

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 89

ARISTÓTELES

ÉTICA NICOMÁQUEA
•
ÉTICA EUDEMIA

INTRODUCCIÓN POR
EMILIO LLEDÓ ÍÑIGO

TRADUCCIÓN Y NOTAS POR
JULIO PALLÍ BONET



EDITORIAL GREDOS

ÉTICA NICOMÁQUEA

LIBRO I

SOBRE LA FELICIDAD

1. *Introducción: toda actividad humana tiene un fin*

Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden¹. Sin embargo, es evidente que hay algunas diferencias entre los fines, pues unos son actividades y los otros obras aparte de las actividades; en los casos en que hay algunos fines aparte de las acciones, las obras son naturalmente preferibles a las actividades². Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines; en efecto, el fin de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia,

¹ Como es costumbre en Aristóteles, el autor empieza este tratado determinando, ante todo, el objeto de su investigación. Apoyándose en textos de Platón, establece una clasificación de las acciones morales, para llegar a la afirmación general de un fin supremo de la vida humana.

² Aristóteles se esfuerza en esclarecer que una cosa es la acción, otra la actividad y otra la producción. En general, el producto es mejor que la actividad, pues ésta tiene como fin a aquél.

la victoria; el de la economía, la riqueza. Pero cuantas de
 10 ellas están subordinadas a una sola facultad³ (como la fabri-
 cación de frenos y todos los otros arreos de los caballos se
 subordinan a la equitación, y, a su vez, ésta y toda actividad
 guerrera se subordinan a la estrategia, y del mismo modo
 otras artes se subordinan a otras diferentes), en todas ellas
 los fines de las principales⁴ son preferibles a los de las su-
 15 bordinadas, ya que es con vistas a los primeros como se
 persiguen los segundos. Y no importa que los fines de las
 acciones sean las actividades mismas o algo diferente de
 ellas, como ocurre en las ciencias mencionadas.

2. La ética forma parte de la política

Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que
 queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y
 20 lo que elegimos no está determinado por otra cosa —pues
 así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el de-
 seo sería vacío y vano—, es evidente que este fin será lo
 bueno y lo mejor. ¿No es verdad, entonces, que el conoci-
 miento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y
 que, como aquellos que apuntan a un blanco, no alcanzare-
 25 mos mejor el que debemos alcanzar? Si es así, debemos in-
 tentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este
 bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parece-
 ría que ha de ser la suprema y directiva en grado sumo. Ésta
 1094b es, manifiestamente, la política⁵. En efecto, ella es la que

³ O capacidad de actuar, referido, quizá, más bien a la ciencia práctica.

⁴ En el texto «ciencias arquitectónicas», metáfora tomada del arte de la construcción, en que la ciencia del arquitecto se distingue del arte manual de los obreros.

⁵ En el sentido más noble y elevado del término, es decir, la ciencia que tiene como fin fijar las normas generales de la acción que aseguren el bien de los ciudadanos y, en definitiva, de la ciudad.

regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles
 ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, ade-
 más, que las facultades más estimadas le están subordina-
 das, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto
 que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe,
 además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de
 5 ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que
 constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo el
 bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mu-
 cho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el
 de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo
 deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un
 pueblo y para ciudades.

A esto, pues, tiene nuestra investigación, que es una
 10 cierta disciplina política.

3. La ciencia política no es una ciencia exacta

Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si
 es presentada tan claramente como lo permite la materia;
 porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razo-
 namientos, como tampoco en todos los trabajos manuales.
 Las cosas nobles y justas que son objeto de la política pre-
 15 sentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir
 sólo por convención y no por naturaleza. Una inestabilidad
 así la tienen también los bienes a causa de los perjuicios que
 causan a muchos; pues algunos han perecido a causa de su
 riqueza, y otros por su coraje. Hablando, pues, de tales co-
 20 sas y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos
 con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático. Y
 cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente y se
 parte de tales premisas, es bastante con llegar a conclusio-
 nes semejantes. Del mismo modo se ha de aceptar cada uno

de nuestros razonamientos; porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones.

1095a Por otra parte, cada uno juzga bien aquello que conoce, y de estas cosas es un buen juez; pues, en cada materia, juzga bien el instruido en ella, y de una manera absoluta, el instruido en todo. Así, cuando se trata de la política, el joven no es un discípulo apropiado, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y los razonamientos parten de ellas y versan sobre ellas; además, siendo dócil a sus pasiones, aprenderá en vano y sin provecho, puesto que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción. Y poco importa si es joven en edad o de carácter juvenil; pues el defecto no radica en el tiempo, sino en vivir y procurar todas las cosas de acuerdo con la pasión. Para tales personas, el conocimiento resulta inútil, como para los incontinentes; en cambio, para los que orientan sus afanes y acciones según la razón, el saber acerca de estas cosas será muy provechoso.

Y baste esto como introducción sobre el discípulo, el modo de recibir las enseñanzas y el objeto de nuestra investigación.

4. *Divergencias acerca de la naturaleza de la felicidad*

Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión: cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse. Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero sobre lo que es la

felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. Pues unos creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, o la riqueza, o los honores; otros, otra cosa; muchas veces, incluso, una misma persona opina cosas distintas: si está enferma, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de ellos. Pero algunos creen que, aparte de toda esta multitud de bienes, existe otro bien en sí y que es la causa de que todos aquéllos sean bienes⁶. Pero quizá es inútil examinar a fondo todas las opiniones, y basta con examinar las predominantes o que parecen tener alguna razón.

