.*

Primero, sale al paso de ciertas dudas sobre la amistad. Segundo, muestra cuáles dudas deban determinarse. Tercero, excluye un error que algunos sustentan.

Primero expone diversas opiniones sobre la amistad en las cosas humanas. Segundo en las cosas naturales.

Dice pues, *primero*, que hay no pocas dudas acerca de la amistad, lo cual se manifiesta, en primer lugar, por las *diversas opiniones* existentes. Hay *quienes* quieren que la amistad sea cierta semejanza y que los que se asemejan sean mutuamente amigos. Para ello, invocan el proverbio que dice que lo similar va hacia lo similar, el grajo hacia el grajo (que es un ave gregal, como el estornino) e invocan otros proverbios parecidos. *Otros*, en cambio, dicen lo contrario, como todos los alfareros que están en contra unos de otros, en cuanto uno impide que el otro gane[3]. Pero la verdad de la cuestión es que lo similar, formalmente hablando, es amable. Mas el odio se tiene por accidente, en cuanto es un impedimento del propio bien.

1087. Expone *opiniones contrarias sobre las cosas naturales.*

Dice que, sobre esta misma cuestión, hay *quienes* buscan algo superior, más elevado y naturalmente mejor, como *Eurípides*[4], que dijo que la tierra desecada desea la lluvia, como amando lo contrario de sí, y que el cielo majestuoso por su dignidad, cuando está henchido de lluvia desea caer sobre la tierra enviando la lluvia, lo cual es contrario a su altura y plenitud. *Heráclito*[5] dijo al respecto que

---

3 Alusión a Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 25: "El alfarero está en pleito con el alfarero".

4 Fragmento de un drama desconocido.

5 H. Diels (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechische und deutsch*, frag. 8.

lo contrario es útil a lo contrario, como para el hombre acalorado es beneficioso el frío, en cuanto, por lo diferente y contrario, se lleva a cabo una óptima armonía o combinación. Pero dijo, también, que lo contrario es útil en cuanto todas las cosas se han producido según una contienda, por la cual los elementos antes confundidos se han distinguido. Hubo *otros* que dijeron lo contrario de estas opiniones, principalmente *Empédocles*, quien afirmó que lo similar apetece lo similar a sí mismo[6].

Esta duda se resuelve del mismo modo, pues lo similar, hablando formalmente, es naturalmente deseable y amable; pero, por accidente, se desea lo contrario, en cuanto es útil y medicinal, como se dijo al referirse a los deleites corporales.

1088. *Muestra cuáles dudas deben determinarse sobre la amistad.*

Dice que las cuestiones naturales deben dejarse de lado, porque no son propias de la presente investigación. En cambio, nos ocuparemos de las humanas como concernientes a las costumbres y pasiones de los hombres, por ejemplo, si es posible que haya amistad en todos los hombres, o no podría haberla en los malos, y si hay una o varias clases de amistad.

1089. *Excluye el error de* quienes estimaban que habría una sola clase de amistad, porque todas las clases de amistad son comparables según lo más y lo menos, como cuando decimos que la amistad honesta es más grande que la útil. Pero él mismo dice que no se basaron en un signo suficiente, pues también lo que difiere por la especie admite lo más y lo menos, en cuanto conviene en el género, cómo si dijéramos que lo blanco es más coloreado que lo negro; o, según analogía, como si dijéramos que el acto es mejor que la potencia y la sustancia que el accidente.

Por *último*, dice que ha hablado de lo que pertenece a los asuntos humanos con relación a la amistad. Así, ha comenzado a tratar el tema.

---

[6] H. Diels (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechische und deutsch*, frags. 22, 60, 90.

LECCIÓN II

1155 b 17-1156 a 5, nn. 1090-1099

A la definición de amistad corresponde que algunos se quieran bien entre sí, que no quede oculto entre ellos y que ocurra por el bien, lo deleitable o lo útil

Después que *Aristóteles*, en el proemio, mostró qué ha de estudiar de la amistad, *ahora*, *comienza a referirse a la misma*.

Primero, *muestra qué es la amistad*. Segundo, distingue sus clases. Tercero, en el libro noveno[7], da las propiedades de las clases de amistad.

En la *primera* parte, *busca las cuatro partes de la definición de amistad*. Segundo, concluye dando la definición.

Primero, investiga la parte que proviene del objeto. Determina, en *primer* lugar, el objeto de la amistad; luego, plantea una duda y da la solución.

1090. Dice pues, *primero*, que tal vez se esclarezcan algo las cuestiones precedentes si conociéramos qué es *lo amable*, objeto del amor por el cual se dice la amistad.

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*.

1091. *Plantea una duda al respecto* que consiste en saber si los hombres aman lo que es un bien en absoluto o lo que es un bien para ellos, pues a veces no coinciden entre sí, como filosofar es un bien en absoluto pero no lo es para aquél que carece de lo necesario. La misma duda se plantea con respecto al bien deleitable, pues algo definidamente deleitable, como lo dulce, no es deleitable para aquél que tiene el sentido del gusto alterado.

1092. *Resuelve la cuestión dando primero la solución*. Dice que cada cual parece amar lo que es un bien para sí, porque cualquier potencia es atraída al objeto proporcionado a la misma, por ejemplo, la vista de cada; uno ve lo que es

---

[7] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* IX, 1, 1163 b 30 ss.

visible para sí. Como definitivamente es amable lo que es un bien en absoluto, así, a cada cual le resulta amable lo que es un bien para sí.

1093. En *segundo* lugar, *objeta en contra*, diciendo que cada hombre ama no lo que es un bien para sí, sino lo que le parece un bien, pues el apetito no es atraído hacia algo sino en cuanto es aprehendido. De ahí que parezca ser falso que para cada cual sea amable lo que es un bien para sí.

1094. En *tercer* lugar, *contesta diciendo* que esto nada cambia lo propuesto, pues, como se ama algo que se aparece como un bien, se lo ama como un bien para sí. De ahí que pueda decirse que amable es también lo que aparece como bien.

1095. *La segunda parte de la definición pertenece a la cualidad del amor.*

Dice que los hombres aman a estos tres: al bien, lo deleitable y lo útil. Por eso, en el amor hacia algo *inanimado*, como el vino o el oro, no se dice que hay amistad. Lo muestra de *dos maneras*. *Primero*, porque en tal amor no puede haber la *correspondencia* que se requiere para la amistad, pues el vino no ama al hombre como el hombre ama el vino. *Segundo*, porque no amamos lo inanimado de manera tal que queramos su bien, pues sería ridículo decir que alguien querría el bien del vino, sino que a este bien que es el vino el hombre lo quiere para sí. De allí que, por amar el vino, no parece el hombre ser benévolo con el vino, sino consigo mismo.

Si alguien dijera que hay quien quiere el bien del vino porque quiere conservarlo, ha de considerarse que el hombre quiere resguardar el vino para tenerlo. Así, no quiere la salud del vino en cuanto bien del vino sino en cuanto es el bien de sí mismo. Esto va en contra de la razón de amistad. Pues decimos que debemos querer el bien del amigo en razón de éste y no por el bien del que ama.

1096. *La tercera parte atañe a la reciprocidad del amor.*

Dice que, si alguno quiere un bien para alguien en razón de ese alguien, decimos que es benévolo, pero no que es amigo, si no hiciera lo mismo por aquél, o sea, que el amado quisiera un bien para el amante por este mismo, pues decimos que la amistad es benevolencia recíproca, de tal manera que el que ama sea amado. Pues hay cierta conmutación del amor según la forma de la justicia conmutativa.

1097. *La cuarta parte proviene de la condición del amor mutuo.*

Dice que debe añadirse para completar la definición de amistad, que sea una benevolencia mutua *no oculta*, pues muchos son benévolos con quienes nunca vieron, cuando estiman por lo que han oído, que se trata de seres equitativos, virtuosos o útiles para sí.

1098. Puede ser que lo mismo experimentase alguno de ellos con respecto al que es de esta manera benévolo. Luego, estos hombres parecen ser benévolos

entre sí, pero no pueden decirse amigos, cuando está oculta la disposición en que mutuamente se encuentran.

1099. *Concluye de lo dicho la definición de amistad.*

Dice que a la definición de amistad corresponde que *por ella algunos quieran, para ellos, un bien mutuo, que no esté oculto entre ellos y que ocurra por algo de lo dicho, por el bien, lo deleitable o lo útil.*

LECCIÓN III

1156 a 6-1156 b 35, nn. 1100-1119

Los amigos pueden amarse en razón de lo deleitable, lo útil y la virtud; la amistad en la virtud contiene todo lo que se da en las otras amistades

Una vez que *Aristóteles* mostró qué es la amistad, *ahora, distingue las clases de amistad.*

Primero, distingue las clases de amistad. Segundo, muestra en qué clases de amistad tienen lugar las acusaciones o reproches.

Con respecto a lo *primero, distingue las clases de amistad que se salvaguardan en la igualdad de las personas.* Segundo, distingue las clases de amistad que se dan entre personas desiguales.

Divide el *primer* punto y *distingue las clases de amistad.* Segundo, se refiere a las que consisten en cierta igualdad.

Subdivide lo *primero* y *distingue las clases de amistad.* Segundo, las estudia por comparación al acto [de amistad]. Tercero, por comparación a su sujeto.

Hace la distinción de las clases de amistad y, luego, las estudia en particular.

1100. Dice pues, *primero*, que, como dijo, amables son el bien en sentido absoluto, lo deleitable y lo útil, que difieren entre sí por la especie, pero no como tres especies dividiendo por igual un género, sino se hallan según lo anterior y lo posterior. Como los actos se diversifican según la diferencia de sus objetos, por ende, los amores difieren en especie de acuerdo a estas tres: *una*, es la clase de amor por la cual algo es amado en razón de un bien; *otra*, es la clase de amor por la cual algo es amado en razón de lo deleitable; y, *otra*, diferente, en razón de la utilidad. Como el acto de amistad es el amor, en consecuencia, también hay *tres* clases de amistad, en igual número que el de lo amable. *Una*, es la amistad en razón de lo honesto, que es un bien en sentido absoluto; *otra*, en razón de lo deleitable; y, la *tercera*, en razón de lo útil.

En cada una se salvaguarda la definición de amistad dada porque, según cada una de las tres, puede haber entre algunos una correspondencia no oculta. Según esos tres bienes pueden quererse mutuamente los amigos conforme a lo que aman, como si se aman en razón de la virtud, querrán recíprocamente entre sí el bien de la virtud; si en razón de lo útil, querrán recíprocamente entre sí un bien útil; si en razón de un deleite, lo deleitable.

1101. *Estudia las clases de amistad* que no se contienen igualmente bajo la amistad, sino según lo anterior y lo posterior.

En vista de ello, *primero, estudia la amistad en lo útil y la amistad en lo deleitable, que participan de la amistad por una razón posterior.* Segundo, estudia la amistad que concierne a lo honesto que es un bien en sentido absoluto, al cual, primero y por sí, pertenece la noción de amistad. Tercero, compara las demás especies a ésta.

En la *primera* parte, *muestra cuáles son las clases imperfectas de amistad.* Segundo, a quiénes competen.

Sobre lo *primero, muestra que la amistad útil y la deleitable son amistades por accidente.* Segundo, muestra que son amistades fácilmente disolubles.

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 le 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.

1102. *Muestra que estas amistades son fácilmente disolubles.*

Pues se deben a algo que acaece en los hombres que son amados, en lo cual los hombres no permanecen siempre iguales a sí mismos, como no siempre el mismo hombre es deleitable o útil. Luego, cuando los que eran así amados dejan de ser deleitables o útiles, sus amigos los dejan de amar. Se ve, sobre todo, en la amistad en lo útil, pues no siempre lo mismo es útil para el hombre, sino una u otra cosa según los diferentes tiempos y lugares, como en la enfermedad es útil el médico, en la navegación el marino y, así, en otras. Luego, como la amistad era tenida no al hombre según él mismo, sino a la utilidad que por él se le daba,

en consecuencia, disuelta la causa de la amistad, también ésta se disuelve. Algo similar ocurre en la amistad en torno al deleite.

1103. *Muestra a quiénes competen estas amistades.*

Primero, muestra a quiénes compete la amistad en lo útil. Segundo, a quiénes compete la amistad en lo deleitable.

Dice que hay tres tipos de hombres a quienes compete la amistad en lo útil. Considera, *primero*, que tal amistad parece darse sobre todo en los ancianos, que no buscan lo deleitable debido al decaimiento del ardor del amor y de los sentidos, sino que buscan lo útil en cuanto lo necesitan para subvenir a una naturaleza ya deficiente.

1104. En *segundo* lugar, dice que esta amistad compete a los adolescentes y a los jóvenes que buscan lo útil. En efecto, éstos no son en general tales que se amen mutuamente, ni tampoco que convivan entre ellos, pues a veces no son deleitables recíprocamente ni uno necesita la compañía del otro, sino sólo se buscan por motivos de utilidad. En tanto la compañía mutua les es deleitable en cuanto, por esto, tienen la esperanza de algún bien para el cual les es útil tal compañía.

1105. En *tercer* lugar, dice que hay quienes reducen la amistad de los peregrinos a la amistad por algo útil, pues parecen amarse entre sí por la utilidad que uno recibe del otro durante el viaje.

1106. *Muestra a quiénes compete la amistad en lo deleitable.*

Primero, muestra a quiénes compete esta amistad diciendo que la amistad debida al deleite parece ser, sobre todo, la de los jóvenes, pues viven según que son atraídos por las pasiones, no habiéndose aún robustecido en ellos el juicio de la razón por el cual aquéllas son ordenadas. Como todas las pasiones terminan en deleite y en tristeza, según se dijo en el libro segundo[8]; por ende, los jóvenes persiguen, sobre todo, lo que les resulta deleitable en el momento, pues las pasiones pertenecen a la parte sensitiva, que mira sobre todo a lo presente. Pero amar algo por ser productivo de deleite en el futuro, se acerca más a la noción de lo útil.

1107. En *segundo* lugar, muestra que las *amistades debidas al deleite son fácilmente pasajeras*, por dos motivos.

Primero, de parte de lo deleitable, ya que, pasando la edad, se tienen otros deleites; pues los niños, los adolescentes y los jóvenes no se deleitan en lo mismo, por eso, se hacen amigos fácilmente y fácilmente dejan de serlo, porque junto con el cambio de lo deleitable pasa la amistad. Pues el deleite del joven pronto cambia (porque toda su naturaleza consiste en cierta transformación).

---

[8] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 4, 1105 b 22-23.

1108. En *segundo* lugar, *muestra lo mismo de parte de los que se aman*. Dice que los jóvenes son enamoradizos, prontos y vehementes en el amor, porque aman no por elección sino según la pasión y en tanto desean el deleite. Por eso, aman vehementemente y con ahínco. La pasión fácilmente pasa como fácilmente sobreviene, de allí que los jóvenes, como fácilmente comienzan a amar, así, prontamente dejan de hacerlo y muchas veces en un mismo día traban y disuelven una amistad. Pero, mientras la amistad dura, quieren convivir y estar juntos todo el día, en cuanto son deleitables el uno para el otro, pues de este modo se dispone en ellos la amistad.

1109. *Estudia la amistad principal que se debe al bien de la virtud.*

Primero, explica que esta amistad es perfecta. Dice que la tercera clase de amistad, la de los buenos y de los que se asemejan entre sí según la virtud, es la amistad perfecta.

1110. En *segundo* lugar, *prueba lo dicho mostrando las condiciones de esta amistad.*

Primero, muestra que esta amistad es por sí y no por accidente. Segundo, muestra que nada le falta. Tercero, que se da poco.

Con relación a lo *primero, muestra que esta amistad es por sí y no por accidente*, pues los que son semejantes en la virtud quieren mutuamente el bien el uno del otro, en cuanto son buenos. Son buenos en sí mismos, pues la virtud es cierta perfección que hace bueno al hombre y a su obrar. Luego, es evidente que quieren el bien mutuo según sí mismos. De ahí que su amistad sea una amistad por sí.

1111. En *segundo* lugar, de *lo dicho concluye que tal amistad es la más grande*. Siempre lo que es por sí es mejor que lo que es por accidente. Como esta amistad es por sí y las demás son por accidente, en consecuencia, los virtuosos que quieren el bien para su amigo, por el amigo mismo, y no por algún beneficio para sí que provenga de ellos, son los amigos más grandes.

1112. En *tercer* lugar, *concluye* que, de lo dicho de los amigos que se aman uno al otro porque son buenos, se desprende que su amistad permanece todo el tiempo que son buenos según la virtud. Pero la virtud es un hábito permanente y no fácilmente pasajero, como se ve por lo dicho en el libro segundo[9]. Luego tal amistad es duradera.

1113. *Muestra que a esta amistad nada le falta que pertenezca a la noción de lo perfecto*, como se ve en la *Física*[10].

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

---

9 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 4, 1106 a 10-11.

10 Aristóteles, *Physica,* III, 6, 207 a 8-10.

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.

1114. En *segundo* lugar, *vuelve a concluir que tal amistad razonablemente es muy duradera y no fácilmente pasajera*, porque en ella se conjuga todo aquello que requieren los amigos. Toda amistad se basa en el bien o en el deleite, y esto ocurre o, en absoluto, como cuando lo que se ama es simplemente un bien y deleitable; o, porque es un bien deleitable para el que ama, lo cual es ser un bien y deleitable, no simple y propiamente, sino según cierta similitud con lo que verdadera y propiamente es un bien y deleitable. Pues en esta amistad se da todo lo dicho, no por accidente, sino por sí. Los que son semejantes, según esta amistad virtuosa, poseen también los demás bienes, ya que lo que es simplemente un bien es también deleitable. Así, porque esta amistad tiene todo lo que se requiere para la amistad, no se disuelve fácilmente. Pues acostumbra a pasar por alto aquello en lo cual se encuentra algún defecto.

1115. En *tercer* lugar, *vuelve a concluir que esta amistad es la más grande*, porque aquello en lo cual se conjugan todas las razones de amar, es lo más amable. Así, son los bienes honestos, porque no sólo son enteramente bienes sino también son deleitables y útiles. Por ende, es preciso que en estos amigos el amarse sea enorme y su amistad la más grande.

1116. *Muestra que esta amistad se da poco*, lo cual es un signo de perfección, pues la perfección en cualquier género raramente se encuentra.

Primero, muestra lo propuesto por dos razones.

La *primera*, es que esta amistad se da entre virtuosos. Ahora bien, pocos son virtuosos a causa de la dificultad de alcanzar el medio de la virtud, como se dijo en el libro segundo[11]. De ahí que sea verosímil que tales amistades se den rara vez.

1117. La *segunda* razón dice que este tipo de amistad requiere mucho tiempo y un trato habitual para que mutuamente puedan conocerse los virtuosos y amigos, puesto que, según se dice en el proverbio, no acontece que los amigos se conozcan uno al otro antes de haber consumido juntos una medida de sal. Pero no es necesario que uno acepte al otro, para que sea su amigo, antes de avistarse

[11] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 9, 1109 a 24-30.

el uno amando al otro y de creer que así es, y esto es raro que suceda. De ahí que tales amistades raramente se den.

1118. En *segundo* lugar, *excluye una objeción, en cuanto a los que parecen hacerse amigos prontamente*. Los que prontamente realizan actos de amistad mutua manifiestan que quieren ser amigos, sin embargo, no lo son todavía hasta saber que son amables uno al otro. Así, es evidente que prontamente tiene un hombre voluntad de ser amigo, aunque en la amistad sucede de esa manera.

1119. En *tercer* lugar, *concluye*, en un epílogo, que dicha amistad es perfecta, tanto según el tiempo, ya que es duradera, como según el resto de lo dicho. Y perfecciona todo lo que se da en las otras amistades, como lo similar que hay entre los amigos, pues la amistad requiere la semejanza en la virtud.

LECCIÓN IV

1156 a 35-1157 b 4, nn. 1120-1127

La amistad en lo útil y en lo deleitable es similar en varios aspectos a la amistad que es amistad perfecta

Una vez que *Aristóteles* consideró las tres clases de amistad, *ahora, las compara entre sí.*

Primero, muestra en qué las otras clases son similares a la amistad perfecta. Segundo, en qué difieren de ella. Tercero, hace un epílogo de lo dicho.

En vista de lo *primero, muestra la semejanza de las otras amistades con la perfecta en cuanto a la causa de amar.*

1120. Dice que la amistad que se debe al deleite tiene una similitud con la amistad perfecta, en cuanto los virtuosos son deleitables el uno para el otro. De igual manera, la amistad que se debe a lo útil es semejante a la perfecta en cuanto los virtuosos son útiles el uno al otro.

1121. En *segundo* lugar, *muestra la similitud en cuanto a la permanencia de la amistad.*

Primero, muestra de qué modo las amistades en lo útil y lo deleitable son permanentes. Segundo, cuál de ellas es más permanente.

Con respecto al *primer* punto, propone *dos modos de la amistad útil y de la deleitable que son permanentes*, en lo cual se asemejan a la amistad perfecta. Segundo, pone los modos en que fallan en su permanencia.

Primero, se refiere al primer modo de permanencia. Los amigos, sobre la base de lo útil y lo deleitable, hacen entre sí amistades muy permanentes, cuando ambos se dan a cambio *lo mismo y lo igual*, como deleite por deleite. Dada la variedad de lo deleitable hay muchos deleites diferentes en especie y cantidad.

Por eso, es preciso que, para la permanencia de la amistad, los amigos se den el uno al otro no sólo deleite, sino también que se deleiten en lo mismo. Así, lo hacen los amigos eutrapélicos, que se deleitan el uno en la diversión del otro.

No es preciso que se de esta manera entre dos personas que se aman con amor venéreo, pues a veces éstos no se deleitan en lo mismo. El que ama se deleita al ver la belleza del amado. Este, en acoger el cuidado o el servicio que le brinda el amante. Desapareciendo esas motivaciones suele terminar la amistad deleitable, en cuanto, por una parte, cesa la visión; y, por la otra, cesa el cuidado.

1122. Da el *segundo* modo de permanencia.

Dice que, también, en la amistad en lo útil y deleitable la mayoría permanece en la amistad si el uno aprecia las costumbres del otro, como el lujurioso aprecia las costumbres de otro lujurioso o el codicioso de lucro las de otro; no porque tales procederes sean queribles en sí mismos, pero lo son por costumbre, en cuanto ambos tienen costumbres semejantes. La semejanza es, por sí, causa de amistad, a no ser que, por accidente, se impida un bien particular, como se dijo. Por eso, como también las costumbres de la gente mala adquiridas por hábito son permanentes, su amistad será duradera.

1123. Expone *el modo en que la amistad falla en su permanencia*. Aquellos que, en la amistad, no retribuyen lo deleitable por lo deleitable sino lo útil por lo deleitable, son menos amigos por haber una menor semejanza y, por eso, permanecen menos en su amistad.

1124. *Compara la permanencia de ambas amistades*. Dice que los que son amigos en razón de lo útil, a un tiempo, se separan de la amistad, una vez que cesa la utilidad, porque no eran mutuamente amigos por sí mismos sino debido a la utilidad. Pero el deleite proviene más del amigo según él mismo que la utilidad, que a veces se debe a algo exterior.

1125. *Ve dos diferencias entre estas dos amistades y la perfecta. Primero*, concluye que debido al deleite y la utilidad pueden hacerse mutuamente amigos hombres de cualquier condición, los malos de los malos, los buenos de los malos y, aun los que no son virtuosos ni viciosos, hacia cualquiera de ellos y entre sí. Pero, según la amistad perfecta, por la cual los hombres se aman por ellos mismos, no pueden hacerse amigos sino los buenos, porque en los malos no se encuentra algo de donde puedan mutuamente amarse o deleitarse, a no ser por alguna utilidad.

1126. La *segunda* diferencia dice que *sólo la amistad de los buenos, que es perfecta, es de suyo inalterable*. La amistad se altera, sobre todo, cuando uno de los amigos descubre en el otro algo contrario a su amistad. Esto no puede ocurrir en la amistad de los buenos, porque un hombre no cree fácilmente algo malo de aquél a quien largo tiempo probó y nunca lo encuentra haciendo algo injusto

y en quien halla todo lo que se considera digno de la verdadera amistad. Por eso, tal amistad no se disuelve, sea porque es por sí y no por accidente, sea porque es perfecta conteniendo en sí todo lo que se requiere para la amistad, cuyas motivaciones se vieron, sea porque no padecen ambos un impedimento de la amistad, que ahora es presentado en favor del argumento.

Pero en las demás amistades nada impide que uno crea algo malo del otro, y que uno haga algo injusto al otro. Por tanto, según estas amistades, no debería decirse que algunos son amigos. Pero los hombres se acostumbraron a llamar amigos tanto a los que se aman por algo útil, como se dice que hay amistad entre dos ciudades por la utilidad de combatir conjuntamente contra los enemigos, como a los que se aman mutuamente en razón del deleite, como se ve en los niños. Por eso, es preciso que también nosotros, siguiendo la costumbre cotidiana del lenguaje, llamemos amigos a éstos.

1127. *Hace un epílogo sobre las clases de amistad.* Varias son las clases de amistad. En primer lugar, y, principalmente, encontramos la de los buenos según que son buenos. El resto de las amistades se dicen según su similitud con ella, pues algunos son llamados amigos según estas amistades, en cuanto ofrecen alguna semejanza con la verdadera amistad. Es notorio que lo deleitable parece ser cierto bien para los que aman el deleite. Así, esta amistad tiene alguna similitud con la que es enteramente un bien. Encontramos la misma razón con respecto a la amistad útil.

Sin embargo, las amistades que se basan en lo útil o en lo deleitable no siempre se conjugan, de manera tal que sean los mismos los amigos a causa de lo útil y deleitable, pues lo que es por accidente no se conjuga universalmente, como ser músico y ser blanco que por accidente se conjugan en Sócrates, pero no se da en todos. Pues estas amistades son por accidente, como se dijo. Luego, no siempre se conjugan. Por eso, como la amistad está dividida en estas clases, los malos pueden ser amigos entre sí por el deleite o la utilidad en cuanto son mutuamente similares en lo diferente de ellos. Pero los buenos son amigos por sí mismos, pues lo son en cuanto buenos. Por eso, sólo los buenos son amigos cabales. Los demás lo son según semejanza, en cuanto se asimilan a los buenos.

LECCIÓN V

1157 b 5-1158 a 2, nn. 1128-1137

Los actos de amistad son necesarios para mantener vigente la amistad, que sin ellos permanece sólo de modo habitual

Después que *Aristóteles* distinguió las clases de la amistad, *ahora, las estudia por comparación al acto propio de amistad.*

Primero, distingue la amistad por hábito y por acto. Segundo, prueba lo supuesto.

En vista de lo *primero, distingue las amistades por hábito y por acto.* Segundo, muestra que algunos se ven privados de una amistad por faltar el acto. Tercero, muestra que la amistad de los buenos es la más grande por su acto de amistad.

1128. 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.

1129. *Muestra de qué modo, en algunos, falta la amistad por no ejercer el acto.*

Primero, muestra lo propuesto. Segundo, prueba lo supuesto.

Muestra lo propuesto con relación a *tres* clases de hombres. *Primero, entre los que se separan por largo tiempo.* Si la ausencia entre los amigos es duradera, parece causar el olvido de la amistad. Como también los demás hábitos, por falta de costumbre de actuar, se debilitan y finalmente faltan. Es preciso que, como un hábito se adquiere mediante la costumbre de actuar, así, mediante lo mismo se conserve. Pues cada cosa se conserva por su causa, por eso, dice el proverbio que muchas amistades se disuelven porque uno no llama al otro, es decir, no habla con él ni lo trata.

1130. En *segundo* lugar, *muestra lo mismo en cuanto a los ancianos y a los hombres ásperos.* Dice que ni los viejos ni los hombres severos o ásperos en las palabras y en el trato parecen ser amativos, aptos para la amistad, al no ser aptos para el acto de amistad que es la convivencia, pues poco de deleite hay en ellos. Por eso, no pueden convivir fácilmente, pues nadie puede permanecer por largo tiempo con un hombre que contrista o que no deleita. Parece ser sumamente acorde con la naturaleza de los hombres y del resto de los animales el huir de la tristeza y apetecer el deleite, que no parece ser sino la quietud del apetito en el bien deseado.

1131. En *tercer* lugar, *muestra lo mismo en la tercera clase de hombres*: la de quienes se aceptan mutuamente porque uno acepta las costumbres y el trato del otro y, sin embargo, por alguna causa nunca conviven o están en mutua

compañía. Dice que éstos se asemejan más a los benévolos que a los amigos, porque la amistad requiere la compañía o el trato durante algún tiempo.

1132. *Prueba lo supuesto, que la amistad requiere el trato mutuo como su acto más propio.* Nada es tan propio de los amigos como vivir en mutua compañía. Dijo antes que al acto de amistad pertenecen, tanto vivir en mutua compañía, como hacerse recíprocamente el bien, lo cual es brindar utilidad al amigo. La utilidad no todos la buscan en los amigos, sino sólo los indigentes. Pero vivir juntos largo tiempo con los amigos lo apetecen también los hombres dichosos, los que abundan en bienes, en quienes no es lógico que sean solitarios. No pueden los hombres alternar juntos si no son entre sí mutuamente deleitables y no gozan en lo mismo. Ambos casos, se encuentran en la amistad de los que se criaron juntos. Así, es evidente que el principal acto de amistad es convivir con el amigo.

1133. *Concluye* de lo dicho que la amistad más grande es la de los buenos, como varias veces lo dijo. Pues lo que es enteramente un bien o es deleitable parece ser amable y enteramente elegible en sí mismo. Para cada cual es amable y elegible lo que es un bien o es deleitable para sí mismo. Cada hombre virtuoso es amable y elegible para otro por estos dos motivos: porque es bueno y deleitable en sí mismo, y porque es bueno y deleitable para el otro. De allí que los virtuosos pueden convivir más deleitablemente entre sí.

1134. *Prueba lo que había supuesto*, que la amistad no se dice sólo según el acto sino también según el hábito.

Primero, presenta lo propuesto. Dice que el amor parece conllevar una pasión, pero la amistad parece conllevar un hábito y ser similar a los demás hábitos.

1135. En *segundo* lugar, *prueba lo propuesto por dos razones.* La *primera*, consiste en que un simple amor puede tenerse también hacia lo inanimado, como decimos amar el vino o el oro. Pero *corresponder*, que pertenece a la definición de amistad, como se dijo, va acompañado de elección, pues no se da sino entre seres razonables. Ahora bien, lo que se hace por elección no se hace por pasión, sino más bien por hábito. Luego, la amistad es un hábito.

1136. La *segunda* razón dice que los hombres, según la amistad, quieren el bien de los amigos por los amigos mismos. Pues, si quisieran el bien de éstos en razón de ellos mismos, sería quererse a sí mismos más bien que querer a los otros. Amar a los otros por los otros mismos no ocurre según la pasión, pues la pasión, como pertenece al apetito sensitivo, no excede el propio bien del amante. De ahí se desprende que amar a los otros por los otros mismos ocurre según el hábito; y, así, la amistad es un hábito.

1137. En *tercer* lugar, *responde a una objeción tácita.* 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, ama lo que es un bien para sí, y 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 sólo, sino que es necesario que concurran los actos de dos que mutuamente se quieren. Por eso, *Aristóteles* no dijo acabadamente que era una virtud, sino que añadió *o con virtud*[12], porque parece que algo añade la amistad a la noción de virtud.

Lo dicho sobre la amistad parece, sobre todo, encontrarse en la amistad de los buenos.

LECCIÓN VI

1158 a 3-1158 b 10, nn. 1138-1151

Los ancianos y los ásperos difícilmente hacen amigos;
la amistad en el bien se extiende a pocos
y en lo deleitable y lo útil a muchos

Una vez que *Aristóteles* distinguió las diversas clases de amistad, *ahora, las estudia con relación al sujeto, que son los amigos mismos.*

Primero, trata la aptitud y la ineptitud de algunos hacia la amistad. Segundo, trata la cantidad de amigos. Tercero, su distinción.

1138. Dice pues, *primero*, que los hombres ásperos y los viejos, tanto menos amistad hacen, cuanto más díscolos son, pues siguen su parecer presumiendo de sí mismos, no pudiendo por ello concordar con los demás. Menos aún disfrutan de la conversación de otros, sea porque tienden hacia sí, sea por el recelo que tienen de los demás. Ahora bien, la concordia y la conversación de los amigos parecen ser, sobre todo, la obra de la amistad y la causa de la misma.

De ahí que los jóvenes que mucho disfrutan conversando y fácilmente están de acuerdo con los demás, se hagan amigos rápidamente. Esto no acontece a los

---

[12] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1155 a 4.

viejos, pues no pueden hacer amigos si no disfrutan de su compañía y conversación. La misma razón encontramos en cuanto a los ásperos que son litigiosos y mordaces en cuanto a lo que otros hacen. Pero los viejos y los ásperos pueden ser benévolos en cuanto quieren el bien de los demás en su afecto, y en cuanto los demás subvienen a su fuerza y a sus necesidades. Sin embargo, no hacen realmente amigos porque no viven en su compañía, ni gozan en la sociedad de los mismos; todo lo cual parece ser lo más propio de los actos de amistad.

1139. *Trata la cantidad de amigos.*

Primero, muestra que según la perfecta amistad, la de los buenos, no sucede tener muchos amigos. Segundo, muestra que sí sucede en las otras amistades, en aquellas que son en razón de lo útil y lo deleitable. Tercero, compara ambas amistades entre sí.

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.

1140. 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 pueda 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.

1141. 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.

1142. *Muestra que en las otras dos amistades*, en razón de lo útil y lo deleitable *acontece que un hombre tenga muchos amigos a los cuales agrade*; lo cual se debe a *dos motivos*. *Primero*, porque hay muchos que pueden ser útiles y deleitables. *Segundo*, porque no requieren una experiencia de largo tiempo, sino

que a estas amistades les basta que, en un período corto, se procuren mutuamente el deleite o alguna utilidad.

1143. *Compara entre sí los amigos de ambas amistades.*

Primero, presenta lo propuesto. Dice que entre esos amigos, que pueden ser muchos, parece existir más amistad que entre los que son amigos a causa del deleite, siempre y cuando hagan lo mismo por ambas partes, de tal manera que cada cual le ofrezca o dé deleite al otro. Pues, así, gozarán mutuamente en lo mismo, lo cual es propio de la amistad. El signo de que vibran al unísono[13] es que gozan en lo mismo. No sucede así cuando una parte ofrece algo deleitable y la otra ofrece algo útil. Así son las amistades de los jóvenes que se aman por lo deleitable en lo que los amigos coinciden.

1144. En *segundo* lugar, *prueba lo propuesto por dos razones.* La *primera*, dice que en la amistad deleitable los amigos se aman más generosamente que en la amistad útil, en la cual se requiere un devolver o compensar el favor. Así, la amistad útil parece ser como cierta negociación. Por eso, la amistad que se debe al deleite es mejor, en cuanto se asemeja más a la amistad perfecta, que es la más generosa en cuanto en ella los amigos se aman por ellos mismos.

1145. La *segunda* de las razones dice que los hombres dichosos o abundosos no requieren amigos útiles porque son autosuficientes, necesitan, en cambio, amigos deleitables, pues deben tratar o alternar con algunos, lo cual no puede hacerse sin deleite. Los hombres soportan algo triste durante corto tiempo, pero nadie podría soportar continuamente algo triste, ni aun un bien honesto si fuera triste para él. De allí es que los hombres que no se deleitan en las acciones virtuosas no pueden perseverar en ellas. Así, es evidente que la amistad deleitable es mejor que la amistad útil, puesto que es necesaria a muchos y a los mejores hombres.

1146. En *tercer* lugar, *infiere cierto corolario de lo dicho.* El bien honesto, si es triste, no puede soportarse continuamente, por eso, los amigos por la virtud deben ser deleitables el uno para el otro. Es preciso además que, como son buenos en sí mismos, también sean buenos el uno para el otro. De esta manera, poseerán todo lo que requiere la amistad.

1147. *Se refiere a los distintos tipos de amigos.*

Primero, pone lo propuesto, que los hombres que ejercen el poder se sirven de diferentes tipos de amigos, de tal manera que unos les son útiles y otros de-

---

[13] La versión leonina dice textualmente: *el signo de que tienen una sola alma es que gozan en lo mismo.* En el libro IX, texto n. 1342, dice lo mismo pero atribuyéndolo a un proverbio: *el alma de dos amigos es una sola.* La ed. Marietti y Vivès dicen ambas: *el signo de tener un único deleite es que gozan en lo mismo*; y en el L. IX, sí aluden al proverbio. El texto de *Aristóteles* no menciona esta comparación en 1158 a 19, empero en 1168 b 6-7 alude al proverbio.

leitables. Pues no sucede fácilmente que los mismos hombres sean sus amigos de ambos modos.

1148. En *segundo* lugar, *prueba lo propuesto* porque los poderosos no buscan los deleites de acuerdo a la virtud (pues este deleite tiene anexa alguna utilidad), ni tampoco buscan lo útil al bien honesto (utilidad que tiene unida algún deleite). Sino que para el deleite desean hombres eutrapélicos o divertidos, como los histriones. A causa de la utilidad desean algunos amigos sagaces o hábiles para hacer todo aquello que manden, sea un bien o un mal. Esas dos características, la habilidad y la jocosidad, no coinciden en el mismo porque los hombres sagaces o hábiles no se dan a la diversión sino a lo serio. De ahí que los poderosos los tengan como amigos por separado.

1149. En *tercer* lugar, *responde a cierta objeción*. Podría alguien alegar que los poderosos tienen los mismos amigos para lo deleitable y para lo útil pues, como dijo, el disciplinado o virtuoso es a la vez deleitable y útil. Pero él mismo responde que el virtuoso no se hace amigo de un hombre descollante en poder o riquezas, a no ser que el virtuoso también sea sobrepasado en virtud por el más poderoso. Si esto no acontece, si el más poderoso es superado en virtud, no iguala con algo análogo, o sea, no compensa al virtuoso según una proporción; de tal manera que, así como el virtuoso se encuentra por debajo del poderoso como más poderoso, así también el poderoso se halle por debajo del virtuoso como del mejor.

Es frecuente que los hombres, en la medida en que aventajan en poder y riquezas se estimen como mejores. No suelen encontrarse hombres poderosos que también sobresalgan en virtud, o que ante un virtuoso se tengan en menos como ante el mejor.

1150. *Muestra que estas clases de amistad consisten en una igualdad.*

Primero, *muestra lo propuesto*; concluyendo que esas amistades consisten en una igualdad. Como es notorio en la amistad que se debe al bien, lo prueba de la amistad en lo útil y lo deleitable: en ellas *o* lo mismo quieren y hacen uno y otro de los amigos, devolviendo deleite con deleite, y utilidad con utilidad, *o* conmutan uno por otro, es decir, utilidad por deleite o viceversa.

1151. En *segundo* lugar, *muestra cómo en las dos se cumple la noción de amistad*. Es notorio que las amistades, que son menos amistades, se mantienen menos que la amistad perfecta, que es de los buenos, a cuya semejanza o desemejanza parecen ser amistades y no serlo. Pues, en tanto se asemejan a la perfecta amistad, parecen ser amistades, según que una tiene lo deleitable y la otra lo útil, pero la amistad perfecta los tiene a ambos. Las otras amistades son disímiles en cuanto la amistad perfecta es inmutable y duradera, y las otras son prontamente cambiables. Difieren además en muchos otros rasgos, como se ve por lo dicho. A causa de esta disimilitud no parecen ser verdaderas amistades.

LECCIÓN VII

1158 b 11-1159 a 12, nn. 1152-1164

La amistad entre desiguales, como la del padre con el hijo y del marido con la mujer, y cómo se salvaguardan si cada uno da al otro lo que corresponde

Una vez que *Aristóteles* distinguió las clases de amistades que consisten en una igualdad, *ahora distingue las clases de amistad entre personas desiguales.*

Primero, estudia lo que concierne en común a estas amistades. Segundo, considera la diferencia de estas amistades según sus razones propias.

En la *primera* parte, *se refiere a la amistad entre el mayor y el menor*, como del padre con el hijo y del marido con la mujer y otras similares. Segundo, trata la amistad entre contrarios, como entre el pobre y el rico y otras similares.

Con respecto al *primer* punto, *distingue estas clases de amistades de las anteriores.* Segundo, las distingue entre sí. Tercero, muestra de qué modo se salvaguardan.

1152. Dice pues, *primero*, que además de las amistades vistas que consisten en una igualdad porque son propias de los que se asemejan según la virtud, la utilidad o el deleite, hay otras clases de amistad que son según una desigualdad, en cuanto una persona sobrepasa a otra, como la amistad del padre con el hijo o del mayor con el joven y del marido con la mujer y, en general, de todo aquél que tiene imperio sobre alguien con aquél sobre el cual ejerce su imperio.

1153. *Muestra la diferencia entre estas amistades.*

Primero, presenta lo propuesto. Dice que estas amistades difieren específicamente entre sí, y señala *dos diferencias. Una*, proviene de las diversas relaciones que entraña la sobreabundancia o desigualdad, pues una es la clase de amistad del padre con el hijo y otra la del que manda con los que se encuentran bajo su mando. La *otra*, proviene de la diversa relación entre el superior y el inferior. Pues no es la misma la amistad del padre con el hijo y del hijo con el padre, ni la del marido hacia la mujer y de la mujer con el marido.

1154. En *segundo* lugar, *muestra lo propuesto por dos razones.* La *primera*, expresa que, como la amistad se dice según el hábito y según el acto, es necesario que en cualquier amigo haya alguna virtud habitual para realizar lo que es propio de la amistad y el obrar mismo de la amistad. Es evidente en cada una de estas clases que no se trata del mismo obrar, por ejemplo, del padre hacia el hijo, del marido hacia la mujer y aun del hijo hacia el padre. Por ende, no es la misma virtud. Luego, también son diversas las amistades.

1155. La *segunda* de las razones es la que sigue: en estas clases de amistad encontramos diversas razones por las cuales se ama. Por diferente razón ama el

padre al hijo, el hijo al padre y el marido a la mujer. Ahora bien, según las diversas razones de amar hay diversos amores y, por ende, diversas amistades.

1156. *Muestra cómo se conservan estas amistades.*

Primero, muestra que se conservan porque mutuamente se dan lo que corresponde según el amar y el ser amado. Segundo, muestra de qué modo se dan en esta amistad amar y ser amado.

Sobre lo *primero, muestra cómo estas amistades se conservan si cada cual da al otro lo que corresponde.* Segundo, muestra que esto se considera según analogía. Tercero, cómo compete de diversa manera a la justicia y a la amistad.