No olvidemos, sin embargo, que los razonamientos que parten de los principios difieren de los que conducen a ellos. En efecto, también Platón suscitaba, con razón, este problema e inquiría si la investigación ha de partir de los principios o remontarse hacia ellos, así como, en el estadio, uno ha de correr desde los jueces hacia la meta o al revés. No hay duda de que se ha de empezar por las cosas más fáciles de conocer; pero éstas lo son en dos sentidos: unas, para nosotros; las otras, en absoluto. Debemos, pues, quizá, empezar por las más fáciles de conocer para nosotros. Por esto, para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres. Pues el punto de partida es el qué, y si esto está suficientemente claro no habrá ninguna necesidad del porqué. Un hombre así tiene ya o puede fácilmente adquirir los principios. Pero aquel que

⁶ Alusión a las Ideas de Platón que existen por sí mismas y sirven de modelos a las cosas particulares.

no posee ninguna de estas cosas, escuche las palabras de Hesíodo⁷:

- 10 *El mejor de todos los hombres es el que por sí mismo com-
[prende todas las cosas;
es bueno, asimismo, el que hace caso al que bien le aconseja;
pero el que ni comprende por sí mismo ni lo que escucha a
[otro
retiene en su mente, éste, en cambio, es un hombre inútil.*

5. Principales modos de vida

- 15 Pero sigamos hablando desde el punto en que nos des-
viamos. No es sin razón el que los hombres parecen enten-
der el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de
vida. Así el vulgo y los más groseros los identifican con el
placer, y, por eso, aman la vida voluptuosa — los principales
modos de vida son, en efecto, tres: la que acabamos de de-
cir, la política y, en tercer lugar, la contemplativa—. La ge-
neralidad de los hombres se muestran del todo serviles al
20 preferir una vida de bestias, pero su actitud tiene algún fun-
damento porque muchos de los que están en puestos eleva-
dos comparten los gustos de Sardanápalo⁸. En cambio, los
mejor dotados y los activos creen que el bien son los hono-
res, pues tal es ordinariamente el fin de la vida política. Pe-
ro, sin duda, este bien es más superficial que lo que busca-
mos, ya que parece que radica más en los que conceden los
25 honores que en el honrado, y adivinamos que el bien es algo
propio y difícil de arrebatar. Por otra parte, esos hombres

⁷ Trabajos y Días 293 ss.

⁸ Monarca asirio, famoso por llevar una vida de placeres sensuales. La *Antología Palatina* (VII 325) nos ha conservado un epitafio sobre la tumba de este rey que hace referencia a su género de vida disipada. Quizá se trate de Asurbanipal, rey de Nínive (667-647).

parecen perseguir los honores para persuadirse a sí mismos de que son buenos, pues buscan ser honrados por los hombres sensatos y por los que los conocen, y por su virtud; es evidente, pues, que, en opinión de estos hombres, la virtud es superior. Tal vez se podría suponer que ésta sea el fin de 30 la vida política; pero salta a la vista que es incompleta, ya que puede suceder que el que posee la virtud esté dormido o inactivo durante toda su vida, y, además, padezca grandes 1096a males y los mayores infortunios; y nadie juzgará feliz al que viva así, a no ser para defender esa tesis. Y basta sobre esto, pues ya hemos hablado suficientemente de ello en nuestros escritos enciclopédicos⁹. El tercer modo de vida es el con- 5 templativo, que examinaremos más adelante. En cuanto a la vida de negocios, es algo violento, y es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues es útil en orden a otro. Por ello, uno podría considerar como fines los antes mencionados, pues éstos se quieren por sí mismos, pero es 10 evidente que tampoco lo son, aunque muchos argumentos han sido formulados sobre ellos. Dejémoslos, pues.

6. Refutación de la idea platónica del Bien

Quizá sea mejor examinar la noción del bien universal y preguntarnos qué quiere decir este concepto, aunque esta investigación nos resulte difícil por ser amigos nuestros los que han introducido las ideas. Parece, sin embargo, que es mejor y que debemos sacrificar incluso lo que nos es propio, cuando se trata de salvar la verdad, especialmente sien-

⁹ No está claro si se refiere a escritos de vulgarización, o bien a verdaderos debates filosóficos. Quizás, la expresión tiene un alcance más general e indica, simplemente, que estaba en circulación.

15 do filósofos; pues, siendo ambas cosas queridas, es justo preferir la verdad¹⁰.

Los que introdujeron esta doctrina no formularon ideas sobre las cosas en las que se establecía un orden de prioridad y posterioridad (y, por eso, no crearon una idea de los números); pero el bien se dice en la sustancia y en la cualidad y en la relación; ahora bien, lo que existe por sí mismo y es sustancia es anterior por naturaleza a la relación (que parece una ramificación y accidente del ente), de modo que no podrá haber una idea común a ambas.

Además, puesto que la palabra «bien» se emplea en tantos sentidos como la palabra «ser» (pues se dice en la categoría de sustancia, como Dios y el intelecto; en la de cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de relación, lo útil; en la de tiempo, la oportunidad; en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente), es claro que no podría haber una noción común universal y única; porque no podría ser usada en todas las categorías, sino sólo en una. Por otra parte, puesto que de las cosas que son según una sola idea hay una sola ciencia, también habría una ciencia de todos los bienes. Ahora, en cambio, hay muchas ciencias, incluso de los bienes que caen bajo una sola categoría; así, la ciencia de la oportunidad, en la guerra es la estrategia, y en la enfermedad, la medicina; y la de la justa medida, en el alimento es la medicina, y en los ejercicios físicos la gimnasia.

Uno podría también preguntarse qué quiere decir con 1096b «cada cosa en sí misma»; si, por ejemplo, la definición de hombre es una y la misma, ya se aplique al hombre en sí mismo ya a un hombre individual; pues en cuanto hombre, en nada difieren; y si es así, tampoco en cuanto a bien. Ni

¹⁰ Es de todos conocido el famoso proverbio que se encuentra en una *Vida* de Aristóteles: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*.

tampoco por ser eterno sería más bien, pues un blanco que dura mucho tiempo no lo es más que el que dura un solo día.

Los pitagóricos parece que dan una opinión más verosímil sobre esta cuestión, al colocar lo uno en la serie de los bienes, y Espeusipo parece seguirlos¹¹. Pero dejemos esta materia para otra discusión.

Se puede suscitar una duda acerca de lo dicho, porque los argumentos (de los platónicos) no incluyen todos los bienes, sino que se dicen según una sola especie los que se buscan y aman por sí mismos, mientras que los bienes que los producen o los defienden de algún modo o impiden sus contrarios se dicen por referencia a éstos y de otra manera. Es evidente, pues, que los bienes pueden decirse de dos modos: unos por sí mismos y los otros por éstos. Separando, pues, de los bienes útiles los que son bienes por sí mismos, consideremos si éstos se dicen según una sola idea. Pero ¿qué bienes hay que colocar en la clase de bienes por sí mismos? ¿Acaso cuantos buscamos, incluso aislados, como el pensar y el ver y algunos placeres y honores? Pues todos éstos, aunque los busquemos por otra cosa, podrían considerarse, con todo, como bienes por sí mismos. ¿O sólo se ha de considerar como bien en sí la Idea (del bien)? En este caso las especies de bienes existirían en vano. Si, por otra parte, aquéllos son bienes por sí mismos, aparecerá por ne-

¹¹ Algunos pitagóricos reconocían que había diez pares de principios contrarios que colocaban en dos columnas: en una las cosas consideradas como buenas y en la otra las no tan buenas o malas. El Uno se encuentra en la misma columna que el Bien, pero es distinto de él y anterior. Espeusipo, sobrino de Platón y sucesor de él en la Academia, sostenía que los primeros principios son indeterminados e imperfectos, y que el Bien y la Belleza aparecían en el curso de la evolución del mundo. De ahí que, tanto los pitagóricos como Espeusipo, estaban más cerca del punto de vista de Aristóteles que del de Platón.

cesidad en todos ellos la misma noción del bien, como la noción de la blancura en la nieve y en la cerusa. Pero las nociones de honor, prudencia y placer son otras y diferentes, precisamente, en tanto que bienes; por lo tanto, no es el bien algo común en virtud de una idea. Entonces, ¿en qué manera estas cosas son llamadas bienes? Porque no se parecen a las cosas que son homónimas por azar. ¿Acaso por proceder de un solo bien o por tender todas al mismo fin, o más bien por analogía?¹² Como la vista en el cuerpo, la inteligencia en el alma, y así sucesivamente. Pero acaso debemos dejar esto por ahora, porque una detallada investigación de esta cuestión sería más propio de otra disciplina filosófica.

Y lo mismo podríamos decir acerca de la Idea, pues si el bien predicado en común de varias cosas es realmente uno, o algo separado que existe por sí mismo, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo; y lo que buscamos ahora es algo de esta naturaleza.

Pero, quizás, alguien podría pensar que conocer el bien sería muy útil para alcanzar los bienes que se pueden adquirir y realizar, porque poseyendo este modelo conoceremos también mejor nuestros bienes, y conociéndolos los lograremos. Este argumento tiene, sin duda, cierta verosimilitud; pero parece estar en desacuerdo con las ciencias; todas, en efecto, aspiran a algún bien, y buscando lo que les falta descuidan el conocimiento del bien mismo. Y, ciertamente, no es razonable que todos los técnicos desconozcan una ayuda

¹² Después de establecer que la noción del Bien no es un término único, se pregunta si no será un término equívoco, es decir, un término que, bajo un mismo nombre, designa realidades distintas. Precizando más este concepto expuesto ya en los *Tópicos*, distingue Aristóteles tres tipos de equívoco que enumera sumariamente. Por «analogía» entiende igualdad de relación. (Sobre esta cuestión, véase *É. E.* I 8, y VII 2.)

tan importante y ni siquiera la busquen. Además, no es fácil ver qué provecho sacarán para su arte el tejedor o el carpintero de conocer el Bien en sí, o cómo podría ser mejor médico o mejor general el que haya contemplado esta idea. Es evidente que el médico no considera así la salud, sino la salud del hombre, o, más bien aún, la de este hombre, ya que cura a cada individuo¹³. Y baste con lo dicho sobre estas cosas.

7. *El bien del hombre es un fin en sí mismo, perfecto y suficiente*

Pero volvamos de nuevo al bien objeto de nuestra investigación e indaguemos qué es. Porque parece ser distinto en cada actividad y en cada arte: uno es, en efecto, en la medicina, otro en la estrategia, y así sucesivamente. ¿Cuál es, por tanto, el bien de cada una? ¿No es aquello a causa de lo cual se hacen las demás cosas? Esto es, en la medicina, la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otros casos, otras cosas, y en toda acción y decisión es el fin, pues es con vistas al fin como todos hacen las demás cosas. De suerte que, si hay algún fin de todos los actos, éste será el bien realizable, y si hay varios, serán éstos. Nuestro razonamiento, a pesar de las digresiones, vuelve al mismo punto; pero debemos intentar aclarar más esto. Puesto que parece que los fines son varios y algunos de éstos los elegimos por otros, como la riqueza, las flautas y, en general, los instrumentos, es evidente que no son todos perfectos, pero lo mejor parece ser algo perfecto. Por consiguien-

¹³ Sin negar la necesidad para el médico del concepto universal de salud, Aristóteles cree, con todo, más necesaria la experiencia que le proporciona el estudio de los casos particulares. Por otra parte, no niega Aristóteles el Bien transcendente, sino que sea éste una idea y no una substancia.

te, si hay sólo un bien perfecto, ése será el que busquemos, y
30 si hay varios, el más perfecto de ellos.

Ahora bien, al que se busca por sí mismo le llamamos más perfecto que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa. Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa.

1097b Tal parece ser, sobre todo, la felicidad¹⁴, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos (puesto que desearíamos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos
5 que gracias a ellos seremos felices. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra¹⁵.