Dice pues, *primero*, que en estas amistades ambas partes no hacen lo mismo, ni tampoco deben requerir uno del otro lo mismo que el otro hace, como el hijo no debe pedir reverencia del padre, tal como él la da al padre; al igual que en las amistades antes vistas, en las cuales era requerido: por el deleite, deleite y por la utilidad, utilidad. Si los hijos dan a sus padres lo que corresponde dar a sus progenitores, y los padres dan a sus hijos lo que corresponde dar a los que han nacido de ellos, tal amistad será permanente y equitativa o virtuosa.

1157. *Muestra cómo en estas amistades se da lo que corresponde.* 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.

1158. *Muestra cómo esto conviene de diverso modo a la justicia y a la amistad.*

Primero, pone la diferencia. Segundo, la muestra por un signo. Tercero, resuelve cierta duda.

Dice pues, *primero*, que la igualdad y la proporción que se estiman según la dignidad, no se presentan de la misma manera en la justicia y en la amistad. Con relación a la justicia, es preciso que, primero, se considere o se estime la dignidad según una proporción y, luego, se haga la conmutación según la igualdad, como dijo en el libro quinto[14]. Pero en la amistad conviene lo contrario, que, primero, se alcance una igualdad entre las personas que se aman; y, en segundo lugar, ambas, se den lo que esté de acuerdo a su dignidad.

La razón de esta diversidad es que la amistad es cierta unión o sociedad entre los amigos, que no puede darse entre los que mucho distan, sino es preciso que accedan a la igualdad. De ahí que a la amistad pertenezca usar de alguna manera la igualdad ya constituida, pero a la justicia pertenece reducir a la igualdad lo

[14] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* V, 8, 1132 b 35 ss.

desigual. Dándose la igualdad, cesa el acto de justicia. Por eso, la igualdad es lo último en la justicia, pero inicial en la amistad.

1159. *Manifiesta lo dicho por un signo.*

Primero, presenta el signo. Que la igualdad se requiere inicialmente en la amistad se muestra porque, si la distancia es mucha, por ejemplo, de la virtud y de la malicia o de algo similar, no permanecen los hombres siendo amigos, ni es considerado digno que alguno tenga amistad con el que mucho dista de sí.

1160. En *segundo* lugar, da *tres ejemplos. Primero*, el de aquellos que superan mucho a los hombres en todos los bienes. Por eso, no tienen amistad con los hombres, de tal manera que alternen o convivan con ellos. Pero él, según costumbre entre los gentiles, llama dioses a las sustancias separadas. El *segundo* ejemplo, proviene de los reyes, de cuya amistad no se consideran dignos quienes están muy distantes de aquellos. El *tercer* ejemplo, proviene de los mejores varones y más sabios, de quienes no se hacen amigos los que son completamente indignos.

1161. En *tercer* lugar, *responde a una cuestión tácita.* Podría uno preguntarse hasta qué distancia puede salvarse la amistad y hasta cuál no. Pero él mismo responde que no puede darse, en este caso, una exacta delimitación, aunque en general basta saber que, quitadas de uno muchas cosas que se dan en otro, aún permanece la amistad. Empero, si distan mucho, como los hombres distan de Dios, no se conserva hasta ese punto la amistad de que hablamos.

1162. *Resuelve cierta duda incidental. Primero, la plantea.* Por lo dicho, puede dudarse si los amigos querrían para sus amigos los bienes más grandes, como ser dioses o reyes o muy virtuosos. Parece que no, porque ya no seguirían siendo amigos de ellos; y, así, los mismos perderían grandes bienes, a saber a los amigos mismos.

1163. En *segundo* lugar, *resuelve la duda de dos maneras. Primero*, recuerda que, como se dijo que el amigo quiere bienes para el amigo por el amigo mismo, es preciso añadir que, tenidos aquellos bienes, el amigo quede de todas maneras. Pues el amigo quiere los mayores bienes para el amigo como hombre, no como convertido en dios.

1164. La *segunda* solución dice que el amigo quiere el bien para el amigo no más que para todos los demás. Pues cada cual quiere para sí los mayores bienes. De ahí que no corresponda que quiera para el amigo aquellos bienes por los cuales él mismo pierde al amigo, que es un gran bien.

LECCIÓN VIII

1159 a 14-b 24, nn. 1165-1178

Es más propio de la amistad el amar que el ser amado y cómo se da la amistad entre contrarios

Una vez que *Aristóteles* dijo que la amistad entre personas desiguales se salvaguarda según el amar y el ser amado proporcionalmente, *ahora, muestra cómo ser amado y amar se dan en la amistad.*

Primero, muestra que amar es más propio de la amistad que ser amado. Segundo, muestra que, por amar según la dignidad o proporcionalmente, se conserva la amistad.

Divide lo *primero* y *muestra por qué hay quienes quieren más ser amados que amar.* Segundo, compara el ser amado con el ser honrado. Tercero, muestra que amar es más propio de la amistad que ser amado.

1165. *Presenta lo propuesto* diciendo que muchos parecen querer más ser amados que amar, y ello se debe a que son amadores del honor. Pues a los más excelentes, a quienes es debido el honor, pertenece que sean más bien amados a que amen.

1166. En *segundo* lugar, *comprueba lo dicho por un signo.* Del hecho que haya muchos que quieren más ser amados que amar proviene que haya muchos amadores de la adulación, que se deleitan en que alguien los adule. El adulador según la verdad de las cosas, *o* es un amigo sobreexcedido, ya que adular es propio de los inferiores, *o* alguien adulando finge amar más que ser amado.

1167. En *tercer* lugar, *se refiere a algo dicho*, que por amor del honor suceda que un hombre quiera más ser amado que amar. Dice que ser amado parece estar cerca de ser honrado, lo cual es deseado por muchos. Pues el honor es cierto signo de bondad del que es honrado, pues algo es amado porque es un bien o aparece como un bien.

1168. *Compara ser amado y ser honrado.*

Primero, muestra a qué se debe que haya quienes quieren ser honrados, y dice que los hombres parecen desear el honor, no por el honor mismo, sino por accidente. Pues los hombres buscan ser honrados, sobre todo, por dos clases de personas.

Hay *muchos* que gozan si son honrados por los poderosos, no por el honor mismo, sino por la esperanza que de ello conciben. Piensan que, por aquellos por quienes son honrados, habrán de lograr algo de lo cual carecen. Así, disfrutan del honor como de cierto signo de buen sentimiento o de beneplácito de quienes los honran hacia ellos. Hay *otros* que apetecen ser honrados por hombres equitativos, virtuosos y sabios, pues, por ello, desean confirmar la opinión

propia sobre su bondad. Así, disfrutan formalmente de esto, que son buenos, como creyéndolo por el juicio de los probos, quienes por honrarlos parecen decirles que son buenos.

1169. En *segundo* lugar, manifiesta que los hombres disfrutan del ser amados por el hecho mismo de serlo, porque el tener amigos parece ser el más importante entre los bienes exteriores.

1170. En *tercer* lugar, *termina el tema propuesto*. Porque, como lo que es por sí es mejor que lo que es por accidente, se sigue que ser amado es mejor que honrado, en cuanto la amistad es elegible en sí misma.

1171. *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.

Lo manifiesta por cierto signo, pues las madres que tienen un intenso cariño de amistad hacia sus hijos se deleitan más en amarlos que en ser amadas por ellos. Ciertas madres delegan en otros la crianza de sus hijos y los aman sabiendo que son sus hijos. Sin embargo, no buscan demasiado que ese amor sea por ellos correspondido, si esto no puede suceder, sino que parece bastarles ver que sus hijos obran bien y se hallan bien. Así, aman a los hijos aunque éstos, por ignorancia, no puedan retribuir a su madre un amor apropiado, pues ignoran que ellas son sus madres.

1172. *Muestra cómo la amistad se conserva por amar según la dignidad o proporcionalmente.*

Primero, muestra de qué modo es duradera la amistad según el amor proporcional. Segundo, lo corrobora en las distintas clases de amistad que vimos.

Dice pues, *primero*, que, como la amistad consiste más en amar que en ser amado, los amigos son ponderados porque aman, no por ser amados (pues éste es el elogio de los amantes).

Porque cada cual es elogiado según su propia virtud, en consecuencia, la virtud de los amigos se alcanza por amar. Por eso, en todos los que aman a sus amigos según la proporción de su dignidad, sucede que permanecen amigos y que su amistad persevera. Así, mientras se amen mutuamente según su dignidad, los de condición desigual también podrán ser amigos, ya que podrán igualarse si, entre ellos, el que tuviera menos bondad o le faltara cualquier otra excelencia, por eso mismo, amara más. En la abundancia del amor suple el defecto de su condición. De este modo, por cierta igualdad y semejanza que pertenece propiamente a la amistad, se hacen amigos y perseveran.

1173. *Compara las diversas clases de amistad según lo dicho.*

Primero, muestra cuál amistad es la más perdurable. Dice que la similitud que crea y conserva la amistad parece darse sobre todo entre hombres virtuosos. Pues no sólo permanecen semejantes en sí mismos, porque no cambian fácilmente de una cosa a otra, sino que se mantienen también en la mutua amistad. Porque el uno no necesita que, por él, el otro haga algo malo, lo cual iría contra la virtud del que lo hiciera. Y ninguno de los dos se sirve del otro para algo malo. Pero, si pudiera decirse que entre virtuosos hay algún mal, más bien, uno impedirá al otro hacer el mal. Pues a los buenos pertenece no pecar y no apoyar que sus amigos den prueba de ello.

1174. En *segundo* lugar, *muestra cuál amistad es la menos perdurable.* Dice que los hombres malos no tienen algo firme y estable en ellos mismos. Como la malicia en la que persisten es aborrecible en sí misma, es preciso que por diversos motivos su afecto sea inconstante, mientras no encuentran nada donde pueda descansar su voluntad, de tal manera que ni en sí mismos permanecen estables por largo tiempo, sino que quieren lo contrario de lo que primero quisieron; y, así, se hacen amigos por poco tiempo, mientras disfrutan de la malicia en la que concuerdan.

1175. En *tercer* lugar, *muestra cuál amistad en este aspecto se halla en la medida media.* Dice que entre los amigos útiles y deleitables perdura más la amistad que entre los malos, pues la utilidad y el deleite tienen en sí mismos de dónde ser amados. De allí que tales amistades duren mientras mutuamente se prodiguen deleites o servicios útiles. De otra manera, sucede entre los que son amigos a causa de su malicia, que en sí misma no tiene nada de amable.

1176. *Estudia la amistad entre contrarios.*

Primero, muestra en cuál clase de amistad sucede la que parece darse entre contrarios. Segundo, muestra cómo el contrario apetece a su contrario.

Primero, muestra que este tipo de amistad entre contrarios parece darse, sobre todo, en la amistad en lo útil.

Dice que la amistad entre contrarios, por ejemplo, que el pobre ame al rico y el indocto al que sabe, parece darse más por alguna utilidad, en cuanto uno de los amigos desea del otro lo que le hace falta; y, a su vez, da al otro otra cosa, como el pobre desea conseguir riquezas del rico, por las cuales gasta en un regalo para éste.

1177. En *segundo* lugar, *muestra de qué modo esto podría competir también a la amistad deleitable.* Dice que, por este modo de amistad, alguno puede ser atraído al amor venéreo por el cual el amador ama a su amado. Pues, a veces, hay allí contrariedad como entre lo lindo y lo feo. Pero en la amistad que se funda en la virtud, de ninguna manera cabe la contrariedad, porque en ella existe la mayor semejanza, como se dijo.

1178. En *tercer* lugar, *infiere cierto corolario de lo dicho*. Dice que, como entre el amador y su amado hay a veces contrariedad, como entre lo feo y lo lindo, de allí es que a veces los amadores parecen hacer el ridículo, porque se consideran dignos de ser tan amados como aman. Son dignos en caso de ser igualmente amables, pero, si nada de tal tienen para ser dignos de ser tan amados, hacen el ridículo buscándolo.

1179. *Muestra cómo el contrario apetece su contrario*, diciendo que esto no ocurre por sí sino por accidente. Pues lo medio es apetecido por sí. En efecto, lo medio es el bien para el sujeto que es inclinado por uno de los contrarios hacia el exceso. Como si el cuerpo de algún hombre es demasiado seco no le resultará bueno y apetecible estar húmedo, hablando formalmente, sino venir a lo medio, que acaece una vez que sobreviene la humedad. La misma razón encontramos para lo cálido y los contrarios de esta clase. Como esta consideración es más propia de la física dice que, ahora, ha de dejarse a un lado.

LECCION IX

1159 b 25-1160 a 30, nn. 1180-1190

Todas las amistades consisten en una relación, según la cual se distinguen las amistades, que se contienen en la sociedad civil bajo una ordenación política

Una vez que *Aristóteles* se refirió a las diversas clases de amistad entre personas desiguales, *ahora, las distingue según sus razones propias.*

Primero, muestra que estas clases de amistad siguen a las distintas formas de relación política. Segundo, distingue las clases de amistad según las distintas relaciones políticas.

Con respecto a lo *primero*, da la siguiente razón: toda amistad está basada en una comunicación o relación y toda comunicación se reduce a la comunicación política. Luego, todas las clases de amistad han de tomarse según las relaciones políticas.

Primero, prueba lo primero. Segundo, lo segundo. Tercero, infiere una conclusión

En cuanto a lo *primero, muestra que toda amistad consiste en una relación.* Segundo, muestra que la amistad se diversifica según las diferentes relaciones.

Muestra el *primer* punto de *tres* maneras.

1180. *Primero*, por la razón, porque la justicia y la amistad se refieren a lo mismo, como dijo. Pero la justicia consiste en una relación, pues toda justicia se

refiere a otro, como se dijo en el libro quinto[15]. Luego, también la amistad consiste en una relación.

1181. En *segundo* lugar, *muestra lo mismo por el uso de la lengua.* 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 encontramos en los demás vínculos porque, tanto parece haber amistad entre varios, cuanto se comunican entre sí. Conforme a lo cual también hay justicia entre los mismos.

1182. En *tercer* lugar, *prueba lo mismo por un dicho común*, pues la gente dice que todo lo que es de los amigos es común, lo cual está dicho con rectitud, porque la amistad consiste en una relación.

1183. *Muestra que, según los diferentes tipos de relación, difieren las amistades.*

Primero, muestra la diversidad de las amistades según los diferentes tipos de relación, pues vemos que, para los hermanos y para las personas así unidas, todas las cosas son comunes, como la casa, la mesa y otras similares. En cambio, para otro tipo de amigos, ciertas cosas están separadas; para unos más, para otros menos. De acuerdo a lo cual algunos tienen más amistad, por ejemplo, entre los que tienen más en común, o hay menos amistad, v.g. entre los que poco comparten. Observando este hecho aparece con evidencia que si no hubiera ninguna comunicación no podría haber amistad.

1184. En *segundo* lugar, *muestra que la justicia se diversifica según los diferentes tipos de relación.* Lo justo no es lo mismo en cualquier tipo de relación sino diferente, como se ve que no es lo mismo lo justo entre el padre y los hijos, y entre hermanos entre sí. Asimismo, es diferente lo justo entre compañeros (o *etairos*), coetáneos y criados juntos, y entre ciudadanos, pues presentan algo diferente como mutuamente debido. La misma razón podemos ver en otras amistades; así, se evidencia que entre cada uno de estos lo justo es diferente.

1185. En *tercer* lugar, *muestra cómo la justicia se diversifica según las diferentes amistades*, diciendo que la justicia y la injusticia aumentan con relación a los más amigos. Al que es más amigo es justo hacerle bien e injusto perjudicarlo, como quitar, por robo o por hurto, el dinero a un familiar o a un hermano de leche es más grave o más injusto que quitárselo a un ciudadano. Asimismo, no prestar ayuda a un hermano es más injusto que no prestársela a un extraño, y golpear al padre más injusto que golpear a cualquier otro.

Que la amistad y lo justo se incrementan juntos procede de que se refieren a lo mismo; y a ambos pertenece cierta igualdad de relación. Por este signo queda confirmado lo dicho antes.

---

[15] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* V, 6, 1131 a 16-21.

1186. *Muestra que todas las relaciones se reducen a la relación política.*

Primero, muestra que toda relación tiene semejanza con la relación política. Segundo, muestra que todas las demás relaciones se contienen bajo la política.

Dice pues, *primero*, que todas las relaciones tienen cierta semejanza con las partes de la comunicación política, pues vemos que todas las relaciones convienen en algo útil, a fin de adquirir algo de lo necesario para la vida. También se da así en la comunicación política, pues a causa de una utilidad común parecen los ciudadanos, no sólo haber coincidido juntos desde un principio, sino también perseverar. Se evidencia por *dos motivos*.

Primero, porque los legisladores parecen tender, sobre todo, a procurar una utilidad común. *Segundo*, porque los hombres dicen que lo justo en una ciudad es lo que beneficia en común a los ciudadanos.

1187. *Muestra que las demás relaciones se contienen bajo la política.*

Primero, muestra de qué modo algunas de las demás relaciones se ordenan a una utilidad particular. Dice que el resto de las relaciones aparte de la política tienden a algún interés particular, como los navegantes tienden a adquirir dinero si son comerciantes, o algo por el estilo, si son guerreros tienden a alguna ciudad, en cambio, si son combatientes coinciden en el motivo por el cual se combate, sea dinero, sea sólo la victoria o el dominio de una ciudad. Asimismo, los que forman parte de un mismo grupo social o un mismo sector, convienen en un mismo interés sectorial.

1188. En *segundo* lugar, *muestra que, aun las relaciones que parecen entablarse a causa del deleite, se entablan a causa de algo útil.* Hay algunas relaciones que parecen entablarse a causa de un deleite, como entre los integrantes de un coro o una danza, y entre los que tocan juntos algunos instrumentos de viento, como la trompeta o el címbalo. Los hombres se acostumbraron a entablar estas relaciones a causa de los sacrificios, para que allí los presentes se mantuvieran deleitablemente, y a causa de los desposorios, de tal manera que el novio y la novia se amaran más participando de tanta algarabía.

1189. En *tercer* lugar, *muestra, por lo dicho, que todas las relaciones vistas están contenidas bajo la ordenación política.* Dice que todas se han acostumbrado a darse bajo alguna ordenación política, en cuanto fue habitual que todos se organizasen políticamente. Da la razón mostrando que las demás relaciones se ordenan a una utilidad particular, como se dijo. Pero la política no tiende hacia algún interés particular del momento sino que tiende a lo que es útil durante toda la vida. Lo muestra especialmente en las relaciones deleitantes; y, sobre todo, en los sacrificios, de los cuales menos parece.

Dice que en ciertas comunidades los que ofrecen sacrificios tienden a rendir honor a Dios y obtener para ellos mismos un sosiego con cierto deleite, lo cual se ordena a lo útil para la vida. De allí proviene también que los antiguos, des-

pués de la recolección de los frutos en el otoño, ofrecieran sacrificios y realizaran ceremonias, por ejemplo, para presentar las primicias. Pues era una estación propicia para holgar, tanto por descansar de los trabajos precedentes como porque tenían abundancia de vituallas. Así, se evidencia que todas estas relaciones se sujetan a la ordenación política, como perteneciendo a lo útil para la vida.

1190. *Infiere la conclusión que buscaba*, que todas las relaciones se contienen bajo la política como ciertas partes de la misma, en cuanto las demás se refieren a ciertos intereses particulares, y la política a la utilidad general o común. Como las amistades se tienen de acuerdo a tales relaciones, en consecuencia, también la distinción de las amistades se alcanza según la forma u ordenación política.

LECCIÓN X

1160 a 31-1161 a 9, nn. 1191-1202

Cuáles son las formas políticas: el reino, la aristocracia y la timocracia, y su transgresión: la tiranía, la oligarquía y la democracia

Una vez que *Aristóteles* mostró que las clases de amistad se reducen a la relación política, *ahora, las distingue según las diferentes relaciones políticas.*

Primero, distingue las clases de amistad según las diferentes relaciones políticas. Segundo, subdivide las clases de amistad.

Con respecto a lo *primero, distingue entre sí las relaciones políticas.* Segundo, distingue según ellas, las clases de amistad.

En lo *primero, distingue las formas de relación política.* Segundo, por su semejanza, asigna las clases de relaciones domésticas.

Primero, muestra las formas políticas. Segundo, las compara entre sí. Tercero, muestra de qué modo se corrompen.

1191. Dice pues, *primero*, que hay tres formas de relación política y otras tantas de corrupción o transgresión de las mismas. Las formas políticas *rectas* son *tres*: el *reino*, que es el gobierno de uno, la *aristocracia*, que es el poder de los mejores, pues es una civilidad gobernada por virtuosos. Parece conveniente enumerar otra forma, aunque algunos no la mencionan, como se ve en la *Política*, que es llamada acertadamente *timocracia*, de *timos* (pues se llama *timos* al precio) porque en esta forma política se *aprecia* a los pobres y se infieren penas a los ricos si contravienen a las comunidades públicas, como se lee también en la *Política.* Hubo algunos que acostumbraron a llamarla con el nombre común

de *política*, por ser común a los ricos y a los pobres, como se lee en ese mismo lugar[16].

1192. *Compara estas formas políticas entre sí.* Dice que la óptima es el *reino* donde gobierna uno sólo que es el mejor. Que la peor o menos buena es la *timocracia*, donde gobiernan muchos hombres comunes o medianos. La intermedia es la *aristocracia*, donde gobiernan pocos hombres y los mejores, los cuales, sin embargo, no tienen tanto poder para actuar bien como lo tiene uno sólo que sea el mejor y que ostente la plenitud del poder.

1193. *Se refiere a la corrupción o desviación de esas formas políticas.*

Primero, a la corrupción del reino. Segundo, de la aristocracia. Tercero, de la timocracia.

Primero, presenta lo propuesto, diciendo que la corrupción o la desviación del reino se llama *tiranía*. Es manifiesto, *primero*, porque coinciden en el género, ya que, en ambos casos, se trata de una monarquía, del gobierno de uno sólo: pues, como en el reino en la tiranía, uno sólo es el que gobierna.

Segundo, muestra la diferencia entre ambos. Dice que difieren sobremanera (por eso parecen ser contrarios, pues los contrarios son los que más difieren dentro de un mismo género). Muestra esta diferencia diciendo que el tirano procura en su régimen lo que es útil para sí mismo, y el rey lo que es útil para los gobernados.

Lo comprueba porque no puede llamarse en verdad *rey* quien no es autosuficiente para gobernar, de tal manera que sea sobresaliente en todos los bienes, tanto los del alma como los del cuerpo, como de las cosas exteriores, a fin de ser digno y poderoso para su función. Siendo así no necesita de algo y, por eso, no tiende a su utilidad, que es propio de los indigentes, sino a hacer bien a sus súbditos, que es propio de los abundosos. El que no es sobresaliente en todos los bienes, puede denominarse más que rey, *sorteado*: como llamado por sorteo para gobernar. Pero ser tirano se tiene por lo contrario de ser rey, pues el tirano busca su propio bien. Por lo cual es evidente que esta corrupción es la peor, pues lo peor es lo contrario de lo mejor. Ahora bien, el reino, que es lo mejor, se corrompe volviéndose tiranía, que no es sino la perversión de la monarquía o gobierno de uno sólo. El rey, cuando se vuelve malo, es llamado tirano. Así, se ve, pues, que la tiranía es la peor corrupción, como se dijo.

1194. *Trata la corrupción de la aristocracia.* Dice que la perversión de la aristocracia es la *oligarquía*, que es el gobierno de pocos. Lo cual sucede debido

[16] Los tres son pasajes del libro IV de la *Política*, 1288 b 10-1301 a 14. Además de *timocracia* usa según casos los nombres de *democracia, república, política, república media o de centro, estado popular*. Del *Comentario* de Tomás de Aquino a este libro IV hay versión en español, *Boletín*, n. 110 de la *Biblioteca del Congreso de la Nación*, 39-88, traducción de Ana Mallea, Buenos Aires, 1984.

a la malicia de los gobernantes, que no distribuyen los bienes de la ciudad según la dignidad, sino que usurpan para sí los bienes de la ciudad o la mayor parte, y siempre confieren el gobierno a los mismos, buscando la mayoría de las veces cómo enriquecerse ellos y sus amigos. Por lo cual ocurre que, en lugar de sobresalir los más virtuosos como en la aristocracia, gobiernan pocos y malos.

1195. *Trata la corrupción de la timocracia.* Dice que se pervierte transformándose en *democracia*, que es el poder del pueblo. Estas dos formas políticas son contiguas, vecinas, y se parecen en *dos* puntos. *Primero*, porque también la timocracia, que es el poder de los *apreciados*, es el gobierno de la multitud, como lo es la democracia. *Segundo*, porque en ambas formas todos los que ocupan cargos honrosos son iguales. Difieren porque, en la timocracia, se tiende al bien común de los ricos y de los pobres y, en la democracia, sólo al bien de los pobres. Por eso, en la democracia hay una mínima perversidad, pues se aparta poco de la timocracia, que es una forma política recta.

Concluye que estas formas políticas son muy transferibles entre sí; y, por eso, fácilmente corrompibles, como se dijo.

1196. *Distingue las formas domésticas según la semejanza ya vista.*

Primero, muestra lo que en éstas corresponde al reino y la tiranía. Segundo, a la aristocracia y la oligarquía. Tercero, a la timocracia y la democracia.

Primero, presenta el tema. Una semejanza y ejemplo de esas formas políticas puede encontrarse en las realidades domésticas.

1197. En *segundo* lugar, *muestra la correlación con el reino y su contrario. Empieza por el reino.* Dice que la relación entre un padre y sus hijos tiene semejanza con el reino, pues el padre tiene cuidado de sus hijos como el rey de sus súbditos. Por eso, *Homero* llamaba padre a *Júpiter*[17], a causa de su potestad real. Pues el gobierno de un padre en su casa es como cierto reino.

1198. En *tercer* lugar, *muestra lo que en las relaciones domésticas corresponde a la tiranía y propone dos modos.* El *primero*, muestra que, entre los persas, los padres se relacionan con los hijos de tal manera que los tienen como siervos. El *otro* modo indica cómo los amos se relacionan con los siervos, pues los amos se sirven de los siervos tendiendo a su propia utilidad. Ahora bien, estos dos modos difieren entre sí, pues uno parece ser recto: aquél en el cual los amos se sirven de los siervos para su utilidad; y otro perverso: el de los persas, en el cual se sirven de los hijos como de siervos. Pues corresponde que a los diversos de diverso modo se mande; por eso, hay perversidad en el hecho de mandar de la misma manera a los libres y a los siervos.

1199. *Muestra lo que en las relaciones domésticas corresponde a la aristocracia y a su contrario.*

---

[17] Por ejemplo, Homero, *Ilíada*, I, 503.

Primero, muestra la correlación con la aristocracia. Dice que la autoridad por la cual el marido y la mujer mandan en la casa es aristocrática, porque el marido tiene dominio y cuidado de lo que le pertenece como marido según su dignidad, y delega en la mujer lo que a ella le pertenece.

1200. En *segundo* lugar, presenta *dos modos correlativos en la oligarquía. Uno* de ellos tiene lugar cuando el marido quiere disponerlo todo y no deja a la mujer el dominio o señorío sobre nada. Esto no es según la dignidad, ni según lo que es mejor. El *otro modo* ocurre cuando son las mujeres las que ejercen todo el mando de la casa porque son las herederas. Entonces, su gobierno doméstico no se desempeña según la virtud, sino en razón de las riquezas y el poder, como en las oligarquías.

1201. *Muestra la correlación con la timocracia y su contrario.*

Primero, la correlación con la timocracia. Dice que el gobierno que los hermanos ejercen en la casa parece ser timocrático, pues los hermanos son iguales, a no ser en cuanto difieren según la edad, pues si hay mucha diferencia no parece que haya amistad fraterna, sino casi paterna.

1202. En *segundo* lugar, *muestra lo que corresponde a la democracia.* Dice que las casas que no tienen un amo parecen tener cierta semejanza con la democracia, como cuando los compañeros comparten una residencia, pues allí son todos iguales y, si alguno manda, lo hace con un mando débil, como el encargado de las compras. Cada uno de los compañeros tiene poder dentro de la casa, como en las democracias, donde cualquier integrante tiene poder casi por igual y los que mandan poco pueden.

LECCIÓN XI

1161 a 10-1161 b 10, nn. 1203-1215

Muestra que, según cada forma de vida ciudadana, sea recta o transgresa, hay distintas formas de amistad correlativas

Una vez que *Aristóteles* distinguió las diferentes formas de relación política y doméstica, *ahora, distingue las diferentes formas de amistad correlativas.*

1203. *Primero, presenta el tema.* Dice que, según cada forma de vida ciudadana, o sea, según su orden político, parece haber alguna clase de amistad, tomándola de lo que en cada forma política se encuentra como algo justo. Ahora bien, la amistad y la justicia de alguna manera se refieren a lo mismo, como se dijo.

1204. En *segundo* lugar, *muestra lo propuesto.*

Primero, en cuanto a las formas políticas rectas. Segundo, en cuanto a las perversas.

Con respecto a lo *primero, muestra cómo es la amistad según el reino.* Segundo, cómo según la aristocracia. Tercero, cómo según la timocracia.

Divide la *primera* parte y *muestra cómo es la amistad entre el rey y los súbditos.* Segundo, compara la amistad paterna a la amistad real.

Dice pues, *primero*, que entre el rey y los súbditos se da una amistad de sobreabundancia, según la razón de beneficio, como de benefactor a beneficiado. Compete al rey beneficiar a los súbditos, ya que si es bueno cuida de sus gobernados para que obren bien, procurando hacerlos virtuosos. De ahí que también se lo denomine porque dirige a sus súbditos como un pastor a las ovejas. Por eso, *Homero* llamó al rey *Agamenón* pastor de pueblos[18].

1205. *Compara la amistad paterna a la real.*

Primero, compara la amistad paterna a la real, y dice que la paterna es similar a la real.

1206. En *segundo* lugar, *muestra la diferencia entre ambas amistades.* Dice que difieren según la magnitud de los beneficios. Pues, aunque el beneficio real sea definitivamente el más grande en cuanto el rey mira a toda la ciudad, sin embargo, con relación a una sola persona el beneficio paterno es mayor. El padre es para el hijo la causa de *tres grandes bienes.* En *primer* lugar, por la generación es causa de su existencia, que es considerada el más grande de los bienes. En se*gundo* lugar, por la crianza, es la causa de su nutrición. En *tercer* lugar, educándolo, es la causa de su disciplina. Estas tres no sólo son atribuidas a los padres respecto de los hijos sino también a los antepasados, a los abuelos y tatarabuelos con respecto a los nietos y descendientes.

1207. En *tercer* lugar, *prueba que la amistad paterna es como la real.* Naturalmente el padre manda sobre el hijo y los ascendientes sobre los descendientes, como el rey sobre los súbditos. Por eso, los hijos están bajo la potestad del padre y los descendientes bajo la de los ascendientes, como los súbditos lo están bajo la potestad del rey.

1208. En *cuarto* lugar, *muestra en lo que convienen todas estas amistades*, y considera *dos* puntos. *Uno*, es que todas estas amistades consisten en cierta superioridad de uno con respecto a otro. Como esto es evidente en el caso del rey y los súbditos, lo muestra en el caso de los padres y los hijos. Porque el padre tiene superioridad, por eso, los padres son honrados por los hijos, pues el honor es algo debido a una preeminencia, como se vio en el libro primero[19]. Lo mismo ha de decirse de los ancestros. El *otro*, es que, en estas amistades, lo justo no es

---

[18] Por ejemplo, Homero, *Ilíada,* II, 243.

[19] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 12, 1101 b 9-12.

lo mismo por ambas partes, como si el rey hiciera para el súbdito lo mismo que éste para el rey, y el padre para el hijo lo mismo que éste para el padre. Sino que cada parte alcanza lo justo según la dignidad, de modo tal que cada cual haga al otro lo que es digno, porque así se considera la amistad entre ellos, que uno ame al otro según lo que es digno.

1209. *Muestra cómo es la amistad según la aristocracia.* Dice que la amistad que hay entre marido y mujer es como la que existe en una aristocracia, en la cual algunos están al frente según su virtud y a causa de ésta son amados. Como los que están al frente son los mejores, por ello, se les atribuye más de bien, en cuanto aventajan a los demás y, sin embargo, a cada cual se le da lo que le corresponde. (Pues los virtuosos que gobiernan no usurpan el bien que a sus gobernados corresponde). De esta manera, se conserva la justicia según la aristocracia. Así es, también, en la amistad entre marido y mujer. El marido, porque es mejor, está al frente de la mujer; sin embargo, no le quita lo que es propio de ella.

1210. *Muestra de qué manera se toma la amistad según la timocracia.* Dice que la amistad entre los hermanos es asimilada al compañerismo, a las amistades de la misma edad. Pues los hermanos son iguales y coetáneos y parecen tener la misma educación y las más de las veces las mismas costumbres, que siguen al modo habitual de vivir, como se dijo en el libro segundo[20]. Por tanto, vemos que a tal amistad se asimila la que es según la timocracia, en la cual los ciudadanos que están al frente del gobierno son iguales y equitativos o virtuosos. Por eso, lo justo es que gobiernen en parte, de tal manera que uno no tenga todo el poder sino parte de él, de tal modo que en el poder también se igualen; de esta manera se da la amistad entre ellos. Lo mismo se observa en la amistad entre hermanos y entre gente de la misma edad o criada junta.

1211. *Muestra cómo es la amistad según las formas políticas corruptas.*

Primero, muestra que en estas formas hay poca amistad. Segundo, muestra en cuál hay un mínimo de amistad. Tercero, en cuál hay una mayor amistad.

Dice pues, *primero*, que en las formas políticas corruptas o pervertidas, como hay poca justicia, así también hay poca amistad, la cual de alguna manera se refiere a lo mismo que la justicia.

1212. *Muestra en qué forma política corrupta hay un mínimo de amistad.*

Primero, presenta el tema. Segundo, comprueba lo propuesto. Tercero, muestra cómo ha de entenderse lo dicho.

Dice pues, *primero*, que, como en las formas políticas corruptas hay poca amistad, en la peor de todas, en la tiranía, habrá un mínimo de amistad, pues nada o muy poco significa la amistad en una tiranía.

---

[20] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 1, 1103 a 19-26.

1213. *Prueba lo propuesto* recordando 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 artífice 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 artífice. 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 artífice 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 artífice. Pues el siervo es como un instrumento animado; y, al revés, el instrumento es como un siervo inanimado.

1214. *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.

1215. *Muestra en qué forma política corrupta hay una mayor amistad.* Dice que en la democracia, 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 democracia, ni al bien de uno sólo, como la tiranía, sino al bien de unos pocos.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
BIBLIOTECA CENTRAL

LECCIÓN XII

1161 b 11-1162 a 33, nn. 1216-1237

La amistad parental y filial, la fraterna, la familiar, la de marido y mujer, y sus mutuas distinciones

1216. Una vez que *Aristóteles* distinguió las clases de amistad de acuerdo a las formas de relación política y familiar, *ahora, las subdivide.*

Primero, expone el principio común para dividir y subdividir las amistades. Segundo, trata especialmente de algunas amistades.

En cuanto a lo *primero, expone el principio común para distinguir las amistades*, concluyendo, según dijo, que toda amistad está basada en una relación.

1217. En *segundo* lugar, distingue las clases de amistad en las cuales la relación *es menos visible.* Dice que, según los diferentes tipos de relación, puede alguien distinguir, entre sí y de las demás, la amistad parental o entre consanguíneos, y la amistad de compañerismo entre los que han sido criados juntos. Pues los parientes se relacionan por el origen y los compañeros por la crianza.

1218. En *tercer* lugar, distingue las amistades en las que la relación *es más visible.* Dice que las amistades políticas, entre ciudadanos, entre miembros de un mismo grupo social, entre pasajeros o tripulantes de un mismo barco, o según otra relación similar, como entre camaradas de armas o de estudios, se asemejan más a la comunicación amistosa, que la parental, o entre compañeros criados juntos, pues en estas amistades es preciso confesar manifiestamente que la relación es el motivo de la amistad, entre las cuales puede ponerse también la amistad entre quienes juntos hacen un viaje. Pero, en la amistad parental y entre compañeros criados juntos, no hay algo presente y permanente en lo cual participen, por lo cual queda más oculta.

1219. *Estudia especialmente algunas amistades.*

Primero, la amistad parental. Segundo, la amistad entre marido y mujer.

Primero, distingue la amistad parental. Segundo, da las propiedades de cada parte.

Con relación al *primer* punto, trata la amistad del padre hacia el hijo. Segundo, la amistad de los hermanos entre sí. Tercero, la amistad entre los demás consanguíneos.

Lo hace proponiendo, *primero*, cómo se halla la amistad paterna hacia otras amistades de consanguíneos. Dice que, aunque la amistad entre parientes parezca ser múltiple o dividida en muchas clases a causa de los diversos grados de consanguinidad, sin embargo, todas dependen de la paterna como de su principio, según veremos.

1220. 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[21]. 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.

1221. En *tercer* lugar, *compara la amistad paterna a la filial.*

Primero, muestra preferencia por la amistad paterna con respecto a la filial. Segundo, muestra preferencia por la amistad materna con respecto a la paterna. Tercero, muestra algo dicho.

Con respecto a lo *primero*, da *tres razones*. La *primera*, indica que, tanto más razonable es que se ame más, cuanto más se conocen las causas de la dilección. La causa por la cual los padres aman a los hijos es que son algo de ellos mismos, y la causa por la cual los hijos aman a los padres es porque existen por los padres, como se dijo. Ahora bien, los padres pueden saber mejor quiénes nacieron de ellos que los hijos saber de cuáles padres han nacido. Pues la generación fue conocida por los padres, no por los hijos quienes aún no existían. De ahí que sea razonable sostener que los padres amen más a los hijos que éstos a los padres.

1222. Da la *segunda* de las razones.

La causa de la dilección en toda amistad parental es la proximidad de uno al otro. Pero el generante es más próximo al generado que lo producido al productor, v.g. que el generado al generante. Pues el generado es como cierta parte separada del generante, según vimos; por eso, parece compararse al generante como las partes separables al todo, por ejemplo, los dientes, el pelo u otra parte de este tenor. Estas partes que se separan del todo tienen gran proximidad con el todo, pues el todo las contiene en sí, pero no viceversa. Por eso, a las partes nada parece retenerlas junto al todo, o menos que lo contrario. Si bien la parte es algo del todo, sin embargo, no es lo mismo que el todo, como toda parte contenida en un todo. Por eso, es razonable que los padres tengan una mayor dilección a sus hijos, que éstos a aquellos.

1223. Da la *tercera de* las razones.

Es notorio que la amistad se afirma con el transcurrir del tiempo. Lo es también que los padres tienen afecto a sus hijos más cantidad de tiempo que éstos a sus padres, pues los padres tienen dilección a sus hijos inmediatamente de naci-

---

[21] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* IX, 4, 1166 a 1-2.

dos, pero los hijos tienen afecto a sus padres con el transcurrir del tiempo, cuando tienen entendimiento o uso del entendimiento o, al menos, sentido para diferenciar a sus padres de los demás, pues en un principio a todos los hombres llaman padre y a las mujeres madre, como se dice en el libro primero de la *Física*[22]. De allí que sea razonable sostener que los padres tengan más dilección a sus hijos que éstos a aquellos.

1224. *Compara la dilección materna con la paterna.*

Dice que, por estos motivos, puede evidenciarse por qué las madres aman más a los hijos que los padres. Se lo ve en cuanto a la *primera* razón, pues más pueden saber las madres que los padres, que los hijos son sus hijos. Lo mismo en cuanto a la *tercera* razón, pues las madres conciben amor afectuoso a sus hijos con anterioridad temporal a los padres, a causa de su vida en común. Con respecto a la *segunda* razón, en algo se tiene de una manera y en algo de otra, pues el padre da al hijo la parte principal, la forma; y la madre da la materia, como se dice en *La generación de los animales*[23].

1225. *Muestra lo dicho en la segunda razón* en la que expresó que los hijos son más próximos a los padres que viceversa. Sucede porque los padres aman con dilección a los hijos como si fueran ellos mismos (pues los hijos engendrados por los padres son como los padres mismos, como otros yo existente de ellos, en lo cual sólo se separan). Pero los hijos quieren a los padres, no como algo existente de los padres, sino en cuanto han nacido de ellos.

1226. *Estudia la amistad fraterna.*

Primero, da la razón de esta amistad. Segundo, muestra por qué se afirma esta amistad

Dice pues, *primero*, que los hermanos se aman entre sí porque han nacido de los mismos. Pues los que son para uno y el mismo lo mismo, son, a la vez, entre sí de alguna manera lo mismo. Por eso, como los hijos son de alguna manera lo mismo que los padres, como dijo, la identidad de los hijos hacia los padres hace que los hijos mismos de alguna manera sean lo mismo. Por eso, decimos que los hermanos son lo mismo según la sangre, según la raíz y según algo similar. Aunque la sangre de los padres (que es la raíz común) sea la misma en sentido absoluto, sin embargo, esta identidad de alguna manera permanece también en los hijos, que están separados de los padres y entre sí.

1227. *Muestra por qué se afirma esta* amistad. Contribuye mucho a la amistad fraterna que los hermanos se críen juntos y sean más bien parejos en edad, porque naturalmente los que tienen edades semejantes se aman con dilección entre sí. Y los compañeros, los que se han criado juntos, se han habituado a

---

22 Aristóteles, *Physica,* I, 1, 184 b 12-14.

23 Aristóteles, *De generatione animalium*, I, 729 a 9-11.

tener las mismas costumbres, lo cual es causa de mutua dilección. Por eso, la amistad fraterna se parece a la que tienen los compañeros, aquellos que se han criado juntos.

1228. *Estudia la amistad de los demás consanguíneos.* Dice que los descendientes y los demás consanguíneos se aproximan a la vez entre sí con una proximidad de linaje y de amistad, en cuanto proceden de hermanos que son hijos de los mismos padres. Por eso, se dice que son consanguíneos, porque proceden de los mismos. Y están más o menos próximos en cuanto se hallan más cerca o más lejos de aquél del cual proviene la relación, de la primera raíz de la consanguinidad. Pues corresponde al primero dar la medida en todos.

1229. Da las *propiedades de estas amistades.*

Primero, de la paterna. Segundo, de la fraterna. Tercero, de la que existe entre consanguíneos.

Da *dos propiedades* de la amistad paterna. La *primera*, dice que los hijos tienen amistad hacia sus padres como hacia cierto bien superexcelso, porque son sus más grandes benefactores: en cuanto son la causa de su existir, de su crianza y educación. Tal es también la amistad del hombre hacia Dios.

1230. Da la *segunda de* las propiedades.

Dice que la amistad entre hijos y padres tiene aún más deleite y utilidad que la amistad de los extraños, en tanto en cuanto más lleven una vida en común. De ello proviene que uno para el otro sean muy útiles y deleitables.