Parece que también ocurre lo mismo con la autarquía¹⁶, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Decimos sufi-

¹⁴ Pero, ¿en qué consiste la felicidad, la *eudaimonía*? Tal es, en rigor, el tema de la ética aristotélica. Todos, nos dice el autor, estamos de acuerdo en que necesitamos la felicidad, pero discrepamos en cuanto al concepto y cuál es el mejor camino para alcanzarla. Los rasgos más importantes del concepto de felicidad son que la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa y que consideramos a la felicidad como algo que se basta a sí mismo y que incluye en sí todo lo deseable en la vida. Según el autor, la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta (*É. N.* 1102a4). La cuestión será analizada de nuevo en el libro X para llegar a la conclusión de que la felicidad suprema radica en la vida contemplativa, la cual tiene por objeto las realidades más sublimes.

¹⁵ El problema que se suscita aquí es el de si hay un fin que se persiga por sí mismo y no esté subordinado a otro. En este caso, sería un fin completo frente a los otros, incompletos.

¹⁶ Una de las acciones centrales de la moral aristotélica. La felicidad es el bien que, cuando lo poseemos, nos hace independientes, y el hombre es independiente cuando posee todo lo necesario para su felicidad.

ciente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social¹⁷.
10 No obstante, hay que establecer un límite en estas relaciones, pues extendiéndolas a los padres, descendientes y amigos de los amigos, se iría hasta el infinito. Pero esta cuestión la examinaremos luego. Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada, y creemos que tal es la felicidad. Es lo más deseable de todo, sin
15 necesidad de añadirle nada; pero es evidente que resulta más deseable, si se le añade el más pequeño de los bienes, pues la adición origina una superabundancia de bienes, y, entre los bienes, el mayor es siempre más deseable. Es ma-
20 nifiesto, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos.

Decir que la felicidad es lo mejor parece ser algo unánimemente reconocido, pero, con todo, es deseable exponer aún con más claridad lo que es. Acaso se conseguiría esto, si se lograra captar la función del hombre. En efecto, como
25 en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artesano, y en general de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia. ¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del
30 hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo? ¿O no es mejor admitir que así como parece que hay alguna función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada

¹⁷ Propiamente, «animal político» (cf. *Política* I 2, 1253a2-3), es decir, hecho para vivir en una *pólis*, en una ciudad. El solitario es, para Aristóteles, un desgraciado.

uno de los miembros, así también pertenecería al hombre alguna función aparte de éstas? ¿Y cuál, precisamente, será esta función? El vivir, en efecto, parece también común a las plantas, y aquí buscamos lo propio. Debemos, pues, dejar de lado la vida de nutrición y crecimiento. Seguiría después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón. Pero aquél, por una parte, obedece a la razón, y por otra, la posee y piensa. Y como esta vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo, pues parece que primordialmente se dice en esta acepción. Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (pues es propio de un citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera¹⁸. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante (bastan) para hacer venturoso y feliz.

¹⁸ El autor excluye de la felicidad al niño y al adolescente. Sólo la edad adulta es capaz de poseerla con el ejercicio de las virtudes.

Sirva lo que precede para describir el bien, ya que, tal vez, se debe hacer su bosquejo antes de describirlo con detalle. Parece que todos podrían continuar y completar lo que está bien bosquejado, pues el tiempo es buen descubridor y coadyuvante en tales materias. De ahí han surgido los progresos de las artes, pues cada uno puede añadir lo que falta. Pero debemos también recordar lo que llevamos dicho y no buscar del mismo modo el rigor en todas las cuestiones, sino, en cada una según la materia que subyazga a ellas y en un grado apropiado a la particular investigación. Así, el carpintero y el géometa buscan de distinta manera el ángulo recto¹⁹: uno, en cuanto es útil para su obra; el otro busca qué es o qué propiedades tiene, pues aspira a contemplar la verdad. Lo mismo se ha de hacer en las demás cosas y no permitir que lo accesorio domine lo principal. Tampoco se ha de exigir la causa por igual en todas las cuestiones; pues en algunos casos es suficiente indicar bien el hecho, como cuando se trata de los principios, ya que el hecho es primero y principio. Y de los principios, unos se contemplan por inducción, otros por percepción, otros mediante cierto hábito, y otros de diversa manera. Por tanto, debemos intentar presentar cada uno según su propia naturaleza y se ha de poner la mayor diligencia en definirlos bien, pues tienen gran importancia para lo que sigue. Parece, pues, que el principio es más de la mitad del todo²⁰, y que por él se hacen evidentes muchas de las cuestiones que se buscan.

¹⁹ En efecto, al carpintero le basta el uso correcto del ángulo recto, y nada añade a su oficio el conocimiento de la definición y propiedades del ángulo recto.

²⁰ HESÍODO, *Trabajos y Días* 40.

8. *La felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud*

10 Se ha de considerar, por tanto, la definición (de la felicidad,) no sólo desde la conclusión y las premisas, sino también a partir de lo que se dice acerca de ella, pues con la verdad concuerdan todos los datos, pero con lo falso pronto discrepan. Divididos, pues, los bienes en tres clases²¹, los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, decimos que los del alma son los más importantes y los bienes por excelencia, y las acciones y las actividades anímicas las re-
 15 ferimos al alma. Así nuestra definición debe ser correcta, al menos en relación con esta doctrina que es antigua y aceptada por los filósofos. Es también correcto decir que el fin consiste en ciertas acciones y actividades, pues así se des-
 20 prende de los bienes del alma y no de los exteriores. Concuerda también con nuestro razonamiento el que el hombre feliz vive bien y obra bien, pues a esto es, poco más o menos, a lo que se llama buena vida y buena conducta. Es evidente, además, que todas las condiciones requeridas para la
 25 felicidad se encuentran en nuestra definición. En efecto, a unos les parece que es la virtud, a otros la prudencia, a otros una cierta sabiduría, a otros estas mismas cosas o algunas de ellas, acompañadas de placer o sin él; otros incluyen, además, la prosperidad material. De estas opiniones, unas son sustentadas por muchos y antiguos; otras, por pocos, pero ilustres; y es poco razonable suponer que unos y otros se

²¹ Esta división de los bienes se encuentra también muchas veces en PLATÓN (cf. *Leyes* III 697b; *Eutidemo* 279a-b). Por otra parte, al dividir los bienes en bienes del alma y bienes del cuerpo, el autor se separa de la doctrina hilemórfica del tratado *Acerca del alma*, en donde habla sólo de bienes del alma.

han equivocado del todo, ya que al menos en algún punto o en la mayor parte de ellos han acertado.