1231. *Da una propiedad de la amistad fraterna.* Dice que en ella se encuentra lo mismo que en la amistad entre compañeros, entre los que se crían juntos. Si los hermanos son equitativos o virtuosos y muy parecidos entre sí en las costumbres, tanta más amistad tendrán entre ellos debido a la crianza cuanto más cerca estén uno del otro. Esto se debe a *tres motivos.* El *primero*, según la duración en el tiempo, porque han tenido dilección el uno para el otro desde su nacimiento. El *segundo*, según sea más grande su semejanza. Los hermanos nacidos de los mismos padres parecen tener costumbres más similares (parecen tener así una misma disposición natural), si son criados juntos y educados de igual manera por sus padres. El *tercero*, según la experiencia de la amistad, ya que por largo tiempo uno probó al otro, por eso, su amistad es muy grande y firme.

1232. *Da una propiedad de la amistad entre los demás consanguíneos.* Dice que lo que pertenece a esta amistad debe considerarse en proporción a la amistad fraterna, porque los demás consanguíneos se derivan de los hermanos, como se ha dicho.

1233. *Trata la amistad entre marido y mujer.*

Primero, da las razones de esta amistad. Segundo, muestra por qué es firme. Tercero, responde a cierta cuestión.

Sobre lo *primero*, *da las causas propias de esta amistad*. Segundo, muestra cómo es esta amistad con relación a las razones comunes de la amistad.

Con respecto al *primer* punto, *da la razón propia de esta amistad*, que concierne tanto a los hombres como a los demás animales. Segundo, da otra razón que se refiere propiamente a los hombres.

Dice pues, *primero*, que entre marido y mujer parece haber cierta amistad natural. Lo prueba en lugar de la menor. Pues el hombre es naturalmente un animal político, pero ser un animal conyugal está aún más en la naturaleza del hombre. Da dos *razones* para probarlo.

La *primera*, 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.

1234. *Da la razón propia de la amistad conyugal* que concierne solamente a los hombres, concluyendo de lo dicho que, en los demás animales, la unión de macho y hembra se ordena sólo a la procreación de los hijos, pero, en los hombres, el sexo masculino y el femenino, no sólo cohabitan a causa de la procreación de los hijos, sino también en orden a lo necesario para la vida humana. Constantemente aparece que las acciones humanas necesarias para la vida son diferentes en el hombre y en la mujer, de manera tal que algunas convienen al marido, como lo que ha de hacerse fuera del hogar, y otras a la esposa, como hilar y otras que han de hacerse en el hogar. Así, se bastan entre sí, en tanto que uno y otro aportan su obra propia a lo común.

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.

1235. *Muestra cómo es esta amistad con relación a las razones comunes de la amistad.*

Dice que, por lo dicho, aparece que la amistad conyugal tiene utilidad, en cuanto por ella se logra la suficiencia de vida doméstica. Tiene, también, deleite en el acto de la generación, como en los demás animales. Si marido y mujer son equitativos o virtuosos, su amistad podrá darse en razón de la virtud. Pues hay alguna virtud propia de cada uno, del marido y de la mujer, en razón de la cual

la amistad se vuelve grata para los dos. Así, queda claro que esta amistad puede existir no sólo a causa de la virtud, sino también de lo útil y lo deleitable.

1236. *Muestra por qué es firme esta amistad.*

Dice que la causa de la estabilidad y firmeza de la unión conyugal parecen ser los hijos. Por eso, las uniones estériles, que carecen de prole, se separan más pronto. La esterilidad entre los antiguos era causa de separación matrimonial. La razón es porque los hijos son un bien común de ambos, del marido y la mujer, cuya unión conyugal es en razón de la prole. Lo que es común contiene y conserva la amistad, la cual consiste en una relación, como se dijo.

1237. *Responde a cierta cuestión*, la de cómo deben convivir marido y mujer. El mismo responde que contestarlo no es sino contestar de qué manera se realiza lo que es *justo* entre marido y mujer. Pues han de convivir entre sí, de tal manera que cada cual guarde con el otro lo que es justo. Esto es diverso en los diversos, pues no parece ser lo mismo lo justo que debe observarse hacia los amigos, hacia el extraño, el compañero y el discípulo. Por eso, esta consideración pertenece al estudio de la sociedad familiar, o política.

LECCIÓN XIII

1162 a 34-1163 a 23, nn. 1238-1259

Las querellas y recriminaciones no se dan en la amistad según la virtud, se dan poco en la amistad según el deleite y más en las que se deben a alguna utilidad

Una vez que *Aristóteles* distinguió las especies de amistad, *ahora, muestra cómo se dan en ellas las acusaciones y reproches.*

Primero, muestra lo que hay que observar en las amistades para evitar querellas. Segundo, muestra en qué amistades tienen lugar las querellas. Tercero, muestra cuál es la causa de la querella.

1238. Dice pues, *primero*, que hay tres clases de amistad, como se vio, por la virtud, por el deleite y por la utilidad. Según cada una de ellas los amigos pueden relacionarse según una igualdad o según una superioridad. Lo muestra en cada una.

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 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.

1239. *Muestra en qué amistades hay reproches.*

Primero, presenta el tema. Segundo, muestra lo propuesto.

Dice pues, *primero*, que razonablemente tienen lugar las acusaciones y querellas sólo en la amistad que se debe a lo útil o sobre todo en ella, por ejemplo, cuando uno de los amigos acusa al otro o le hace reproches.

1240. *Muestra lo propuesto.*

Primero, muestra que en la amistad basada en la virtud no hay acusaciones o querellas. Segundo, que tampoco hay muchas querellas en la amistad basada en lo deleitable. Tercero muestra que las acusaciones y reproches tienen lugar sobre todo en la amistad basada en lo útil.

Dice pues, *primero*, que los amigos, en razón de la virtud, están prontos a beneficiarse mutuamente, pues el acto propio de la virtud y de la amistad es obrar bien para con el amigo. Como los dos tienden a complacer al amigo, no puede ocurrir que de allí surjan acusaciones y peleas. Pues nadie quiere contristar al que se ama y le hace un bien, pero si es agradecido, el que recibe el beneficio procurará retribuir con otro beneficio. Si se diera que uno es sobresaliente, por más que no reciba tanto como otorgó, no obstante, si tiene lo que desea, no se quejará de su amigo. Pues lo que ambos desean es el bien, un bien apropiado y honesto, que es lo que no excede la capacidad del amigo.

1241. *Muestra cómo se presenta en la amistad por lo deleitable.* Dice que tampoco en las amistades por deleite se reciben muchas acusaciones o querellas, aunque a veces ocurran. Pues si disfrutan en el trato mutuo, cada cual tiene lo que busca: su deleite. Por eso, no hay lugar para querellas. En el caso que uno no recibiera deleite del otro, es ridículo que se lo reproche, pues en su poder está no permanecer a su lado.

1242. *Muestra cómo se presenta en la amistad en lo útil.* Dice que la amistad en razón de lo útil es la que máximamente experimenta acusaciones y querellas. Pues, a los que se tratan en vista de una utilidad, siempre les hace falta más de lo que se les da, y estiman que reciben menos de lo que les convenga. Por eso, se lamentan de no recibir tanto como les hace falta, particularmente, de tantas cosas como sean dignos. Por lo contrario, los benefactores dicen que no pueden satisfacer tanta demanda cuanta necesitan aquellos que de ellos reciben de buen grado.

1243. *Da la razón de por qué hay querellas en la amistad útil.*

Primero, en cuanto a los iguales. Segundo, en cuanto a los desiguales.

Divide lo *primero* y da *la razón*. Segundo, plantea una duda.

Con respecto a lo *primero*, da el motivo de las querellas en la amistad útil. Segundo, enseña a evitarlas.

En *primer* lugar, da *la razón*. Segundo, explica lo dicho.

Dice pues, *primero*, que lo justo es de *dos maneras*. *Uno*, es lo justo que no está escrito sino ínsito en la razón, que llamó lo justo natural. *Otro*, es lo justo según la ley escrita, que en el libro quinto[24], llamó lo justo legal.

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.

1244. *Muestra lo dicho.*

Primero, en cuanto a la utilidad legal. Segundo, en cuanto a la moral.

Dice pues, *primero*, que la utilidad legal consiste en lo convenido, en lo acordado por un contrato entre dos partes. Esta utilidad es *doble*. *Una*, *es* enteramente formal, al modo de las operaciones de compraventa o las transacciones mano a mano; y, en ella, el uno recibe al instante lo que le ha sido estipulado por el servicio prestado. La *otra*, es más liberal, es a plazo, aunque queda delimitado qué se ha de dar a cambio de qué; y, así, el débito no es dudoso sino manifiesto. Pues esta dilación o prórroga de lo debido es algo amistoso. Por eso, en estos casos, no necesita un juez impartir justicia, sino que se guarde la fidelidad en las conmutaciones y se estime que por ello han de ser apreciados.

1245. *Explica lo que es la utilidad moral.* Dice que no consiste en lo convenido, en lo acordado por un contrato, sino que, como a un amigo es costumbre darle algo desinteresadamente, así, uno puede dar a cualquier otro sin pacto expreso formal; sin embargo, en cuanto a la intención, el dador considera digno que se le devuelva algo igual o aun mayor, como si no fuera dado desinteresadamente, sino de prestado. Si la conmutación no se hace de este modo, de tal suerte que el que recibe restituya y satisfaga en igual o en mayor cantidad, aquél que dio, acusará al receptor y se quejará de él.

Da *la causa* de lo dicho. Dice que, quien da desinteresadamente, busca ser retribuido porque sucede que todos, o la mayoría, quieren o aprueban lo honesto, sin embargo, en sus actos eligen lo que les resulta útil. Beneficiar a otro sin la intención de recibir retribución por el beneficio, es lo honesto. Por eso, los

---

[24] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* V, 14, 1137 b 6-10.

hombres, para ser aceptados por los demás, quieren parecer beneficiando de este modo. Pero recibir beneficios es lo útil, por eso, los hombres eligen lo útil, por mucho que pretendan otra cosa.

1246. *Muestra cómo deben ser evitadas estas querellas.* Dice que, el que recibe beneficios, si puede, debe retribuir según la dignidad de aquellos bienes que recibió y debe hacerlo espontáneamente, pues no debe ir contra la voluntad del amigo, como querer recibir desinteresadamente de quien no quiere desinteresadamente dar. En este caso, quien recibió el beneficio cometió una falta en un principio, pues lo recibió de quien no correspondía. Pues no recibió un beneficio de un verdadero amigo, ni de un hombre que confirió el beneficio por el mismo al que lo dio, sino por la utilidad que de allí espera. Luego, el que recibe un beneficio debe devolver al dador como se hace en los acuerdos o convenios por contrato. Si puede devolver en igual medida que recibió, debe declararlo, asegurando que lo ha restituido todo. Si no pudiera devolverlo, tampoco el que otorgó el beneficio considera digno que deba ser exigido por él. Luego, ha de observarse que el benefactor que busca la retribución, ha de ser retribuido si el receptor puede hacerlo. Pero en un principio, cuando un hombre recibe un beneficio, debe mirar de quién lo recibe, si del amigo que da desinteresadamente o del que busca la retribución. De manera similar, el hombre debe mirar si podrá devolver o no el beneficio que recibe, de tal manera que asuma el compromiso de beneficiarse o no.

1247. *Plantea una duda sobre lo dicho.*

Primero, presenta la duda. Dice que la duda consiste en saber si la retribución que ha de hacerse debe medirse según la utilidad del que recibe el beneficio, o según la acción del que lo otorgó.

1248. En *segundo* lugar, da *la razón de la duda.* Los que reciben beneficios intentando empequeñecer lo recibido dicen que han recibido algo pequeño para el dador y que ellos hubieran podido recibirlo fácilmente de otros. Por el contrario, los benefactores, queriendo magnificar sus beneficios, dicen que ellos han entregado las mayores cosas que poseían, como no podían recibir de aquéllos y que las dieron en situaciones de peligro o de grandes necesidades.

1249. En *tercer* lugar, *resuelve la duda.* Dice que, si la amistad se debe a lo útil, la medida de la retribución ha de tomarse según la utilidad que percibe aquél que recibió el beneficio, que es quien lo precisó, y que basta que intente devolver una cantidad igual; pues tanto fue la asistencia que brindó el benefactor, cuanto el receptor fue asistido. Por eso, debe devolver tanto cuanto recibió de asistencia. Y si presenta de más, tanto mejor.

Ahora bien, en las amistades según la virtud, no hay recriminaciones, como se dijo. Sin embargo, en ellas, debe haber una *compensación.* Y, en este caso, la elección o la voluntad del que confiere el beneficio se asemeja a una medida.

Porque la medida de cualquier género la constituye lo que es principal en ese género. Lo principal de la virtud y de las costumbres morales consiste en la elección. Por eso, en la amistad según la virtud, debe hacerse la compensación según la voluntad del que confirió el beneficio, aun en el caso que poco o nada de ayuda se hubiera seguido para alguno.

LECCIÓN XIV

1163 a 24-b 28, nn. 1250-1259

Cómo se plantean las querellas en las amistades según una desigualdad, y por qué suceden

Una vez que *Aristóteles* mostró cómo son las recriminaciones en la amistad de lo útil, que es según una igualdad, *ahora, muestra cómo se dan en las amistades que son según alguna desigualdad.*

Primero, propone las desavenencias que es costumbre tener en tales amistades. Segundo, da la razón. Tercero, considera la verdad al respecto.

1250. Dice pues, *primero*, que también en las amistades que son según alguna superioridad hay diferencias y discordias entre los amigos, en tanto ambos, el mayor y el menor, se consideran dignos de más, lo cual, de no lograrse, es motivo de disolución de la amistad.

1251. *Da la razón de la discordia.*

Primero, da la razón que mueve a los mayores. Segundo, la que alegan los menores.

Dice pues, *primero*, que en la amistad que es según la virtud, el mejor estima que es apropiado para él tener más. Pues, si al bueno se le debe el bien, es lógico que al mejor se atribuya más del bien. De manera similar, en la amistad según lo útil, el más útil estima que él debe tener más.

No corresponde, como se dice, que el inútil reciba igual que el más útil. Pues habría cierta servidumbre o servicio, no amistad, si las prestaciones que provienen de la amistad no fueran distribuidas según la dignidad de las obras, de tal manera que el que mejor obra tenga más. Se estima que, como en el comercio del dinero común reciben más los que más pusieron, así, también debe hacerse en la amistad: quien más dio a la amistad debe recibir más.

1252. *Da la razón que dan los inferiores.* De manera contraria habla el necesitado en la amistad útil y el menos bueno en la amistad virtuosa. Dicen que al amigo, que sobresale en el bien, le compete proveer suficientemente a los amigos indigentes. Pues no pareciera haber ninguna utilidad si un inferior fuera amigo de un virtuoso o de un poderoso y nada deba recibir de él.

1253. *Considera la verdad al respecto.*

Primero, expone la verdad. Segundo, la manifiesta. Tercero, infiere cierto corolario.

Dice pues, *primero*, que ambos, tanto el superior como el inferior, parecen estimar rectamente lo que es digno, porque a cada uno debe darse una parte mayor, sólo que no en cuanto a lo mismo: al superior más en cuanto a honor, y al indigente más en cuanto a beneficio.

1254. *Manifiesta lo dicho.*

Primero, por la razón. Segundo, por un ejemplo. Tercero, prueba algo dicho.

Dice pues, *primero*, que al superior debe darse más en cuanto al honor, porque el honor es la retribución apropiada a las obras virtuosas y a los beneficios prestados, en lo cual sobresalen los más grandes. Pero, por el beneficio, se presta un auxilio a la indigencia que padecen los inferiores.

1255. *Manifiesta lo mismo por un ejemplo.* 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.

Se dijo que lo que se observa y se ofrece de acuerdo a la dignidad establece una igualdad proporcional entre los amigos y, así, se conserva la amistad. Luego, como las ciudades ofrecen honores a algunos personajes y a otros riquezas, según su dignidad, así, debe procederse cuando los amigos son desiguales. De este modo, al que ha sido útil con su beneficio en el ofrecimiento de sus riquezas o al que realizó siempre obras de virtud, se le rinden honores, de tal manera que la retribución se realiza si bien no de algo equivalente, al menos, de aquello que es posible hacerla.

1256. *Prueba que basta devolver lo que se pueda* porque la amistad requiere lo que es posible al amigo, pero no siempre lo que sería merecido, porque a veces sería enteramente imposible. No puede retribuirse en todos los beneficios un honor condigno, como es evidente en el honor que se tributa a Dios o a los padres, a quienes nadie puede a veces retribuir lo condigno. Sin embargo, si alguien sirve a Dios y a los padres según su capacidad, parece ser equitativo o virtuoso.

1257. *Infiere un corolario de lo dicho. Primero*, infiere que no es lícito al hijo rehusar al padre, pero es lícito al padre rehusar, a veces, al hijo.

1258. En *segundo* lugar, *manifiesta lo dicho por dos razones*. La *primera*, dice que el hijo, como es constituido deudor del padre por los beneficios recibidos, debe retribuirle y no puede hacer algo digno de esos beneficios recibidos. De ahí que siempre permanezca siendo deudor; y, por eso, no le es lícito rehusar al padre. Pero aquellos a quienes se les debe algo tienen la potestad de desatar a sus deudores. Por eso, el padre tiene la potestad de desatar a su hijo.

1259. Da la *segunda* de las razones.

Dice que ningún hijo parece apartarse del padre rehusando al mismo a no ser, quizá, por una muy acentuada malicia, ya que por la amistad natural que hay entre padre e hijo es humano no rechazar a quien a uno mismo lo ha asistido. Así, gran iniquidad es que el hijo rechace al padre. Pero, si el hijo es malo, el padre debe rehusarlo o, al menos, no darle gran ayuda para proveerlo suficientemente, ya que por ello crecería en su malicia. Pues la mayoría quiere recibir beneficios de los demás, pero rehusa hacer el bien como si esto fuera inútil.

Por último, en un epílogo, concluye que ha terminado de tratar lo que incumbe a las clases de amistad.

Así, finaliza el libro *octavo*.

LIBRO NOVENO

1163 b 32-1172 a 15, nn. 1260-1409.

Cómo se conservan y se disuelven las amistades.
Efectos de la amistad: la benevolencia, la concordia, la beneficencia.
El amor de sí mismo, egoísmo y altruismo. El hombre feliz necesita amigos

LECCIÓN I

1163 b 32-1164 b 22, nn. 1260-1271

Cómo deben hacerse las retribuciones según las distintas amistades, a fin de preservarlas

Una vez que *Aristóteles* mostró qué es la amistad y estudió sus clases, *ahora, se refiere a sus propiedades.*

Primero, pone las propiedades de la amistad. Segundo, plantea ciertas dudas sobre algo ya determinado.

En cuanto a lo *primero*, se refiere a lo que compete *a la conservación y a la disolución de la amistad.* Segundo, estudia los efectos de la amistad.

Sobre el primer *punto*, se refiere a lo que pertenece *a la conservación de la amistad.* Segundo, se refiere a algo que pertenece a la disolución de la amistad.

En lo *primero*, se refiere a lo que *conserva la amistad.* Segundo, muestra cómo en su defecto la amistad se enturbia. Tercero, muestra que hay remedios contra esta turbación.

1260. 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[1], 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.

1261. *Muestra cómo por falta de proporción se enturbia la amistad.*

---

[1] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* V, 8, 1133 a 5 ss.

Primero, da la causa por la cual esta turbación no puede ocurrir en torno a la justicia conmutativa. Dice que, en las conmutaciones políticas, se ha encontrado una medida común, el dinero, al cual, como a su medida, es referido todo lo conmutable, resultando su precio medido por el dinero. Por eso, puede hacerse con seguridad la conversión de uno por otro. Pero lo que se conmuta, según la amistad, como el afecto y la deferencia entre los amigos, no puede evaluarse por el dinero.

1262. Por eso, en *segundo* lugar, muestra *cómo por falta de proporción se enturbia la amistad.*

Primero, lo muestra del caso en que uno de los amigos no retribuye al otro. Segundo, del caso en que no se retribuye lo que se buscaba.

Sobre lo *primero*, *propone la causa de la perturbación de la amistad.* Segundo, muestra en qué amistades sucede.

Con respecto a lo *primero*, ha de considerarse que la retribución en la amistad se alcanza según *dos* aspectos. *Primero*, en cuanto al afecto interior de amor. Al respecto dice que, a veces, sucede en la amistad que el amador acuse a aquél al que mucho ama, de no corresponder con amor a su amor. A veces, su reproche es injusto, como si ocurriera que nada tuviera en sí de donde merecer ser amado. *Segundo*, en cuanto la retribución de la amistad se hace por la dación exterior o los servicios. Al respecto, dice que, muchas veces, aquel que es amado, acusa al amador de haberle, primero, prometido todas las cosas y no haber cumplido, finalmente, nada.

1263. *Muestra en qué amistades sucede.* Dice que estos reproches mutuos entre el amador y el amado suceden cuando el amador ama en razón del deleite, y el amado al amador en razón de lo útil. A veces no se da nada, pues ni el amado ofrece deleite al amador ni el amador utilidad al amado. Por eso, se disuelve la amistad, al no permanecer eso por lo cual únicamente se da la amistad, ya que no se amaban mutuamente por ellos mismos, sino por el deleite y la utilidad, que no son permanentes. Por eso, tales amistades tampoco lo son. En cambio, la amistad que se debe a las buenas costumbres es permanente, pues, de acuerdo a ella, los amigos se aman uno al otro por sí mismos, como se vio.

1264. *Muestra cómo la amistad se enturbia cuando no se retribuye lo buscado sino algo diferente.* Dice que, muchas veces, los amigos tienen desavenencias porque no se retribuyen en lo que desean sino en algo diferente, pues, cuando alguien no posee lo deseado, es como si no tuviera nada.

Da el ejemplo de cierto citarista al cual, alguien prometió, que, cuanto mejor tocara, tanto más le daría. Cuando a la mañana siguiente reclamó lo prometido, le contestó, quien le hiciera la promesa, que él le cambiaba deleite por deleite ya

que, a su vez, él en algo se había deleitado[2]. Ahora bien, si el citarista hubiera buscado el deleite, la retribución hubiera sido suficiente, pero si el que prometió buscaba el deleite y el citarista una ganancia, no hubo una conmutación bien hecha, dado que uno de ellos obtuvo lo que buscaba, pero el otro no. Pues el que ofrece algo pone su mira en aquello que necesita y para obtenerlo da lo que da.

1265. *Prescribe los remedios contra estos altercados.*

Primero, prescribe lo que ha de ser observado para que la amistad se conserve. Segundo, determina cierta duda.

En cuanto a lo *primero*, *muestra a cuál de los amigos compete estimar una retribución digna en las amistades.* Segundo, muestra cómo se hace esta retribución.

Sobre lo *primero*, muestra que estimar una retribución digna pertenece al que primero recibió el beneficio. Segundo, muestra cómo, por su defecto, se sigue una recriminación en las amistades.

Dice pues, *primero*, que estipular lo adecuado o digno de la retribución pertenece a ambos, al que antes dio y al que antes recibió el beneficio. Pero no obstante, el que antes dio, parece conceder el juicio de la retribución al que recibió, como se cuenta del filósofo *Protágoras*[3] quien, cuando enseñaba a los alumnos, deseaba que lo honraran en la gratificación, dándole cada uno lo que le parecía digno sobre la base de lo que sabía por su docencia, y eso recibía de cada uno. Pues a algunos basta, en este tipo de servicios que presta la amistad, que se les devuelva según la estimación del que recibe los beneficios. Así, parecen recibir suficientemente su paga, porque ella es dada al hombre, al benefactor, no a la cosa presentada. Por tanto, parece ser suficiente la paga que satisface al hombre, aun si no se equiparara al beneficio.

1266. *Muestra cómo la perturbación de la amistad proviene de una falta de los que reciben por adelantado.* Dice que los que reciben dinero por adelantado, es decir, antes de prestar el servicio, y después nada hacen de lo que prometieron, quizá, porque prometieron demasiado, son acusados acertadamente por no cumplir lo prometido. A hacerlo están obligados los sofistas, pues, por todo lo que saben, nada se les daría si lo dejaran al arbitrio de los que aprenden, como lo hacía Protágoras, ya que toda su ciencia versa sobre algo aparente y frívolo. Así, los sofistas eran acusados justamente, por no hacer eso por lo cual recibían una paga.

1267. *Muestra cómo debe hacerse la retribución en las amistades.*

---

[2] Plutarco narra una historia similar de Dionisio, tirano de Siracusa (*De Alexandri fortuna*, 333).

[3] Cfr. Platón, *Protágoras*, 328 b-c.

Primero, en las amistades que son según la virtud. Segundo, en cuanto a las demás amistades.

Dice pues, *primero*, que si no se estipula la conformidad de los beneficios por la confesión o promesa de algún servicio seguro, como en los casos vistos, sucede a veces que hay quienes dan antes los beneficios en razón de los beneficiados mismos, sin contemplar ninguna recompensa. Es manifiesto que éstos son irreprochables, pues este proceder pertenece a la amistad que es según la virtud, en la cual ha de hacerse la retribución mirando a la elección o disposición del que otorga el beneficio, como se vio en el libro octavo[4]. Pues la elección pertenece, sobre todo, a la amistad y a la virtud, como se dijo.

Como esto se observa en la amistad que se basa en una relación virtuosa, asimismo, ha de observarse en la relación filosófica, entre maestro y discípulo. Pues la dignidad de la filosofía que el alumno aprende no puede medirse según el dinero, ni puede el discípulo devolver un valor igual al maestro; sino que tal vez debe devolverse eso que les baste, como a Dios y a los padres.

1268. *Muestra cómo se estipula la retribución en las demás amistades.*

Primero, presenta el tema. Segundo, prueba lo propuesto. Tercero, responde a una cuestión tácita.

Dice pues, *primero*, que si no se trata de la dación en la cual se da al amigo por él mismo, sino que la intención del que da es recibir algo, es preciso que estipulen una retribución que a ambos les parezca digna, tanto al que da como al que recibe. Si esto no aconteciere, el que primero tuvo el beneficio, debe estimar una retribución digna. Esto es no sólo necesario sino también justo.

1269. *Prueba lo propuesto.*

Primero, por la razón. Segundo, por la autoridad de la ley.

Dice pues, *primero*, que en cuanto alguno es favorecido por un beneficio del amigo en la amistad de lo útil, o en cuanto recibe deleite en la amistad para lo deleitable, lo digno es que retribuya. Así, también, parece ocurrir al comprar: según se estima algo, por tal monto se lo compra. Pero en cuánto alguno es favorecido por un beneficio o en cuánto recibe deleite, puede saberlo sobre todo el que recibió el favor o el deleite. Por eso, es necesario y justo que según su estimación se conmute la retribución.

1270. *Muestra lo mismo por la autoridad de la ley.* Dice que hay ciudades donde se ha establecido por ley que no ha de hacerse ninguna vindicta con relación a convenios voluntarios, si después uno de ellos se considera engañado. Pues corresponde que si alguien, voluntariamente, confió en otro al hacerle un beneficio o un servicio, sea desatado según el juicio de aquél en quien confió según el modo de la primera relación. Los legisladores estiman que aquél a

[4] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VIII, 15, 1163 b 16 ss.

quien, en un principio, se concedió, más justamente debe estipular la retribución que aquél que concedió el beneficio. Esto sucede porque hay muchas cosas que no son apreciadas de la misma manera por los que ya las poseen y por los que quieren tenerlas por primera vez. Parece a cada dador que los bienes propios que dan son dignos de mucho precio, pero, con todo, la retribución debe hacerse en tanto y en cuanto la estimen los receptores.

1271. *Responde a una cuestión tácita* diciendo que el que recibe el beneficio lo debe apreciar, no según lo que le parece digno después de tenerlo, sino en tanto y en cuanto lo apreciaba antes de tenerlo. Pues los hombres suelen apreciar los bienes temporales ya conseguidos, menos que cuando los codiciaban no teniéndolos; y, principalmente, estando en la indigencia.

LECCIÓN II

1164 b 22-1165 a 35, nn. 1272-1280

Plantea tres dudas relativas a quién se debe retribuir o asistir antes, si a los padres, a los amigos, a los buenos o a otros, y muestra que cada caso requiere algo diferente

1272. Una vez que *Aristóteles* mostró que la amistad se resguarda mediante una retribución proporcional, *ahora, plantea ciertas dudas con relación a los beneficios y retribuciones a los amigos.*

Primero, plantea las dudas. Segundo, las resuelve.

Plantea *tres* dudas. La *primera*, se pregunta si, con relación a todo, corresponde beneficiar al padre y obedecerlo antes que a cualesquiera otras personas; o si en algo se debe obedecer antes a otras, como si un convaleciente o enfermo debe obedecer antes al médico que al padre; y si el guerrero ha de obedecer antes la orden del general del ejército que la del padre. La se*gunda* de las dudas plantea si alguien debe prestar antes un servicio a un amigo o a un hombre virtuoso. La *tercera* de las dudas se pregunta si el hombre debe retribuir a su benefactor por una merced recibida antes que dar a un amigo, en el caso de no poder satisfacer a ambos.

1273. *Resuelve estas cuestiones.*

Primero, en general. Segundo, en especial.

Dice pues, *primero*, que no es fácil determinar con certeza estas cuestiones, pues son susceptibles de múltiples diferencias y de todas las maneras, como según lo grande o lo pequeño, o según lo más o lo menos, por ejemplo, si se trata de un virtuoso, de un amigo o de un benefactor. De manera similar, a veces, la diferencia es según lo bueno y lo necesario, como por ejemplo, ayudar a

un virtuoso o a un amigo parece ser mejor, pero ayudar a un benefactor parece ser más necesario. Aun así, es manifiesto que, en tales casos, no es lo mismo lo que ha de hacerse, sino algo diferente en cada uno.

1274. *Resuelve estas cuestiones en particular.*

Primero, resuelve la tercera de las dudas. Segundo, resuelve la primera, por la cual se da a entender la solución de la segunda.

Sobre el *primer* punto, *enseña lo que ha de observarse comúnmente.* Dice que, en la mayoría de los casos, debe el hombre retribuir antes a su benefactor que dar graciosamente a un amigo, en el caso de no poder hacer ambas cosas. Igualmente, debe primero devolver un préstamo que ayudar graciosamente a un amigo. Pues, del mismo modo, está el hombre obligado, según la honestidad moral, a retribuir los beneficios como, según la justicia legal, a devolver los préstamos.

1275. En *segundo* lugar, *pone un caso en el cual falla lo dicho.* Quizás esto que ha explicado no debe observarse siempre, como en el caso en que alguien pueda ser liberado de los ladrones. Se plantea la duda sobre qué sea mejor hacer de los tres casos que siguen. El *primero*, es si un hombre debe liberar de las manos de los ladrones al que alguna vez lo libró a él mismo de un cautiverio, quienquiera que sea. El *segundo*, se plantea en el caso de que el benefactor no estuviera secuestrado y pidiera para sí ser satisfecho en otra cosa; si habría que retribuirle. La *tercera*, es si el hombre debe liberar al padre de manos de los ladrones, debiendo elegirse ante todo este tercer caso, pues parece que un hombre debe liberar al padre aún más que a sí mismo.

1276. En *tercer* lugar, muestra *cómo ha de observarse lo que dijo.*

Primero, presenta lo propuesto. Segundo, infiere un corolario.

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 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.

No es de admirarse si, a veces, no debe devolverse al benefactor, porque, ni aun al que lo favorece, debe un hombre a veces favorecer. Puede suceder que un malo favorezca a un virtuoso calculando obtener alguna ventaja de ello. Pero, cuando el virtuoso ayuda a un malo, no espera ventaja. Luego, si en verdad éste es malo, es evidente que no hay igual dignidad en retribuir al malo y en dar al bueno. En cambio, si no se trata de un benefactor malo, pero así lo estima el que

recibe el beneficio, no parece desatinado si más bien da graciosamente al virtuoso.

1277. *Infiere cierto corolario de lo dicho.* Es evidente, por lo visto, ahora que es cierto lo dicho tantas veces, que las motivaciones en torno a los actos y pasiones humanas no pueden ser algo determinado según la certeza, como tampoco aquello sobre lo que versan.

1278. *Resuelve la primera de las dudas.*

Primero, muestra que no todo debe retribuirse al padre. Segundo, determina a quiénes ha de retribuirse.

Dice pues, *primero*, que no es difícil ver que no ha de devolverse lo mismo a todos. Al padre no hay que devolverlo todo, como tampoco entre los gentiles sacrificaban todo a *Júpiter*, sino algo a otros dioses. Como algo diferente se debe a los padres, a los hermanos, a los amigos y a los bienhechores, a cada uno de ellos se ha de dar lo que les es propio y les pertenece. La misma razón hallamos en cuanto a los virtuosos.

También parecen observarlo los hombres, cuando a los casamientos –por medio de los cuales se propaga el linaje–, se invita a los parientes, que tienen un tronco común. De manera similar, cuando a los preparativos vinculados con las nupcias, se convoca a los consanguíneos. Por la misma razón, estiman los hombres que los consanguíneos deben asistir a la *kedea* o alianza, vale decir, a la reunión en la que se trata la concertación de la boda.

1279. *Muestra qué ha de retribuirse y a quiénes.*

Primero, muestra lo propuesto. Segundo, muestra en quiénes es fácil y en quiénes difícil.

Dice, pues, que los hijos deben subvenir suficientemente a los padres en lo concerniente a su manutención, pues en ello son deudores de los padres, ya que por haberlos generado son la causa de su ser. Por eso, también en lo que respecta a su conservación deben subvenir antes a los padres que a sí mismos. De manera similar, también los hombres deben honrar a los padres como causas de su existir, al igual que a los dioses.

Sin embargo, no todo honor deben los hombres a sus padres como tampoco deben el mismo honor al padre y a la madre, ni debe el hombre el mismo honor al padre, a un sabio o a un general del ejército, sino que al padre se debe honrar como padre y a la madre como madre. De modo similar, a los ancianos les damos el honor debido a su edad, levantándonos e inclinándonos ante ellos, y teniendo otras atenciones semejantes. A los amigos y a los hermanos se les debe confianza y se debe compartir todo con ellos, e igualmente debe procederse con los consanguíneos, con los que son de un mismo grupo social, con los vecinos de la ciudad y con otros similares. En todos los casos debe procurarse siempre atribuirles lo que es propio de cada uno y adaptar a cada cual aquello que le

compete en propiedad, de acuerdo a la edad y a la virtud, a la sabiduría y al ejercicio del cargo, como en el caso del jefe del ejército.

1280. *Muestra en quiénes es fácil y en quiénes difícil.* Dice que juzgar sobre estos casos es fácil en los que son de una misma clase, como que antes se ha de subvenir al más consanguíneo entre dos consanguíneos, o al más sabio entre dos sabios. Pero es más difícil juzgar de esos casos cuando son de diferentes clases, como si ha de ser ayudado antes el más sabio o el más consanguíneo. Aunque esto sea difícil de establecer no debe abandonarse este tipo de consideración, sino determinar lo que se ha dicho, como pueda hacerse.

LECCIÓN III

1165 a 36-b 36, nn. 1281-1291

Se pregunta si debe disolverse o no la amistad entre los que no permanecen en la misma condición según la cual eran amigos

Una vez que *Aristóteles* consideró lo que concierne a la conservación de la amistad, *ahora, considera lo que se refiere a su disolución.*

Primero, se pregunta cuándo debe disolverse la amistad. Segundo, muestra cómo el hombre se debe comportar con el amigo una vez disuelta la amistad.

En cuanto a lo *primero, examina la disolución de la amistad en aquellos que cambian de su anterior condición.* Segundo, en los que permanecen en el mismo estado.

Primero, plantea una duda. Segundo, da la solución con relación a la amistad útil y deleitable. Tercero, con relación a la amistad basada en la virtud.

1281. Dice pues, *primero*, que la duda consiste en saber si debe o no disolverse la amistad entre los que no permanecen en la misma condición según la cual eran amigos.

1282. *Resuelve la duda en cuanto a la amistad útil o deleitable.*

Primero, muestra cómo se disuelven estas amistades. Segundo, muestra cómo en torno a ellas se hacen justos reproches.

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.

1283. *Muestra cómo en las amistades de este tipo, se originan justamente las recriminaciones.*

Dice que el que ama en razón de una utilidad o deleite y simula amar por la virtud moral, será justamente recriminado o acusado. Al comenzar este tema se dijo que había muchos diferentes tipos de amistad, por eso, puede suceder que algunos sean amigos, no según la misma clase de amistad, sino según la especie que estiman serlo, por ejemplo, si son amigos en razón de una utilidad y estiman que lo son en razón de la virtud. Como, si aquél que se estima amado en razón de la virtud, se engaña a sí mismo dado que el que lo ama nada hace para engañarlo, en este caso, el defraudado debe acusarse a sí mismo.

Empero, cuando uno es engañado porque el otro simula, es justo que se acuse al engañador, mucho más que a los que falsifican dinero. Pues la malignidad del que simula ser virtuoso se refiere a una acción más honrosa, dado que la virtud es mucho más honorable que el dinero. De ahí que los que simulan falsamente una virtud, sean más malignos que los que fingen con relación a un dinero falso.

1284. *Resuelve la cuestión planteada en cuanto a la amistad en la virtud.*

Primero, muestra la disolución de la amistad en los que no permanecen en la virtud. Segundo, de qué modo debe disolverse.

Plantea, pues, la cuestión. Si uno aceptara la amistad de alguien como bueno y luego se volviera malo, de tal manera que su malicia se viera notoriamente, se plantea la cuestión de si debe ser amado en adelante.

1285. En *segundo* lugar, *resuelve la cuestión.* 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.

1286. *Muestra cómo se disuelva esta amistad.*

Primero, plantea una cuestión: si el hombre debe romper de inmediato la amistad hacia quien se volvió malo.

1287. En *segundo* lugar, *resuelve la cuestión.* Dice que, no en todos los casos, ha de romperse de inmediato la amistad sino en aquellos que, por la magnitud de la malicia, los hombres no son curables, o sea, no pueden ser fácilmente reconducidos a un estado de virtud. Si hubiese algunos susceptibles de corrección, que pudieran reconducirse a un estado de rectitud, debe ofrecérseles mayor auxilio para que recuperen las buenas costumbres que para que recobren la

riqueza perdida, en cuanto la virtud es mejor y más propia de la amistad que el dinero. Pero, cuando un amigo rompe la amistad hacia aquél que se ha vuelto malo, no parece hacer algo desaconsejable, porque no era amigo de éste, o sea, de un vicioso, sino de un hombre virtuoso. Por eso, porque se ha alterado la disposición inicial, el amigo que no puede reconducir al otro a la buena senda, atinadamente se apartará de su amistad.

1288. *Se refiere a la disolución de la amistad en los que permanecen en la misma condición.*

Primero, plantea una duda. Si uno de los amigos permanece en el estado anterior y el otro se hace más virtuoso, de tal manera que haya una gran diferencia de virtud entre ambos, se plantea si el que avanzó en la virtud debe seguir siendo amigo del que no progresó en ella.

1289. En *segundo* lugar, *resuelve la cuestión* diciendo que no es posible que, el que progrese, conserve la amistad del que no progresa. Aparece, sobre todo, en la situación en que hay gran distancia entre los amigos, como en las amistades hechas desde la niñez. Si uno permanece niño mentalmente y el otro llega a ser plenamente un varón, no podrán continuar siendo amigos, pues no se complacerán en lo mismo, ni en lo mismo gozarán o se entristecerán y, sin ello, no puede una amistad conservarse, pues requiere, sobre todo, que los amigos estén juntos en mutua compañía. Pero no pueden convivir uno con otro, a no ser que les agrade lo mismo y disfruten o se entristezcan en lo mismo. Sobre esto ya se habló.

1290. *Se pregunta cómo alguien debe comportarse con el amigo una vez disuelta la amistad.*

Primero, plantea una duda, si una vez disuelta la amistad debiera el hombre comportarse con el amigo de manera menos distante o más familiar, como si nunca hubiera sido amigo en el pasado.

1291. En *segundo* lugar, *resuelve la cuestión* diciendo que, como corresponde tener memoria de las costumbres pasadas, como estimamos que un hombre debe prestarse más a los amigos que a los extraños, así, también con los que en el pasado fueron amigos, debe un hombre prestarse más en razón de la pasada amistad, excepto en el solo caso en que la amistad se haya roto a causa de una gran malicia, pues entonces el hombre no debe prestar ninguna familiaridad a aquél hacia el cual rompió la amistad.

LECCIÓN IV

1166 a 1-b 29, nn. 1292-1310

Actos o efectos de la amistad: la beneficencia, la benevolencia y la concordia, y cómo se hallan los hombres buenos y los perversos al respecto

Una vez que *Aristóteles* estudió la conservación y la disolución de la amistad, *ahora, trata sus efectos.*

Primero, muestra los efectos de la amistad. Segundo, los estudia.

Con respecto a lo *primero, pone los efectos de la amistad.* Segundo, muestra cómo se hallan los buenos al respecto. Tercero, cómo los malos.

Sobre el *primer* punto, *pone el origen de los efectos o actos de amistad.* Segundo, enumera estos efectos o actos.

1292. Dice pues, *primero*, que lo amigable, o sea, las obras de amistad hacia los amigos y según las cuales se definen las amistades, parecen haber procedido de lo que es propio del hombre hacia sí mismo, pues vemos que un hombre es amigo de otro cuando hace al amigo lo mismo que se haría a sí mismo.

1293. *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* [5], 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 ser un bien, aunque no lo sea. Dice *en razón del amigo*, porque si un hombre prestara voluntariamente un beneficio a otro, no como 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.

1294. El *segundo* de los actos se refiere a la *benevolencia.*

Dice que el amigo quiere que su amigo exista y que viva por amor del amigo mismo y no en razón de sí mismo, por buscar sólo el propio interés. Este sentimiento tienen las madres hacia los hijos, que quieren que existan y vivan y, de manera similar, los amigos, aun cuando se interpone alguna ofensa en la amistad, pues si bien, a causa de la ofensa, no querrían los amigos estar juntos, por lo menos, quieren que ellos existan y vivan.

---

[5] "Pues dicen que amigo es el que quiere y obra el bien o lo que así aparece en razón del amigo mismo" (Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1163 a 3-4).

1295. El *tercero* de los actos concierne a la *concordia*.

La concordia puede alcanzarse en cuanto *a tres* aspectos. *Primero*, en cuanto a la convivencia o al trato exteriorizado; *segundo*, en cuanto a la elección; *y*, *tercero*, en cuanto a las pasiones, de todas las cuales se sigue gozo o tristeza. De ahí que haya quienes dicen que amigo es el que convive en cuanto a lo primero, el que elige lo mismo en cuanto a lo segundo y el que se conduele y se regocija con el amigo en cuanto a lo tercero. Todo esto es, también, ponderado en las madres respecto de los hijos.

Añade, como epílogo, que por algo de lo dicho se define la amistad, pues los hombres estiman que hay amistad entre aquellos en quienes se encuentra algo de lo expresado.

1296. *Muestra cómo se hallan los buenos en este punto.*

Primero, muestra cómo se halla el bueno con respecto a sí mismo. Segundo, de qué modo se halla con respecto a los demás. Tercero, plantea cierta cuestión.

Con relación al *primer* punto, *expone lo propuesto*. Segundo, da la razón de algo dicho. Tercero, muestra lo principalmente propuesto.

Dice pues, *primero*, que cada uno de los puntos vistos concierne al hombre virtuoso con respecto a sí mismo. Mas a los otros, a los que no son virtuosos, en tanto les conciernen con respecto a sí mismos, en cuanto estiman de sí que son virtuosos.

1297. Da la razón de algo dicho. Cada cual experimenta lo amigable hacia sí mismo según que estima de sí que es virtuoso, porque la virtud y el virtuoso parecen ser la medida para cada hombre. En cada género se toma como medida lo que es perfecto en ese género, en cuanto todo lo demás se juzga más grande o más pequeño según su proximidad o alejamiento de lo perfecto. Por eso, como la virtud es la perfección propia del hombre, y el hombre virtuoso es perfecto en la especie humana, en consecuencia, de esto se toma la medida en todo el género humano.

1298. *Muestra lo principalmente propuesto.*

Primero, muestra que al virtuoso le concierne con respecto a sí mismo lo que atañe a la beneficencia. Segundo, lo que atañe a la benevolencia. Tercero, lo que atañe a la concordia.

Dice pues, *primero*, que el virtuoso es el que quiere sobre todo para sí mismo los bienes tanto verdaderos como aparentes (pues lo mismo son ante él los verdaderos bienes y los aparentes) ya que quiere para sí los bienes de la virtud, que son los verdaderos bienes del hombre. Esta voluntad no es vana en él, pues realiza el bien aun hacia sí mismo, ya que es propio del hombre bueno esforzarse para perfeccionar su bien.

En el libro segundo[6], ha dicho que la virtud hace bueno al que la posee y vuelve bueno su obrar. El virtuoso lo quiere y lo hace por amor a sí mismo, o sea por amor a la parte intelectiva que es principal en el hombre. Pero a cada cual le parece que lo más importante es lo que es principal en él. Mas el virtuoso siempre tiende a hacer lo que es adecuado a la razón. Así, se hace patente que siempre quiere para sí el bien en sí mismo.

1299. *Muestra cómo al virtuoso le conviene respecto de sí mismo lo que concierne a la benevolencia.* Dice que el virtuoso quiere sobre todo para sí mismo vivir y conservarse en su ser; y, en especial, en cuanto a aquella parte del alma dotada de sabiduría. Pues, si el hombre es virtuoso, debe querer lo que es un bien para sí, porque cada cual para sí mismo quiere bienes. Ahora bien, el bien, para el virtuoso, es su ser, que es ser virtuoso.

Mas si aconteciera que un hombre llegara a ser otro, como ocurre en las fábulas en las cuales un hombre se transforma en piedra o en asno, nadie se preocuparía si eso, en lo cual se transformase, tuviese todos los bienes. Porque cada cual quiere ser él mismo en cuanto conserva lo que en sí mismo es. Mas el ser que, sobre todo, se conserva siendo el mismo en su ser es Dios, quien no quiere algún bien para sí que no lo tenga ahora mismo, pues ahora mismo tiene en sí el bien perfecto. Siempre es lo que es alguna vez, porque es inmutable. Pero a Dios nos asemejamos, sobre todo, por el entendimiento, que es incorruptible e inmutable. Por eso, el ser de cada hombre se considera, sobre todo, según el entendimiento. De ahí que el virtuoso que vive todo él según el entendimiento y la razón, quiera para sí, sobre todo, ser y vivir. Pues se quiere siendo y viviendo, según eso que en él permanece. Mas el que se quiere siendo y viviendo, principalmente, según el cuerpo, que está sujeto a transformaciones, verdaderamente no se quiere siendo y viviendo.

1300. *Muestra cómo al virtuoso concierne con respecto a sí mismo lo que atañe a la concordia.*

Primero, en cuanto a la convivencia. El virtuoso quiere sobre todo convivir consigo mismo, volviéndose sobre su corazón y meditando consigo mismo. Esto lo hace deleitablemente, de *un modo*, en cuanto a la memoria del pasado, porque el recuerdo de los buenos actos realizados le resulta deleitable; de *otro*, en cuanto a la esperanza del futuro, pues espera obrar bien en el futuro, lo cual es deleitable para él; y de un *tercer modo*, en cuanto al conocimiento del presente, pues según la mente es rico en meditaciones, en consideraciones verdaderas y útiles.

1301. En *segundo* lugar, *muestra que el virtuoso concuerda consigo mismo según las pasiones.* Dice que el virtuoso, sobre todo, se conduele y se condeleita con él mismo porque para toda su persona, en la parte sensitiva y la intelectiva,

---

[6] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 5, 1106 a 15-24.

lo mismo es lo que le resulta triste o deleitable, no algo diferente, pues en él la parte sensitiva está tan sujeta a la razón que sigue al movimiento de la razón o, por lo menos, no se le opone vehementemente. Pues el virtuoso no es conducido por las pasiones de la parte sensitiva, de tal manera que una vez que la pasión se calma se arrepienta de lo ya hecho en contra de la razón, sino que, como siempre actúa según la razón, no se arrepiente fácilmente y, así, concuerda consigo mismo en grado sumo.

Por último, a manera de epílogo, dice que lo dicho corresponde al virtuoso con respecto a sí mismo.

1302. *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.

1303. *Plantea cierta duda*: si hay amistad del hombre hacia sí mismo. Dice que a esta cuestión no hemos de tratarla en la presente consideración, porque concierne más bien al *nombre* que a la *verdad* de las cosas. Pues la amistad parece darse entre cualesquiera, según que les competan dos o tres de los puntos vistos. Como a algunos les tenemos gran amistad, ésta se asimila a la dilección que el hombre tiene hacia sí mismo. Por eso, cuando alguien quiere ponderar su amistad hacia otro, acostumbra a decir que lo ama como a sí mismo. De ahí que no cuente para la verdad de las cosas si el nombre de amistad se dice refiriéndose a sí mismo, porque la realidad misma de la amistad intensamente compete al hombre hacia sí mismo.

1304. *Muestra cómo se hallan los malos hacia esos actos de amistad.*

Primero, muestra que no pueden convenir a los malos. Segundo, infiere cierto corolario de lo dicho.

Expone lo propuesto y, luego, lo muestra.

Dice pues, *primero*, que esos actos de amistad parecen convenir a la mayoría con respecto a sí mismos, aunque sean malos. Sin embargo, ha de considerarse que, en tanto participan de esos actos de amistad hacia sí mismos, en cuanto se agradan a sí mismos y se estiman virtuosos. Pero a ninguno de ellos, que sea muy malo o nefasto, le concierne lo dicho ni le parece que le concierne. Quizá a ningún hombre perverso parece concernirle lo dicho, pues raramente se encuentran hombres malos que se estimen virtuosos no conociendo su malicia.

1305. *Muestra lo propuesto.*

Primero, muestra que a los malos no les compete con respecto a sí mismos el acto de amistad que concierne a la beneficencia. Segundo, tampoco el que concierne a la benevolencia. Tercero, tampoco el que concierne a la concordia.

Dice pues, *primero*, que los malos difieren de sí mismos, en cuanto desean algo según la parte sensitiva y quieren otra según la razón, como es evidente en los incontinentes, que en lugar de lo que juzgan que es bueno para ellos, según la razón, apetecen lo deleitable que les resulta nocivo. Otros, por miedo y pereza, dejan de hacer lo que juzgan bueno para ellos según la razón. Así, de *dos modos* carecen de beneficencia hacia sí mismos, de *un modo*, en cuanto hacen lo que les resulta nocivo, de *otro modo*, en cuanto evitan lo útil para ellos mismos.

1306. *Muestra que a los malos no les compete, con respecto a sí mismos, el acto que concierne a la benevolencia.* Dice que, aquellos que han hecho muchos y graves males, de tal manera que en razón de los mismos son odiados por los hombres, no se quieren siendo y viviendo sino que su vida les resulta tediosa, conociéndose gravosos para todos. Así, huyen de vivir, tanto que a veces se quitan su vida.

1307. *Muestra que no conviene a los malos el acto que concierne a la concordia.*

Primero, en cuanto a la convivencia. No pueden los malos convivir consigo mismos volviéndose sobre su corazón, sino que buscan a otros con quienes permanecer, hablando y cooperando con ellos según palabras y hechos exteriores. Porque al estar consigo pensando sobre ellos mismos, al punto se acuerdan de las muchas y graves malas acciones que cometieron en el pasado, y presumen que habrán de hacerlas similares en el futuro, lo cual les resulta doloroso. En cambio, cuando están con otros hombres, se vuelcan hacia lo exterior y se olvidan de sus malas acciones. Así, como en sí mismos no tienen nada digno de ser amado ni nada amigable, se sufren a sí mismos.

1308. En *segundo* lugar, *hace ver que no tienen concordia respecto de sí mismos en cuanto a las pasiones.* Dice que estos hombres, ni gozan con ellos mismos, ni se conduelen, pues su alma está en cierta lucha contra sí misma, en cuanto la parte sensitiva rechaza a la razón. Por una parte, le duele, si se aleja de los deleites, debido a la malicia en él dominante, la cual le causa esta tristeza en la parte sensitiva. Por otra parte, se deleita según la razón que juzga que debe evitar lo malo; y, así, una parte del alma arrastra al hombre malo a una parte, y otra parte lo arrastra a la parte contraria, como si su alma estuviera despedazada en diversas partes y disonara contra sí misma.

1309. En *tercer* lugar, *plantea cierta duda.* Podría alguno decir que no es posible que el hombre malo, al mismo tiempo, respecto de lo mismo, se duela y se deleite. Esto es verdad, en cuanto al sentido de ambos, pero la causa de ambos podría estar, al mismo tiempo, según las diversas partes del alma. Dice que si bien no es posible que el hombre malo, al mismo tiempo, acabadamente se duela y se deleite, sin embargo, poco después de deleitarse se entristece de lo mismo en lo cual se deleitó y querría no haber aceptado esos deleites. Pues los hombres malos están llenos de arrepentimiento, ya que, habiendo cesado el

ímpetu de la malicia o de la pasión, por lo cual actúan mal, se dan cuenta según la razón de lo malo que han hecho y se duelen. Así, se evidencia que los malos no están amigablemente dispuestos hacia sí mismos, porque no tienen en sí mismos algo digno de amistad.

1310. *Concluye* de lo dicho que, ante esta situación tan desdichada de encontrarse sin amistad hacia uno mismo, intensamente, con vehemente empeño, debemos huir de la malicia y esforzarnos por llegar a ser virtuosos. De esta manera, alguno se encontrará amigablemente hacia sí mismo y se hará también amigo de otros.

LECCIÓN V

1166 b 30-1167 a 21, nn. 1131-1335

Comienza a tratar la benevolencia, que es un principio de amistad, no la amistad misma

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 per*sona. 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[7].

1311. Expone *lo propuesto*. Dice que la benevolencia parece ser algo semejante a la amistad en cuanto todos los amigos deben ser benévolos. Sin embargo, no es lo mismo.

1312. En *segundo* lugar, *prueba lo propuesto de dos maneras*. La *primera*, es que la benevolencia puede tenerse hacia hombres desconocidos, de quienes no se adquiere experiencia conviviendo familiarmente con ellos. Esto no puede ser en la amistad. La *segunda*, es que la benevolencia puede quedar oculta para

[7] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VIII, 7, 1157 b 28-29.

aquél a quien la tenemos, lo cual no puede decirse de la amistad, como se dijo en el libro octavo[8].

1313. *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 en el apetito sensitivo, 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.

1314. 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 y quieren con afecto superficial según un sólo y débil movimiento de voluntad, no prorrumpiendo en una obra.

1315. *Muestra que la benevolencia es un principio de amistad.*

Primero, muestra que la benevolencia es un principio de amistad. Segundo, muestra de qué amistad es principio.

Dice pues, *primero*, que la benevolencia es un principio de amistad, como deleitarse en el aspecto de alguna mujer es principio de amor hacia ella, pues nadie comienza a amar a una mujer, si primero no es deleitado en su belleza. Pero, aun así, no porque pronto se disfrute en el aspecto de una figura femenina, significa que se la ama. El signo de un amor completo es cuando, estando ausente, se desea verla, como llevando con desagrado su ausencia y anhelando su presencia. Similar es el caso de la amistad y la benevolencia, pues no es posible que algunos sean amigos, si antes no fueron benévolos.

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 ni 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

---

[8] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VIII, 2, 1155 b 34 ss.

quererlo bien, de tal manera que su voluntad no será inoperante sino eficaz, y así se tornará amistad.

1316. *Muestra de cuál amistad es principio la benevolencia.*

Primero, muestra de cuál no es principio. Segundo, de cuál lo es.

Expone *lo propuesto.* Dice que la benevolencia, por el hecho de perdurar y, por costumbre, no desemboca en una verdadera forma de amistad, que busca lo útil o lo deleitable.

1317. En *segundo* lugar, *prueba lo propuesto*, que la benevolencia no transita hacia aquella amistad en la cual no tiene lugar, hacia la amistad útil o deleitable. Aparece con toda claridad en la amistad deleitable, en la cual cada amigo quiere deleitarse con el otro, lo cual a veces sucede con daño para éste; y, así, se acaba la benevolencia. En cambio, puede haberla en la amistad útil, en aquél que ya recibió el beneficio, pues si actúa con justicia, retribuye al menos con su benevolencia los beneficios recibidos.

Si uno quiere que otro se encuentre bien y actúe bien, pues espera que, por su intermedio, abundará en bienes, no parece ser benévolo hacia aquél de quien espera tanto, sino más bien hacia sí mismo, como tampoco parece ser amigo el que vela por el bien del otro, por interés propio, usándolo para alguna utilidad.

1318. *Muestra de cuál amistad es principio la benevolencia.* Dice que universalmente se considera que la benevolencia hacia alguien parece darse por alguna virtud suya y su equidad, como ocurre cuando la tenemos con quien nos parece bueno o valiente o algo por el estilo, cualidades que los hombres acostumbran ponderar, como se dijo de los competidores que nos inspiran benevolencia, por la fortaleza que aparece en ellos o por algo semejante.

LECCIÓN VI

1167 a 22-b 16, nn. 1319-1325

La concordia es cierta amistad política y particular que coincide en los mismos bienes útiles comunes, los elige y los realiza con equidad

Una vez que *Aristóteles* trató la benevolencia, *ahora, se refiere a la concordia.*

Primero, muestra qué es la concordia. Segundo, a qué se refiere; y, luego, cómo se halla hacia la amistad política.

Sobre lo *primero, trata el género de la concordia.* Segundo, su materia.

1319. 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 con-

siste 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.

1320. *Se pregunta por la materia de la concordia.*

Primero, muestra sobre qué no hay concordia. No se dice que los hombres concuerdan por estar de acuerdo sobre todo, por ejemplo, cuando coinciden entre sí en temas especulativos, como en lo referente a los cuerpos celestes. Coincidir en eso no pertenece a la razón de amistad, pues la amistad es por elección, y el juicio sobre las realidades especulativas, lo es por la necesidad de la conclusión. Por eso, nada impide a algunos amigos sentir de diferente manera en estos temas y coincidir entre sí quienes tienen enemistad. Por tanto, es evidente que la concordia, que pertenece a la razón de amistad, no se refiere a los temas especulativos.

1321. En *segundo* lugar, *muestra sobre qué hay concordia.*

Primero, muestra, en general, que la hay sobre lo operable. Expresa que las ciudades se dicen concordar entre sí cuando coinciden acerca de lo útil, de tal manera que eligen lo mismo y hacen en común lo que opinan ser beneficioso. Así, se ve claro que la concordia se refiere a lo operable.

1322. En *tercer* lugar, *muestra sobre cuáles operables recae en especial la concordia.* Sobre *dos* clases. E*n primer* lugar, la concordia se refiere a lo que tiene alguna magnitud, pues no se pierde la concordia por discrepar en algo mínimo. En *segundo* lugar, dice que la concordia versa sobre cosas tales que puedan convenir a uno y a otro de los que concuerdan, o a todos, sean hombres o ciudadanos de una misma ciudad. Pues si uno coincide con otro que tiene algo que nadie puede tener, no concierne mucho a la concordia.

Pone el ejemplo de las ciudades, en las cuales, se dice que hay concordia cuando todos los ciudadanos tienen un mismo parecer, por ejemplo, que los cargos públicos sean electivos, no dados por sorteo o por sucesión; o, como parecía a los atenienses, que se aliaron a los lacedemonios para pelear conjuntamente contra los enemigos; o, cuando a todos los ciudadanos les parece que tal hombre, por ejemplo, *Pitaco*, debería gobernar, siempre que éste quisiera hacerlo. Así pues, los que quieren esto concuerdan entre sí al respecto.

Cuando cualquiera quiere gobernar para sí mismo, entonces hay discordia, como se narra en la obra *Las fenicias*[9]. Pues la concordia no consiste en que uno y otro quieran el bien para sí mismos, por más que parezca haber una semejanza en cuanto a las voluntades, pues cada uno quiere el bien para sí y eso mismo es causa de discordia. Para que haya concordia, es preciso que coincidan en lo

[9] Tragedia de Eurípides. Los pretendientes son Eteocles y Polinice.

mismo según el número, como cuando en una ciudad, tanto la gente común como la gente virtuosa, están de acuerdo en que gobiernen los mejores. De esta manera, se hace lo que todos desean, pues todos coinciden en lo mismo.

1323. *Muestra cómo es la concordia en la amistad política.* Dice que la amistad política entre los ciudadanos de una misma ciudad o entre los de diversas ciudades, parece ser lo mismo que la concordia. Incluso los hombres se han acostumbrado a decir que las ciudades o los ciudadanos que concuerdan entre sí, tienen amistad. Pues hay amistad política en torno a lo que es beneficioso y a lo que conviene a la vida humana, en torno a los cuales decimos que hay concordia.

1324. *Muestra en quiénes se encuentra la concordia. Primero, muestra que hay concordia en los buenos.* Segundo, muestra que no la hay en los malos.

Dice pues, *primero*, que la concordia, tal cual ha sido determinada, se encuentra en los que son virtuosos. Los virtuosos se comportan de tal manera que cualquiera de ellos, no sólo concuerda consigo mismo, sino también entre sí, pues cada cual permanece inamoviblemente en lo mismo, tanto en sus elecciones como en sus acciones, pues, según se dijo, los buenos son casi irreprochables. Agrega que esto es *según se dice*[10], porque no es posible que los hombres, en esta vida, tengan una inmutabilidad omnímoda.

Para ampliarlo expresa que de los virtuosos se dice que muestran estar en lo mismo, porque sus voluntades permanecen fijas en el bien y no fluctúan de uno en otro, como en el estrecho griego del *Euripo*, donde el agua fluye y refluye. Los hombres virtuosos quieren lo que es justo y útil y comúnmente lo apetecen.

1325. *Muestra que en los malos no hay concordia.* Dice que los malos no pueden concordar a no ser, quizás, en una parte pequeña, como tampoco pueden ser amigos salvo en una mínima parte. No pueden concordar porque quieren tener en demasía todos los bienes útiles. Y, a la vez, en los trabajos que se hacen comúnmente y que es perentorio soportar; o en servicios, como en algunos impuestos o gravámenes, quieren tener menos de lo que les corresponde. Mientras, para sí mismo, cada uno quiere tener ventajas en los bienes y menos de lo debido en los males, indaga al prójimo y le pone trabas para que no obtenga lo que él codicia. Así, mientras no procuran el bien común que es la justicia, se destruye entre ellos el carácter común de la concordia y se produce la discordia, pues el uno quiere obligar al otro a que guarde para con él lo que es justo; pero, sin embargo, el uno, a la vez, no quiere hacer justicia al otro, sino que quiere ventajas en los bienes y tener de menos en los males, lo cual es contrario a la igualdad de la justicia.

---

[10] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1167 b 7.

LECCIÓN VII

1167 b 17-1168 a 27, nn. 1326-1336

Trata la beneficencia y se pregunta por qué los benefactores aman más a los beneficiados que éstos a aquéllos

Una vez que *Aristóteles* trató la benevolencia y la concordia, *ahora, trata la beneficencia.*

1326. *Primero, propone lo que sucede*, pues vemos que los benefactores parecen amar más a sus beneficiados, que éstos a aquéllos que les hacen el bien.

1327. En *segundo* lugar, *plantea una duda al respecto.* Lo dicho presenta un problema, porque parece suceder fuera de razón, dado que los beneficiados, por el débito, están obligados a amar a los benefactores y no viceversa.

1328. *Tercero, soluciona el problema*, dando la explicación.

Primero, da una razón aparente. Segundo, da las razones verdaderas.

Dice pues, *primero*, que a la mayoría parece que el motivo de lo dicho sucede porque los beneficiados son deudores de los benefactores y los benefactores son acreedores, como los prestamistas. Vemos que, en torno a los préstamos, sucede que los deudores querrían que no existieran los acreedores para quedar exentos de la deuda. Pero los prestamistas o acreedores velan incluso por la salud de sus deudores, no sea que pierdan el cobro de la deuda. Así ocurre, también, en el caso de los benefactores, éstos quieren que existan y vivan los que de ellos han recibido el beneficio, para obtener su gratitud. En cambio, los beneficiados no se cuidan de dar las gracias, sino antes bien quisieran ser eximidos de este acto debido. Por eso, no aman mucho a sus benefactores.

El filósofo o poeta *Epicarmo*[11], corroborando este motivo, diría tal vez que así lo sostienen algunos considerando la malicia humana. Pues se asimila a una costumbre humana que se encuentra en la mayoría, ya que los hombres en su mayor parte son olvidadizos de los beneficios y más desean recibir de otros que hacer beneficios ellos mismos.

1329. *Da cuatro razones verdaderas.*

Sobre la *primera, antepone esta razón a la que puso antes.* La causa de lo dicho parece ser más natural que la que ahora enunció, porque se toma de la naturaleza misma del beneficio. No es semejante a la razón dada antes, que se tomó de parte de los prestamistas. Pues éstos no aman a aquellos a quienes prestan, sino que quieren que ellos se conserven en su existencia, no por amor, sino

[11] Discípulo de Heráclito y contemporáneo de Jenófanes. Diógenes Laercio ha recogido algunos versos, aunque de dudosa autenticidad (*Vitae philosophorum*, III, 10-17; ed. Kaibel, *Com. Gr. Fragm.*, Berlin, 1909, frag. 146).

por lucro. Pero los benefactores aman según el apetito sensitivo y aprecian electivamente a aquellos a quienes han otorgado bienes, aun si en nada les son útiles en el presente, ni esperan alguna utilidad en el futuro.

1330. En *segundo* lugar, *da la primera razón*. Dice que a los benefactores, en relación con sus beneficiados, les ocurre lo mismo que a los artífices con sus obras. Todo artífice aprecia su propia obra más de lo que es apreciado por ella, aun en el caso hipotético que la obra se volviera animada. Esto es así, sobre todo, entre los poetas, que aprecian intensamente sus obras o poemas, como los padres aman a los hijos. Pues estas obras pertenecen más a la razón, según la cual el hombre es hombre, que otras obras técnicas o mecánicas. A esto se asimila lo que les ocurre a los benefactores atendiendo a sus beneficiados, pues favorecer a alguno es como hacer su propia obra. Por eso, los benefactores aprecian más a su obra, o sea, a los beneficiados, que éstos a aquéllos.

Una vez dados los ejemplos, pone una *razón común*. Dice que la causa de lo visto es que, para todos los hombres, su ser es elegible y amable. Pues cada ser, en cuanto es, es un bien, y el bien es elegible y amable. Ahora bien, nuestro ser consiste en cierto acto, pues nuestro ser es vivir; y, en consecuencia, operar, pues no hay vida sin alguna operación vital. Por eso, a cada uno le resulta amable realizar operaciones vitales. Pero el realizar en acto es de alguna manera la obra misma del que la realiza. Pues el acto del que mueve y del agente se da en el movimiento y en el paciente o receptor. Por eso, los artífices, los poetas y los benefactores tiene dilección a su obra, porque tienen dilección a su ser; y que cada uno ame su ser es algo natural.

1331. *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*[12]. 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.

1332. Da la *segunda* de las razones.

Primero, propone la razón diciendo que cada cual ama su propio bien. El bien del benefactor consiste en su acto (como un acto de virtud) que es prestar beneficios. Por eso, se deleita al beneficiar; pues, al hacerlo, realiza su bien. Pero el receptor, el depositario del beneficio, no tiene algún bien honesto en el dador o benefactor (pues recibir un beneficio de otro no es un acto de virtud). Si tiene algún bien se trata de un bien útil, que es menos deleitable y amable que el

---

[12] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1168 a 8-9.

bien honesto. Así, queda claro que el benefactor es menos amable para el beneficiado, que el caso contrario.

1333. En *segundo* lugar, *prueba lo supuesto de dos modos.*

Primero, porque lo deleitable en el presente es el acto mismo o la operación, en el futuro es la esperanza, y la memoria en el pasado o pretérito. Entre los tres, el más deleitable es el acto y, de modo similar, es más amable que la esperanza y la memoria. Pero la honestidad de la obra propia permanece para el benefactor, pues el bien honesto no pasa rápidamente sino que es durable Así, se deleita en aquél a quien beneficia como en su propio bien presente. Pero la utilidad que el receptor recibe fácilmente pasa. Así, el beneficiado, se deleita en el benefactor según la memoria de lo pasado. Luego, para el benefactor, es más deleitable y amable el bien honesto que encuentra en el beneficiado, que para el beneficiado el bien útil que encuentra en el benefactor.

1334. En *segundo* lugar, *prueba lo mismo* diciendo que la memoria de los bienes honestos realizados en el pasado es algo deleitable. Empero, recordar los bienes útiles, que alguna vez se tuvieron, no brinda un deleite completo; por ejemplo, recordar la pérdida de esos bienes, aflige; o deleita menos que la memoria de los bienes honestos, pues en este caso algo de ellos perdura en el presente. Con respecto a la expectación de lo futuro, parece suceder lo contrario: ser más deleitable esperar bienes útiles que bienes honestos.

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 si sólo 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 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.

1335. Da la *tercera* de las razones.

Dice que amar se asimila al hacer, pues al que ama concierne querer y hacer el bien a aquél al que ama. En cambio, ser amado se asimila a recibir. Pero el que hace es superior al que recibe. Por eso, razonablemente, se sigue que los que son superiores en el obrar, o sea los benefactores, los artífices y los poetas, amarán y apreciarán lo que se sigue del amor.

1336. Da la *cuarta* de las razones.

Dice que, lo que más trabajosamente se tiene, es más dilecto para todos, como los que por su propia aplicación y laboriosamente poseen riquezas las quieren más que los que las reciben por herencia paterna, o por una dación graciosa de alguien. De ahí que éstos que así las han recibido sean más liberales, como se dijo en el libro cuarto[13]. Pues el que recibe un beneficio de otro lo tiene sin su trabajo, en cambio, beneficiar a otro es laborioso, requiriendo acción y trabajo. De ahí que sea razonable que los benefactores amen a los beneficiados más que éstos a aquéllos.

Corrobora esta razón por el ejemplo de las madres que aman a sus hijos más que los padres, *sea* porque trabajan más que ellos en su gestación, llevándolos en su seno, y pariéndolos, *sea* porque las madres pueden saber más que los padres que son sus hijos. Esto también parece ser propio de los benefactores: que amen a los beneficiados en cuanto trabajan con relación a ellos.

LECCIÓN VIII

1168 a 28-b 28, nn. 1337-1346

El amor de sí mismo y por qué solemos detestar sobremanera a los que se aman egoístamente a sí mismos

Una vez que *Aristóteles* trató la conservación, la disolución de la amistad y sus actos, *ahora, plantea ciertas dudas referentes a la amistad.*

Primero, por parte del que ama. Segundo, por parte de los amados.

Sobre el *primer* punto, *resuelve la duda del amor del que se ama a sí mismo.* Segundo, del amor del que ama a otro.

En lo *primero, plantea la duda.* Segundo, muestra que es razonable. Tercero, la resuelve.

1337. Dice pues, *primero*, que la duda es si corresponde amarse más a sí mismo o a otro más que a sí.

1338. *Muestra que la duda es razonable*

Primero, expone por una de las partes. Segundo, por la otra. Tercero, concluye la duda de la cuestión.

---

[13] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* IV, 1, 1120 b 12-14.

En *primer* lugar, *presenta el caso*: que los hombres reprueban a aquellos que se aman sobremanera a sí mismos y el hecho de amarse a sí mismo es considerado casi hasta un mal.

1339. En *segundo* lugar, *muestra que el hombre malo hace todo en razón de su propia utilidad*, y tanto más observa que ello es así cuanto peor es el hombre. Cuanto más lo hace, tanto más es acusado por los hombres, como quien nada hace excepto para sí mismo, nada que sea en razón del bien de los demás, sino sólo en razón de sí mismo. Ahora bien, los hombres virtuosos no actúan sólo en razón de ellos mismos, sino antes bien en razón del bien honesto, tanto para sí como para los amigos. Por lo cual, las más de las veces dejan de lado sus intereses.

1340. *Expone por la parte contraria.* Dice que, con los motivos vistos, están en desacuerdo los actos según los cuales los hombres manifiestan amarse más a sí mismos. No sucede irrazonablemente.

Primero, porque, como se dice comúnmente, hemos de amar máximamente al que es para nosotros un gran amigo. El más amigo es el que quiere nuestro bien en favor de nosotros mismos, aunque nadie lo supiera. Esto aparece, sobre todo, en un hombre hacia sí mismo (pues cada cual sobre todo desea para sí su bien). Luego, queda claro de esta manera que el hombre debe amarse extremadamente a sí mismo.

1341. En *segundo* lugar, *presenta lo dicho en favor de esta parte.* Dice que todo lo demás, por lo que se delimita y define lo que es un amigo, aparece, sobre todo, en un hombre hacia sí mismo. Porque todo lo amigable que se considera con relación a los demás, proviene de la amigabilidad que experimenta el hombre respecto de sí mismo, como dijo.

1342. En *tercer* lugar, *muestra que lo mismo dicen algunos proverbios.* Todos los proverbios que vulgarmente se dicen concuerdan en esta parte: que el hombre se ama máximamente a sí mismo. Por ejemplo, que el alma de dos amigos es una sola[14], que lo que es de los amigos es común, que la amistad es cierta igualdad, que el amigo es para el amigo como la rodilla a la tibia, pues están lo más cerca posible el uno del otro. Por todo lo cual se da a entender que la amistad consiste en cierta unidad, que se da principalmente en cada uno para consigo mismo. Estos proverbios se verifican, sobre todo, en el caso de cada uno hacia sí mismo, porque el hombre, sobre todo, es amigo de sí mismo. Así, ha de amarse más a sí mismo.

1343. *Concluye la duda de la cuestión.* Dice que es adecuado dudar sobre cuál de las razones dadas ha de seguirse, pues ambas tienen algo de plausible.

1344. *Resuelve la duda planteada.*

---

[14] Eurípides, *Orestes*, 1046.

Primero, explica el modo de hacerlo. Segundo, la resuelve.

Dice pues, *primero*, que en estos discursos en que hay razones probables por ambas partes, corresponde distinguir y delimitar por cada parte cuánto de verdad digan y en qué. Así, si entendemos de qué manera se dice el amor a sí mismo según cada una de las partes presentadas, se alcanzará la verdad de lo buscado.

1345. *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.

Sobre lo *primero*, *muestra lo propuesto.* Segundo, lo prueba.

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 éstos bienes son los que apetecen la mayoría de los hombres y tienden a ellos como si fueran los mejores.

Como la mayoría busca en dichos bienes una sobreabundancia que no todos pueden tener al mismo tiempo, por eso, con relación a estos bienes, tienen lugar peleas y discordias. Pero aquellos que más abundan en esos bienes invierten esa abundancia en satisfacer su concupiscencia y, en general, el resto de las pasiones; por ende, la invierten en la parte irracional del alma, a la cual ellas pertenecen. Así, los que tales bienes apetecen se aman a sí mismos, según la parte irracional del alma, vale decir, según la parte sensitiva. De esta manera, se comporta la mayoría de los hombres que sigue más al sentido que al entendimiento. Por eso, el nombre mismo de amador de sí está tomado de eso que es perverso, que a la mayoría conviene. Así, el ser *philautos*, amador de sí mismo, según esta acepción, puede encontrarse en la mayoría, y es justamente reprobado.

1346. *Prueba lo dicho.* Dice que lo dicho es notorio pues la mayoría acostumbra a llamar *philautos* o egoístas a los que más se adjudican de los bienes nombrados, que pertenecen a la parte irracional del alma. Pues, si alguno quisiera poseer en demasía los bienes de la razón, que son los actos virtuosos, como si quisiera, sobre todo, hacer actos de justicia o de templanza, o cualesquiera otros actos de virtud, de tal manera que siempre quisiera para sí mismo alcanzar el bien honesto, ni la mayoría de los hombres lo llamará *philautos* o amador de sí. Si un sabio lo llamase así, no lo dirá en su vituperio.

LECCIÓN IX

1168 b 28-1169 b 2, nn. 1347-1363

El hombre de bien se ama a sí mismo más y mejor, pues prefiere vivir según su parte principal, v.g. su entendimiento y razón, y obedecerlo en todo

Una vez que *Aristóteles* mostró de qué manera se dice como reprobable el amor a sí mismo, *ahora, muestra de qué manera se dice como laudable.*

Primero, muestra que hay otro modo de amarse a sí mismo, diferente del expuesto. Segundo, muestra que en este modo amarse a sí mismo es laudable.

En cuanto a lo *primero*, muestra *al amador de sí* que se adjudica una abundante cantidad *de bienes propios de la razón.* Segundo, muestra que así es el virtuoso. Tercero, que este modo de amarse es diferente del anterior.

1347. *Primero, expone lo propuesto.* Dice que el que procura sobreabundar en actos de virtud, parece ser *philautos* o amador de sí al igual que aquél que se adjudica una sobreabundante cantidad de bienes sensibles.

1348. En *segundo* lugar, *prueba lo propuesto por dos razones.* La *primera*, 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.

1349. 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.

1350. En *tercer* lugar, *prueba lo supuesto*, que aquél que ama lo que es principalísimo en él, el entendimiento o razón, se ama al máximo a sí mismo. Lo muestra dando *tres razones*. La *primera*, es que una ciudad parece ser más aquello que es principalísimo en ella, de allí que lo que hacen en la ciudad sus gobernantes, se dice que lo hace toda la ciudad. La misma razón encontramos sobre cualquier otra realidad constituida por muchos. Por tanto, el hombre es más aquello que en él es principal, la razón o el entendimiento. Así, aquél que ama el entendimiento o la razón y le procura los mejores bienes con largueza, parece que es *philautos* o amador de sí.

1351. Da la *segunda* de las razones.

Dice que ser continente es como *tenerse* a sí mismo e incontinente como *no tenerse*. Esto sucede en cuanto el hombre mantiene o conserva su entendimiento

por seguir el juicio de éste, o no lo mantiene debido a su incontinencia, pues cada hombre es esto, a saber, su entendimiento. Así, parece que el hombre que, en verdad se ama, es aquél que ama su entendimiento.

1352. Da la *tercera de* las razones.

Dice que lo que los hombres hacen por medio de su razón parecen haberlo hecho más ellos mismos y que lo han hecho voluntariamente. Pero, lo que el hombre hace por concupiscencia o por ira, no parece haberlo hecho él mismo por propia voluntad, sino conducido por un movimiento extraño. Así, parece que el hombre es principalmente lo que es según el entendimiento y la razón. Por tanto, se ama más cuando ama su entendimiento y razón.

1353. *Muestra a quién compete ser amador de sí según este modo.* Dice que es manifiesto que cada cual es su entendimiento o razón. O dado que algo más concurre al ser del hombre, puede decirse que el hombre es máximamente su entendimiento o razón, porque es determinante y perfectivo de la especie humana. Es también manifiesto que el virtuoso ama, sobre todo, a su entendimiento y razón porque íntegramente lo conserva y lo obedece en todo. Por tanto, es ostensible que el virtuoso, sobre todo, es *philautos*, amador de sí mismo.

1354. *Muestra que este modo de amarse difiere específicamente del anterior.* Dice que el virtuoso se ama a sí mismo según otra clase de amor de sí, diferente de la que ha sido reprobada. Observa *dos diferencias. Una*, proviene de la acción, pues el virtuoso se ama a sí mismo en cuanto vive según su razón; en cambio, el que vive según su pasión es vituperado, pues sigue las pasiones de la parte irracional del alma, como se dijo. La *otra*, proviene del fin, pues el virtuoso se ama a sí mismo en cuanto apetece para sí lo que es un bien en sentido absoluto. Pero es vituperado aquél que se ama a sí mismo en cuanto apetece para sí lo que aparece como un bien útil cuando, sin embargo, es algo nocivo.

1355. *Muestra que amarse a sí mismo de este segundo modo es laudable.*

Primero, muestra lo propuesto. Segundo, excluye del que se ama a sí mismo de este segundo modo eso por lo cual es vituperado el que se ama a sí mismo.

Primero, muestra que quien se ama a sí mismo según la razón debe ser alabado. Pues, así, es el que procura sobreabundar en actos virtuosos. Es manifiesto que todos aceptan y ponderan a los que se aplican a las buenas acciones de diferente manera que los demás, v.g. en mucha mayor medida que los demás. Así, es claro que, el que se ama a sí mismo según la virtud, es laudable.

1356. En *segundo* lugar, *muestra que es útil, no sólo para sí, sino aun para los demás.* Ha dicho que, el que se ama a sí mismo según la virtud, procura con largueza obrar bien. Pero si todos se esforzaran para el bien, de tal manera que cada cual tendiera a sobrepasarse a otro en bondad obrando inmejorablemente, se seguiría que todos en común poseerían aquello que necesitan, porque uno

subvendría al otro, y lo propio de cada cual serían los mejores bienes, o sea, las virtudes.

1357. En *tercer* lugar, *infiere dos corolarios de lo dicho*. El *primero*, que es conveniente que el hombre bueno se ame a sí mismo, pues, obrando el bien, no sólo se favorece sino también a los demás. En cambio, el malo no debe amarse a sí mismo, porque siguiendo las malas pasiones, no sólo se hace daño por privarse de las virtudes, sino también a los prójimos por privarlos de los bienes sensibles.

1358. En *segundo* lugar, dice que, en el hombre malo, lo que hace y lo que debe hacer son contrarios, pues actúa contra su entendimiento y razón. Pero todo entendimiento elige lo que es mejor para sí mismo. Así, el malo no hace lo que le corresponde hacer. Pero esto es conforme al virtuoso que en todo obedece al entendimiento.

1359. *Excluye del que se ama según la virtud* lo que se dijo en reprobación del que se ama a sí mismo, v.g. *que no hace nada por los demás*.

Primero, expone lo propuesto. Segundo, lo manifiesta. Tercero, epilogando, infiere la verdad de la cuestión.

Dice pues, *primero*, que es verdad lo dicho del virtuoso, que hará mucho en favor de sus amigos y en primer lugar, o sea el que más entre todos. Aun si fuera necesario morir, no abandonaría a su amigo, como si por el amigo rechazase y despreciase dinero, honores y todos los otros bienes exteriores sobre los cuales los hombres disputan. Por todo esto, procura para sí mismo el bien, el bien honesto que es más eminente. Luego, aun en esto se ama más a sí mismo, pues procura para sí el mayor bien.

1360. *Muestra lo dicho*.

Primero, en cuanto a la muerte que el virtuoso sobrelleva en favor del amigo. Segundo, en cuanto a que por el amigo desprecia los bienes exteriores. Tercero, en cuanto a las acciones virtuosas que, a veces, el virtuoso deja en manos del amigo.

Dice pues, *primero*, que, muriendo en favor del amigo, el virtuoso procura el bien para sí mismo, pues prefiere deleitarse durante poco tiempo en un gran acto de virtud, que durante mucho tiempo deleitarse calmamente o medianamente en medianos actos de virtud.

Prefiere vivir bien excelentemente durante un año, que durante muchos años medianamente. De manera similar, también prefiere una sola acción buena y grande que muchas buenas y pequeñas. Esto les ocurre a los que mueren a causa de su virtud, pues aunque vivan menos, sin embargo, en una sola acción en la cual se exponen en favor del amigo, hacen mayor bien que en muchas acciones distintas. Así, exponiéndose a la muerte por los amigos, actuando virtuosamen-

te, eligen un gran bien para sí mismos. En esto se ve claramente que se aman a sí mismos al máximo.

1361. *Muestra lo mismo en cuanto al desprecio de los bienes exteriores.*

Primero, en cuanto al dinero. Dice que, por los amigos, los virtuosos rechazan, o sea, desprecian o distribuyen su dinero o riquezas, de tal manera que sus amigos reciben mucho con relación a esos bienes. En lo cual también, en mayor medida, se aman a sí mismos según la verdad. Pues, mientras alguien concede riquezas al amigo, y para sí mismo adquiere un bien honesto, es manifiesto que se atribuye un mayor bien a sí mismo y, así, se ama más a sí mismo.

1362. En *segundo* lugar, *muestra lo mismo acerca de los honores y de las dignidades.*

Dice que, de la misma manera, se comporta en torno a los honores y dignidades, pues el virtuoso fácilmente los deja por los amigos, porque hacerlo es cierto bien, v.g. un acto de virtud y laudable. Así, queda claro que el virtuoso actúa adecuadamente al elegir, en lugar de todos los bienes exteriores, el bien de la virtud, que es el bien más grande; y, así, se ama más a sí mismo.

1363. *Muestra lo mismo en cuanto a las acciones de virtud.* Dice que sucede a veces que el virtuoso deja en manos del amigo el hacer actos virtuosos. Si un acto de virtud debe ser hecho por él o por otro, lo deja en manos del amigo, para que, por ello, se beneficie y sea alabado. Sin embargo, también en esto toma para sí lo mejor. Pues es mejor y más virtuoso que él sea la causa de que su amigo realice tales acciones, más aun que si las hiciera él mismo, especialmente cuando a él le quede la oportunidad de hacer otras iguales o mayores. Así, queda claro que el virtuoso se atribuye a sí mismo más en cuanto al bien, con relación a todo lo laudable. Y de esta manera, se ama más a sí mismo.

Por último, en un epilogo, concluye que corresponde amarse a sí mismo, tal como se vio en el virtuoso, no como la mayoría de los hombres, que no son virtuosos y se aman a sí mismos.

LECCIÓN X

1169 b 3-1170 a 13, nn. 1364-1374

Se plantea si el hombre feliz necesita amigos o no

Una vez que *Aristóteles* indagó y resolvió el problema que se presentaba por parte del amor con respecto a sí mismo, *ahora, resuelve la duda que se presentaba por parte del amor con respecto a otro.*

Primero, propone la duda. Segundo, muestra que se trata de una duda razonable. Tercero, la resuelve.