Nuestro razonamiento está de acuerdo con los que dicen 30 que la felicidad es la virtud o alguna clase de virtud, pues la actividad conforme a la virtud es una actividad propia de ella. Pero quizás hay no pequeña diferencia en poner el bien supremo en una posesión o en un uso, en un modo de ser o en una actividad. Porque el modo de ser puede estar presen- 1099a te sin producir ningún bien, como en el que duerme o está inactivo por cualquier otra razón, pero con la actividad esto no es posible, ya que ésta actuará necesariamente y actuará bien. Y así como en los Juegos Olímpicos no son los más hermosos ni los más fuertes los que son coronados, sino los 5 que compiten (pues algunos de éstos vencen), así también en la vida los que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y hermosas²²; y la vida de éstos es por sí misma agradable. Porque el placer es algo que pertenece al alma, y para cada uno es placentero aquello de lo que se dice afi-
 10 cionado, como el caballo para el que le gustan los caballos, el espectáculo para el amante de los espectáculos, y del mismo modo también las cosas justas para el que ama la justicia, y en general las cosas virtuosas gustan al que ama la virtud. Ahora bien, para la mayoría de los hombres los placeres son objeto de disputa, porque no lo son por naturaleza, mientras que las cosas que son por naturaleza agradables son agradables a los que aman las cosas nobles. Tales son 15 las acciones de acuerdo con la virtud, de suerte que son agradables para ellos y por sí mismas. Así la vida de estos hombres no necesita del placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma. Añadamos

²² La vida humana es, preferentemente, acción, y son nuestras acciones las que nos hacen felices o desgraciados.

que ni siquiera es bueno el que no se complace en las acciones buenas, y nadie llamará justo al que no se complace en la práctica de la justicia, ni libre al que no se goza en las acciones liberales, e igualmente en todo lo demás. Si esto es así, las acciones de acuerdo con la virtud serán por sí mismas agradables. Y también serán buenas y hermosas, y ambas cosas en sumo grado, si el hombre virtuoso juzga recatadamente acerca de todo esto, y juzga como ya hemos dicho. La felicidad, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable, y estas cosas no están separadas como en la inscripción de Delos:

*Lo más hermoso es lo más justo; lo mejor, la salud; pero lo más agradable es lograr lo que uno ama*²³,

sino que todas ellas pertenecen a las actividades mejores; y la mejor de todas éstas decimos que es la felicidad.

Pero es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos. Muchas cosas, en efecto, se hacen por medio de los amigos o de la riqueza o el poder político, como si se tratase de instrumentos; pero la carencia de algunas cosas, como la nobleza de linaje, buenos hijos y belleza, empañan la dicha; pues uno que fuera de semblante feísimo o mal nacido o solo y sin hijos, no podría ser feliz del todo, y quizá menos aún aquel cuyos hijos o amigos fueran completamente malos, o, siendo buenos, hubiesen muerto. Entonces, como hemos dicho, la felicidad parece necesitar también de tal prosperidad, y por esta razón algunos identifican la felicidad con

²³ Inscripción que se encontraba en los propileos del templo de Leto en Delos, y que se inserta también al principio de la *Ética Eudemia*.

la buena suerte, mientras que otros (la identifican) con la virtud.

9. La felicidad y la buena suerte

De ahí surge la dificultad de si la felicidad es algo que puede adquirirse por el estudio o por la costumbre o por algún otro ejercicio, o si sobreviene por algún destino divino o incluso por suerte²⁴. Pues si hay alguna otra dádiva que los hombres reciban de los dioses, es razonable pensar que la felicidad sea un don de los dioses, especialmente por ser la mejor de las cosas humanas. Pero quizás este problema sea más propio de otra investigación. Con todo, aun cuando la felicidad no sea enviada por los dioses, sino que sobrevenga mediante la virtud y cierto aprendizaje o ejercicio, parece ser el más divino de los bienes, pues el premio y el fin de la virtud es lo mejor y, evidentemente, algo divino y venturoso. Además, es compartido por muchos hombres, pues por medio de cierto aprendizaje y diligencia lo pueden alcanzar todos los que no están incapacitados para la virtud. Pero si es mejor que la felicidad sea alcanzada de este modo que por medio de la fortuna, es razonable que sea así, ya que las cosas que existen por naturaleza se realizan siempre del mejor modo posible, e igualmente las cosas que proceden de un arte, o de cualquier causa y, principalmente, de la mejor. Pero confiar lo más grande y lo más hermoso a la fortuna sería una gran incongruencia.

La respuesta a nuestra búsqueda también es evidente por nuestra definición: pues hemos dicho que (la felicidad) es una cierta actividad del alma de acuerdo con la virtud. De

²⁴ En definitiva, Aristóteles suscita el problema de si la felicidad radica en nosotros o procede de una fuente exterior que lo mismo pueden ser los dioses que el azar.

los demás bienes, unos son necesarios, otros son por naturaleza auxiliares y útiles como instrumentos. Todo esto también está de acuerdo con lo que dijimos al principio, pues establecimos que el fin de la política es el mejor bien, y la política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad, esto es, buenos y capaces de acciones nobles. De acuerdo con esto, es razonable que no llamemos feliz al buey, ni al caballo ni a ningún otro animal, pues ninguno de ellos es capaz de participar de tal actividad. Por la misma causa, tampoco el niño es feliz, pues no es capaz todavía de tales acciones por su edad; pero algunos de ellos son llamados felices porque se espera que lo sean en el futuro. Pues la felicidad requiere, como dijimos, una virtud perfecta y una vida entera, ya que muchos cambios y azares de todo género ocurren a lo largo de la vida, y es posible que el más próspero sufra grandes calamidades en su vejez, como se cuenta de Príamo en los poemas troyanos²⁵, y nadie considera feliz al que ha sido víctima de tales percances y ha acabado miserablemente.

10. *La felicidad y los bienes exteriores*

Entonces, ¿no hemos de considerar feliz a ningún hombre mientras viva, sino que será necesario, como dice Solón, ver el fin de su vida?²⁶ Y si hemos de establecer tal condición, ¿es acaso feliz después de su muerte? Pero ¿no es esto completamente absurdo, sobre todo para nosotros que decimos que la felicidad consiste en alguna especie de activi-

²⁵ El legendario rey de Troya, que tuvo que ver la muerte de muchos de sus hijos y los sufrimientos de su pueblo y que murió a manos de Neoptólemo, hijo de Aquiles.

²⁶ HERÓDOTO (I 30-33) atribuye esta frase a Solón, cuando este sabio visitó a Creso, rey de Lidia, el cual, a pesar de sus fabulosas riquezas, no era considerado feliz por el legislador ateniense.

dad? Pero si no llamamos feliz al hombre muerto —tampoco Solón quiere decir esto, sino que sólo entonces se podría considerar venturoso un hombre por estar libre ya de los males y de los infortunios—, también eso sería objeto de discusión; pues parece que para el hombre muerto existen también un mal y un bien, como existen, asimismo, para el que vive, pero no es consciente de ello, por ejemplo, honores, deshonras, prosperidad e infortunio de sus hijos y de sus descendientes en general. Sin embargo, esto presenta también una dificultad, pues si un hombre ha vivido una vida venturosa hasta la vejez y ha muerto en consonancia con ello, muchos cambios pueden ocurrir a sus descendientes, y así algunos de ellos pueden ser buenos y alcanzar la vida que merecen, y otros al contrario; porque es evidente que a los que se apartan de sus padres les puede pasar cualquier cosa. Sería, sin duda, absurdo si el muerto cambiara también con sus descendientes y fuera, ya feliz, ya desgraciado; pero también es absurdo suponer que las cosas de los hijos en nada ni en ningún momento interesan a los padres.

Pero volvamos a la primera dificultad, ya que quizá por aquello podamos comprender también lo que ahora indagamos. Pues si debemos ver el fin y, entonces, considerar a cada uno venturoso no por serlo ahora, sino porque lo fue antes, ¿cómo no es absurdo decir que, cuando uno es feliz, en realidad, de verdad, no lo es por no querer declarar felices a los que viven, a causa de la mudanza de las cosas, y por no creer que la felicidad es algo estable, que de ninguna manera cambia fácilmente, sino que las vicisitudes de la fortuna giran sin cesar en torno a ellos? Porque está claro que, si seguimos las vicisitudes de la fortuna, llamaremos al mismo hombre tan pronto feliz como desgraciado, representando al hombre feliz como una especie de camaleón y sin fundamentos sólidos. Pero en modo alguno sería correcto

seguir las vicisitudes de la fortuna, porque la bondad o mal-
dad de un hombre no dependen de ellas, aunque, como di-
10 jimos, la vida humana las necesita; pero las actividades de
acuerdo con la virtud desempeñan el papel principal en la
felicidad, y las contrarias, el contrario.

Este razonamiento viene confirmado por lo que ahora
discutíamos. En efecto, en ninguna obra humana hay tanta
estabilidad como en las actividades virtuosas, que parecen
15 más firmes, incluso, que las ciencias; y las más valiosas de
ellas son más firmes, porque los hombres virtuosos viven
sobre todo y más continuamente de acuerdo con ellas. Y és-
ta parece ser la razón por la cual no las olvidamos. Lo que
buscamos, entonces, pertenecerá al hombre feliz, y será fe-
liz toda su vida; pues siempre o preferentemente hará y
20 contemplará lo que es conforme a la virtud, y soportará las
vicisitudes de la vida lo más noblemente y con moderación
en toda circunstancia el que es verdaderamente bueno y «cua-
drilátero» sin tacha²⁷. Pero, como hay muchos aconteci-
mientos que ocurren por azares de fortuna y se distinguen
por su grandeza o pequeñez, es evidente que los de pequeña
25 importancia, favorables o adversos, no tienen mucha in-
fluencia en la vida, mientras que los grandes y numerosos
harán la vida más venturosa (pues por su naturaleza añaden
orden y belleza y su uso es noble y bueno); en cambio, si
acontece lo contrario, oprimen y corrompen la felicidad,
30 porque traen penas e impiden muchas actividades. Sin em-
bargo, también en éstos brilla la nobleza, cuando uno sopor-
ta con calma muchos y grandes infortunios, no por insen-
sibilidad, sino por ser noble y magnánimo.

²⁷ Expresión sacada de un poema de SIMÓNIDES (fr. 4, DIEHL) anotada y discutida por PLATÓN en *Protágoras* 339a347a.

Así, si las actividades rigen la vida, como dijimos, nin-
gún hombre venturoso llegará a ser desgraciado, pues nunca
hará lo que es odioso y vil. Nosotros creemos, pues, que el 35
hombre verdaderamente bueno y prudente soporta digna-
mente todas las vicisitudes de la fortuna y actúa siempre de 1101a
la mejor manera posible, en cualquier circunstancia, como
un buen general emplea el ejército de que dispone lo más
eficazmente posible para la guerra, y un buen zapatero hace
el mejor calzado con el cuero que se le da, y de la misma
manera que todos los otros artífices. Y si esto es así, el 5
hombre feliz jamás será desgraciado, aunque tampoco ven-
turoso, si cae en los infortunios de Príamo. Pero no será in-
constante ni tornadizo, pues no se apartará fácilmente de la
felicidad, ni por los infortunios que sobrevengan, a no ser
grandes y muchos, después de los cuales no volverá a ser fe- 10
liz en breve tiempo, sino, en todo caso, tras un período largo
y duradero, en el que se haya hecho dueño de grandes y her-
mosos bienes.