1364. Dice pues, *primero*, que la duda consiste en saber si el hombre feliz necesita amigos o no.

1365. *Muestra que es una duda razonable, poniendo objeciones a una y otra parte.*

Primero, objetando a la parte negativa. Segundo, a la parte afirmativa.

En el *primer* punto, *argumenta de dos maneras. Primero, por la razón.* Hay quienes dicen que los dichosos, como son autosuficientes, no necesitan amigos. Como en ellos se presentan todos los bienes, teniendo por sí suficiencia de los mismos, parece que no necesitan de nada más. Empero, el amigo parece ser necesario, puesto que como es otro yo, da aquello que un hombre no puede tener por sí mismo. Así, parece que el dichoso no necesita amigos.

1366. En *segundo* lugar, *presenta lo mismo recordando un proverbio* que circulaba entre los gentiles. Decía que, cuando el demonio da algún bien, no se necesitan los amigos. Los gentiles y, sobre todo, los platónicos, sostenían que el orden de la providencia era tal que las cosas humanas eran gobernadas gracias a la divina providencia mediando los demonios, de quienes, sin embargo, decían que unos eran buenos y otros malos. El sentido del proverbio dice que, como los bienes le llegan al hombre gracias a la divina providencia, según parece ocurrir a los felices, el hombre no necesita el auxilio de los amigos[15].

1367. *Objeta a la parte contraria dando tres razones.* Parece desatinado decir que a los felices son concedidos todos los bienes exteriores y no les son concedidos los amigos, cuando, no obstante, un amigo sea lo más grande entre dichos bienes.

1368. Da la *segunda de* las razones.

Primero, da la razón. Dijo que a un amigo concierne más hacer bien que recibir. Hacer bien es propio de la virtud; y la felicidad consiste en la operación de la virtud, como se dijo en el libro primero[16]. 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.

1369. En *segundo* lugar, *infiere cierta duda de lo dicho*, si el hombre necesita más de los amigos en la buena fortuna que en los infortunios, pues parece que, en ambas situaciones, los necesita: en el infortunio, para recibir un beneficio de los amigos; y, en una situación afortunada, para que él mismo pueda beneficiarlos. Pero aquí no responde a esta duda sino más adelante[17].

---

15 Eurípides, *Orestes*, 667.

16 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 6, 1098 a 9-20.

17 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* X, 11, 1171 a 25-28.

1370. Da la *tercera* de las razones. Decir que el hombre dichoso es solitario parece desatinado, pues va 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.

1371. *Resuelve la duda planteada.*

Primero, muestra de qué modo dicen algo verdadero los que niegan que el hombre necesita amigos. Segundo, de qué modo dicen algo falso.

Dice pues, *primero*, que como ya probó que el hombre feliz necesita amigos, es preciso considerar qué es lo que dicen los que lo niegan y con relación a qué dicen algo verdadero.

A este respecto, debe considerarse que muchos estiman que amigos son los que les resultan útiles en la colación de bienes exteriores, únicos bienes que conocen los hombres vulgares. De tales amigos no necesita el dichoso porque se basta a sí mismo en los bienes que posee. Asimismo, tampoco necesita amigos en razón del deleite, sino poco, en la medida en que la actividad humana requiere de lo lúdico para descansar, como se dijo en el libro cuarto[18]. Pues la vida del hombre feliz, como es deleitable en sí misma, según vimos en el libro primero[19], no necesita un deleite superpuesto por el cual sean absolutamente necesarios los amigos. Como no necesita tales amigos útiles o deleitables, parece no necesitar amigos.

1372. *Muestra que no es del todo verdadero lo dicho.*

Primero, por ciertas razones morales. Segundo, por una razón más natural.

Da tres razones morales. La *primera*, que no es verdadero lo dicho que el hombre dichoso, como no necesita amigos útiles o deleitables, no necesita amigos. Pues sí necesita algunos en razón de la virtud porque, como se dijo en el libro primero[20], la felicidad es cierta operación.

Es manifiesto que la operación consiste en hacerse, y no es algo existente al modo de lo permanente, como si fuese alguna posesión que, habida, hiciese al hombre feliz, de tal manera que no necesitara realizar operación alguna. Ser feliz consiste en vivir y operar continuamente, y es preciso que la operación del hombre bueno sea buena y deleitable en sí misma, porque es un bien por sí,

---

[18] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* IV, 14, 1128 a 4 ss.

[19] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 7, 1098 a 20.

[20] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 6, 1098 a 16-18.

como se dijo en el libro primero[21]. La operación buena, entre lo deleitable, es lo deleitable propio del virtuoso (no sería virtuoso quien no se deleitase en la operación de la virtud, como se dijo en ese libro[22]). Luego, para la felicidad, se requiere que el feliz se deleite en los actos de virtud.

Pero no podemos deleitarnos sino en lo que conocemos, empero, podemos contemplar mejor al prójimo que a nosotros mismos y sus acciones más que las nuestras, pues el juicio de cada cual, en lo propio, falla más debido al particular afecto que tiene uno hacia sí mismo. Así, queda claro que, para los hombres buenos, son deleitables las acciones de los que no sólo son buenos sino también amigos, en quienes se encuentra lo que es deleitable según la naturaleza: el bien y lo amado. Así, el hombre dichoso necesitará tales amigos virtuosos, en cuanto desea considerar las acciones buenas, apropiadas también para sí mismo, como son las acciones de ese hombre bueno que es su amigo. Pues, como un amigo es como otro yo, las acciones del amigo son para él como las propias.

1373. Da la *segunda* de las razones.

Dice que comúnmente se estima que el hombre feliz debe vivir deleitablemente, pues el deleite es parte de lo que se requiere para la felicidad, como se dijo en el libro primero[23]. Pero el que vive alejado de los demás soporta lo difícil, o sea, una vida gravosa, ya que debe *interrumpir* el deleite que sigue a su operación. Pues no es fácil que el hombre según sí mismo, viviendo alejado de los demás, opere continuamente. Es fácil si vive con otro, pues se realiza cierta alternancia de las operaciones mientras realizan recíprocamente el bien; y, así, su deleite es continuado.

Pues cuando el hombre reside con sus amigos, la operación virtuosa que es deleitable en sí misma será más continua. Esto se da en el hombre dichoso, de manera tal que continuamente se deleite en los actos de virtud. El virtuoso en cuanto tal goza en las acciones virtuosas realizadas por él o por los demás, y se contrista en las acciones contrarias que proceden de la malicia de alguno, como el músico se deleita en la buena música y se disgusta en la mala.

1374. Da la *tercera* de las razones.

Dice que, del convivir del virtuoso amigablemente con los buenos, proviene la *ascesis*, el asociarse a propósito de la virtud, como dijo el poeta *Teognis*[24]; y tal sociedad es ventajosa para cualquier virtuoso, como otras actividades humanas que llegan a mejor perfección en sociedad.

---

21 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 9, 1099 a 14-16.

22 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 9, 1099 a 18-22.

23 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 9, 1099 a 18-26.

24 Vivió entre 570-485 a. C. y dejó escritas una colección de sentencias morales, frag. 35.

LECCIÓN XI

1170 a 13-b 19, nn. 1375-1383

Al hombre bueno y feliz su ser y vivir le resultan deleitables, lo cual se extiende al ser y vivir de sus amigos

Después que *Aristóteles* apeló a razones morales por las que aparece la necesidad de amigos que tiene el hombre feliz, *ahora, muestra lo mismo por una razón más natural.*

Primero, muestra que tener un amigo es elegible para el hombre feliz. Segundo, concluye que el hombre feliz necesita amigos.

1375. *Primero, expone lo propuesto.*

Dice que, si lo consideramos por una razón más natural, aparece con toda claridad que, para el hombre virtuoso y feliz, es naturalmente elegible un amigo virtuoso, aun más que otros bienes exteriores.

1376. En *segundo* lugar, *lo prueba.*

Primero, muestra lo que es naturalmente elegible y deleitable para el virtuoso con respecto a sí mismo. Segundo, muestra lo que es para sí elegible y, con respecto al amigo, deleitable.

Sobre el *primer* punto, *muestra que al virtuoso le resulta naturalmente elegible ser y vivir.* Segundo, muestra que sentirlo también le resulta deleitable y elegible.

En lo *primero, da la razón que sigue*: todo lo que naturalmente es un bien es, para el virtuoso, un bien y deleitable según sí mismo, como se vio en el libro séptimo[25]. Pero ser y vivir son naturalmente un bien y deleitable para los vivientes. Luego, ser y vivir no sólo son un bien, sino también son deleitables para el virtuoso.

La mayor es literalmente evidente por sí.

1377. Pone la proposición menor, con respecto a la cual, *primero, muestra en qué consiste vivir.* Dice que en todos los animales vivir es comúnmente determinado según la potencia sensitiva. En los hombres, vivir es determinado, según la potencia sensitiva, en cuanto a lo que es común con los otros animales; y es determinado, según la potencia intelectiva, en cuanto a lo que es propio suyo. Mas toda potencia se reduce a la operación como a su perfección propia. De ahí que eso, que es principal, consiste en la operación y no en la potencia desnuda, pues el acto es mejor que la potencia, como se prueba en la *Metafísica*[26]. Por lo cual, se evidencia que el vivir propio del animal o del hombre con-

---

[25] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VII, 15, 1154 b 16-20.

[26] Aristóteles, *Metaphysica,* IX, 1049 b 4.

siste principalmente en sentir o entender. El durmiente, porque no siente o entiende en acto, no vive perfectamente, sino tiene la mitad de su vida, como se dijo en el libro primero[27].

1378. En *segundo* lugar, *muestra que vivir es naturalmente un bien y es deleitable.* Dice que el vivir mismo se encuentra entre lo bueno y deleitable en sí mismo. Lo comprueba por lo que es determinado; y lo que es determinado pertenece a la naturaleza del bien.

Para cuya evidencia hemos de considerar que la potencia, de suyo, es indeterminada porque está abierta a sus muchas posibilidades, y se determina por el acto, como se ve claro en el caso de la materia y la forma. Mas la potencia sin el acto es potencia con privación, la cual constituye la razón de mal, como la perfección que es por el acto constituye la razón de bien. Por eso, como lo indeterminado en cuanto tal es un mal, así, lo determinado en cuanto tal, es un bien.

Pero vivir es determinado, ante todo, según que consiste principalmente en la operación, como se dijo. De allí se hace patente que vivir es naturalmente un bien. Pero lo que es naturalmente un bien, también es un bien para el virtuoso, siendo el virtuoso la medida en el género de lo humano, como se dijo. Por eso, porque vivir es naturalmente un bien, vemos que es deleitable para todos.

1379. En *tercer* lugar, *plantea una duda.* Expresa que, a propósito de lo dicho, que vivir es naturalmente un bien y deleitable, no debemos entender una vida mala, viciosa y corrupta, que se aparta del orden de la naturaleza, ni tampoco una vida que transcurre en la tristeza. Pues una vida tal no es naturalmente buena porque es indeterminada, carente de la debida perfección al igual que lo que se da en relación con ella. Como cada uno es determinado por lo que en él existe, si esto fuera indeterminado, también lo será cada uno, como si la enfermedad fuera indeterminada, también el cuerpo enfermo será indeterminado. Así, la vida que transcurre en la malicia o en la tristeza es indeterminada y mala como la malicia misma y la corrupción o la tristeza. Esto se verá más claramente cuando hablemos de la tristeza[28].

1380. *Infiere una conclusión de este razonamiento.* Dice que si el vivir mismo es naturalmente un bien y deleitable (lo cual no sólo aparece por la razón dada sino por el hecho de que todos lo apetecen), se sigue que, sobre todo, para el virtuoso y el dichoso, vivir es un bien y deleitable. Como su vida es perfectísima y muy dichosa, es más elegible para el virtuoso.

1381. *Muestra que sentirse viviendo es elegible y deleitable para el virtuoso.* El que ve, se siente viendo su visión; y, el que oye, se siente oyendo. De manera similar, sucede en otros actos en que uno mismo se siente obrando. Cuando nos

---

[27] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 13, 1102 b 5-17.

[28] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* X, 5, 1175 b 18-22.

sentimos a nosotros sintiendo y nos entendemos entendiendo, nos sentimos y entendemos a nosotros mismos, siendo. Se dijo que el ser y el vivir del hombre son principalmente sentir o entender. Sentirse uno mismo viviendo se cuenta entre lo que es deleitable en sí, pues vivir es naturalmente un bien como se mostró. Vivir es naturalmente un bien y sentir un bien en uno mismo es deleitable. Así como vivir es elegible, y máxime para los buenos, para quienes ser es un bien; y deleitable, es claro que también les resulte deleitable percibirse sintiendo y entendiendo, pues al mismo tiempo, sienten lo que para ellos es un bien en sí mismo, a saber ser y vivir, y en esto se deleitan.

1382. *Muestra sobre la base de lo dicho qué es para el virtuoso y feliz elegible y deleitable con respecto al amigo.* Dice que el virtuoso se comporta hacia el amigo como hacia sí mismo, porque de alguna manera el amigo es otro yo. Como para el virtuoso es elegible y deleitable que él mismo sea, así, es elegible y deleitable para él que el amigo sea. Si no, de igual manera, casi igual, pues es mayor la unidad natural de alguno hacia sí mismo que la unidad afectiva hacia el amigo. Dijo que, para el virtuoso, es elegible su ser y su vivir, porque siente que su ser y su vivir son un bien. Este sentir es deleitable en sí mismo, pues es sentir que se tiene un bien. Luego, como puede uno deleitarse en su ser y vivir sintiéndolos en sí mismo, así, para deleitarse en el amigo, debe sentir a la vez su ser, lo cual sucede conviviendo entre ellos según su comunicación por palabras, y su reflexión mental. Pues se dice que los hombres conviven propiamente entre sí cuando lo hacen de este modo: según la vida que es propia del hombre, y no como sucede en el ganado, por el hecho de pastar juntos.

A raíz de todo lo dicho, concluye lo propuesto diciendo que, si para el dichoso su ser es elegible en sí mismo, en cuanto naturalmente es un bien y deleitable, como el ser y la vida del amigo –en cuanto a su afecto– están cerca de su propia vida; por ende, el amigo también es elegible para el hombre virtuoso y feliz.

1383. *Muestra que, para los felices, son necesarios los amigos.* Lo que es elegible para el hombre feliz debe él tenerlo, de otra manera, permanecerá en la indigencia, lo cual va contra la razón de felicidad, que requiere la suficiencia. Luego, se requiere que aquél que vive en estado de felicidad tenga amigos virtuosos. Pero habla aquí de la felicidad como puede darse en esta vida, según se dijo en el libro primero[29].

---

[29] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 7, 1098 a 20.

LECCIÓN XII

1170 b 20-1171 a 20, nn. 1384-1393

Sobre el número de amigos muestra que es innecesario tener demasiados, pues para el deleite y la ocasión pocos bastan; y según el bien no se pueden tener muchos

Una vez que *Aristóteles* expuso ciertas dudas sobre la amistad, por parte de los que aman, *ahora, expone otras, por parte de los amados*. Plantea *tres* dudas.

La primera, se refiere al número de amigos. La segunda, se refiere a la necesidad de los mismos. La tercera, a la convivencia entre ellos.

1384. *Presenta la primera duda* que consiste en saber si debemos hacernos de muchos amigos o no. Como prudentemente dice el proverbio sobre las peregrinaciones: *no sea yo llamado muy peregrino ni tampoco no peregrino, es decir, no se diga de mí que viajo demasiado sin razón por todas partes, ni tampoco que nunca salgo de casa por una peregrinación*[30]. Corresponde lo mismo en torno a la amistad, de manera que alguien no tenga ni un amigo, ni tampoco sea amigo de muchos, según una sobreabundancia.

1385. En *segundo* lugar, *resuelve el problema. Primero, en cuanto a la amistad en lo útil.*

Lo dicho sobre que debemos evitar tener una cantidad superflua de amigos, parece ajustarse totalmente a los amigos de ocasión o para una utilidad, pues al tener en cantidad amigos de quienes recibir favores, se hace preciso, a su vez, hacerles muchos servicios, lo cual es muy trabajoso, de tal manera que no alcanza el tiempo de su vida para quienes quieren obrar así.

Además, si los amigos útiles son más que los necesarios para la propia vida, distraen demasiado al hombre y lo imposibilitan con relación al bien de su vida que consiste en las operaciones de virtud. Mientras el hombre se aboca desmedidamente a los asuntos de los demás, la consecuencia es que no puede tener el debido cuidado de sí mismo. Así, queda claro que no es necesario para el hombre tener muchos amigos útiles.

1386. *Segundo*, muestra lo mismo *diciendo que, también para el deleite, bastan pocos amigos*. El deleite exterior, que por tales amigos se presenta, se busca en la vida humana como el condimento en la comida que, si bien es poco, es suficiente. Por eso, también unos pocos amigos bastan al hombre para el deleite, para recrearse con ellos durante algún tiempo.

1387. En *tercer* lugar, *resuelve el problema en relación con los amigos según la virtud.*

---

30 Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 660.

Primero, por la razón muestra lo propuesto. Segundo, por la experiencia.

En cuanto al *primer* punto, *resume el problema*. Dice que queda por considerar si deben hacerse muchos amigos según la virtud, de tal manera que cuantos más se tengan mejor es; o, si corresponde emplear cierta mesura sobre la cantidad de amigos, como se ve con respecto a los habitantes de una ciudad, que no son diez solamente, pero tampoco diez miríadas o cien mil (una miríada equivale a diez mil), pues sobrepasando esa cantidad no será una ciudad sino una región. Aunque la cantidad de personas necesarias para formar una ciudad no se define según un solo parámetro, pues una ciudad puede ser más grande y más pequeña. Pueden, sin embargo, tomarse dos extremos, entre los cuales, la cantidad intermedia puede definirse como conveniente para constituir una ciudad.

1388. En *segundo* lugar, *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.

1389. 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.

1390. 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 verosímilmente coincidirá el que debamos deleitarnos con uno y con otro entristecernos, lo cual es imposible. Así, vemos que no es posible tener muchos amigos.

1391. En *tercer* lugar, *infiere lo propuesto* basándose en lo dicho, que no está bien que el hombre busque hacerse amiguísimo de muchos, sino tan sólo de los suficientes para convivir. No parece ocurrir que el hombre sea demasiado amigo de muchos. De ahí que tampoco en el amor libidinoso ame un hombre a muchas mujeres con amor intenso. Pues la perfecta amistad consiste en cierta sobreabundancia de amor, que no puede guardarse sino hacia uno, o hacia muy pocos. Siempre la abundancia concierne a pocos, pues no puede suceder que muchos alcancen la suma perfección, en razón de sus múltiples defectos e impedimentos.

1392. *Muestra lo propuesto por la experiencia.* De hecho, vemos que sucede a un hombre tener amistad hacia pocos. Pues no se encuentran muchos amigos de uno sólo según una amistad de compañerismo, de camaradería, o entre parientes. Lo prueba cierto proverbio que alude a que algunos himnos se cantan entre dos[31]. Pues es costumbre que a lo sumo los jóvenes marchen cantando de dos en dos. Pero los *poliphili*, los que aman a muchos, que disfrutan familiarmente con todos, no parecen ser verdaderos amigos de alguno porque no conviven perdurablemente con ninguno, sino que pasajeramente se comportan familiarmente con cualquiera. Mas éstos, no obstante, son llamados amigos en sentido político, según lo habitual en las ciudades, en las cuales la amistad es juzgada por tales gestos y familiaridades. Ahora bien, a éstos, que de muchos son amigos, los hombres los llaman *complacientes*, lo cual suena al vicio por exceso en el complacer, como se dijo en el libro cuarto[32].

1393. *Muestra según qué amistad se dice que algunos son amigos de muchos.* Dice que esto ocurre según la amistad política no sólo del modo en que el complaciente es amigo de muchos, sino que también puede competir a un verdadero virtuoso. Dijo que la amistad política parece ser lo mismo que la concordia. Mas el virtuoso concuerda con muchos en aquello que pertenece a la vida política. Sin embargo, no sucede que el virtuoso tenga amistad hacia muchos en razón de la virtud, de tal manera que los quiera por ellos mismos, y no sólo por lo útil o lo deleitable. Antes bien, debe ser muy amable y caro al hombre si pudiera encontrar unos pocos amigos de esta clase, a saber, en razón de la virtud y por ellos mismos.

LECCIÓN XIII

1171 a 21-b 28, nn. 1394-1403

Se pregunta cuándo el hombre necesita más a los amigos: si en la adversidad o en la prosperidad y da seis preciosas recomendaciones

Una vez que *Aristóteles* resolvió la duda planteada sobre la cantidad de los amigos, *ahora, presenta una duda sobre su necesidad.*

---

31 Aquiles y Patroclo, Orestes y Pílades, etc.

32 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* IV, 8, 1125 a 1-2.

Primero, propone la duda. Segundo, la resuelve. Tercero, prueba algo que supuso.

1394. Dice pues, *primero*, que puede dudarse si el hombre tiene más necesidad de amigos en la buena fortuna o en la adversidad, pues es manifiesto que en ambas situaciones se requieren los amigos. En el infortunio, porque le lleven un auxilio contra la adversidad; en la prosperidad, para convivir con ellos y beneficiarlos. Pues si son virtuosos quieren obrar bien.

1395. *Da la solución de la cuestión* concluyendo que tener amigos es, para el hombre, más necesario en los infortunios, en los cuales necesita de los servicios que ellos prestan, como se dijo. De ahí que en tal situación el hombre necesite más de los amigos útiles que le presten beneficios. Ahora bien, es mejor, más honesto tener amigos en la prosperidad, de ahí que en esta situación los hombres busquen amigos virtuosos, porque es más elegible beneficiar a los virtuosos y convivir con ellos.

1396. *Prueba lo que supuso*, que los amigos son necesarios en ambas situaciones de la fortuna.

Primero, expone lo propuesto. Dice que la presencia misma de los amigos es deleitable, tanto en la buena fortuna como en la adversidad.

1397. En *segundo* lugar, *prueba lo propuesto.*

Primero, en cuanto a los infortunios. Segundo, en cuanto a la buena fortuna. Tercero, infiere cierto corolario.

Primero, muestra lo propuesto. Dice que los hombres sumidos en el dolor sienten cierto alivio por la presencia de amigos que se conduelen con ellos.

1398. En *segundo* lugar, *busca la causa de lo dicho.* Da *dos causas* bajo la duda de cuál es la mejor. La *primera*, está tomada del ejemplo de los que llevan un duro peso y uno se alivia por la compañía del otro que toma la carga consigo. De manera similar, parece que el peso del dolor lo llevase mejor uno de los amigos si el otro toma consigo la misma carga de tristeza.

Este ejemplo no parece ser congruente con respecto a la tristeza o dolor mismo. No compete a la poca o mucha tristeza que se sufre que disminuya porque otro asuma una parte para sí. Sin embargo, puede ser congruente con respecto a la causa de la tristeza; como si uno se entristece por un daño padecido, en tanto el amigo soporta una parte del daño, disminuye el del primero; y, en consecuencia, la tristeza.

La *segunda* de las causas es mejor y compete en mayor medida a la tristeza misma. Es manifiesto que, sobreviniendo cualquier deleite, disminuye la tristeza; ahora bien, la presencia del amigo y su condolencia producen deleite de *dos* modos. De *un* modo, porque la presencia misma del amigo es deleitable. De *otro*, porque, en tanto comprendemos que se conduele, nos deleitamos en su amistad; y, así, nuestra tristeza se hace menor.

Como esta reflexión es ajena al propósito principal, agrega que, al presente, debe dejar de indagar si los hombres sienten alivio de su tristeza por la presencia de amigos condolidos, por lo dicho o por otros motivos. No obstante, es bien manifiesto que sucede lo que se ha dicho.

1399. En *tercer* lugar, *muestra que la presencia de un amigo condolido lleva anexa cierta tristeza.*

Primero, *muestra lo propuesto*. Segundo, infiere cierto corolario.

Dice pues, *primero*, que la presencia de amigos condolidos parece producir una mezcla de deleite y de tristeza. La presencia misma de los amigos es deleitable, tanto por una razón común como por una en especial para el hombre desdichado, que es ayudado por el amigo a no entristecerse, en cuanto el amigo consuela no sólo por su presencia sino también por sus palabras, si se trata de un hombre que es apto (*epidexius*) para consolar. Pues el amigo conoce la mente de su amigo, en qué se deleita y se entristece y, así, puede aplicar un remedio conveniente contra su tristeza. De este modo, la presencia de amigos condolidos es deleitable. Por otra parte, es aflictiva en cuanto el hombre siente haber entristecido a su amigo a propósito de sus desgracias. Pues cualquier hombre de buena disposición evita, en la medida de lo posible, ser causa de tristeza para sus amigos.

1400. *Concluye de lo dicho* que los hombres de ánimo vigoroso temen y se guardan naturalmente que sus amigos sean contristados por ellos. (Es parte de la naturaleza de la amistad que el amigo quiera beneficiar al amigo y no ser la causa de algún mal para él). De ninguna manera los hombres varoniles admiten que sus amigos sean afligidos por ellos, a no ser que la ayuda que éstos le presten para no entristecerse exceda en mucho a la aflicción de los amigos. En este caso, admiten aliviar su tristeza por esa pequeña aflicción ocasionada a los amigos. Universalmente a los hombres varoniles no les agrada tener a su lado a los plañideros, porque ellos mismos no son quejumbrosos.

Aunque hay varones mujerilmente dispuestos que se deleitan en tener a otros angustiados junto a ellos, y aman a los que se conduelen de ellos, como si fueran amigos; en esta diversidad de hombres, debemos imitar en todo a los mejores, a los varoniles.

1401. *Muestra la segunda parte propuesta*, que la presencia de los amigos es laudable en la buena fortuna. Dice que, en este caso, la presencia de los amigos produce dos deleites. *Primero*, por la convivencia o trato con los amigos, pues convivir con los amigos es deleitable. *Segundo*, por lo menos, al captar que los amigos se deleitan a propósito de los bienes propios, pues cada uno busca ser causa de deleite para sus amigos.

1402. *Infiere cierto corolario que encierra algunas recomendaciones morales.*

Primero, en cuanto a los que llaman a los amigos. Segundo, en cuanto a los que acuden espontáneamente al lado de los amigos.

En lo *primero*, da *tres* recomendaciones morales. En *primer* lugar, de lo dicho se desprende que, puesto que es deleitable captar que los amigos se deleitan en los bienes propios, el hombre debe convocar prestamente a los amigos ante su buenaventura, a fin de hacerlos partícipes de ella. Pues corresponde al hombre bueno beneficiar al amigo.

La *segunda* recomendación es que el hombre, ante su infortunio, tardíamente y con cierta negligencia llame a los amigos, porque de sus males debe trasmitir lo menos posible a su amigo. Para esto pone el ejemplo del proverbio que dice: *basta con que yo sea desgraciado*, que es como decir que es suficiente que nosotros mismos experimentemos la desgracia: no es necesario que también la padezcan nuestros amigos.

La *tercera* de las recomendaciones dice que, sobre todo, en caso de desgracia, debe llamarse a los amigos sólo cuando con poca turbación pueden prestar una gran ayuda al amigo.

1403. *Da tres recomendaciones de parte de quienes acuden espontáneamente al lado de los amigos.*

En *primer* lugar, dice que, a veces, corresponde acudir prontamente al lado de los amigos que están en desgracia, aun si no nos han llamado, porque es propio del amigo hacer bien al amigo, sobre todo a aquél que está en necesidad y que no considera digno pedirlo al amigo. Que se trate de un servicio prestado a quien no lo pide, es mejor o más honesto para ambas partes, para el que lo presta y para el que lo recibe. Tanto el que da como el que recibe realizan en mayor grado un acto de virtud. El que da, parece dar más voluntariamente; y, el que recibe, actúa virtuosamente, no queriendo ser gravoso o molestar al amigo. Es deleitable para ambos, pues el que recibe no experimenta la vergüenza que puede pasar alguien pidiendo a un amigo, y también el que da se deleita más, al realizar el acto de virtud como por él mismo, no por sugerencia.

Da la *segunda* de las recomendaciones diciendo que, con prontitud, debe el hombre ofrecerse para cooperar con el amigo en su buenaventura cuando fuere necesario, pues el hombre ha menester de amigos que lo ayuden.

Da la *tercera* de las recomendaciones diciendo que, para recibir los beneficios del amigo afortunado, se ha de acudir con calma o sosegadamente, no con presteza. No está bien acudir con prontitud a recibir el favor del amigo, pues el hombre debe temer y resguardarse de una opinión desagradable, no hacerse fama de no ser deleitable para su amigo por ser fastidioso o volverse gravoso para él. Como es claro que a veces ocurre, pues si algunos se lanzan demasiado a recibir beneficios, se vuelven fastidiosos y desagradables para sus amigos. Según otra interpretación, también debe el hombre cuidar o resguardar una opi-

nión deleitable por la tardanza, que su amigo opine de él que le deleita la tardanza debido al beneficio para él.

Por último, concluye de lo dicho que la presencia de amigos parece ser elegible en todos los casos.

LECCIÓN XIV

1171 b 29-1172 a 15, nn. 1401-1409

Plantea si los amigos se deleitan en la mutua compañía como los enamorados se deleitan en la visión mutua

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.

1404. Dice que la cuestión 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 manera tal que, como los amantes se deleitan sobre todo en la mutua visión, así, los amigos se deleiten en 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...*[33], que puede ser una conclusión porque ya probó que la presencia de los amigos en todos es deleitable.

1405. *Muestra la verdad, sea de la cuestión, sea de la conclusión, por tres razones.*

La *primera*, recuerda que la amistad consiste en una relación, según es claro por lo dicho en el libro octavo[34]. Pero los amigos se comunican entre sí, sobre todo, conviviendo. De ahí que convivir parezca ser lo más propio y deleitable en la amistad.

---

[33] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1171 b 29-32.

[34] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VIII, 11, 1159 b 32-35.

1406. Da la *segunda* de las razones.

Como el hombre es consigo mismo, así, es hacia el amigo, según se ve por lo dicho. Con respecto a sí mismo, le resulta elegible y deleitable sentirse a sí mismo; por ende, también le resulta deleitable con relación al amigo. Esto se cumple conviviendo, pues por las acciones mutuas que ellos ven, se sienten recíprocamente. Luego, es atinado decir que los amigos apetecen mutuamente convivir.

1407. Da la *tercera* de las razones.

Se toma de la experiencia. Vemos que los hombres quieren estar junto a sus amigos en la acción que principalmente los deleita, a la cual consideran como su ser y, por amor a ella, eligen su vivir, como ordenando a la misma toda su vida.

Tan es así que, *unos*, quieren beber junto a los amigos; *otros*, jugar a los dados; *otros*, ejercitarse en torneos, en la lucha, etc.; o bien, cazar juntos o juntos filosofar, de tal manera que todos quieren permanecer en esa actividad con sus amigos, y la quieren máximamente entre todas las cosas de esta vida. Como queriendo convivir con los amigos realizan esas actividades en las cuales se deleitan sobremanera y en las cuales consideran que consiste toda su vida. En tales acciones se comunican con los amigos y estiman que ese compartir sus actividades es convivir. Así, es evidente que convivir o estar en la compañía de amigos es lo más elegible en la amistad.

1408. *Concluye por lo dicho lo que sucede entre los malos cuya amistad es mala.*

Pues se deleitan, sobre todo, en acciones malas que comparten entre ellos y, como son inestables, siempre avanzan de mal en peor, pues el uno, copiando la malicia del otro, se vuelve malo.

1409. En *segundo* lugar, *concluye*, *en cuanto a los buenos*, que la amistad de los virtuosos es buena, y siempre se incrementa en virtud, por las buenas conversaciones. Los amigos mismos se hacen mejores al obrar juntos y amarse mutuamente. Pues uno recibe del otro el ejemplo de una buena acción en la cual se complace. De ahí viene el proverbio que dice que lo bueno lo toma el hombre de los buenos[35].

Por *último*, a modo de epílogo, concluye que, habiendo tratado la amistad, ahora, se referirá al deleite.

Así finaliza el libro *noveno*.

---

[35] Teognis, frag. 35.

LIBRO DÉCIMO

1172 a 19-1181 b 23, nn. 1410-1520

El deleite en la vida humana. El fin de la virtud: la felicidad, contemplativa y activa. El entronque con los libros de la Política

LECCIÓN I

1172 a 19-b 8, nn. 1410-1414

Por qué debe tratar el deleite

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.

Expone, *pues*, *el punto propuesto.*

1410. Dice que, después de lo dicho, de pasada o brevemente, ha de referirse al deleite. En el libro séptimo[1], se refirió al deleite como materia de la continencia; por eso, allí se refirió principalmente a los deleites sensibles y corporales. En cambio, ahora, procura estudiar el deleite según que se une a la felicidad. Por eso, estudia, sobre todo, el deleite inteligible y espiritual.

1411. En *segundo* lugar, *prueba por tres razones que debe tratar el deleite.* La *primera*, proviene de la afinidad entre el deleite y nosotros. El deleite parece ser connatural y sobremanera apropiado al género humano. Por eso, los tutores o curadores (*oiaxizontes*) de la casa educan a los niños, sobre todo, mediante los deleites y la tristeza. Como quieren incitarlos al bien y apartarlos del mal, si los niños se portan bien, procuran deleitarlos, por ejemplo, con algunos regalitos; si

[1] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VII, 6, 1147 b 19-20.

se portan mal, los contristan, por ejemplo, con palizas. Como la filosofía moral considera los asuntos humanos, le corresponde tratar el deleite.

1412. Da la *segunda* de las razones, que proviene de su relación con la virtud. A la virtud moral parece pertenecer, sobre todo, que el hombre goce en lo que debe gozar, odie lo que debe odiar y se contriste en eso. Pues la virtud moral consiste principalmente en el apetito ordenado, que es conocido por el deleite; y de la tristeza, que ordenadamente siguen a todos los movimientos de la parte apetitiva, como se dijo en el libro segundo[2]. Añade que el deleite y la tristeza se extienden a todo lo que es propio de la vida humana y tienen mucho poder para que el hombre sea virtuoso y viva con felicidad, lo cual no puede darse si desordenadamente se deleita o se entristece.

Pues los hombres frecuentemente eligen lo deleitable, aunque sea malo, y evitan lo aflictivo, aunque sea bueno. De ninguna manera, parece que el hombre que quiere ser virtuoso y feliz debe elegir el deleite y huir de la tristeza a cambio de incurrir en malas acciones o de privarse de actos virtuosos. Por el contrario, puede decirse que no debe elegir hacer algo malo o evitar algo bueno a cambio de tomar lo deleitable o huir de algo contristante. Así, parece que al filósofo moral pertenece considerar el deleite, como la virtud moral y la felicidad.

1413. Da la *tercera* de las razones que proviene de una duda sobre el deleite.

Primero, enumera diversas opiniones sobre el deleite, de las cuales proviene la duda. Segundo, reprueba algo expresado en dichas opiniones.

Dice pues, *primero*, que, por otro motivo, debe determinarse sobre el deleite y la tristeza, porque presenta muchas dudas; lo cual es evidente por las diferencias entre los que se ocupan del tema.

Unos, dicen que el deleite es cierto bien. *Otros*, en cambio, dicen lo contrario, que es algo muy perverso. Y esto de diversos modos. Hay *quienes* lo dicen porque se han persuadido que es así y creen que dicen lo verdadero. Hay *otros* que, aunque no crean que el deleite es algo perverso, estiman que es mejor para nuestra vida declarar que lo es aunque no lo sea, a fin de retraer a los hombres del deleite, hacia el cual muchos son inclinados y se hacen servidores de los placeres. Por eso, debe guiarse a los hombres hacia lo contrario, para que aborrezcan los deleites, declarando que son malos. Pues, de este modo, se llegará al medio debido, de tal manera que el hombre use los deleites moderadamente.

1414. *Rechaza esta última opinión.* No parece ser acertado decir que los hombres declaren en falso que los deleites son malos, para que se retraigan de ellos. Pues, con relación a las acciones y pasiones humanas, se cree menos a las

---

[2] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 4, 1105 b 21-23.

palabras que a las obras. Si alguno obrase lo que dice ser un mal, más incita por el ejemplo, de lo que impide por la palabra.

La razón es que cada cual parece elegir lo que le parece un bien en particular, en torno al cual se dan las pasiones y los actos humanos. Luego, cuando las palabras de uno no concuerdan con las acciones que aparecen sensiblemente en él, tales palabras son despreciadas y, por ende, se destruye la verdad que por ellas se dice. Así, sucederá en lo propuesto.

Si alguien, criticando todo deleite, parece inclinarse a algún placer, da a entender que todo deleite debería elegirse. Pues el común de la gente no puede delimitar distinguiendo que esto es un bien y aquello un mal, sino que indistintamente considera un bien lo que aparece como un bien.

Luego, las palabras verdaderas no sólo se consideran útiles para la ciencia, sino también para vivir bien, y se cree en ellas en la medida en que concuerdan con las obras. Por eso, tales palabras incitan a los que comprenden la verdad de las mismas a vivir de acuerdo a ellas.

Por último, en un epílogo concluye que ya se ha referido suficientemente a este tema, y que, ahora, corresponde ocuparse de lo que otros han dicho sobre el deleite.

LECCIÓN II

1172 b 9-1173 a 13, nn. 1415-1424

La opinión de Eudoxio sobre el deleite como bien máximo, por qué creían en su opinión, y la opinión de Platón

Una vez que *Aristóteles* mostró que corresponde referirse al deleite, *ahora*, co*mienza a hacerlo*.

Primero, continúa exponiendo las opiniones de otros[3]. Segundo, se refiere a la verdad al respecto.

Con respecto a lo *primero*, *continúa con la opinión de los que sostienen que el deleite está en el género de los bienes*. Segundo, prosigue con la opinión contraria.

Divide el *primer* punto y *da las razones que aducía Eudoxio para probar que el deleite está en el género de los bienes*. Segundo, da la razón por la que probaba que el deleite es un bien máximo.

---

[3] Crítica a Eudoxio: Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1172 b 9 ss; a Espeusipo: *Ethica Nicomachea,* 1172 b 35-1174 a 10.

Vuelve a dividir lo *primero* y *muestra cómo Eudoxio probaba que el deleite está en el género de los bienes, por parte del deleite mismo.* Segundo, de qué modo lo probaba por parte de lo contrario.

Primero, expone la opinión y las razones de Eudoxio. Segundo, muestra por qué su opinión y sus razones eran creídas.

1415. 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 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.

1416. *Muestra por qué creían sobre todo en Eudoxio.* Dice que las opiniones de Eudoxio eran creídas, más por la virtud moral de quien las proponía, que por la eficacia de las mismas. El mismo era un hombre templado respecto a los diferentes deleites, casi mejor que los demás. Entonces, como él elogiaba el deleite, no parecía decirlo por ser amigo del mismo, sino porque así se le presentase según la verdad de las cosas.

1417. *Da la razón que daba Eudoxio y que provenía de la parte contraria.* Eudoxio estimaba que es claro que el deleite pertenece al género de los bienes, viéndolo desde el lado contrario, de parte de la tristeza, como lo mostró de parte del deleite. Pues aparece claramente que la tristeza en sí es rechazada por todos. De ahí que lo contrario, el deleite, parezca ser por todos elegido.

1418. *Presenta las dos razones que adujo Eudoxio para mostrar que el deleite es un bien máximo.* La *primera*, dice que lo que parece más elegible y, por ende, el mayor bien es lo que no es elegido en razón de otra cosa que a él le acaezca, ni en vista de algo como fin. Esto es lo que todos reconocen ostensiblemente en el deleite. Nadie lo busca por otra cosa en vista de la cual quiera deleitarse, como siendo el deleite en sí mismo elegible. Luego, el deleite es un bien máximo.

1419. Da la *segunda* de las razones.

Primero, propone la razón. Aparece con relación al deleite que, añadido a cualquiera de los bienes, hace a dicho bien más elegible. Como cuando al obrar con justicia o moderadamente, nos deleitamos, la bondad de estos actos es aún mayor, pues aquél que se deleita en los actos de justicia o de templanza, es mejor. Eudoxio quería de aquí concluir que el deleite es algo óptimo, como acrecentando la bondad en todos.

1420. En *segundo* lugar, *muestra la falla de este argumento*. Dice que, de dicho argumento, parece desprenderse que el deleite pertenece al género de los bienes, no que es un bien mayor que otro bien. Pues de cualquier bien se comprueba que, unido a otro bien, es mejor que separadamente por sí mismo.

1421. *Prosigue con la opinión de quienes sostenían que el deleite no es un bien.*

Primero, muestra cómo se oponían a las razones presentadas. Segundo, da las razones de los que aducían lo contrario.

Con respecto a lo *primero*, *muestra cómo por la razón antes presentada, para mostrar que el deleite es algo óptimo, empleaban lo contrario*. Segundo, muestra de qué modo enfrentaban las otras razones.

En el *primer* punto, *muestra cómo Platón empleaba dicha razón para lo contrario*. Segundo, deshace el razonamiento de Platón.

Dice pues, *primero*, que, por la razón ahora enunciada, *Platón*, que era de opinión contraria, intentaba destruir lo dicho mostrando que el deleite no es un bien en sí[4]. Pues es manifiesto que el deleite es más elegible si va unido a la prudencia. Luego, al ver que el deleite es mejor añadido a otro, concluía que no es un bien en sí. Ya que lo que es un bien en sí no es más elegible por la añadidura de otro.

A este respecto, debe saberse que Platón ponía que el bien en sí es la esencia misma de la bondad, como el hombre en sí es la esencia misma del hombre. Pero a la esencia misma de la bondad no puede añadirse un bien sino participando de la esencia de la bondad. Así, toda la bondad que hay en el bien añadido es derivada de la esencia misma de la bondad. Por eso, el bien en sí no se hace mejor por algo añadido.

1422. *Rechaza Aristóteles el razonamiento de Platón*. Es evidente que, según esta razón, nada en los asuntos humanos será un bien en sí, puesto que cualquier bien humano se hace más elegible añadido a algún bien en sí. No puede encontrarse *algo* que llegue a participar de la vida humana que no se haga mejor por el añadido de algo distinto. Nosotros buscamos ese *algo* que llegue a participar de la vida humana, pues los que dicen que el deleite es un bien entienden que es un bien humano, pero no el bien divino mismo que es la esencia misma de la bondad.

1423. *Muestra cómo los platónicos enfrentaban las razones de Eudoxio que probaban que el deleite es un bien.*

Primero, de qué modo enfrentaban la razón que provenía de parte del deleite mismo. Segundo, cómo enfrentaban la razón que provenía de parte de lo contrario.

---

[4] Platón, *Filebo*, 60 b-e.

Enfrentaban la *primera* razón rechazando que el bien es lo que todas las cosas apetecen. Pero *Aristóteles* los descalifica diciendo que, los que atacan el argumento dado por *Eudoxio*, diciendo que no necesariamente un bien es aquello que todas las cosas apetecen, nada parecen decir.

Pues lo que a todos les parece, decimos que es tenido como un principio. Dado que no es posible que el juicio natural falle en todos, como el apetito no se refiere sino a lo que parece un bien, eso que es apetecido por todos, parece un bien para todos. Así, es el deleite que, apetecido por todos, es un bien.

Aquél que destruye lo que es aprobado por todos no dice para nada algo más creíble. Pues lo que se dice podría ser sostenido sólo si los seres que actúan sin inteligencia, como los animales y los hombres perversos, apetecieran los deleites, porque el sentido no juzga un bien sino para este momento. Así, no sería menester que el deleite fuera un bien en absoluto, sino sólo que fuera un bien para este momento. Pero como, aun los que poseen sabiduría, apetecen algún deleite, de ninguna manera, parecen decir algo verdadero.

Sin embargo, si todos los seres que actúan sin inteligencia apetecieran el deleite, sería todavía probable que el deleite fuera cierto bien, pues aun en los hombres perversos hay cierto bien natural que inclina al apetito a un bien conveniente, y este bien natural es mejor que los hombres malos en cuanto malos. Así como la virtud es una perfección de la naturaleza –por esto la virtud moral es mejor que la virtud natural, como se dijo en el libro sexto[5]-, y la malicia es una corrupción de la naturaleza, el bien natural es mejor, como lo íntegro es mejor que lo corrupto. Es notorio que los hombres malos se diferencian, según eso que pertenece a la malicia, pues hay malicias que son contrarias entre sí. Por tanto, aquello en lo cual convergen los hombres malos, en apetecer el deleite, parece pertenecer más a la naturaleza que a la malicia.

1424. *Muestra cómo enfrentaban la razón tomada de parte de la tristeza.* Decían que no se sigue que, si la tristeza es un mal, por esto el deleite es un bien. Encontramos que un mal se opone, no sólo a un bien sino aun a otro mal, como la audacia no se opone tan sólo a la fortaleza, sino también a la temeridad; y los dos juntos, el bien y el mal, se oponen a lo que no es un bien ni un mal, como los extremos se oponen al medio. Pero algo es *tal* considerado según su especie, como levantar una paja del suelo o algo semejante.

Este razonamiento lo rechaza *Aristóteles* expresando que no están desacertados en cuanto a esa oposición de mal a mal, no obstante, no dicen lo verdadero en lo propuesto. Pues la tristeza no se opone al deleite como un mal a un mal.

---

[5] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 13, 1144 a 35 ss.

En efecto, si ambos fuesen males, deberíamos huir de ambos, pues como el bien en cuanto bien es apetecible, así, el mal en cuanto tal debe evitarse. Si ninguno de ellos fuere un mal, de ninguno habría que huir, o habría que hallarse de la misma manera con relación a ambos. Pero, ahora, todos parecen huir de la tristeza como de un mal y apetecer el deleite como un bien. Luego, se oponen entre sí como un bien y un mal.

LECCIÓN III

1173 a 13-b 20, nn. 1425-1431

Expone y refuta tres razones que esgrimían los platónicos para probar que el deleite no pertenece al género de los bienes

Una vez que *Aristóteles* refutó la objeción de los platónicos a los argumentos de *Eudoxio*, *ahora*, *expone las razones de ellos contra la posición de Eudoxio.*

Primero, *expone las razones que muestran que el deleite no pertenece al género de los bienes.* Segundo, expone las razones que muestran que el deleite no es universalmente un bien en sí.

Como las primeras razones conducen a una falsedad, por eso, *Aristóteles*, al mismo tiempo que las expone, *las refuta.*

1425. *Presenta cuatro razones.*

La *primera*, dice que el bien parece pertenecer al género de la cualidad. En efecto, al que pregunta qué es una cualidad le respondemos que es un bien. Pero el deleite no es una cualidad, luego no es un bien.

Aristóteles refuta este argumento diciendo que, porque el deleite no pertenezca al género de las cualidades, no se sigue que no pertenezca por eso al género de los bienes. Al igual que los actos de virtud y la felicidad misma, que claramente pertenecen al género de los bienes, no son cualidades. Pues el bien se dice, no sólo en la cualidad sino en todos los géneros, como se dijo en el libro primero[6].

1426. Da la *segunda* de las razones.

Primero, *expone la razón de los platónicos* que decían que un bien es determinado, como se vio en el libro noveno[7], pero que el deleite es indeterminado[8]. Lo probaban diciendo que es susceptible de más y de menos. Así, concluían que el deleite no está en el género de los bienes.

---

6 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 1096 a 25-27.

7 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* IX, 9, 1170 a 20-21.

8 Platón, *Filebo*, 24 e-31 a.

1427. En *segundo* lugar, *destruye este razonamiento.* Al respecto, hemos de considerar que de *dos modos* algo es susceptible de más o de menos. De un *modo*, en concreto; de *otro*, en abstracto. Siempre algo más y algo menos se dicen por acercarse a algo único o por alejarse del mismo. Luego, cuando lo que hay en un sujeto es uno y simple, el mismo en sí no es susceptible de más o de menos. Por tanto, en abstracto no se dice más ni menos, pero sí puede decirse más y menos en concreto, porque el sujeto participe más y menos de una forma dada. Lo que decimos es evidente en la luz que es una sola forma y simple, por eso, la luz misma no se dice según lo más y lo menos. Pero del cuerpo sí se dice que es más o menos luminoso, porque participa más o menos perfectamente de la luz.

Mas, cuando hay alguna forma que en su razón conlleva cierta proporción de muchos ordenados a uno solo, tal forma, también según su propia razón, es susceptible de más o de menos. Como es evidente en el caso de la salud y de la belleza, que conllevan una apropiada proporción de la naturaleza de lo que es sano o bello. Esta proporción puede ser más o menos apropiada, de allí es que la belleza misma o la salud consideradas en sí mismas, se dicen según más o según menos. De lo cual se desprende con claridad que la unidad, según la cual algo es determinado, es la causa que algo no sea susceptible de más o de menos. Luego, porque el deleite es susceptible de más y de menos, les parecía que no es algo determinado y, en consecuencia, no ser del género de los bienes.

Aristóteles dice, oponiéndose, que si los platónicos afirman que el deleite es algo indeterminado porque es susceptible de más y de menos en concreto, pues sucede a alguno ser más y menos deleitado, habrá que decir lo mismo de la justicia y otras virtudes, según las cuales algunos se dicen más y menos tales y cuales, pues algunos son más o menos justos y valientes. Lo mismo sucede en las acciones, pues hay quien obra más o menos justa y templadamente. De acuerdo a esto, *o* las virtudes no pertenecen al género de los bienes, *o* la razón aducida no logra remover al deleite del género de los bienes.

Ahora bien, si dicen que el deleite es susceptible de más y de menos, de parte de los deleites mismos, ¿no debe considerarse quizá que su razonamiento no se refiere a todos los deleites, sino que designa la causa de que ciertos deleites son simples y sin mezcla, como el deleite que sigue a la contemplación de la verdad, y otros son con mezcla, como los que siguen a la combinación de elementos sensibles, por ejemplo, a la armonía de los sonidos, a la mezcla de sabores, o colores? Pues es manifiesto que el deleite simple en sí no es susceptible de más o de menos, sino sólo lo es el deleite mixto, en cuanto la combinación de elementos sensibles que causa el placer, puede convenir más o menos a la naturaleza del que se deleita.

No obstante, tampoco de los deleites que en sí mismos son susceptibles de más o de menos en razón de su combinación, corresponde decir que no son

determinados ni buenos. Pues nada prohibe que un deleite susceptible de más o de menos sea determinado, como la salud. Estos deleites pueden decirse que son determinados en cuanto de alguna manera alcanzan aquello a lo cual se ordenan, por más que la proximidad que se alcance pueda ser mayor. Como la combinación de humores tiene razón de salud en cuanto alcanza un punto conveniente para la naturaleza humana. Por eso, se dice que la salud es determinada, como si alcanzara su propio término.

Pero la complexión que no alcanza de ningún modo este punto no es determinada sino que está fuera de la razón de salud. Por eso, es que la salud en sí misma es susceptible de más y de menos, porque no hay en todos los hombres una misma conmensuración de humores, ni aun en uno y en el mismo es siempre la misma, y si disminuye, la razón de salud permanece hasta cierto término. Así, la salud difiere según más y menos. La misma razón encontramos acerca del deleite mixto.

1428. Da la *tercera* de las razones

Primero, expone la razón. Los *platónicos* sostenían que un bien en sí es algo perfecto[9]. Pero todos los movimientos y generaciones son imperfectos, pues el movimiento es el acto de lo imperfecto, como se dice en la *Física*[10]. Por eso, sostienen que ningún movimiento o generación pertenece al género de los bienes. Como se empeñan en afirmar que el deleite es un movimiento o generación, por eso, concluyen que el deleite no es un bien en sí.

1429. En *segundo* lugar, *aparta esta razón de dos maneras.*

Primero, en cuanto dicen que el deleite es un movimiento. Expresa que no parece bien dicho afirmar que el deleite es un movimiento. Pues todo movimiento es rápido o es lento. Ahora bien, la velocidad y la lentitud no convienen al movimiento en sí mismo sino con respecto a otra cosa; como el movimiento del universo, o sea, el movimiento diurno que recorre todo el cielo, se dice veloz con respecto a otros movimientos.

Para comprender la razón recordemos que, en la *Física*[11], 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*[12], mucho y poco se dicen con relación a algo. Ahora bien, al 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

---

9 Platón, *Filebo*, 53 c-54 d.

10 Aristóteles, *Physica*, III, 2, 201 b 31-32.

11 Aristóteles, *Physica*, IV, 10, 218 b 15-17.

12 Aristóteles, *Categoriae.*, 6, 5 b 15-25.

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.

1430. 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[13].

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.

1431. *Muestra el origen de esta opinión.* Dice que opinar que el deleite es saciedad y la tristeza o el dolor privación, parece haber provenido de los dolores y deleites con relación al alimento. Pues los que antes han sentido dolor por falta de alimento, después se deleitan en la saciedad. Pero esto no sucede en todos los deleites, pues hay algunos en los cuales no hay saciedad de alguna falta. Pues los deleites que se hallan en las operaciones matemáticas no tienen una tristeza opuesta, tristeza de la que sostienen consiste en una privación. Así, estos deleites no resultan de saciar una falta. Lo mismo vemos en los deleites que son según los sentidos, por ejemplo, según el olfato, el oído o la visión de los objetos sensibles presentes.

Hay también muchos presentimientos y recuerdos deleitables que tampoco pueden atribuirse a dicha causa, de la cual sus generaciones sean estos deleites. Porque no encontramos privaciones precedentes de las cuales se produzca la

---

[13] Platón, *Filebo,* 31 e-32 b.

saciedad por estos deleites. Se dijo que aquello cuya generación produce deleite, su corrupción produce tristeza. Por tanto, si encontramos algún deleite sin privación dolorosa, se sigue que no todo deleite es debido a una tristeza.

LECCIÓN IV

1173 b 20-1174 a 12, nn. 1432-1437

Rechaza la última razón que daban los platónicos para probar que el deleite no es un bien, tomada de la torpeza de ciertos placeres

Una vez que *Aristóteles* rechazó tres de las razones que sostenían los platónicos para probar que el deleite no pertenece al género de los bienes, *ahora, rechaza la cuarta razón tomada de la torpeza de ciertos deleites.* Los platónicos extendían a lo *medio* ciertos deleites oprobiosos, como el adulterio y la ebriedad; y, por ellos, mostraban que los deleites no pertenecen al género de los bienes.

Aristóteles los refuta de tres maneras.

1432. *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.

1433. Da la *segunda* de las soluciones.

Alguno puede decir que todos los deleites son elegibles, sin embargo, no para todos. Como enriquecerse es un bien, no obstante, no es bueno que se enriquezca un traidor a la patria, pues puede perjudicarla mucho más. De manera similar, ser sano es un bien, sin embargo, no es bueno para el que come algo nocivo, por ejemplo, comer serpiente cura a veces al leproso aunque destruya la salud. De manera similar, los placeres bestiales son apetecibles para algunas bestias, no para los hombres.

1434. Da la *tercera* de las soluciones.

Dice que los deleites difieren por la especie, pues los deleites causados por acciones buenas difieren, según su especie, de aquellos causados por acciones

torpes. En efecto, las pasiones difieren según sus objetos; así, el que no es justo no puede disfrutar del deleite propio del justo, como el que no es músico no puede disfrutar del deleite propio del músico, ocurriendo lo mismo de los demás deleites.

1435. *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 adulador. Un amigo habla con su amigo en razón de un bien, un adulador, de un deleite. Por eso, ser adulador 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.

1436. 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 deshonestos 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.

1437. 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 bien por sí mismo.

Por último, en un epílogo, concluye que parece claro, por lo dicho, que el deleite no es un bien por sí, que no todo deleite es elegible, y que ciertos deleites son elegibles; los cuales, o difieren en sí mismos, por su especie, de los malos placeres; o difieren en eso por lo cual son causados. Así, damos por suficientemente estudiado lo que otros piensan acerca del deleite y de la tristeza

LECCIÓN V

1174 a 13-b 14, nn. 1438-1444

El deleite no es un movimiento ni una generación, sino es como un todo que al instante tiene en sí mismo su acabamiento

Una vez que *Aristóteles* estudió el deleite según la opinión, *ahora, lo estudia según la verdad.*

Primero, muestra que el deleite no está en el género del movimiento o de la generación como sostenían los platónicos. Segundo, estudia la naturaleza y las propiedades del mismo.

1438. *Primero, expone lo propuesto y el modo de tratarlo.* Se verá más claro qué es el deleite según su género o cómo es, v.g. bueno o malo, si retomamos desde el principio la consideración del mismo.

1439. En *segundo* lugar, *desarrolla lo propuesto.*

Primero, recuerda cierto principio necesario para mostrar lo propuesto. Segundo, muestra lo propuesto. Tercero, infiere la conclusión principal.

Dice pues, *primero*, que el acto del sentido de la vista que se llama visión es perfecto en cualquier momento, pues no necesita de algo posterior que perfeccione su especie. Es así, porque la visión es completa en el primer momento. Si precisara tiempo para completarse, no le bastaría un tiempo cualquiera, sino que necesitaría un tiempo determinado, como sucede en otras realidades que se dan en el tiempo, cuya generación requiere cierta medida de tiempo. Pero la visión al instante en el momento es perfecta, lo mismo ocurre en el deleite.

El deleite es cierto todo, completo en el primer instante en el cual comienza a ser. De tal manera que no puede tomarse algún tiempo en el cual se produzca el deleite, como acontece en aquello cuya generación se hace en el tiempo, que requiere un largo período para completar su especie de deleite, al igual que toma un tiempo la generación humana, que requiere un largo tiempo para completar su especie.

1440. *Muestra lo propuesto por dos razones.* La *primera* de ellas dice que todo movimiento o generación se perfecciona en un determinado tiempo, en cada parte del cual no hay todavía un movimiento perfecto. Ahora bien, esto no sucede en el caso del deleite, luego no es un movimiento o una generación.

En torno a esta razón, *primero, pone la conclusión* infiriendo del principio, en el cual se contiene virtualmente toda la razón, que el deleite no es un movimiento.

1441. En *segundo* lugar, *expone la mayor de dicho argumento*, que todo movimiento es en el tiempo, y todo movimiento es por algún fin, tiene algún fin al cual se ordena, al cual llega en un determinado tiempo.

Primero, lo muestra con relación a la generación. Pues el arte de la edificación perfecciona su obra cuando completa lo propuesto, a saber, la casa, lo cual realiza en cierto todo determinado de tiempo, en cuyas partes todas las generaciones son imperfectas y difieren, no sólo específicamente de la generación completa sino también entre sí. La razón es que la generación recibe su especie según la forma, que es el fin de la generación. Empero, es manifiesto que una es la forma del todo y otra es la forma de cada una de sus partes. Por eso, también las generaciones difieren específicamente entre sí. Pues, si un templo se edifica en un tiempo determinado, en alguna parte o fracción de ese tiempo se ordenan las piedras para hacer las paredes; en otro momento, se trabajan las columnas, se las labra moldeándolas. Pero, en todo momento, se construye el templo mismo, y estas tres referidas difieren por la especie: acomodar las piedras, labrar las columnas y edificar el templo.

Sin embargo, al respecto, debemos considerar que, como la forma del templo en su totalidad es perfecta y las formas de las partes son imperfectas, así también la construcción misma del templo es una generación perfecta (pues nada externo falta para completar la obra propuesta), pero la generación del arquitrabe es imperfecta, y de manera similar la del triglifo, o sea, de las columnas labradas en tres series acanaladas dispuestas sobre el arquitrabe. En ambos casos, hay una generación parcial que tiene razón de imperfecta. Luego, así, queda en evidencia que estas generaciones del todo y de las partes difieren por la especie, y que no debe entenderse que la especie del movimiento se completa en cualquier tiempo, sino en un todo [determinado] de tiempo.

1442. En *segundo* lugar, *muestra lo mismo con respecto al movimiento local*, diciendo que lo expuesto de la generación parece ser verdadero también en el movimiento ambulatorio y en todos los demás movimientos. En efecto, es manifiesto que todo traslado o movimiento local consiste en moverse de un lugar a otro, de un término hacia otro. Luego, es menester que la especie se diversifique según la diversidad de los términos. Vemos diversas especies de movimiento local en los animales: el vuelo conviene a las aves, el paso a los que marchan, el salto a ciertos insectos, y otros semejantes, que difieren según las diversas especies de los principios de los movimientos, pues los diversos animales no tienen la misma especie de alma.

Ahora bien, no sólo de dicho modo se diversifican las especies de los movimientos locales, sino que también en una de las especies nombradas, por ejemplo, en el movimiento ambulatorio, tenemos diversas especies. Pues si se toma el movimiento por el cual alguno recorre el estadio y el movimiento por el cual alguno recorre una parte del mismo, en ambos casos no es lo mismo el desde

aquí y el hacia allá, es decir no es lo mismo el término inicial y el término final. De manera similar se da, en cuanto a los movimientos por los cuales alguien recorre una y otra parte del estadio, porque no son los mismos sus términos. No es lo mismo, según la especie, atravesar esta línea que aquella otra, aunque todas las líneas en cuanto líneas pertenezcan a la misma especie.

Sin embargo, según el sitio o lugar en que se constituyen los movimientos, se consideran como diferentes en su especie; según la diversidad de lugares, la cual se alcanza según el diverso ordenamiento al primer continente. Aquel que atraviesa una línea no sólo cruza una línea, sino una línea que existe en un lugar, pues en otro lugar hay otra línea diferente de aquélla. Así, es manifiesto que, según la diversidad de los términos, difiere específicamente el todo que es el movimiento local de cada una de sus partes, de manera que todo el movimiento tiene una especie perfecta, pero sus partes tienen una especie imperfecta.

Para que sea evidente lo dicho, se precisa conocer plenamente la naturaleza del movimiento; por eso, agrega que en otra obra, en la *Física*[14], se habló del movimiento con certeza, suficiente y completamente. Lo que dijimos ahora del movimiento es suficiente ahora, a saber, que el movimiento no es perfecto en todo su tiempo, sino que hay muchos movimientos imperfectos y diferentes por la especie en las diversas partes del tiempo, porque sus puntos de partida y de llegada, o sea, los términos del movimiento, especifican el movimiento.

Por tanto, luego de haber mostrado la proposición mayor agrega la menor, a saber, que la especie de deleite es perfecta en cualquier momento, lo cual es claro por lo dicho. De ahí infiere que es manifiesto que el deleite y la generación o mutación son diferentes entre sí, y que el deleite se cuenta entre lo que es un todo y es perfecto, porque en cualquier parte del tiempo el deleite tiene el acabamiento de su especie.

1443. Da la *segunda* de las razones.

Esta razón dice que moverse no sucede sino en el tiempo, como se ha probado en la *Física*[15]. Pero deleitarse no sucede en el tiempo (se ha dicho que deleitarse es un cierto todo, que acontece al instante. Pues el deleite es un todo en sí mismo que tiene al instante, en el ahora, su acabamiento). Luego, el deleite no es un movimiento.

Ha de considerarse que la diferencia de la cual procede esta razón, es la causa de la diferencia de la que procedía la primera razón. Por eso, la especie del deleite es perfecta en cualquier tiempo, no así la del movimiento, porque el

---

[14] Aristóteles, *Physica,* III, 1-5 (200 b 12-202 b 29 y L V-VIII).

[15] Aristóteles, *Physica,* VI, 3, 233 b 33 ss.

deleite es instantáneo y todo movimiento, en cambio, es en el tiempo. Así lo señala el modo mismo de hablar de *Aristóteles* en este pasaje[16].

1444. *Infiere la conclusión principal.* Es manifiesto, por lo dicho, que los que dicen que el deleite es un movimiento o una generación, no hablan adecuadamente. La noción de movimiento y generación no puede atribuirse a cualquier realidad sino sólo a las divisibles que no son un todo, es decir, que no tienen inmediatamente su acabamiento.

No puede decirse que la generación es propia de la visión, de tal manera que la visión se complete sucesivamente, como tampoco puede decirse del punto y de la unidad. Estos no se generan sino que siguen a la generación de algo. Asimismo, no puede atribuírseles el movimiento; como tampoco al deleite, que es cierto todo que tiene su perfección en lo indivisible.

LECCIÓN VI

1174 b 14-a 21, nn. 1445-1456

De qué modo y cuándo el deleite perfecciona las operaciones intelectuales y sensitivas

Una vez que *Aristóteles* mostró que el deleite no está en el género del movimiento, como algunos dijeron, *ahora, muestra la naturaleza y las propiedades del deleite.*

Primero, muestra qué es el deleite. Segundo, trata la diferencia de los deleites entre sí.

Con respecto a lo *primero, muestra qué es el deleite.* Segundo, a partir de ahí estudia ciertas propiedades del mismo.

Sobre el *primer* punto, *muestra que el deleite es cierta perfección de la operación.* Segundo, muestra algo dicho.

En lo *primero, muestra lo que es una operación perfecta.* Segundo, muestra que la perfección de la misma es el deleite. Tercero, muestra de qué manera el deleite perfecciona la operación.

Primero, muestra lo propuesto.

---

[16] "Porque moverse no sucede sino en el tiempo. En el deleitarse, en cambio, al instante se lo tiene todo" (Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* 1174 b 8-9).

1445. Dice que la operación de cualquier sentido la realiza algún operante con relación a lo sensible, que es el objeto del sentido. En la operación del sentido han de hacerse dos distinciones: el *sentido mismo*, que es el principio de la operación; y *lo sensible*, que es el objeto de la operación. Para que la operación de un sentido sea perfecta, se requiere una disposición óptima por parte de ambos, del sentido y del objeto. Por eso, agrega que el sentido opera de manera perfecta cuando su operación está bien dispuesta hacia la mejor proporción o lo más apropiado de lo que cae bajo ese sentido. Pues ésta parece ser principalmente la operación perfecta, aquella que sale del sentido con relación a tal objeto.

1446. En *segundo* lugar, *hace una referencia a cierta duda*, pues, como dijo que el sentido es el que opera; y, en el tratado *Del Alma*[17], dijo que el alma no opera sino que es el hombre el que opera mediante el alma, por eso, agrega que nada cambia para lo propuesto, si es el sentido mismo el que opera, o es el hombre o el animal en el cual está el sentido. Es manifiesto, cualquiera de éstas que se diga que, con relación a cada cosa, la operación óptima es la operación del que opera mejor dispuesto con respecto a eso, que es lo más importante entre lo que cae bajo la virtud del que opera. Pues la perfección de la operación parece depender, sobre todo, de estos dos: del principio activo y del objeto.

1447. *Muestra que el deleite es la perfección de la operación.* Vemos que la misma operación que dijimos es perfectísima, es también la más deleitable. Donde sea que encontremos en algún cognoscente una operación perfecta, allí, también encontramos una operación deleitable, pues el deleite no sólo es según el tacto y el gusto sino también según todos los sentidos, y no sólo según el sentido sino también según la consideración intelectual, en cuanto se considera algo verdadero con certeza.

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.

1448. *Muestra de qué manera el deleite perfecciona la operación.* El deleite no perfecciona la operación (por ejemplo, del sentido) del mismo modo que la perfecciona el objeto, que es lo sensible, y el principio activo que es el sentido, pues todos son ciertos bienes y la bondad se atribuye a la operación. Tampoco la salud es la causa de ser curado del mismo modo que es causa el médico, sino que la salud lo es al modo de la forma y el médico al modo del agente. De manera similar, el deleite perfecciona la *operación* al modo de la forma, pues el

[17] Aristóteles, *De anima,* I, 408 b 11-15.

deleite es la perfección misma de la operación. Pero el deleite perfecciona al *sentido* que está bien dispuesto al modo del agente, como lo que mueve a lo movido; y a lo *sensible* apropiado, como lo que mueve a lo no movido. La misma razón encontramos en torno al entendimiento.

1449. *Muestra algo dicho. Primero*, recuerda que es manifiesto que hay deleite según cada uno de los sentidos, pues decimos y experimentamos que la visión, por ejemplo, de bellas figuras es deleitable, o que la audición de suaves melodías también lo es.

1450. En *segundo* lugar, *muestra otro punto ya dicho*: la experiencia muestra que ver, oír y toda operación del sentido es muy deleitable cuando el sentido es poderosísimo, muy vigoroso en su virtud, y cuando opera con respecto al objeto más apropiado. Mientras permanezcan en tal disposición, tanto el objeto sensible como el animal dotado del sentido, permanecerá el deleite, como se ve en otros casos que, mientras permanece la misma disposición en el que obra y en el paciente o receptor, es necesario que permanezca el mismo efecto.

1451. En *tercer* lugar, 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.

Dice pues, *primero*, que el deleite perfecciona la operación, no como el hábito que hay en ella, no como la forma intrínseca que es la esencia de la cosa, sino como cierto fin, cierta perfección que le sobreviene; como la belleza sobreviene a los jóvenes, no como parte de la esencia de la juventud, sino como consecuente con la buena disposición de las causas de la juventud. De manera similar, el deleite sigue a la buena disposición de las causas de la operación.

1452. *Determina las razones de algunas propiedades del deleite*, a partir de lo determinado sobre su quididad.

Primero, se refiere a la duración del deleite. Segundo, a su apetibilidad.

Primero, muestra cuánto tiempo debe durar el deleite. Tanto tiempo habrá deleite en la operación cuanto, por una parte, el objeto, que es lo sensible o inteligible, se halle en la debida disposición; y, por otra parte, el operante mismo, que es el que discierne por el sentido o el que considera por el entendimiento, se halle también en dicha disposición. Porque todo el tiempo que en la parte activa y en la pasiva permanece la misma disposición y la misma relación entre ambas, permanece el mismo efecto. Por eso, si la buena disposición de la potencia cognoscitiva y del objeto es causa de deleite, mientras éstos duren, es necesario que dure el deleite.

1453. En *segundo* lugar, *da la razón por la cual el deleite no podría ser continuo*. Dice que nadie se deleita continuamente porque trabaja en la operación

consecuente al deleite y, así, la operación no resulta deleitable. Todo lo que tiene un cuerpo pasible no puede operar continuamente, ya que los cuerpos cambian de su disposición por el movimiento que está unido a la operación. A cualquier operación de algo corpóreo el mismo cuerpo, de alguna manera, le sirve inmediatamente, como a la operación sensible que se produce por un órgano corpóreo; o mediatamente, como a la operación intelectual que usa las operaciones de las potencias sensitivas, que se realizan por medio de órganos corporales. Por eso, porque la operación no puede ser continua, tampoco puede ser continuo el deleite, ya que éste sigue a la operación, como se dijo.

1454. En *tercer* lugar, *da la razón por la cual lo nuevo deleita más.*

Dice que lo nuevo, a veces, deleita más; pero, luego, no deleita de la misma manera. La razón es porque, de entrada, la mente se inclina diligentemente hacia lo nuevo, a causa del deseo y la admiración; y, así, opera intensa o vehementemente con relación a ello. De lo cual se sigue un vehemente deleite, como se ve en los que diligentemente perciben algo que al principio no vieron, a causa de su admiración. Luego, una vez acostumbrados a verlo, no realizan una operación tal en que observen atentamente u obren de alguna otra manera, como al principio, sino que obran negligentemente; y, por eso, también el deleite se esfuma o se siente menos.

1455. *Da la razón por la cual todos apetecen el deleite.*

Primero, *muestra lo propuesto*, diciendo que puede estimarse razonablemente que todos apetecen el deleite porque todos desean naturalmente vivir. La vida, según su última perfección, consiste en cierta operación, tal como se mostró en el libro noveno.[18]. Por eso, es que cada cual obra con más ahínco con relación a la vida y se dedica a las operaciones que más ama, como el músico se dedica sobre todo a oír melodías, y el que ama la sabiduría se dedica más, por su actividad mental, a atender a los conocimientos o consideraciones especulativas. Por eso, como el deleite perfecciona la operación, en consecuencia, perfecciona el vivir mismo, que todos apetecen. Por eso, es razonable que todos apetezcan el deleite, porque perfecciona el vivir, que es elegible por todos.

1456. En *segundo* lugar, *plantea cierta duda sobre lo dicho.* Ha dicho que todos apetecen el deleite y, de manera similar, todos apetecen vivir, que se perfecciona operando. Pero las realidades apetecibles guardan un orden entre sí, como las cognoscibles. Luego, puede dudarse si los hombres apetecen la vida en razón del deleite; o, al contrario, el deleite en razón de la vida.

---

[18] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* IX, 9, 1170 a 16-19.

Dice que dejaremos esta duda al presente, pues el deleite y la vida están tan unidos entre sí que de ningún modo se separan. No hay deleite sin operación, ni a su vez puede haber una operación perfecta sin deleite, como se dijo. Aunque parece que es más importante la operación que el deleite, pues éste es la quietud del apetito en lo deleitante, que perfecciona la operación. Pero nadie apetece aquietarse en algo sino en cuanto estima que es apropiado para sí. Por eso, la operación misma, que deleita como algo apropiado, parece, por primar, más apetecible que el deleite.

LECCIÓN VII

1175 a 21-b24, nn. 1457-1460

Los deleites perfectivos de las operaciones difieren entre sí por su especie

Una vez que *Aristóteles* mostró la naturaleza del deleite y sus propiedades, *ahora, estudia la diferencia de los deleites entre sí.*

Primero, estudia la diferencia de los deleites que se toma de parte de las operaciones. Segundo, la diferencia que se toma de parte del sujeto.

Con respecto a lo *primero, muestra de qué modo los deleites difieren específicamente, según la diferencia de las operaciones.* Segundo, de qué modo difieren en bondad y en maldad.

Sobre lo *primero, muestra, razonando, que los deleites difieren específicamente según la diferencia de las operaciones.* Segundo, muestra lo mismo por unos signos.

1457. Dice pues, *primero*, que, como el deleite es la perfección de la operación, en consecuencia, como las operaciones difieren por la especie, así parece que difieren los deleites. En efecto, comúnmente consideramos como conocido por sí mismo, que lo diverso, según su especie, halla su perfección en las diferentes perfecciones de su especie. Se manifiesta con relación a las perfecciones esenciales que constituyen la especie. Pero es necesario que lo mismo se dé con relación a otras perfecciones, con tal que sean propias, que se sigan de los principios esenciales de la especie. Esto lo vemos, tanto con relación a las realidades naturales como a las artificiales.

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 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.

1458. *Muestra lo mismo por ciertos signos.*

El *primer* signo es que una operación es robustecida por el deleite que le es propio. El segundo signo es que, por un deleite ajeno, se obstaculiza la operación.

Dice pues, *primero*, que la diferencia de los deleites de acuerdo a las operaciones aparece porque un deleite es apropiado por cierta afinidad a la operación a la cual perfecciona, pues cada una de las operaciones se acrecienta por el deleite que le es propio; como a algo le resulta natural acrecentarse por lo que es semejante a él y conforme.

Vemos que, aquellos que deleitablemente ejercen cualquier actividad racional, pueden discernir mejor cada caso singular e investigar certeramente eso de lo cual se ocupan deleitablemente, como los geómetras que se deleitan en las consideraciones de la geometría pueden entender mejor cada consideración, pues la mente se detiene más en aquello que le resulta deleitable. La misma razón encontramos en todos los demás casos, como en los que aman lo musical y se deleitan en ello, o en los que se deleitan en el arte arquitectónico o en todos aquellos que, porque disfrutan en su obra o actividad, dan gran incremento a la obra propia. Así, es evidente que los deleites acrecientan las operaciones. Es claro que el aumento es propio de lo que se acrecienta. Por tanto, es preciso que lo diverso por lo diverso se acreciente. Si las operaciones que se acrecientan gracias a los deleites, son diferentes específicamente, como mostró; por ende, los deleites que producen dicho aumento, difieren específicamente.

1459. *Presenta otro signo* que se toma del impedimento que ocasionan a las operaciones otros deleites extraños o ajenos.

Primero, a raíz de esto muestra la diferencia de los deleites. Segundo, compara los deleites extraños o ajenos con la tristeza propia.

Dice pues, *primero*, que lo dicho sobre la diferencia de los deleites según las operaciones, aparece mejor si consideramos que las operaciones son impedidas por los deleites producidos por otras operaciones. En efecto, por esto, se ve mejor nuestro propósito, pues que los deleites acrecienten las operaciones po-

dría ser atribuido a la noción común de deleite, pero no a su noción propia, según la cual difieren los deleites entre sí.

Manifiestamente vemos que los deleites difieren específicamente, en cuanto encontramos que el deleite propio acrecienta la operación y el extraño la impide. Vemos que los amantes del sonido de la flauta no pueden prestar atención a las palabras que se les dicen cuando escuchan a algún flautista, pues disfrutan más en la operación del arte de tocar la flauta que en la operación presente, en oír las palabras que se les dicen. Así, es evidente que el deleite que se produce según la operación del arte de tocar la flauta corrompe la operación según la palabra. Lo mismo vemos que sucede en otros casos, como le ocurre al que realiza a la vez dos actividades diferentes.

Es manifiesto que la actividad más deleitable excluye a otra, de tal manera que si hay una gran diferencia en el exceso de deleite, dejamos totalmente de operar según la actividad que nos resulta menos deleitable. Por eso, cuando con vehemencia nos deleitamos en algo, no podemos hacer ninguna otra cosa. En cambio, cuando alguna nos agrada calmamente, débilmente o poco, todavía podemos realizar alguna otra, como vemos en los que se deleitan en los anfiteatros, en los espectáculos públicos, presenciando los juegos: los que se deleitan poco tienden a comer semillas o frutos secos, que no es muy deleitable. Esto hacen, sobre todo, los hombres que miran a quienes no están peleando bien en la lucha, de manera que presenciarla no les resulta deleitable.

Luego, el deleite propio afianza las operaciones por las cuales se alcanza, de manera que el hombre tiende a ellas más vehementemente, y las hace más durables para que se persevere más en ellas y se las realice mejor, alcanzando más perfectamente el fin. Como el deleite extraño que se sigue de otras operaciones estorba o daña, se desprende, con claridad, que los deleites difieren mucho entre sí, pues mientras un deleite favorece, otro obstaculiza.

1460. *Compara los deleites extraños o ajenos con la tristeza propia*, pues haciéndolo, aparece en mayor medida la diferencia de los deleites. Dice que el deleite extraño, con relación a alguna operación, o sea, el deleite causado por alguna operación, produce más o menos el mismo efecto que la tristeza propia, que es la tristeza según la cual alguien se entristece de la operación misma. Pues es manifiesto que la tristeza que proviene de una operación corrompe dicha operación; como si la acción de escribir o de razonar no le resultara deleitable a alguno, sino más bien triste o pesarosa, ni escribirá, ni razonará debido a la tristeza o pesar que le sobreviene proveniente de tal operación.

Luego, con relación a las operaciones, los deleites y la tristeza propios causados por las operaciones producen un efecto contrario. Pero deleites y tristeza ajenos son los causados por otras operaciones. Ya se ha dicho que los deleites extraños o ajenos producen algo que se asemeja a la tristeza propia. Pues, por ambos, se corrompe la operación, aunque no de la misma manera. En efecto, se

corrompe más mediante la tristeza propia, que es directamente y en sí contraria al deleite. En cambio, el deleite ajeno es contrario según algo distinto, es decir, según la operación.

LECCIÓN VIII

1175 b 24-1176 a 29, nn. 1461-1467

Según las diferentes operaciones los deleites difieren en bondad y malicia

Una vez que *Aristóteles* mostró que los deleites difieren específicamente según las diferentes operaciones, *ahora, muestra que, según las diferentes operaciones, difieren en bondad y en malicia.*

Primero, en cuanto a la bondad moral. Segundo, en cuanto a la bondad natural que se alcanza según la pureza o la impureza.

Sobre lo *primero, presenta lo propuesto.* Segundo, lo prueba.

1461. Dice pues, *primero*, que, como las operaciones difieren según su equidad y perversidad, o sea, según su virtud y malicia, de tal manera que unas operaciones son elegibles, como las virtuosas, otras en cambio, deben evitarse, como las viciosas, y hay otras que según su especie no se tienen de ninguno de dichos modos, pero pueden inclinarse a uno u otro lado; así también, se tiene en torno a los deleites. Pues, como cada operación tiene su deleite propio, según vimos, el deleite propio de una operación virtuosa será bueno, pero el de una operación viciosa será malo.

1462. *Prueba lo propuesto por una razón tomada de parte de las concupiscencias.* 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.

En efecto, los deseos se distinguen de las operaciones por el tiempo, pues deseamos hacer algo *antes* de hacerlo. Se distinguen además según la naturaleza, porque la operación es acto de lo perfecto y la concupiscencia, de lo imperfecto y de lo que aún no se tiene. Los deleites se asemejan a las operaciones: ambos, son propios de algo perfecto y son inseparables según el tiempo, pues, si aún no hemos obrado, no nos deleitamos en tal operación, dado que el deleite es propio de algo presente, como el deseo es propio de algo futuro; y, tan próximo

es el deleite a la operación, que parece dudoso si la operación no es lo mismo que el deleite.

Sin embargo, no debe decirse que es así, pues el deleite no puede existir sino en la operación del sentido o del entendimiento (los seres que carecen de conocimiento no pueden deleitarse).

No obstante, el deleite no es lo mismo que la operación del entendimiento o que la del sentido, pues pertenece en mayor medida a la parte apetitiva. Tampoco es correcto, incluso, que a alguno le parezca que el deleite es lo mismo que la operación, por el hecho de que no se separa de la operación en el tiempo.

Luego, es evidente que, como las operaciones se diferencian según su virtud y malicia, así también los deleites. De lo cual se desprende con claridad que desatinadamente algunos han enunciado, en general, que los deleites son buenos o son malos.

1463. *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 olfatear 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.

1464. *Muestra cuál es la diferencia de los deleites de parte del objeto.*

Primero, en cuanto a las diferentes especies de animales. Segundo, en cuanto a los hombres que pertenecen a la misma especie.

Dice pues, *primero*, que, como el deleite se sigue de la operación, parece que cada realidad tiene un deleite propio, como también una operación propia. Que hay una operación propia de cada realidad aparece porque las operaciones siguen a las formas de las cosas, según las cuales éstas difieren específicamente. Pero, que de cada singular haya un deleite propio, aparece cuando alguno los considera en cada caso.

Es manifiesto que uno es el deleite del equino, otro el del perro y otro el del hombre; como dice *Heráclito*, el asno prefiere el heno al oro[19], pues le resulta

[19] H. Diels (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechische und deutsch*, frag. 9.

más deleitable el alimento que se le presenta mediante el heno que el oro. Luego, es evidente que, de lo que difiere por la especie, es propio tener deleites específicamente diferentes. Pero, de lo que no difiere por la especie, es razonable pensar que no es diferente el deleite que se sigue de la naturaleza de la especie.

1465. *Muestra la diferencia de los deleites en los hombres.*

Primero, muestra que entre los hombres los deleites son diversos. Segundo, muestra que en el virtuoso el deleite es más verdadero. Tercero, muestra cuál es el mejor de los deleites entre los deleites del virtuoso.

Dice pues, *primero*, que, aunque parezca razonable que, si la especie no difiere, no difiera tampoco el deleite (y así es en los animales), sin embargo, en los hombres, que pertenecen todos a la misma especie, hay una gran diferencia en los deleites, como también en las operaciones.

La razón es porque las operaciones y los deleites de los demás animales se siguen de su inclinación natural, que es la misma en todos los animales de la misma especie. Pero las operaciones y los deleites de los hombres provienen de la razón, que no es determinada hacia una sola cosa. Por eso, algunos se deleitan en lo mismo que otros se contristan, y para algunos es triste y aborrecible lo que para otros es deleitable y amable.

De ello se desprende que cada cual se deleita en lo que ama, lo cual ocurre porque los hay mejor o peor dispuestos según la razón. Lo mismo sucede con relación al gusto de lo dulce, porque no parece que lo dulce es lo mismo para el afiebrado que tiene el gusto alterado, que para el hombre sano que lo tiene bien dispuesto; como no parece que lo caliente es lo mismo para el que tiene un tacto debilitado que para aquél que se encuentra bien, y asimismo sucede en otros casos.

1466. *Muestra que el deleite de los virtuosos es mejor entre los deleites humanos.*

En todo lo referente a las pasiones y operaciones humanas, decimos que es verdadero lo que le parece *así* al virtuoso que posee un juicio recto sobre estas pasiones y operaciones, al igual que dulce es lo que al paladar saludable así lo parece. Si está bien decir, como parece, que la virtud es la medida según la cual se juzga de todos los asuntos humanos, y que el bueno es la medida, en cuanto virtuoso, se sigue que serán verdaderos deleites los que le parecen tales al virtuoso, y será verdaderamente deleitable aquello en lo que el virtuoso disfruta.

Pero, si algo de lo que entristece al virtuoso aparece deleitable para otros, no hemos de admirarnos, pues esto ocurre por las muchas corrupciones y los múltiples daños de los hombres por los cuales se pervierten su razón y su apetito. Así, lo que repudia el virtuoso no es deleitable en sentido absoluto, sino sólo lo es para aquél malamente dispuesto. Es claro, pues, que los deleites que todos

reconocen como torpes o deshonestos no deben llamarse deleites sino para los hombres corruptos.

1467. *Muestra que, entre los deleites del virtuoso, alguno es mejor.* Hemos de considerar, entre los deleites buenos, cuáles o cuál es el deleite principal del hombre. Dice que es claro por las operaciones a las cuales siguen los deleites. Pues, sea una o sean varias las operaciones propias del hombre perfecto y dichoso, es manifiesto que los deleites que se siguen de tales operaciones son los principales deleites humanos. Los demás deleites, secundariamente y de muchas maneras, están por debajo de los deleites principales, como sucede en las operaciones.