¿Qué nos impide, pues, llamar feliz al que actúa de acuer-
do con la vida perfecta y está suficientemente provisto de 15
bienes externos no por algún período fortuito, sino durante
toda la vida? ¿O hay que añadir que ha de continuar vivien-
do de esta manera y acabar su vida de modo análogo, puesto
que el futuro no nos es manifiesto, y establecemos que la
felicidad es fin y en todo absolutamente perfecta? Si esto es 20
así, llamaremos venturosos entre los vivientes a los que po-
seen y poseerán lo que hemos dicho, o sea, venturosos en
cuanto hombres. Y sobre estas cuestiones baste con lo dicho.

11. *La felicidad de los muertos y la buena o mala suerte de los descendientes*

En cuanto a que la suerte de los descendientes y de to-
dos los amigos no contribuya en nada a la situación de los

muertos, parece demasiado hostil y contrario a las opiniones
 25 de los hombres²⁸. Pero, puesto que son muchas y de muy
 diversas maneras las cosas que suceden, y unas nos tocan
 más de cerca que otras, discutir cada una de ellas sería una
 tarea larga e interminable, y quizá sea suficiente tratarlo en
 30 general y esquemáticamente. Ahora bien, de la misma ma-
 nera que de los infortunios propios unos tienen peso e in-
 fluencia en la vida, mientras que otros parecen más ligeros,
 así también ocurre con los de todos los amigos. Pero ya que
 los sufrimientos que afectan a los vivos difieren de los que
 afectan a los muertos, mucho más que los delitos y terribles
 acciones que suceden en la escena difieren de los que se
 35 presuponen en las tragedias, se ha de concluir que existe esta
 diferencia, o quizá, más bien, que no se sabe si los muer-
 tos participan de algún bien o de los contrarios. Parece,
 1101b pues, según esto, que si algún bien o su contrario llega hasta
 ellos es débil o pequeño, sea absolutamente sea con relación
 a ellos; y si no, es de tal magnitud e índole, que ni puede
 hacer felices a los que no lo son ni privar de su ventura a los
 5 que son felices. Parece, pues, que la prosperidad de los ami-
 gos afecta de algún modo a los muertos, e igualmente sus
 desgracias, pero en tal grado y medida que ni pueden hacer
 que los felices no lo sean ni otra cosa semejante.

12. *La felicidad, objeto de honor y no de alabanza*

10 Examinadas estas cuestiones, consideremos si la felici-
 dad es una cosa elogiabile o, más bien, digna de honor; pues

²⁸ Como puede apreciar el lector, Aristóteles no quiere oponerse abiertamente a las creencias populares acerca de la suerte de los muertos. Con todo, el pasaje está teñido de un gran escepticismo, y la conclusión que se saca del mismo es que las acciones de los amigos afectan en escasa medida a la felicidad o desgracia del muerto.

está claro que no es una simple facultad. Parece, en efecto,
 que todo lo elogiabile se elogia por ser de cierta índole y por
 tener cierta referencia a algo; y así elogiamos al justo y al
 viril, y en general al bueno y a la virtud por sus acciones y
 sus obras, y al robusto y al ágil, y a cada uno de los demás 15
 por tener cierta cualidad natural y servir para algo bueno y
 virtuoso. Esto es evidente también cuando elogiamos a los
 dioses, pues aparece como ridículo asimilarlos a nosotros, y
 esto sucede porque las alabanzas se refieren a algo, como
 dijimos. Y si la alabanza es de tal índole, es claro que de las 20
 cosas mejores no hay alabanza, sino algo mayor y mejor²⁹.
 Y éste parece ser el caso, pues de los dioses decimos que
 son bienaventurados y felices, y a los más divinos de los
 hombres los llamamos bienaventurados. Y así también res- 25
 pecto de los bienes, porque nadie elogia la felicidad como
 elogia lo justo, sino que la ensalza como algo más divino y
 mejor.

Y parece que Eudoxo³⁰, con razón, sostuvo la excelencia
 del placer, pues pensaba que el hecho de no ser elogiado,
 siendo un bien, indicaba que era superior a las cosas elo- 30
 giabiles, del mismo modo que Dios y el bien, pues las otras
 cosas están referidas también a éstas. Porque el elogio per-
 tenece a la virtud, ya que por ella los hombres realizan las
 nobles acciones, mientras que el encomio pertenece a las
 obras tanto corporales como anímicas. Pero, quizá, la pre- 35
 cisión en estas materias es más propia de los que se dedican

²⁹ Hay dos clases de bienes. Unos que son fin en sí mismos, y otros que son bienes instrumentales, es decir, que buscamos a causa de otras cosas. A éstos los alabamos, a los primeros los honramos, como a los dioses que son fin en sí mismos.

³⁰ Discípulo de Platón que consideraba el placer como un fin en sí mismo y el más elevado bien para el hombre. ARISTÓTELES hace una crítica de su hedonismo, *supra*, libro X.

a los encomios; pero, para nosotros, es evidente, por lo que se ha dicho, que la felicidad es cosa perfecta y digna de ser alabada. Y parece que es así también por ser principio, ya que, a causa de ella, todos hacemos todas las demás cosas, y el principio y la causa de los bienes lo consideramos algo digno de honor y divino.