LECCIÓN IX

1176 a 30-1177 a 11, nn. 1468-1476

La felicidad no consiste en las actividades lúdicas

Una vez que *Aristóteles* se ocupó del deleite, *ahora, trata la felicidad.*

Primero, recapitula lo dicho. Segundo, expone lo propuesto.

1468. *Enuncia lo ya tratado con anterioridad*: dice que, desde el libro segundo hasta el octavo, se refirió a las virtudes; que, en los libros octavo y noveno, trató el tema de la amistad; y que, en la primera parte de este libro, trató el deleite.

En *segundo* lugar, se ocupa de lo que queda aún por tratar. Dice que deberá referirse a la felicidad y lo hará breve y figuradamente, a modo de bosquejo, a la manera como lo hizo en los restantes temas éticos.

De la felicidad debemos decir que comúnmente todos la consideran el fin de todo lo humano, y el fin no puede ser algo ignoto para que las operaciones humanas se dirijan sin error al mismo.

En *tercer* lugar, considera el modo de tratar el tema de la felicidad, y dice que es menester resumir todo lo dicho de la felicidad en el libro primero[20]; pues, así, lo hará más brevemente que si lo tratara desde un principio.

1469. *Desarrolla lo propuesto.*

Primero, se refiere al género de la felicidad mostrando que no es un hábito sino una operación. Segundo, muestra que es una operación según la virtud. Tercero, investiga de cuál virtud es la operación.

---

[20] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 5, 1097 a 17 ss.

En el libro primero[21], dijo que la felicidad no es un hábito, pues se seguirían *dos* dificultades. La *primera* de ellas es que, como los hábitos permanecen en quien duerme, si la felicidad fuera un hábito, también estaría en quien durmiese toda o la mayor parte de su vida. Esto es desatinado, pues el que duerme no posee perfectamente las operaciones de la vida, salvo las que pertenecen al alma vegetativa, que encontramos en las plantas, a las cuales no podemos atribuir la felicidad. Es evidente que, en quien duerme, cesan el sentido y los movimientos exteriores, y los movimientos interiores de la imaginación son desordenados e imperfectos. De manera similar, si de algún modo en el que duerme hubiera una operación intelectual, es imperfecta. Tan sólo son perfectas las operaciones de la parte nutritiva.

La *segunda* de las dificultades es que, en los desdichados, permanecen los hábitos de las virtudes, aunque las operaciones virtuosas están en ellos impedidas a causa de la desdicha. Ahora bien, si la felicidad fuera un hábito, se seguiría de ello que los desafortunados serían verdaderamente felices. Esto no ofrecía dificultad para los estoicos, al sostener que los bienes exteriores de ninguna manera son bienes humanos. De allí que, por los infortunios, en nada podría disminuir la felicidad del hombre. Sin embargo, esta posición está en contra de la opinión común que considera que el infortunio repugna a la felicidad. Por tanto, según éstos a quienes no les agrada esa inconsistencia, debe decirse que la felicidad no es un hábito y la debemos colocar más bien entre las operaciones, como se dijo en el libro primero[22].

1470. *Muestra que la felicidad es una operación según la virtud.*

Con respecto a lo cual, *primero, muestra que la felicidad se comprende entre las operaciones que son elegibles en sí mismas*. Segundo, divide estas operaciones en virtuosas y lúdicas. Tercero, muestra bajo cuál de estas operaciones se contiene la felicidad.

Primero, propone cierta división de las operaciones, diciendo que *unas* son necesarias para otra cosa y no son elegibles por sí mismas, pues no son apetecibles sino por un fin. *Otras*, son en sí mismas elegibles, porque, aun si de ellas ninguna otra cosa proviniera, sin embargo, tienen en ellas mismas de donde ser apetecidas.

1471. En *segundo* lugar, *muestra que la felicidad se contiene bajo aquellas operaciones que son elegibles en sí mismas*, pero no bajo las que son elegibles por otra cosa. A la razón de felicidad pertenece que sea suficiente por sí y no necesite de algún otro, como se desprende claramente de lo dicho en el libro primero[23]. Pero las operaciones que se dicen elegibles por sí mismas son aque-

---

21 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 3, 1095 b 31-1096 a 4.

22 Cfr. nota 21.

23 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 5, 1097 b 6-16.

llas de las cuales nada más se busca fuera de la operación misma, como no necesitando de ninguna otra para ser elegibles. Así, queda claro que la felicidad es una operación elegible por sí misma.

1472. *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.

1473. *Muestra bajo cuál de ellas se contiene la felicidad.*

Primero, muestra por qué les parece a algunos que la felicidad consiste en la actividad lúdica. Segundo, excluye un argumento al respecto. Tercero, muestra la verdad.

Dice pues, *primero*, que muchos, considerados felices entre los hombres, recurren a los entretenimientos, queriendo convivir a propósito de lo lúdico. Por eso, los tiranos admiten en convivencia lúdica a hombres eutrapélicos, que saben divertirlos oportunamente.

Aristóteles los denomina *tiranos del poder*, porque no parecen tender a una utilidad común, sino al deleite propio que se les da en la diversión lúdica. Por esto, los tiranos admiten a hombres eutrapélicos, porque los juerguistas, ante los tiranos, se muestran deleitables en aquello que éstos mismos desean, en los deleites lúdicos, para los cuales necesitan de esos hombres. Luego se cree que en eso consiste la felicidad, porque de este modo huelgan los que están encumbrados en el poder, a los que los hombres consideran felices.

1474. *Rechaza dicha razón* diciendo que, de los que son de este modo poderosos, no puede tomarse un signo suficiente para decir que la felicidad consiste en lo lúdico. Pues no encontrarnos en esta gente ninguna excelencia por comparación a otros hombres, a no ser según el poder mundanal, de lo cual no se sigue que sus operaciones sean virtuosas, porque la virtud moral e intelectual, que son principios de operaciones buenas, no consiste en ser poderoso. Por eso, no corresponde decir que las actividades lúdicas, en las cuales huelgan los poderosos, sean las mejores.

Igualmente, tampoco corresponde decir que el poderoso tiene una buena disposición en cuanto al apetito, que es rectificado según la virtud. Los poderosos no perciben por un gusto interior el deleite propio de la virtud activa o especulativa –que es *puro*, sin corrupción de parte de quien se deleita, y es *liberal*, por-

que es según la razón por la cual el hombre es libre al obrar-; y, por eso, recurren a los deleites corporales, entre los cuales son comprendidos los deleites lúdicos. Sin embargo, no por esto debe estimarse que estos deleites u operaciones sean más elegibles que otros. Vemos que, también los niños, que carecen de entendimiento y de virtud, consideran que ciertos juegos infantiles, en los cuales se entretienen, son preciosos y son los mejores; los cuales, sin embargo, no son muy importantes ni apreciados en la edad adulta. Luego, es razonable que, como al niño y al adulto les parecen preciosas diferentes cosas, así, también lo parezcan al malo y al virtuoso.

Ya mostró en varias oportunidades que es en verdad precioso y deleitable lo que así es juzgado por el hombre virtuoso, que es la regla de los actos humanos. Como para cada cual parece ser más elegible la operación que es conforme al hábito propio, así, también para el virtuoso es sobre todo elegible y preciosa la operación que es según la virtud. Por eso, en tal operación hemos de colocar a la felicidad, no en la actividad lúdica.

1475. *Considera la verdad* 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 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 *Anacarsis*[24], 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.

1476. Da la *segunda* de las razones.

Algunos ponen la felicidad en lo lúdico en razón del deleite que existe en él. La felicidad tiene cierto deleite porque es una operación según la virtud que va acompañada de gozo, sin embargo, no de un gozo lúdico. Como la felicidad es el sumo bien del hombre, es preciso que consista en lo óptimo. Decimos que lo virtuoso que es obrar en lo serio, es mejor que lo jocoso o risible que se realiza

[24] Filósofo escita, uno de los Siete Sabios, amigo y discípulo de Solón, que se hizo conocido en Atenas en el año 589 a. C. a causa de su sabiduría. Se le atribuyen numerosos aforismos recogidos por Diógenes Laercio. Aristóteles lo cita también en *Analytica Posteriora*, I, 13, 87 b 30.

en lo lúdico. Por esto se ve, con claridad, que la operación que concierne a la mejor parte del alma y que es propia del hombre, es más virtuosa. Es evidente que la operación que concierne a la mejor parte es mejor y, por ende, hace más feliz.

Puede acontecer que cualquier hombre puede disfrutar de los deleites corporales, hasta incluso el hombre bestial, no menos que el mejor varón. Pero nadie atribuye la felicidad al hombre bestial, ni a la parte animal del alma, como no se atribuye a lo animal la vida que es propia del hombre. Luego, es claro que, en tales entretenimientos, o sea en los deleites corporales, entre los cuales se cuentan los deleites lúdicos, no consiste la felicidad, sino que ésta consiste solamente en las operaciones que son según la virtud, como se dijo.

LECCIÓN X

1177 a 12-b4, nn. 1477-1483

La felicidad de acuerdo a la mejor virtud es una operación que consiste en la consideración de la verdad

Una vez que *Aristóteles* mostró que la felicidad es una operación según la virtud, *ahora, comienza a mostrar a qué virtud concierne esa operación.*

Primero, lo muestra en general. Segundo, en especial.

1477. Dice pues, *primero*, que, como la felicidad es una operación según la virtud, según dijo en el libro primero[25], es razonable que de eso se siga que es una operación según la mejor virtud. Se mostró allí que la felicidad es el mejor entre todos los bienes humanos, dado que es el fin de todos. Como la operación de la mejor de las potencias es mejor, en consecuencia, la mejor operación del hombre es la operación de aquello que en el hombre es mejor. Según la verdad de las cosas, lo mejor que hay en el hombre es el entendimiento.

Como sobre este punto hubo diversas opiniones que no es el momento de discutirlas, ahora, deja en duda si lo mejor del hombre es el entendimiento o algo distinto. Sin embargo, encuentra *ciertos signos* por los que puede llegar a saber que el intelecto es lo mejor de lo que hay en el hombre.

El *primero* de los signos se observa con relación a lo que está por debajo del intelecto, a lo cual el entendimiento, por su excelencia, manda y domina. El entendimiento o razón manda con respecto a la irascible y a la concupiscible, a las cuales gobierna con un mando cuasi político porque en algo pueden resistir a la razón. En cambio, domina a los miembros corporales, que a su orden obede-

[25] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 6, 1098 a 7-20.

cen al imperio de la razón sin contradicción. Por eso, la razón o entendimiento gobierna al cuerpo como si fuera un siervo, con un mando despótico, según se dice en la *Política*[26].

En *segundo* lugar, pone el signo de la excelencia del entendimiento con relación a lo superior, o sea a lo divino, que considera de *dos maneras*. De *una*, según su modo de ser, como a objetos, pues sólo el entendimiento tiene el conocimiento de lo esencialmente bueno, que es lo divino. De *otra* manera, se relaciona el entendimiento humano con lo divino, según una connaturalidad hacia el mismo, de diverso modo, según diversas opiniones.

Algunos, dijeron que el entendimiento humano es algo sempiterno y separado, de acuerdo a lo cual el entendimiento mismo es algo divino, pues decimos que las realidades divinas son sempiternas y separadas. *Otros*, en cambio, como *Aristóteles*, sostuvieron que el entendimiento es una parte del alma, y según esta posición, el entendimiento no es en sí algo divino sino lo más divino entre todo lo que hay en nosotros, a causa de la mayor afinidad que tiene con las sustancias separadas, según que su operación se realiza sin órgano corpóreo.

De cualquier manera que sea, es necesario, de acuerdo a lo dicho, que la perfecta felicidad sea una operación de la mejor parte según una virtud propia de la misma. Pues no puede darse la operación perfecta, que se requiere para la felicidad, sino en una potencia perfecta mediante un hábito, o sea por la virtud según la cual su operación se vuelve buena.

1478. *Muestra en especial a cuál virtud pertenece la operación que es la felicidad perfecta.*

Primero, muestra que en la operación de la virtud especulativa consiste la felicidad perfecta. Segundo, compara la felicidad perfecta con las cosas exteriores.

Con respecto a lo *primero*, muestra que la felicidad perfecta consiste en una operación especulativa. Segundo, prefiere esta felicidad a la que consiste en una acción.

En la *primera* parte, *muestra que la felicidad consiste en una operación especulativa*. Segundo, muestra cómo se halla con relación al hombre.

Primero, *expone lo propuesto* diciendo que ya es ostensible, por lo dicho en el libro sexto[27], que la operación especulativa es la operación del entendimiento según una virtud propia del mismo, principalmente, según la sabiduría, que abarca el intelecto y la ciencia. Que la felicidad consiste en dicha operación

---

[26] Aristóteles, *Politica*, I, 1254 b 4-6.

[27] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 6, 1141 a 9 ss.

parece estar en consonancia con lo dicho, en el libro primero[28], sobre la felicidad, y aun con la verdad misma.

1479. En *segundo* lugar, *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.

1480. Da la *segunda de* las razones.

En el libro primero[29], 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.

La razón es porque es necesario interrumpir nuestra actividad a causa del esfuerzo o trabajo que no podemos realizar continuamente. Pero el esfuerzo y la fatiga se dan en nuestras operaciones a causa de la pasibilidad del cuerpo, que es alterado y removido de su natural disposición. De allí que, como el entendimiento en su operación usa mínimamente al cuerpo, se sigue que el esfuerzo y la fatiga advengan mínimamente a la operación del entendimiento, que nada serían si el entendimiento, en su especulación, no necesitara de las imágenes producidas en los órganos del cuerpo. Luego, es claro que la felicidad se encuentra, sobre todo, en la consideración de la verdad, en razón de su continuidad.

1481. Da la *tercera* de las razones.

Como se dijo en el libro primero[30], comúnmente estimamos que la felicidad va acompañada de 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 su firmeza. La pureza de esos delei-

---

28 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 6, 1098 a 24 ss.

29 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 11, 1100 b 12-17.

30 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 9, 1098 b 24-25 y 1099 a 7-22.

tes se alcanza porque se refieren a realidades inmateriales. Su firmeza se alcanza porque se refieren a realidades inmutables.

El que se deleita con relación a realidades materiales incurre en cierta impureza de afección porque se ocupa de asuntos inferiores. El que se deleita con relación a realidades mudables no puede tener un deleite firme pues, habiéndose cambiado o transformado lo que producía deleite, éste cesa y, a veces, se convierte en tristeza. Dice que los deleites de la filosofía son admirables por lo inusual de estos deleites en la mayoría de los hombres, que se deleitan en realidades materiales.

La consideración de la verdad es de *dos maneras*. Por *una parte*, consiste en la búsqueda de la verdad; *por otra*, en la contemplación de la verdad ya encontrada y conocida. Esta es más perfecta porque es término y fin de la búsqueda. De ahí que mayor sea el deleite en la consideración de la verdad ya conocida que en su búsqueda. Por eso, dice que los que ya saben la verdad, poseedores de un perfecto entendimiento, gracias a su virtud intelectual, conviven más deleitablemente que los que todavía la buscan. De ahí que la perfecta felicidad no consista en cualquier especulación del intelecto, sino en aquélla que es según la virtud propia del mismo.

1482. Da la *cuarta de* las razones.

En el libro primero[31], 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.

Aunque a algunos se les de suficientemente lo necesario de la vida, aun el virtuoso ha menester de más, según la virtud moral. El justo necesita de los demás para obrar; *primero*, necesita de aquellos hacia los cuales debe obrar justamente, pues, como se dijo en el libro quinto[32], la justicia se refiere a otro; *segundo*, necesita de algunos con quienes obrar la justicia, para lo cual frecuentemente ha menester de la colaboración de muchos. La misma razón existe para el hombre templado, para el valiente y para los demás hombres que practican las virtudes morales.

Pero no es así el caso del sabio especulativo que puede considerar la verdad, aun existiendo él solo según sí mismo. Pues contemplar la verdad es una operación enteramente interior que no pasa al exterior. Tanto más podrá alguno con-

---

[31] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 5, 1097 b 7-10.

[32] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* V, 3, 1129 b 32 ss.

siderar la verdad existiendo solo, cuanto más perfecto fuese en sabiduría, pues, como buen conocedor, necesita menos ser instruido o ayudado por los demás.

Esto no quiere decir que a la contemplación no la favorezca el asociarse, pues, en el libro octavo[33], se ha dicho que dos, coincidiendo en lo mismo, pueden tanto entender como obrar más. Por eso, agrega que es mejor para el sabio tener colaboradores en la consideración de la verdad, porque a veces uno ve lo que al otro, aunque más sabio, no se le ocurre. Pero, aun si el sabio es ayudado por los demás, sin embargo, entre todos se basta más a sí mismo para la propia operación. Luego es claro que la felicidad se encuentra, sobre todo, en la operación propia de la sabiduría.

1483. Da la *quinta* de las razones.

Mostró, en el libro primero[34], 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 casa.

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.

LECCIÓN XI

1177 b 4-1178 a 8, nn. 1484-1486

El holgar como condición para acceder a la felicidad según la principal y más perfecta vida del hombre

Una vez dadas cinco de las razones por las cuales mostró que la felicidad consiste en la consideración de la verdad de acuerdo a lo razonablemente dicho,

---

[33] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VIII, 1, 1155 a 15. La expresión es de Homero (*Iliada,* X, 224).

[34] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 5, 1097 b 7.

ahora, da la sexta de las razones que proviene de cierta condición de la felicidad que antes no mencionó.

1484. 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.

Hemos de considerar, no obstante, que, páginas atrás, *Aristóteles* dijo que se reposa en función de la actividad. Pero allí habló del reposo por el cual se interrumpe la actividad antes de la consecución del fin, a causa de la imposibilidad de obrar continuamente, reposo que se ordena a la operación como a un fin. En cambio, *holgar* es el reposo en el fin al que se ordena la operación. Así, a la felicidad, que es último fin, le compete sobre todo la holganza o descanso. Holganza que no se encuentra en las acciones de las virtudes prácticas, como son principalmente aquéllas que se apoyan en las acciones políticas, que se ordenan al bien común, que es el más divino; o en lo relativo a lo bélico, en lo cual se defiende el bien común mismo contra los enemigos. En estas actividades, no obstante, no tiene lugar la holganza.

Con relación a las actividades bélicas es, en *primer* lugar, completamente ostensible, pues nadie elige hacer la guerra o aprestarla sólo por guerrear, que sería llegar al descanso en lo bélico. Si en hacer la guerra pusiera alguno su fin, se seguiría que sería violento y homicida, en cuanto, aun a los amigos, convertiría en adversarios para poder pelear y matar.

En *segundo* lugar, es también claro que en las acciones políticas no existe el descanso, sino que fuera de la convivencia cívica desean los hombres adquirir otras cosas, como poderes y honores. O bien, según se mostró en el libro primero[35], como en las acciones políticas no está el último fin, es más apropiado que por la convivencia cívica alguien quiera adquirir la felicidad para sí y para otros. De tal modo que esta felicidad, que se pretende adquirir por la vida política, será algo distinto de la vida política misma. Luego, por la vida política, buscamos otra felicidad como diferente de la vida política. Esta es la felicidad contemplativa, a la que toda la vida política parece ordenada. En tanto que por la paz, que se constituye y conserva a través del ordenamiento de la vida política, se ofrece a los hombres la posibilidad de contemplar la verdad.

Luego, entre todas las acciones de las virtudes morales sobresalen las acciones políticas y bélicas, tanto por su belleza, porque son las más honorables, como por su grandeza, porque se refieren al bien más grande, que es el bien común. Como estas actividades no tienen en sí mismas el descanso, sino que

[35] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 2, 1195 b 23 ss.

son realizadas en razón del apetito de otro fin, y no son elegibles por sí mismas, en las acciones de las virtudes morales no habrá una perfecta felicidad.

En cambio, la actividad intelectual que es especulativa parece diferir de las actividades mencionadas según el modo de dedicación, pues el hombre descansa en esta operación por la operación misma, de tal manera que no apetece ningún otro fin fuera de ella, teniendo además esta actividad su propio deleite proveniente de ella misma, que incrementa dicha actividad. Así, es claro que, según esta actividad intelectual especulativa, es notorio que se da en el hombre todo lo que suele atribuirse a cualquier hombre dichoso, *ser autosuficiente, holgar y no realizar actividades laborales*. Esto lo dice en cuanto es posible al hombre que porta una vida mortal, vida en la cual no pueden darse perfectamente tales condiciones.

Luego, la perfecta felicidad del hombre consiste en la consideración intelectual, mientras se afirme durante toda su vida. Así lo requiere una buena definición de felicidad, según la cual es preciso que nada de lo que le compete sea imperfecto.

1485. *Muestra cómo se halla el hombre con relación a esta vida contemplativa.*

Primero, muestra lo propuesto. Segundo, excluye un error.

Dice pues, *primero*, que una vida tal que huelga para la contemplación de la verdad es mejor que una vida según el hombre. Como el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, teniendo una naturaleza sensitiva e intelectiva, la vida a la medida del hombre parece consistir en que éste ordene sus afecciones, las operaciones sensitivas y las corpóreas, según su razón. En cambio, holgar para la sola actividad intelectual parece ser propio de las sustancias superiores, en quienes encontramos únicamente una naturaleza intelectiva, de la que el hombre participa según el entendimiento.

Para mostrar lo dicho, agrega que el hombre que vive de la manera propuesta, holgando para la contemplación, no vive según que es hombre, que es un compuesto de algo diverso, sino según que se da en él algo divino, en cuanto según su entendimiento participa de la semejanza divina. Por eso, considerado el entendimiento en cuanto a su pureza, difiere del compuesto de alma y cuerpo tanto como dista la actividad especulativa de la actividad según la virtud moral, que versa propiamente sobre lo humano. Luego, como el entendimiento con relación a los hombres es algo divino, así, la vida contemplativa, según el entendimiento, se compara a la vida moral, como la vida divina a la humana.

1486. Excluye el error de quienes aconsejaban que el hombre debía tender al saber de lo humano, como un mortal al saber de las cosas mortales. Así, pensa-

ba el poeta *Simónides*, según leemos al comienzo de la *Metafísica*[36]. Pero *Aristóteles* dice que es falso, pues el hombre debe tender a la inmortalidad en la medida de lo posible y hacer todo lo que pueda por vivir según el intelecto, que es lo mejor que hay en él, pues es inmortal y divino. Aunque esto, que es mejor, tiene una masa pequeña, pues es incorpóreo y simple y, por ende, carece de gran tamaño; sin embargo, por su gran poder o virtud, y por ser muy precioso, excede a todo lo que hay en el hombre.

Por su poder o virtud sobresale en sus operaciones, por las cuales se une a lo superior y manda sobre lo inferior. Así, de alguna manera lo abarca todo. Sobresale, además, por ser muy precioso, en cuanto a la dignidad de su naturaleza, pues el entendimiento es inmaterial y simple, incorruptible e impasible. Cada uno, o sea todo hombre parece ser esto: su intelecto; si así es, mejor dicho, *porque así es*, el intelecto es lo principal y lo mejor que hay en el hombre.

Dijo, en el libro noveno[37], que parece que, para cada uno, lo mejor es lo que en él es principal, pues todo lo demás es como un instrumento de lo principal. Así, en tanto el hombre vive según la actividad intelectual, vive según la máxima vida que le es propia. Pues sería un despropósito elegir vivir, no según la vida propia de sí mismo, sino según la vida de otro diferente. Por eso, dicen un despropósito los que están persuadidos que el hombre no debe holgar para la consideración intelectual. Como dijo, en el libro noveno[38], que lo que es según el entendimiento es propio del hombre, ahora, también es oportuno para lo propuesto. Lo que es mejor en cada cual según la naturaleza, es lo que le es más propio, y lo que es mejor y propio es, por ende, lo más deleitable, pues cada cual se deleita en el bien que le es conforme. Luego, es claro que, si el hombre es sobre todo su intelecto, como lo principal que hay en él, la vida que es según el intelecto es la más deleitable para el hombre y la que le es más propia.

Esto no contradice lo dicho antes, que no es una vida según el hombre, sino por encima del mismo, pues no es según el hombre en cuanto a su naturaleza compuesta, pero es muy propia según el hombre en cuanto a lo que es principal en él, que se encuentra perfectísimamente en las sustancias superiores y en nosotros, en cambio, imperfectamente y como participadamente. Con todo, esto que es pequeño, es más grande que todo lo demás que hay en el hombre. Luego, es claro que, el que huelga para la consideración de la verdad, es sumamente feliz, tanto como puede ser feliz un hombre en esta vida.

---

36 Aristóteles, *Metaphysica,* I, 982 b 30-31.

37 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* IX, 8, 1168 b 28-32.

38 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* IX, 8, 1168 b 33-35.

LECCIÓN XII

1178 a 9-b 32, nn. 1487-1491

La felicidad activa a la que se accede por el ejercicio de las virtudes morales y de la prudencia que las dirige a todas

Una vez que *Aristóteles* mostró que la perfecta felicidad, primera y principal, es según la consideración del entendimiento, *ahora, presenta otra felicidad secundaria, que consiste en la operación de las virtudes morales.*

1487. *Primero, presenta el tema* diciendo que, como felicísimo es aquél que huelga en la consideración de la verdad, secundariamente, es feliz el hombre que vive según otra virtud, a saber, *según la prudencia*, que es directriz de todas las virtudes morales. 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[39].

1488. En *segundo* lugar, *muestra lo propuesto por cuatro razones.*

La *primera*, dice que las operaciones que se realizan según las otras virtudes activas son actividades humanas, pues se refieren a asuntos humanos. En *primer* lugar, a realidades exteriores que pasan al uso del hombre. Los actos de justicia, de fortaleza y de otras virtudes que ejercitamos unos con otros, tienen lugar en la comunicación o relación humana, en cuanto según la justicia conmutamos nuestros bienes recíprocamente; en las necesidades, en cuanto un hombre subviene a otro en su indigencia; y tienen lugar, aun en cualesquiera acciones y pasiones humanas, pues según las virtudes morales se guarda lo que es conforme a cada una. Pero todo esto que se ha dicho parece ser algo humano.

En *segundo* lugar, algo referente a las virtudes morales parece pertenecer al cuerpo y a las pasiones del alma, para las cuales según cierta afinidad es apropiada la virtud moral, pues muchas de las virtudes morales se refieren a las pasiones, como es claro por lo dicho. Luego, la virtud moral se refiere a los bienes humanos en cuanto se refiere a los bienes exteriores, a los bienes corporales y a las pasiones del alma.

La virtud intelectual de la prudencia está unida a la virtud moral según cierta afinidad, y viceversa, pues los principios de la prudencia se toman según las virtudes morales, cuyos fines son los principios de la prudencia. La rectitud de las virtudes morales se toma según la prudencia, porque realiza la recta elección de lo que es para el fin, como se vio en el libro sexto[40]. Además, la virtud moral

---

39 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 13, 1144 b 14-17.

40 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 13, 1144 b 6-8; b 26-35.

y la prudencia están, al mismo tiempo, enlazadas con las pasiones, porque, según ambas, se regulan u ordenan las pasiones. Las pasiones son comunes a todo el compuesto de alma y cuerpo dado que pertenecen a la parte sensitiva.

Por tanto, vemos que, tanto la virtud moral como la prudencia, tienen relación con el compuesto. Las virtudes del compuesto, hablando formalmente, son virtudes humanas, en cuanto el hombre es compuesto de alma y cuerpo. De ahí que la vida que existe según ellas, o sea, según la prudencia y la virtud moral, sea la vida humana a la que llamamos *vida activa*. En consecuencia, la felicidad que consiste en esta vida es una felicidad humana. En cambio, la vida y la felicidad contemplativa, que es propia del entendimiento, es separada y divina.

Baste con lo dicho al respecto, explicarlo más, de acuerdo a la certeza, sería extenderse más allá de lo que corresponde, pues, en el libro *Del Alma*[41], trata el tema y muestra que el intelecto es separado. Así, es claro que la felicidad contemplativa es mejor que la activa, en cuanto algo separado y divino es mejor que lo que es compuesto y humano.

1489. Da la *segunda* de las razones.

La vida y la felicidad especulativa parecen necesitar poco o menos que la vida y la felicidad moral que al hombre se le den con largueza los bienes exteriores. Es verdad que, en ambas, tanto en la vida contemplativa como en la vida moral, es menester tener lo necesario de la vida, como el alimento, la bebida y otros semejantes, aunque el hombre activo trabaje más que el especulativo con relación al cuerpo, ya que las acciones exteriores se realizan por medio del cuerpo. Sin embargo, no hay gran diferencia al respecto; más aún, lo necesario, a ambos igualmente hace falta. Pero, con respecto a las operaciones propias de cada uno, hay gran diferencia, pues el virtuoso necesita de muchas cosas para su actividad virtuosa, como el liberal que ha menester de dinero para obrar de manera liberal y, de modo similar, el justo que lo necesita para devolver lo que debe.

Si se dijera que un acto de liberalidad es también querer dar, y que querer devolver es también un acto de justicia, que pueden realizarse aun sin dinero, debe considerarse que la voluntad de los hombres no se hace manifiesta sin las operaciones exteriores, pues muchos, que no son justos, simulan así querer obrar justamente. Para que se manifieste si estamos ante un caso de valentía es menester algo exterior, o sea, debe llevarse a cabo alguna acción externa de fortaleza o coraje. De manera similar, el hombre templado ha menester de su facultad de usar los deleites para hacer manifiesta su templanza. De otra manera, si no se afirma la facultad de obrar no podrá ser manifiesto si se es virtuoso, templado o valiente, y no algún otro.

---

[41] Aristóteles, *De anima,* III, 429 b 5 ss.

Por eso, podemos preguntarnos qué es lo principal en la virtud moral, si la elección interior o las acciones exteriores, ambas exigidas para la virtud. Aunque la elección sea principal en la virtud moral, como se dijo, es manifiesto que, para la perfección omnímoda de la virtud moral, es requerida no sólo la elección sino también la operación exterior. Para las acciones exteriores el hombre ha menester de muchas cosas, tantas más, cuanto más grandes y mejores deban ser las acciones.

En cambio, el que huelga o se consagra a la contemplación, no necesita nada de eso para su operación. Antes bien, puede decirse que los bienes exteriores son un obstáculo para la contemplación, pues la solicitud que exigen del hombre distrae su ánimo que no podría así consagrarse del todo a la contemplación. Si el contemplativo ha menester de cosas exteriores, será en cuanto el hombre es indigente de lo necesario, en cuanto convive con los demás y, a veces, debe ayudarlos, y en cuanto el contemplativo elige vivir según la virtud moral. Así, necesitará de los bienes exteriores a los efectos de convivir humanamente. Luego, es evidente que la felicidad especulativa es mejor que la activa, que es según la virtud moral.

1490. Da la *tercera de* las razones.

Que la felicidad perfecta consiste en cierta actividad contemplativa aparece porque a los dioses, o sea, a las sustancias separadas, parece competirles, sobre todo, ser muy felices y dichosas; no obstante, no podemos atribuirles las acciones de las virtudes morales. Si les atribuyéramos acciones de justicia, se nos aparecerían ridículos, como realizando conmutaciones, haciendo depósitos de bienes para otro o actos justos similares. Asimismo, no podemos atribuirles actos de fortaleza, como padeciendo algo muy terrible y peligroso en razón del bien común, como tampoco les compete la liberalidad, en la medida que es una virtud humana.

Pues no podremos asignarles que den a alguno de los mortales la clase de dones perecederos que los hombres generosamente conceden, pues es un despropósito decir que utilizan dinero para dar o algo semejante. Ahora bien, si les adjudicáramos la templanza, esta alabanza resultaría más molesta a Dios que agradable. No es loable para Dios no tener malas concupiscencias porque no es natural que las tenga. Pasando revista a todas las acciones de las virtudes morales, aparece que son pequeñeces e indignas de los dioses, es decir, de las sustancias superiores.

No obstante, opinamos que dichas sustancias viven y, en consecuencia, que operan. Pues no es apropiado para ellas que nada obren, como los que duermen, tal como se cuenta de cierto filósofo que vivió durmiendo durante mucho tiempo. Si quitamos de la vida divina el ejercicio de las virtudes morales y de la prudencia, y mucho más aún, si quitamos de la vida divina el hacer, que es lo propio del arte, ninguna otra operación le queda a Dios fuera de la contempla-

ción especulativa. Así, es evidente que la operación de Dios sobreabunda en 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.

1491. Da la *cuarta de* las razones.

El signo de la perfecta felicidad en la contemplación de la sabiduría es que los animales irracionales, que carecen de felicidad, están completamente privados de tal operación, pues no tienen el entendimiento, por el cual nosotros consideramos la verdad. Pero, de alguna manera, participan de las operaciones de las virtudes morales, como el león del acto de fortaleza y del acto de ser liberal o espléndido, o la cigüeña del acto de amor a los padres.

Es razonable que sea así. La vida de los dioses, o sea, de las sustancias separadas, que tienen solamente vida intelectual, es plenamente feliz. Y los hombres son dichosos, en la medida que existe en ellos cierta semejanza de la actividad contemplativa. Pero ningún animal irracional es feliz, pues no participa para nada de la contemplación. Así, es claro que, cuanto se extiende la contemplación especulativa, tanto se extiende la felicidad. A quienes más contemplan, más les compete ser felices, no por accidente sino por la consideración que es honorable en sí misma. De ahí se sigue que la felicidad es principalmente cierta contemplación o consideración.

LECCIÓN XIII

1178 b 33-1179 a 32, nn. 1492-1497

El hombre feliz necesita de cierto bienestar exterior para que, ni por tener muchos bienes terrenales, ni por su falta, sea impedido de obrar bien

Una vez que *Aristóteles* mostró qué es la perfecta felicidad, *ahora, muestra cómo se halla hacia los bienes exteriores.*

Primero, muestra cómo se halla el hombre feliz hacia los bienes inferiores. Segundo, de qué modo se halla hacia Dios.

Con respecto a lo *primero, muestra en qué medida necesita el hombre feliz de los bienes exteriores y terrenales.* Segundo, lo corrobora por la autoridad de los sabios.

En el *primer* punto, *muestra que el hombre feliz es indigente de bienes exteriores.* Segundo, muestra que no lo es de muchos ni de grandes bienes.

1492. Dice pues, *primero*, que, como el hombre feliz es hombre, tiene necesidad de un bienestar exterior. En efecto, la naturaleza humana no es autosufi-

ciente con relación a la contemplación, a causa de la condición corporal, que para su sustentación necesita de cosas exteriores; no las necesita la sustancia intelectual incorpórea, que es autosuficiente con relación a la contemplación.

Para poder contemplar, el hombre debe antes poseer un cuerpo sano, pues, por las enfermedades corporales, se debilitan las fuerzas sensitivas que se usan al especular, a la vez, que se distrae la intención mental de la atención propia de la especulación. El hombre necesita aun del alimento, para su nutrición corporal y el resto de servidumbres, o sea, que le sea suministrado todo lo demás que es necesario para la vida humana.

1493. *Muestra que el hombre, para ser feliz, no necesita de muchas cosas exteriores.*

Si bien no ocurre ser feliz con la felicidad de esta vida sin las cosas exteriores necesarias para la vida humana, no debemos estimar que, para ser feliz, se necesitan muchas y grandes riquezas. Ser *autosuficiente*, como se requiere para la felicidad, no consiste en sobreabundar en riquezas, ya que la naturaleza tiene necesidad de poco y, por otra parte, la sobreabundancia nos hace menos autosuficientes, pues hemos menester del auxilio o del servicio de muchos para custodiar y administrar esas sobreabundantes riquezas. Además, la rectitud de juicio, tanto de la razón especulativa como de la práctica, y la acción exterior virtuosa, pueden existir sin abundar en riquezas.

Como lo dicho es manifiesto sobre el juicio de la razón, en consecuencia, lo manifiesta de la acción virtuosa, que de muchas cosas parece necesitar, como se vio. Dice que es posible que, aquellos que no están en los primeros puestos de tierra o de mar, como no sobreabundan en riquezas, obren bien. Si alguien tiene una cantidad moderada de bienes exteriores, podrá obrar según la virtud. Lo dicho se ve claramente por experiencia. Vemos que hombres sin cultivar, comunes, que llevan una vida sencilla y privada, parecen obrar virtuosamente, no menos, sino aún más que los poderosos. Estos encuentran obstáculos para ejercitar muchas acciones virtuosas, sea a causa de sus desmedidas ocupaciones y solicitudes, sea a causa de su propia soberbia, como de la abundancia de riquezas. Para la felicidad basta con que el hombre tenga suficientes bienes exteriores como para poder obrar virtuosamente, pues, si alguien obrase conforme a la virtud, su vida sería feliz, ya que la felicidad consiste en la operación virtuosa, como se vio.

1494. *Confirma lo dicho por lo expresado por los sabios.*

Primero, expone lo que dijeron. Segundo, muestra que su opinión debe aceptarse.

Sobre lo *primero*, *presenta lo dicho por Solón*[42], quien expresaba que, felices, son los que moderadamente se expanden en cuanto a los bienes exteriores. En efecto, en éstos, se encuentra principalmente el obrar con virtud y el vivir con templanza, pues algunos, poseyendo moderadas riquezas, pueden hacer lo que deben, de lo cual son obstaculizados, tanto los que sobreabundan en riquezas, debido a su mucha solicitud o a su soberbia; como también son obstaculizados los que están faltos de ellas, pues deben poner mucha solicitud para procurarse lo necesario, faltándoles encima, las más de las veces, las oportunidades de actuar bien.

1495. En *segundo* lugar, *presenta lo dicho* por *Anaxágoras*[43], a quien le parecía que, ni los ricos ni los poderosos han podido ser felices, y no le admiraba si a la mayoría parecía un despropósito esta opinión, pues la mayoría juzga según los bienes exteriores que son los únicos que conoce, ignorando los bienes de la razón, que son los verdaderos bienes del hombre, según los cuales éste es feliz.

1496. *Muestra que a lo dicho por los sabios sobre este tema debe darse aquiescencia*, concluyendo que estas sabias opiniones concuerdan con lo razonable, de donde parecen tener cierto crédito. Aunque, en lo operable, lo verdadero, sobre lo dicho por alguien, se juzga más por las obras y el modo de vivir que por la razón. Porque lo dominante o lo principal con relación a lo operable, consiste en las obras y el modo de vivir, pues no se busca principalmente el conocimiento sino la obra, como se dijo en el libro segundo[44]. Por eso, a lo dicho debemos considerarlo con relación a las obras y la vida de los sabios. Aquello que concuerda con las obras de los sabios debe aceptarse; así, por ejemplo, que no se requiere para la felicidad la sobreabundancia de riquezas, que los sabios no buscan. En cambio, si las obras no concuerdan debemos sospechar que son discursos que no poseen verdad. Como vemos en las palabras de los *estoicos*, quienes decían que los bienes exteriores no son un bien propio del hombre, aunque en sus obras aparece lo contrario, pues los apetecen y los buscan como bienes.

1497. *Muestra de qué modo se halla el hombre feliz con respecto a los bienes superiores, a saber, con Dios.*

Dice que, el que es feliz por la felicidad especulativa, porque obra según el entendimiento que contempla la verdad, y pone su cuidado en cultivar el bien

---

[42] Solón, conversando con Creso menciona a Tello, el ateniense, como siendo el hombre más feliz que ha conocido, por tener esa condición de mediana prosperidad, en la cual todo le ha ocurrido saludablemente (cfr. Herodoto, I, 30-32).

[43] H. Diels (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechische und deutsch*,, frag. 46 A 30. Aristóteles lo menciona también en *Ethica Eudema*, I, 4, 1215 b 6.

[44] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* II, 2, 1103 b 28-32.

intelectual, parece estar excelentemente dispuesto, en cuanto sobresale en eso que es lo mejor del hombre, y es también el más amado por Dios. Supuesto, como lo exige la verdad de las cosas, que Dios tenga cuidado y providencia de las cosas humanas, es razonable que, en el hombre, lo deleite lo mejor de él y lo más afín, lo más semejante a Dios que es el entendimiento, como se ve por lo visto. En consecuencia, es razonable que Dios beneficie más a los que aman al entendimiento y honran al bien intelectual prefiriéndolo a todo lo demás, como los dioses mismos cuidan de aquéllos que son sus amigos. También es razonable que, a los que obran bien y rectamente, los dioses los favorezcan.

Es manifiesto que todo lo dicho concierne al sabio. Este ama y honra al entendimiento, que es sumamente amado por Dios entre todo lo humano. Además, el sabio obra bien y rectamente, de lo cual se desprende que sea muy amado por Dios. Pero, el que es sumamente amado por Dios, que es la fuente de todos los bienes, es muy feliz. También se desprende de lo dicho que, porque la felicidad del hombre se dice por ser amado de Dios, el sabio sea sumamente feliz.

Por lo cual, se evidencia que *Aristóteles* coloca la felicidad humana última en la operación de la sabiduría, como se vio en el libro sexto,[45] pero no en la continuidad con la inteligencia agente, como algunos hacen creer.

Hemos de observar también que no pone la perfecta felicidad en esta vida sino tal como puede corresponder a una vida humana y mortal. De allí que, en el libro primero, dijo: *felices como hombres*[46].

LECCIÓN XIV

1179 a 33-1180 a 25, nn. 1498-1506

Muestra el fin de la virtud en el orden cívico y que las leyes equitativas facilitan formar al hombre en el bien

Una vez que *Aristóteles* trató el fin de la virtud, considerado en el hombre virtuoso, que es el deleite o felicidad, *ahora, trata otro fin considerado con relación al bien común*, mostrando que fuera de esta doctrina moral es necesario que haya otra doctrina, determinativa de la ley y que tienda al bien común.

---

45 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 13, 1144 a 1-6.

46 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 11, 1101 a 20-21.

Primero, muestra que determinar la ley es necesario. Segundo, que es necesario que alguno la determine. Tercero, de qué manera se pueda llegar a ser legislador o a legislar.

1498. *Primero, plantea una duda.* Debe estimarse si ha sido suficientemente tratado, a manera de bosquejo o figuradamente, lo concerniente a la felicidad, a las virtudes, a la amistad y al deleite, para que la elección tenga su verdadero fin y acabamiento, por cuanto elegimos tratar el bien humano; o si aún debe añadirse algo.

1499. En *segundo* lugar, *considera la verdad mostrando que aún se requiere algo más.*

Primero, que se requiere llegar a ser bueno. Segundo que, para ser bueno, se requiere un modo habitual de vida buena. Tercero que, para tener dicho modo habitual de vida, se requiere la posición de la ley, o sea la ley positiva.

Dice pues, *primero*, que el fin de la ciencia, que se refiere a la acción, no es conocer y contemplar cada acción operable, como en las ciencias especulativas, sino antes bien, realizarlo. Como, según la virtud, somos buenos y ejecutores de los bienes, no basta, para la ciencia que procura el bien humano, conocer la virtud, sino que debe tender a que alguno la posea, la tenga como un hábito, y la utilice en acto. Si alguien estimase que de otro modo podría llegar a ser bueno que por la virtud, debe procurar poseerlo.

1500. *Muestra que, para hacernos buenos, se requiere la costumbre.*

Primero, muestra que no bastan sólo las palabras persuasivas. Segundo, que la costumbre es necesaria.

Dice pues, *primero*, que si las palabras persuasivas fueran por sí mismas suficientes para hacer a los hombres virtuosos, a algunos se les deberían dar muchas y grandes recompensas, según *Teognis*[47], debido al arte de persuadir para el bien, y sería del todo necesario retribuir a los persuasivos con grandes mercedes. Pero no es universalmente así.

Vemos que las palabras persuasivas pueden incitar y mover al bien a jóvenes generosos que no se hallan sujetos a vicios y pasiones y que poseen nobles costumbres, en cuanto tienen aptitud para las acciones virtuosas. En efecto, el que ama verdaderamente el bien puede hallarse cubierto o lleno de virtud y honor (*cathacotimon*). Pues, al tener una buena disposición hacia la virtud, es incitado por las buenas persuasiones hacia la perfección de su virtud.

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 refrenados por el temor de los castigos. En efecto, no se apartan

[47] Frag. 432-434 (cfr. Platón, *Menón,* 95 e). Véanse variantes de esta lectura en ed. Leonina, 598, recogidas por Miguel de Efeso y Alberto Magno.

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 deleitable, y tampoco pueden percibir o gustar su dulzura. Tales hombres no pueden cambiar por ningún discurso.

Para que un hombre pueda cambiar por la palabra es preciso proponerle algo que sea aceptado por él mismo. Pero, aquél al que el bien honesto no le dice nada sino que se inclina a las pasiones, no acepta lo que se le propone por la palabra conducente a la virtud. Por eso, no es posible o, por lo menos, no es fácil que por la palabra pueda un hombre cambiar aquello que abraza por una larga costumbre. Como tampoco en lo especulativo podría reconducirse a la verdad a aquél que se adhiere con firmeza a lo contrario de los principios que, en lo operable, son proporcionados por los fines, como se dijo.

1501. *Muestra que, para hacerse bueno, se requiere la costumbre.* En efecto, dice que no debemos contentarnos sólo con las palabras para adquirir la virtud. Debemos apreciar sobremanera si, una vez en posesión de todo eso por lo cual los hombres se hacen virtuosos, adquirimos la virtud. Al respecto, hay *tres* opiniones: *unos*, dicen que los hombres son buenos por naturaleza, por ejemplo, a causa de su complexión natural unida a la impresión de los cuerpos celestes; *otros*, dicen que los hombres son buenos por ejercitación; y, *otros*, que los hombres son buenos por enseñanza. Estas opiniones de alguna manera son verdaderas.

En efecto, hay una disposición natural que beneficia a la virtud, como se dijo en el libro sexto[48]. Vimos que algunos, enseguida de nacer, parecen fuertes o templados según una inclinación natural. Vimos también, allí, que esta virtud natural es imperfecta. Para su perfección se requiere que sobrevenga la perfección del entendimiento o razón; y, por ello, se requiere la enseñanza, que bastaría si la virtud consistiera en el entendimiento o razón solamente, según la opinión de *Sócrates*, quien sostenía que la virtud es ciencia. Pero, como para la virtud se requiere la rectitud del apetito, es necesaria también la costumbre por la cual el apetito se inclina al bien.

Ahora bien, es claro que lo que concierne a la naturaleza no está en nuestro poder sino que proviene en los hombres de alguna causa divina, por ejemplo, por la impresión de los cuerpos celestes en cuanto a la disposición del cuerpo humano, y de Dios mismo, único que existe por encima del entendimiento, en cuanto la mente humana se mueva hacia el bien. Por esto, son verdaderamente

---

[48] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 13, 1144 b 5-6.

los hombres muy afortunados porque, mediante una causa divina, son inclinados al bien, como vemos en el opúsculo *La Buena Fortuna*[49].

Se dijo que la palabra y la enseñanza no son eficaces en todos. Para que sea eficaz en alguno, sólo es preciso que el alma del oyente, por la costumbre de muchos bienes, esté preparada para disfrutar del bien y para odiar el mal, como también la tierra debe estar bien cultivada para que la semilla germine bien. Como la semilla en la tierra cultivada, así, se halla la palabra oída en el alma. Aquél que vive según las pasiones, sin gusto o sin ganas, oye la palabra del que lo exhorta y no la entiende, de manera que juzgue que aquello a lo cual se lo induce es un bien. De ahí que no pueda ser persuadido por alguien.

Hablando universalmente, la pasión que por una costumbre arraigada domina en un hombre, no cede ante la sola palabra, sino que debe emplearse la fuerza, de tal manera que el hombre sea compelido al bien. Así, se ve que, para que la palabra del que exhorta tenga alguna eficacia, debe preexistir cierta costumbre, por la cual adquiera el hombre la impronta propia de la virtud, que aprecie el bien honesto y aborrezca lo deshonesto.

1502. *Muestra que, para que haya buenas costumbres, se requiere la ley positiva.*

Primero, muestra que por la ley todos llegan a ser buenos. Segundo, muestra que sin la ley esto no puede darse adecuadamente.

Con respecto a lo *primero*, *muestra lo propuesto.* Segundo, presenta cierto signo.

En el *primer* punto, *muestra lo propuesto en cuanto a los jóvenes.* Segundo, en cuanto a los demás.

Dice pues, *primero*, que es difícil que alguno desde su juventud misma sea llevado de la mano a la virtud según las buenas costumbres, si no se educa bajo buenas leyes, por las cuales cierta obligatoriedad induzca al hombre al bien.

En efecto, vivir templadamente, prescindiendo de deleites y de manera perseverante, no apartándose del bien por el trabajo duro y los pesares, no es algo deleitable para muchos hombres. Especialmente, no lo es para los jóvenes, que son propensos a los deleites, como se dijo en el libro séptimo[50]. Por tanto, es preciso que la educación de los niños y sus descubrimientos, es decir, las vías de acción que los hombres descubren, estén regulados por buenas leyes, por las cuales los jóvenes sean impelidos a acostumbrarse al bien. Una vez que se hayan habituado al bien, éste ya no será penoso sino más bien deleitable.

---

[49] Opúsculo enumerado entre las obras perdidas de Aristóteles, cfr. ed. Fermin-Didot, IV: *De indicibus librorum Aristotelis*, 8.

[50] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VII, 15, 1154 b 10-11.

1503. *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.

1504. *Da cierto signo de lo propuesto.* Dice que, como para el buen vivir humano se requiere la obligatoriedad inducida por la ley, por eso, algunos legisladores[51] estiman que es preciso atraer a los hombres a la virtud. Los virtuosos por voluntad propia obedecen lo que es honesto, los demás hombres, por sus costumbres previas deben ser inducidos al bien, por ejemplo, mostrándoles la honestidad de lo que les es propuesto. Pero a los que son desobedientes y tienen costumbres envilecidas se les aplican castigos corporales, como azotes y otras penas, vituperándolos y damnificándolos en las cosas propias. Mas a los que son totalmente incurables, los expulsan o exterminan, como cuando cuelgan al ladrón[52].

Esto sucede porque el virtuoso, que ordena su vida al bien, obedece al bien que le es propuesto sólo por la palabra. En cambio, el hombre malo, como apetece el deleite, debe ser castigado por medio del pesar o dolor, lo mismo que la bestia de carga, como el asno que es conducido a latigazos. Por eso, dicen que es preciso emplear tales penas dolorosas que son las que más se oponen al amor de los deleites, como si a un ebrio le damos a beber agua.

1505. *Muestra que la ley es necesaria para que el hombre se haga bueno*, por dos razones.

La *primera*, porque conviene que el futuro hombre bueno se eduque y acostumbre bien, y que después viva según lo hallado o adquirido en sus rectos caminos, de tal manera que se abstenga de los malos, bien por propia voluntad o bien obligado en contra de su voluntad. Así no sucede, si la vida del hombre no es dirigida por un entendimiento que posea, no sólo un recto orden para conducir al bien, sino también fuerza o poder coercitivo para obligar a los que no quieren; poder coercitivo que no tiene el mandato paterno ni el de cualquier otro hombre persuasivo que no sea rey o alguna otra autoridad. Pero la ley tiene potestad coercitiva en cuanto es promulgada por el rey o gobernante. La ley es una palabra que procede de una peculiar prudencia y de un entendimiento que

---

51 Platón, *Leyes*, 722 d.

52 Platón, *Protágoras*, 325 a.

dirige al bien. Por tanto, vemos que la ley es necesaria para hacer buenos a los hombres.

1506. Da la *segunda* de las razones.

Dice que los hombres que quieren oponerse a los movimientos de alguno, son odiados por aquél al cual se oponen, aun si proceden rectamente, pues se estima que lo hacen a causa de un mal recelo. Pero la ley que manda lo que es honesto no es pesada, desagradable u odiosa, pues se propone en general. De lo cual se desprende con claridad que la ley es necesaria para hacer buenos a los hombres.

LECCIÓN XV

1180 a 24-b 28, nn. 1507-1509

Componer buenas leyes para todos es propio del que tiene el conocimiento general sobre lo necesario para hacer buenos a los hombres

Una vez que *Aristóteles* mostró que imponer la ley es necesario para hacer buenos a los hombres, *ahora, muestra que el hombre debe dictar la ley.*

Primero, expone lo propuesto. Segundo, lo prueba.

1507. Dice pues, *primero*, que, por más que la ley es necesaria para la educación y las acciones humanas, sin embargo, sólo en la ciudad de los lacedemonios y en otras pocas, el legislador parece haberse preocupado para que, por las leyes, se regulara la educación de los niños y los caminos a seguir para obrar. En la mayoría de las ciudades se ha descuidado este aspecto y, en ellas, cada cual vive como quiere, disponiendo de los hijos y de la mujer según su voluntad, a la manera de ciertos bárbaros, los cíclopes[53], que no se manejan con leyes. Por tanto, lo mejor es que según la autoridad política se tenga una recta preocupación de la educación de los niños y de las acciones virtuosas de los ciudadanos; y que el hombre sea instruido para poder hacerlo idóneamente.

Ahora bien, cuando la comunidad, en general, lo descuida por no poner un público cuidado en ello, parece concernir a cada persona privada contribuir algo, para que los hijos y los amigos sean virtuosos. Si no puede hacerlo, al menos debe elegir el medio para poder realizarlo. Esto pareciera poder realizarse, sobre todo, si alguien pudiera componer la ley, si adquiriera idoneidad para poder legislar leyes rectas. De esta manera, componer la ley incumbe princi-

[53] Homero, *Odisea,* IX, 114.

palmente a las personas públicas, sin embargo, secundariamente incumbe también a las personas privadas.

1508. *Prueba lo propuesto por dos razones.* En *primer* lugar, dice que es manifiesto que la administración de lo común, que se lleva a cabo por la autoridad pública a quien incumbe componer las leyes, se hace según las leyes. (Así, sucede en algunas administraciones públicas en las que se han dictado leyes). Pero una buena administración es la que se realiza según *buenas* leyes.

Nada difiere para lo propuesto, si esto tiene lugar por leyes escritas, no escritas; o por leyes, por las que se eduque a uno sólo o a varios, como vemos en la música, en la gimnasia o en otras enseñanzas. Nada difiere, en cuanto al tiempo presente, si la enseñanza se realiza por escrito o no, pues la escritura sirve para conservar la memoria en el futuro. Asimismo, tampoco difiere si este magisterio se propone a uno o a muchos. La misma razón parece darse en el caso de un padre de familia que enseña a su hijo o a los pocos de su casa por palabras admonitorias o no escritas, y en el caso de un gobernante que emplee la ley escrita para dar órdenes a todos los habitantes de la ciudad. Pues, como se hallan las leyes públicas y las costumbres por ellas introducidas en las ciudades, así, se hallan en los hogares las palabras paternas y las costumbres por ellas inculcadas.

Hay una sola diferencia, que la palabra paterna no tiene plenamente fuerza coercitiva, como la palabra del gobernante, según vimos. Por eso, muestra que en un aspecto esto compete más bien a las personas privadas que a las públicas, por el parentesco y los beneficios, o sea, porque los hijos aman a sus padres y fácilmente se sujetan a la natural amistad propia de los hijos hacia sus padres. Así, aunque la palabra del gobernante pueda más por la vía del temor, la palabra paterna puede más por la vía del amor, que es más eficaz en aquellos que no están del todo mal dispuestos.

1509. Da la *segunda de* las razones.

La educación que resulta provechosa, en general, algo difiere en lo particular, como vemos en el arte de la medicina. En general, a los afiebrados los beneficia ayunar y estarse quietos, para que la naturaleza no se agrave por comer demasiado y por el movimiento no suba la fiebre. Pero, quizás en algún afiebrado, ese tratamiento no dé resultado, pues el ayuno debilitaría demasiado sus fuerzas, o en otro tal vez sea necesario el movimiento para que los humores gruesos se disuelvan. Lo mismo es claro en la lucha, porque un púgil no emplea el mismo modo de pelear contra todos. De acuerdo a esto, veremos en los actos de cada una de las artes activas procederse con mayor certeza, si se pone un cuidado propio en cada caso, pues así cada uno poseerá mejor lo que le es conveniente.

Sin embargo, se pondrá gran cuidado en hacer algo, si el médico, el gimnasta o cualquier otro maestro en un arte práctico conociera universalmente lo que comúnmente concierne, por ejemplo, a todos los hombres; o lo que puede beneficiar a todos los que sean, por ejemplo, coléricos. Esto se debe a que las ciencias, no sólo se dicen, sino que son de lo universal. Luego, podrá curar mejor aquél que procede, partiendo de la ciencia universal, para curar a alguno en particular. Sin embargo, el médico no sólo de este modo puede curar, pues para curar a un hombre concreto nada impide que pueda curarlo acertadamente, aun si desconoce lo común, con tal que, debido a su experiencia, considere diligentemente lo que le ocurre a cualquier hombre particular, como hay otros que parecen ser los mejores médicos de sí mismos, debido a que son experimentados en lo propio que les ocurre; pero, sin embargo, no les basta para ayudar a otros.

Aunque haya quien, sin ciencia universal, pueda obrar bien con respecto a algo en particular, sin embargo, aquél que quiere llegar a ser perito, debe tender al conocimiento universal, para conocerlo de algún modo, como también le es necesario a quien quiere ser científico, por ejemplo, geómetra o naturalista, pues ha dicho que las ciencias se refieren a lo universal. Lo mismo ocurre en aquellos que se preocupan para que los hombres sean buenos.

Es posible que sin el arte y la ciencia por la cual se conozca lo universal, se pueda hacer bueno a éste o a aquél 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.

LECCION XVI

1180 b 28-1181 b 23, nn. 1510-1520

A quiénes compete la tarea de legislar con idoneidad, cómo no debe hacerse esta tarea, asegurando que en la Política enseñará cómo llegar a ser legislador

Una vez que *Aristóteles* mostró que es necesario al hombre componer la ley, *ahora, indaga de qué manera podría alguien llegar a componer leyes o legislar.*

1510. *Primero, expone lo propuesto*, concluyendo que, una vez que mostró que conviene al hombre llegar a componer la ley, debe procurar saber de dónde surgirá la composición de la ley, si de una costumbre o de una doctrina, y cómo, si de este o de aquel modo.

1511. En *segundo* lugar, *desarrolla lo propuesto.*

Primero, muestra que lo que empleaban los que nos precedieron no es suficiente para que alguien se haga legislador. Segundo, concluye que él debe tratar el tema.

Sobre lo *primero, muestra de qué manera alguien debiera componer la ley.* Segundo, muestra que esto no es observado.

Dice pues, *primero*, que parece apropiado saber de dónde y de qué manera alguien se hace legislador, como sucede en las demás ciencias prácticas que son en razón de la política. No hay dificultad si, cuando se refiere a componer la ley o legislar, habla de política ya que, en el libro sexto[54], se dijo que componer la ley o legislar es una parte de la prudencia política, pues cierta parte de la política, como ciencia arquitectónica, trata la composición de la ley.

1512. *Muestra que esto no es observado*, aunque pareciera apropiado por la diversidad de aquellos que se ocupan de componer la ley.

Primero, muestra la diversidad de los mismos. Segundo, su insuficiencia.

Dice pues, *primero*, que, aunque pareciera razonable que lo mismo sucediera en unas y otras artes prácticas, sin embargo, no parece observarse lo mismo en la política y en otras artes operativas, que son llamadas *ciencias* por lo que tienen de conocimiento, y *potencias* porque son principios de operación. En las demás artes operativas vemos que son los mismos los que transmiten estas artes, por ejemplo, enseñándolas; y los que las practican, como los médicos, que no sólo enseñan medicina sino que obran según la medicina. La misma razón encontramos en los escritores y en cualquier otro que obre según el arte.

---

[54] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 8, 1141 b 23 ss.

Pero en la política sucede de otra manera. *Unos*, los sofistas, sacan provecho de enseñar a componer la ley o legislar, aunque ninguno de ellos obre según la ley. *Otros*, parecen utilizar la ley v.g. los que tienen alguna actuación política.

1513. *Muestra la insuficiencia de ambos. Primero, de los que tienen una actuación política.* Segundo, de los sofistas.

En el *primer* punto, *se refiere a la deficiencia de los que tienen una actuación política*, pues los actos cívicos que ejercen parecen provenir más de cierta *potencia*, de cierto hábito adquirido por costumbre, y de cierta experiencia, que de la mente, del entendimiento o *ciencia*.

1514. En *segundo* lugar, *prueba lo propuesto por dos signos*. El *primero* de ellos muestra que los que actúan según la ciencia pueden enseñar o transmitir por escrito o verbalmente las razones de lo que hacen. Los que tienen una actuación política no parecen enseñar nada de política ni por escrito ni oralmente; aunque sería mucho mejor escribir que pronunciar discursos judicativos, según los cuales algunos son instruidos, por ciertas leyes positivas, sobre la manera en que deben juzgar. Al igual que escribir sería mejor que pronunciar arengas, según las cuales, algunos son instruidos para perorar de acuerdo a la retórica.

El *segundo* de los signos muestra que los que actúan según la *ciencia* pueden enseñar por escrito u oralmente las razones de lo que hacen. Pero los hombres que tienen una actuación política no forman en política ni a sus hijos ni a algunos de sus amigos. Sin embargo, es razonable que lo hagan si pudieran. Pues nada mejor podrían asegurar o dar a sus conciudadanos, que les quedase después de ellos, que a algunos hacerlos buenos políticos. Asimismo, nada les sería más elegible que tener la potencia o capacidad de hacer a otros políticos. Ni a sus amigos podrían ofrecer algo más provechoso.

1515. En *tercer* lugar, *excluye un error*. Podría estimarse, de acuerdo a lo dicho, que la experiencia de la actuación política no es útil. Pero él mismo dice que, aunque no sea suficiente, con todo, no poco contribuye a que el hombre se haga político. (De otra manera no se hubieran hecho algunos más políticos por tener costumbre de vida política). Y, para los que desean saber algo de política, parece necesaria la experiencia de vida política.

1516. *Muestra la deficiencia de los sofistas.*

Primero, expone lo propuesto. Los sofistas, que se comprometen a enseñar política, se muestran muy lejos de lo que enseñan, pues parecen ignorar totalmente, no sólo cuál ciencia es la política, sino también cuáles son sus contenidos.

1517. En *segundo* lugar, *muestra lo propuesto por unos signos*.

Primero, sobre su desconocimiento de lo que es la política. Si lo supieran, no dirían que la política es lo mismo que la retórica[55] o algo peor, ya que la retórica puede persuadir tanto a elogiar como a vituperar a una persona, sea en asambleas, sea en juicios, según *tres* clases de causa: demostrativa, deliberativa y judicial. Ahora bien, según los sofistas, la política persuasiva se usa solamente en los juicios, considerando como buenos políticos a los que saben inducir las leyes en vista de algún juicio.

Da el *segundo* de los signos sobre el desconocimiento que tienen de aquello sobre lo que versa la política. Si lo supieran, no estimarían que es fácil componer leyes según la ley positiva, que es parte principal de la política, porque, para componer leyes, bastaría con reunir diversas leyes que han merecido aprobación, elegir las mejores de ellas e instituirlas.

En lo cual cometen *dos faltas*. En *primer* lugar, pensando que, para ser legislador es suficiente con reunir leyes y elegir las óptimas; cuando, para legislar, no sólo se debe juzgar de las leyes encontradas, sino también descubrir nuevas leyes, a semejanza de lo que se hace en otras artes operativas. El médico no sólo tiene un juicio formado sobre los remedios existentes para curar, sino que también puede descubrir nuevos remedios. En *segundo* lugar, con respecto al primer punto, decimos que no es fácil que alguien elija óptimas leyes porque la elección no pertenece solamente al entendimiento, y porque el recto juicio expresa lo mejor, como vemos también en la música.

Los que tienen experiencia con relación a lo particular poseen un recto juicio sobre las obras, entienden a través de qué caminos y de qué modo pueden alcanzar su perfección y cuáles obras armonizan con cuáles personas u ocupaciones. Pero es razonable que, a los que no tienen experiencia, les esté velado si una obra se hace bien o mal, según lo que encuentran enseñado por escrito, pues les está velado aplicar lo que encuentran por escrito a la obra. Ahora bien, las leyes que han de instituirse se asimilan a las obras políticas (pues las leyes se instituyen como las reglas de las obras políticas). Por tanto, quienes desconocen cuáles son las obras adecuadas, no pueden saber cuáles son las leyes adecuadas.

Luego, por el hecho de recopilar leyes nadie puede llegar a ser legislador o juzgar cuáles son las mejores leyes, a no ser que tenga experiencia. Como tampoco parece que, por escribir recetarios, puede nadie llegar a medicar bien, por más que los que transmiten esos recetarios por escrito procuran, no sólo poner remedios para curar, sino también los modos de proceder para lograrlo y de qué manera debe administrarse el remedio de acuerdo a la disposición particular de los hombres. No obstante, todo esto parece útil solamente a los que tienen experiencia. A los que desconocen lo singular, en razón de su inexperiencia, les parecen inútiles.

---

[55] Isócrates, *Antidosis*, 80.

1518. En *tercer* lugar, *concluye excluyendo algunos errores*. Alguno, podría opinar que la recopilación de las leyes escritas fuera del todo inútil. Como dijo sobre los recetarios escritos, así ocurre para lo propuesto; es decir, recopilar leyes y constituciones políticas, o sea, organizaciones de diversas ciudades, es útil para aquellos que, por estar acostumbrados, pueden considerar y juzgar cuáles obras o leyes son buenas o malas, y cuáles convienen a cuáles. Pero los que no tienen un hábito adquirido por costumbre y quieren revisar tales obras o leyes escritas, no pueden juzgarlas adecuadamente a no ser por casualidad. Sin embargo, pueden adquirir una mejor disposición para entenderlas por repasar o leer sobre las leyes y constituciones políticas escritas.

1519. *Asegura que enseñará cómo llegar a ser legislador.*

Muestra que es una tarea inminente. Los predecesores, los sabios que ya trataron este tema, no exploraron bien lo concerniente a componer la ley o legislar. Es mejor que nosotros mismos lo intentemos para tratar la composición de la ley y, en general, toda la política de la que, una parte, se refiere al legislar. Así, acabaremos la filosofía moral en su principio, o sea, en la ciencia operativa sobre los asuntos humanos, por los cuales parece, por último, haberse transmitido.

1520. En *segundo* lugar, *muestra el orden en que lo hará*. Dice que, *primero*, pasará revista a lo que fue bien dicho, aunque en parte, por los predecesores o sabios que lo antecedieron en materia política. Tarea que realizará en el libro segundo de la *Política*. Luego, de entre las diversas formas políticas[56], considerará cuáles son las que salvaguardan las ciudades, es decir, las formas políticas rectas, a saber: el reino, la aristocracia y la política; y cuáles las que corrompen las ciudades, o sea, las formas políticas pervertidas, a saber: la tiranía, la oligarquía y la democracia. Además, habrá de considerar cómo se conservan o se corrompen cada una de las formas políticas, y por qué causas algunas ciudades actúan políticamente bien y otras mal, tarea que realizará a partir del libro tercero hasta el séptimo. Después de lo cual comienza a reflexionar sobre cuál es la mejor forma o comunidad política, cómo deba constituirse u ordenarse, qué leyes y costumbres habrá de utilizar. Pero antes que nada, en el libro primero, expondrá algunos principios de política, por los que habrá de comenzar. Todo lo cual será desarrollado en la *Política*.

Enunciándolo, termina la totalidad de esta obra de *Ética*.

---

[56] De 158 constituciones de ciudades griegas que compiló Aristóteles, sólo se ha conservado la Constitución de Atenas.

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

1. Juan Cruz Cruz, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento según Santo Tomás* (1998, ³2009)
2. José Ángel García Cuadrado, *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez* (1999)
3. Tomás de Aquino, *Cuestión disputada del alma.* Traducción y notas de Ezequiel Téllez. Estudio preliminar de Juan Cruz Cruz (1999, ²2001)
4. Paloma Pérez-Ilzarbe, *El significado de las proposiciones. Jerónimo Pardo (†1502) y las teorías medievales de la proposición* (1999)
5. Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación.* Traducción e introducción de Mirko Skarica. Estudio preliminar, revisión y notas de Juan Cruz Cruz (1999)
6. Valle Labrada, *Filosofía jurídica y política de Jerónimo Castillo de Bobadilla* (1999)
7. María Jesús Soto Bruna y Concepción Alonso del Real, *De processione mundi. Estudio y edición crítica del tratado de Domingo Gundisalvo* (1999)
8. Olga L. Larre, *La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo* (2000)
9. Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles.* Estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza (2000, ²2001, ³2010)
10. Tomás de Aquino, *Exposición sobre el "Libro de las causas".* Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2000)
11. Juan de Santo Tomás, *El signo. Cuestiones I/5, XXI, XXII y XXIII del 'Ars Logica'.* Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2000)
12. Tomás de Aquino, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general.* Estudio preliminar, traducción y notas de Laura Corso de Estrada (2000)
13. Juan Caramuel, *Gramática audaz.* Traducción de Pedro Arias. Estudio preliminar de Lorenzo Velázquez (2001)
14. Jesús García López, *Metafísica tomista: Ontología, Gnoseología y Teología natural* (2001, ²2001)
15. Tomás de Aquino, *Comentario a los libros de Aristóteles Sobre el sentido y lo sensible y Sobre la memoria y la reminiscencia.* Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2001)
16. Diego de Avendaño, *Derecho, Consejo y Virreyes de Indias (Thesaurus Indicus, vol. I, tit. I-III).* Introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2001)
17. Pedro de Ledesma, *Sobre la perfección del acto de ser creado (1596).* Introducción y traducción de Santiago Orrego (2001)
18. Louis Lachance, *Humanismo político. Individuo y estado en Tomás de Aquino* (2001)
19. Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota, El possest, La cumbre de la teoría.* Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2001, ²2008)
20. Francisco Ugarte, *Metafísica de la esencia. Un estudio desde Tomás de Aquino* (2001)

21. Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles.* Traducción y estudio preliminar de Celina A. Lértora Mendoza (2001)
22. Tomás de Aquino y Pedro de Alvernia, *Comentario a la Política de Aristóteles.* Traducción de Ana Mallea (2001)
23. Ignacio Verdú Berganza, *Thomas Bradwardine. El problema de la libertad* (2001)
24. Juan Poinsot (Juan de Santo Tomás), *Verdad trascendental y verdad formal.* Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2002)
25. Tomás de Aquino, *El ente y la esencia.* Traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment (2002, ²2006)
26. M.ª Carmen Dolby, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín* (2002)
27. San Anselmo, *Proslogion.* Introducción, traducción y notas de Miguel Pérez de Laborda (2002, ²2008)
28. José Miguel Gambra, *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago M. Ramírez* (2002)
29. Guillermo de Ockham, *Pequeña suma de filosofía natural.* Introducción y traducción anotada de Olga Larre (2002)
30. Santiago Gelonch, Separatio *y objeto de la metafísica. Una interpretación textual del* Super Boetium de Trinitate, *q5 a3, de Santo Tomás de Aquino* (2002)
31. Pseudo Justino, *Refutación de ciertas doctrinas aristotélicas.* Traducción, introducción y comentario de Marcelo D. Boeri (2002)
32. Jean-Pierre Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (2002)
33. Tomás de Aquino, *Comentario a los Analíticos Posteriores de Aristóteles.* Traducción, estudio preliminar y notas de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok (2002)
34. Tomás de Aquino y Pedro de Alvernia, *Comentario al libro de Aristóteles sobre El cielo y el mundo.* Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2002)
35. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* I/1: *El misterio de la Trinidad* (I, d1-21). Edición de Juan Cruz Cruz (2002)
36. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* I/2: *Nombres y atributos de Dios* (I, d22-48). Edición de Juan Cruz Cruz (2004)
37. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* II/1: *La creación: Ángeles, Seres Corpóreos, Hombre* (II, d1-20). Edición de Juan Cruz Cruz (2005)
38. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* II/2: *El libre arbitrio y el pecado* (II, d21-44). Edición de Juan Cruz Cruz (2008)
39. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* III/1: *La encarnación del Verbo y la Redención* (III, d1-22). (En preparación)
40. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* III/2: *Las virtudes en Cristo y en los fieles. Los mandamientos* (III, d23-40). (En preparación)
41. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* IV/1: *Los sacramentos. Bautismo, Confirmación y Eucaristía.* (IV, d1-13). (En preparación)
42. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* IV/2: *Penitencia, Extremaunción* (IV, d14-23). (En preparación)

43. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, IV/3: *Orden, Matrimonio* (IV, d24-42). (En preparación)
44. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, IV/4: *Postrimerías* (IV, d43-50). (En preparación)
45. Walter Redmond, *La lógica del Siglo de Oro. Una introducción histórica a la lógica* (2002)
46. Francisco García, *Tratado utilísimo y muy general de todos los contratos (1583).* Introducción de Horacio Rodríguez-Penelas / Transcripción de Idoya Zorroza y Horacio Rodríguez-Penelas (2003)
47. Diego Mas, *Disputación Metafísica sobre el ente y sus propiedades transcendentales (1587).* Edición de Juan Cruz Cruz y Santiago Orrego (2003)
48. Jesús García López, *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino* (2003)
49. Bartolomé Carranza, *Tratado sobre la virtud de la justicia (1540),* (Traducción castellana y texto latino). Transcripción, traducción y verificación de fuentes de Teodoro López, Ignacio Jericó Bermejo y Rodrigo Muñoz de Juana (2003)
50. Juan Sánchez Sedeño, *Las segundas intenciones y el universal (1600),* introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2003)
51. Josep-Ignasi Saranyana, *La Filosofía Medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca* (2003, ²2007)
52. Jan A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino* (2003)
53. Alfonso de Madrigal, «El Tostado», *El gobierno ideal,* Introducción, traducción y texto latino con aparato crítico y citas de Nuria Belloso Martín (2003)
54. Diego de Avendaño, *Oidores y Oficiales de Hacienda* (*Thesaurus Indicus*, vol. I, tít. IV y V), introducción y traducción de Ángel Muñoz (2003)
55. Étienne Gilson, *Dante y la filosofía,* traducción de María Lilián Mujica Rivas (2004)
56. Santiago Orrego Sánchez, *La actualidad del ser en la «Primera Escuela» de Salamanca* (2004)
57. Carlos Llano, *Etiología del error. Apéndice de textos de santo Tomás de Aquino sobre la falsedad del error* (2004)
58. Étienne Gilson, *Eloísa y Abelardo,* traducción de Serafín González (2004)
59. Ramon Llull, *Arte breve,* introducción y traducción de Josep E. Rubio (2004)
60. Alcuino de York, *Obras morales,* Introducción y traducción de Rubén A. Peretó (2004)
61. Juan Sánchez Sedeño, *La relación (1600),* introducción y traducción de Juan Cruz Cruz (2005)
62. Juan Poinsot (Juan de Santo Tomás), *Del alma (1635): I. El alma y su potencias elementales,* introducción y traducción de Juan Cruz Cruz (2005)
63. Juan Poinsot (Juan de Santo Tomás), *Del alma (1635): II. La sensibilidad y los sentidos externos e internos,* introducción y traducción de Juan Cruz Cruz (en preparación)
64. Juan Poinsot (Juan de Santo Tomás), *Del alma (1635): III. El espíritu, el conocimiento y el querer,* introducción y traducción de Juan Cruz Cruz (en preparación)

65. Luis Vives, *Los diálogos* (Lingvae latinae exercitatio), estudio introductorio, edición crítica y comentario de M.ª Pilar García Ruiz (2005)
66. Juan Enrique Bolzán, *Física, Química y Filosofía natural en Aristóteles* (2005)
67. Alonso de Santa Cruz, *Sobre la melancolía. Diagnóstico y curación de los afectos melancólicos (ca. 1569)*, traducción Raúl Lavalle. Introducción, revisión y notas histórico-médicas de Juan Antonio Paniagua (2005)
68. Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles Sobre la generación y la corrupción. Los principios de la naturaleza y otros opúsculos cosmológicos*, introducciones y traducciones de Ignacio Aguinalde Sáenz y Bienvenido Turiel (2005)
69. M.ª Jesús Soto Bruna (Ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII* (2005)
70. Tomás de Aquino, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*. Siger de Brabante, *Tratado acerca del alma intelectiva*, introducción, traducción y notas de Ignacio Pérez Constanzó e Ignacio Alberto Silva (2005)
71. Étienne Gilson, *Las constantes filosóficas del ser*, traducción de Juan Roberto Courrèges (2005, 1.ª reimpr. en 2009)
72. Werner Beierwaltes, *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, traducción de Alberto Ciria (2005)
73. Tomás de Aquino, *Sobre el Verbo. Comentario al prólogo del Evangelio de San Juan*, introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2005)
74. Carlos I. Massini Correas, *La ley natural y su interpretación contemporánea* (2006)
75. Cruz González-Ayesta (Ed.), *El alma humana: esencia y destino*. IV centenario de Domingo Báñez (1528-1604) (2006)
76. Francisco de Vitoria, *Contratos y usura*, Introducción, traducción, verificación de fuentes y notas de M.ª Idoya Zorroza (2006)
77. Juan Fernando Sellés (Ed.), *El intelecto agente en la Escolástica renacentista* (2006)
78. San Agustín de Hipona, *Interpretación literal del Génesis*, Introducción, traducción y notas de Claudio Calabrese (2006)
79. Juan Cruz Cruz y María Jesús Soto-Bruna (Eds.), *Metafísica y dialéctica en los periodos carolingio y franco (s. IX-XI)* (2006)
80. Pedro Fernández, *La justicia en los contratos. Comentario a* Summa Theologiae, *II-II, 77-78*, introducción, transcripción, traducción, verificación de fuentes y notas de Teodoro López y M.ª Idoya Zorroza (2007)
81. Juan Cruz Cruz, *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre? Introducción a la antropología de Tomás de Aquino* (2006)
82. Horacio Rodríguez Penelas, *Ética y sistemática del contrato en el Siglo de Oro. La obra de Francisco García en su contexto jurídico-moral* (2007)
83. Domingo Báñez, *Tratado sobre el hombre (I), Comentario a 'Suma Teológica', I, q75-q77*, edición de José Ángel García Cuadrado, traducción de José Ángel García Cuadrado, Alfonso Chacón y M.ª Idoya Zorroza (2007)
84. Domingo Báñez, *Tratado sobre el hombre (II), Comentario a 'Suma Teológica', I, q78-q79*, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación)

85. Domingo Báñez, *Tratado sobre el hombre (III), Comentario a 'Suma Teológica', I, q80-q84*, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación)
86. Domingo Báñez, *Tratado sobre el hombre (IV), Comentario a 'Suma Teológica', I, q85-q89*, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación)
87. Domingo Báñez, *Tratado sobre el hombre (V), Comentario a 'Suma Teológica', I, q90-q102*, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación)
88. Juan Escoto Erígena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, traducción de Pedro Arias y Lorenzo Velázquez, estudio y notas de Lorenzo Velázquez (2007)
89. Carlos Llano, *Sobre la idea práctica* (2007)
90. Juan Cruz Cruz (Ed.), *La ley natural como fundamento moral y jurídico en Domingo de Soto* (2007)
91. Étienne Gilson, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, traducción de Pablo E. Corona (2007)
92. Thierry de Chartres, *Tratado de la obra de los seis días* (Tractatus de sex dierum operibus), Estudio preliminar de Elisabeth Reinhardt, Preámbulo filológico, traducción y notas de M.ª Pilar García Ruiz (2007)
93. Diego de Avendaño, *Corregidores, encomenderos, cabildos y mercaderes* (Thesaurus Indicus, I. tit. VI-IX), Introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2007)
94. Juan Caramuel, *Leptotatos. Metalógica (1681)*, traducción de Pedro Arias, estudio preliminar de Lorenzo Velázquez (2008)
95. Domingo Báñez, *El derecho y la justicia (Decisiones de iure et iustitia, Salamanca, 1594, Venecia, 1595)*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2007)
96. Diego de Zúñiga, *Metafísica (1597)*, Introducción, traducción y notas de Gerardo Bolado (2008)
97. Juan Fernando Sellés, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino* (2008)
98. Héctor Delbosco, *El humanismo platónico del cardenal Bessarión* (2008)
99. Fray Luis de León, *Dios y su imagen en el hombre. Lecciones inéditas sobre el libro I de las Sentencias (1570)*, Introducción, transcripción, traducción, verificación de fuentes y notas de Santiago Orrego (2008)
100. Juan Cruz Cruz (Ed.), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria* (2008)
101. Laura E. Corso de Estrada, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino* (2008)
102. Rúben Peretó Rivas (Ed.), *La antropología cisterciense del siglo XII. Guillermo de Saint-Thierry, 'De natura corporis et animaé', Isaac de Stella, 'De anima'* (2008)
103. Diego de Avendaño, *Mineros de Indias y protectores de indios* (Thesaurus Indicus, *vol. I, Tít. X-XI, y complementos)*, introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2009)
104. Werner Beierwaltes, *Eriúgena. Rasgos fundamentales de su pensamiento*, traducción de Alberto Ciria (2009)
105. Cornelio Fabro, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, traducción de María Lilián Mújica Rivas (2009)
106. Heribert Boeder, *Topología de la metafísica: la época media*, traducción de Martín Zubiría (2009)

107. Concepción Alonso del Real y M.ª Jesús Soto-Bruna, *El* Tractatus de anima *atribuido a Dominicus Gundi[s]salinus.* Estudio, Edición crítica y Traducción castellana (2009)
108. Alexander Fidora, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica.* Traducción de Lorenzo Langbehn (2009)
109. Juan Cruz Cruz (Ed.), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez* (2009)
110. Diego de Zuñiga, *Física.* Edición de Gerardo Bolado (2009)
111. Juan Cruz Cruz, *Fragilidad humana y ley natural. Cuestiones disputadas en el Siglo de Oro* (2009)
112. Javier Vergara, *La educación política en la Edad Media: El* tractatus de morali principis institutione *de Vicente de Beauvais (1262/63). Una apuesta prehumanista de la política* (2010)
113. Francisco de Araujo, *Las leyes (1638).* Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2010)
114. Mariano Iturbe y Kala Acharya (Eds.), *Dios en la filosofía medieval de la India* (2010)
115. Carlos Llano, *Examen filosófico del acto de la decisión* (2010)
116. Maestro Eckhart, *Sermones y lecciones sobre el capítulo 24, 23-31 del* Eclesiástico *(Sermones et lectiones super Ecclesiastici c. 24, 23-31).* Edición de Andrés Quero Sánchez (2010)
117. Juan Cruz Cruz (Ed.), *Delito y pena en el Siglo de Oro* (2010)
118. Diego de Avendaño, *Privilegio de los indios (*Thesaurus Indicus, *vol. II, Tít. XII, c. I-X),* introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2010)
119. Sebastián Fox Morcillo, *Comentario al diálogo de Platón* Fedón *o* La inmortalidad del alma *(1556),* edición de Juan Cruz Cruz (2010)
120. M.ª Carmen Sánchez Maíllo, *El pensamiento jurídico-político de Juan de Solórzano Pereira* (2010)

En preparación

Bartolomé de Albornoz, *Arte de los contratos (1573),* introducción y edición de Horacio Rodríguez-Penelas; presentación, revisión y notas de M.ª Idoya Zorroza

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
B
430.A9
T69 31 OCT. 2013
ej.2
BIBLIOTECA


PUCP - BIBLIOTECA
55543300029055

COMENTARIO A LA *ÉTICA A NICÓMACO* DE ARISTÓTELES

Tercera edición



TOMÁS DE AQUINO

Traducción
Ana Mallea

Estudio preliminar y notas
Celina A. Lértora Mendoza

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO
MEDIEVAL Y RENACENTISTA

EUNSA

El *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles* fue compuesto por Santo Tomás en París entre 1271 y 1272. Se trata de una exposición sumaria y doctrinal del texto aristotélico, contemporánea de la redacción de la *Secunda Secundae* de la *Summa Theologiae*. Constituye, pues, este *Comentario* como una preparación teórica a la parte que la *Summa* dedica a la moral. Ahora bien, el Aquinate realiza aquí solamente una sentencia o explicación concisa, y no una *expositio*, que era un comentario crítico y profundo con discusiones textuales. Sin embargo, no se pliega al puro contenido doctrinal del Estagirita, pues su exposicion deja traslucir en muchos puntos (como en el tema dedicado al fin último del hombre y las virtudes) la diferencia aportada por el cristianismo.

Ana Mallea es Licenciada en Filosofía por la Universidad Pontificia Católica Argentina y Doctora por la Universidad de Madrid. Miembro fundador del Centro de Traducciones Filosóficas «Alfonso el Sabio», ha realizado diversas traducciones de obras de Santo Tomás al castellano.

Celina A. Lértora Mendoza es Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid. Investigadora del CONICET (Argentina), se ha especializado en historia de la filosofía y ciencia medievales y en epistemología.

COMENTARIO A LA ETICA A NICOMACO DE
DE AQUINO 3/2010 RC/BI
N029FI0059

La colección de Pensamiento Medieval y Renacentista trata de poner a disposición del público filosófico las obras más significativas de lógica, ética, metafísica y psicología, producidas por pensadores como Vives, Soto, Báñez, Medina, Zumel, Mas, Ledesma, Araújo, Briceño, Veracruz y tantos otros que dieron prestigio a las Universidades en las que enseñaron, como Salamanca, Alcalá o México. Además de estudios monográficos sobre temas filosóficos, acoge también una línea de traducción de clásicos, considerados como fuentes de tal pensamiento, v. gr., san Buenaventura, santo Tomás, Duns Escoto, etc.

EUNSA
ISBN 978-84-313-2731-6
9 788431 327316