13. *El alma, sus partes y sus virtudes*

Puesto que la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta, debemos ocuparnos de la virtud, pues tal vez investigaremos mejor lo referente a la felicidad. Y parece también que el verdadero político se esfuerza en ocuparse, sobre todo, de la virtud, pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y sumisos a las leyes. Como ejemplo de éstos tenemos a los legisladores de Creta y de Lacedemonia y los otros semejantes que puedan haber existido. Y si esta investigación pertenece a la política, es evidente que nuestro examen estará de acuerdo con nuestra intención original. Claramente es la virtud humana³¹ que debemos investigar, ya que también buscábamos el bien humano y la felicidad humana. Llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma; y decimos que la felicidad es una actividad del alma. Y si esto es así, es evidente que el político debe conocer, en cierto modo, los atributos del alma, como el doctor que cura los ojos debe conocer también todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la política es más estimable

³¹ De esto se deduce que hay otras clases de virtud, además de la humana. Así, por ejemplo, hay virtudes del cuerpo y virtudes de los animales, como las del caballo. Más adelante (1106a19-21), nos dirá ARISTÓTELES, siguiendo a Platón, que el caballo, como cualquier otro animal, tiene su función propia y su virtud propia. No obstante, hay que tener en cuenta que el término griego *areté*, en muchas ocasiones, no se corresponde con nuestra «virtud», sino más bien con la «excelencia» en tal o cual actividad.

y mejor que la medicina³². Ahora bien, los médicos distinguidos se afanan por conocer muchas cosas acerca del cuerpo; así también el político ha de considerar el alma, pero la ha de considerar con vistas a estas cosas y en la medida pertinente a lo que buscamos, pues una mayor precisión en nuestro examen es acaso demasiado penosa para lo que nos proponemos.

Algunos puntos acerca del alma han sido también suficientemente estudiados en los tratados exotéricos³³, y hay que servirse de ellos; por ejemplo, que una parte del alma es irracional y la otra tiene razón. Nada importa para esta cuestión si éstas se distinguen como las partes del cuerpo y todo lo divisible, o si son dos para la razón pero naturalmente inseparables, como en la circunferencia lo convexo y lo cóncavo. De lo irracional, una parte parece común y vegetativa, es decir, la causa de la nutrición y el crecimiento; pues esta facultad del alma puede admitirse en todos los seres que se nutren y en los embriones, y ésta misma también en los organismos perfectos, pues es más razonable que (admitir) cualquier otra. Es evidente, pues, que su virtud es común y no humana; parece, en efecto, que en los sueños actúa principalmente esta parte y esta facultad, y el bueno y el malo no se distinguen durante el sueño. Por eso, se dice que los felices y los desgraciados no se diferencian durante media vida. Esto es normal que ocurra, pues el sueño es una inactividad del alma en cuanto se dice buena o mala, excepto cuando ciertos movimientos penetran un poco y, en este

³² Así como el oculista debe conocer no sólo el ojo humano sino también el cuerpo entero, así también el moralista que estudia la felicidad, actividad de una parte del alma, debe conocer el alma entera.

³³ Esta frase parece indicar algo así como «extraños a la escuela peripatética»; en algunos casos, como aquí, parece referirse a «escritos de la escuela académica».

caso, los sueños de los hombres superiores son mejores que los de los hombres ordinarios. Pero basta de estas cosas, y dejemos también de lado la parte nutritiva ya que su naturaleza no pertenece a la virtud humana.

Pero parece que hay también otra naturaleza del alma que es irracional, pero que participa, de alguna manera, de la razón. Pues elogiamos la razón y la parte del alma que tiene razón, tanto en el hombre continente como en el incontinente, ya que le exhorta rectamente a hacer lo que es mejor. Pero también aparece en estos hombres algo que por su naturaleza viola la razón, y esta parte lucha y resiste a la razón. Pues, de la misma manera que los miembros paralíticos del cuerpo cuando queremos moverlos hacia la derecha se van en sentido contrario hacia la izquierda, así ocurre también con el alma; pues los impulsos de los incontinentes se mueven en sentido contrario³⁴. Pero, mientras que en los cuerpos vemos lo que se desvía, en el alma no lo vemos; mas, quizá, también en el alma debemos considerar no menos la existencia de algo contrario a la razón, que se le opone y resiste. (En qué sentido es distinto no interesa). Pero esta parte también parece participar de la razón, como dijimos, pues al menos obedece a la razón en el hombre continente, y es, además, probablemente más dócil en el hombre moderado y varonil, pues todo concuerda con la razón. Así

³⁴ R. A. GAUTHIER y J. Y. JOLIF comentan así este pasaje: «El término *hormé*, que pertenece al vocabulario académico, es raro en la *Ética Nicomáquea* y no tiene valor técnico, sino que posee un significado muy amplio: principio interno de cambio, tendencia o inclinación innata, la *hormé* se encuentra tanto en los seres inanimados como en los animales. Hay en el alma dos clases de tales impulsos: unos que proceden del pensamiento racional, otros del deseo irracional; tanto en el continente como en el incontinente estas dos clases de impulsos están en mutua contradicción» (*L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, 2.^a ed., Lovaina, 1970, vol. II, pág. 95).

también lo irracional parece ser doble, pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo, y en general lo desiderativo, participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece; y, así, cuando se trata del padre y de los amigos, empleamos la expresión «tener en cuenta», pero no en el sentido de las matemáticas³⁵. Que la parte irracional es, en cierto modo, persuadida por la razón, lo indica también la advertencia y toda censura y exhortación. Y si hay que decir que esta parte tiene razón, será la parte irracional la que habrá que dividir en dos: una, primariamente y en sí misma; otra, capaz sólo de escuchar (a la razón), como se escucha a un padre.

También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia, pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas, y, así, la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, mientras que la liberalidad y la moderación son éticas. De este modo, cuando hablamos del carácter de un hombre, no decimos que es sabio o inteligente, sino que es manso o moderado; y también elogiamos al sabio por su modo de ser, y llamamos virtudes a los modos de ser elogiados.

³⁵ En matemáticas, la expresión significa ser «racional» en el sentido de conmensurable. El autor juega aquí con los diversos sentidos que puede tener en griego la expresión *lógon échein*: «pensar, obedecer, ser capaz de dar cuenta de algo».