

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 89

ARISTÓTELES

ÉTICA NICOMÁQUEA
•
ÉTICA EUDEMIA

INTRODUCCIÓN POR
EMILIO LLEDÓ ÍÑIGO

TRADUCCIÓN Y NOTAS POR
JULIO PALLÍ BONET



EDITORIAL GREDOS
MADRID

1145a tudes están presentes¹³⁸. Y es claro que, aun cuando no fuera práctica, sería necesaria, porque es la virtud de esta parte del alma, y porque no puede haber recta intención sin prudencia ni virtud, ya que la una determina el fin y la otra hace realizar las acciones que conducen al fin.

Sin embargo, la prudencia no es soberana de la sabiduría ni de la parte mejor, como tampoco la medicina lo es de la salud; en efecto, no se sirve de ella, sino que ve cómo producirla. Así, da órdenes por causa de la sabiduría, pero no a ella. Sería como decir que la política gobierna a los dioses porque da órdenes, sobre todo en lo que pertenece a la ciudad.

¹³⁸ En la doctrina aristotélica, las virtudes morales son inseparables unas de otras, teniendo su conexión en la prudencia (O. LOTTIN, *Aristote et la connexion des vertus morales*, Lovaina, 1955, págs. 343 y sigs.).

LIBRO VII

APÉNDICE SOBRE LAS VIRTUDES ÉTICAS: CONTINENCIA E INCONTINENCIA

1. *Vicio, incontinencia, brutalidad y sus contrarios*

Después de esto y estableciendo otro principio, hemos de decir que hay tres clases de disposiciones morales que deben evitarse: el vicio, la incontinencia y la brutalidad. Los contrarios de dos de ellos son evidentes: al primero, lo llamamos virtud, y al otro, continencia; para el contrario de la brutalidad, lo que mejor se adapta es decir que es una virtud sobrehumana, heroica y divina, como Homero hace decir a Priamo sobre Héctor en cuanto a que era excepcionalmente bueno «y no parecía hijo de un hombre mortal, sino de un dios»¹³⁹. De modo que si, como se dice, los hombres llegan a ser dioses a causa de una sobreabundancia de virtud, es claro que un tal modo de ser se opondría al de brutal; pues, así como en un animal no puede haber ni vicio ni virtud, tampoco en un dios, sino que el modo de ser de un dios es

¹³⁹ *Iliada* XXIV 258-9.

más honorable que la virtud, mientras que el del animal es genéricamente diferente del vicio.

Ahora bien, así como es raro que exista un hombre divi-
 30 no ¹⁴⁰ (como acostumbran a decir los laconios, que, cuando
 admiran grandemente a alguien, lo llaman hombre divino),
 así también es raro entre los hombres el brutal; se da princi-
 palmente entre los bárbaros, y a veces, asimismo, como
 consecuencia de enfermedades y mutilaciones. También
 aplicamos esta expresión ultrajante a los que por su maldad
 sobrepasan los límites humanos. Con todo, más adelante ha-
 remos alguna mención de tal condición; del vicio hemos
 35 hablado ya antes; en cambio, tenemos que hablar de la in-
 continencia, de la blandura y la molicie, así como de la con-
 tinencia y resistencia, pues no hemos de considerar estos
 modos de ser ni idénticos a la virtud y a la maldad, ni gené-
 1145b ricamente distintos. Como en los demás casos, deberemos,
 después de establecer los hechos observados y resolver las
 dificultades que se presenten, probar, si es posible, la verdad
 de las opiniones admitidas sobre estas pasiones, y si no, la
 5 mayoría de ellas y las más importantes; pues si se resuelven
 las dificultades y las opiniones aceptadas quedan firmes, re-
 sultará suficientemente establecido este asunto ¹⁴¹.

Pues bien, la continencia y la resitencia se tienen por
 buenas y laudables, mientras la incontinencia y la blandura
 10 por malas y censurables; también se admite que una misma
 persona pueda ser a la vez continente y dispuesta a atenerse
 a su razón, o, por el contrario, incotinente y dispuesta a

¹⁴⁰ Es decir, un hombre al que se le tributa culto divino. Desde el siglo v a. C., con frecuencia se honraron a mortales que se distinguieron durante su vida.

¹⁴¹ Queda, pues, bien claro el método que seguirá Aristóteles: 1) exposición de las opiniones; 2) contradicciones que encierran; 3) resoluciones de las contradicciones; 4) desarrollo de la solución buscada.

apartarse de ella. El incontinente sabe que obra mal movido
 por la pasión, y el continente, sabiendo que las pasiones son
 malas, no las sigue a causa de su razón. Asimismo, el hom-
 bre moderado se tiene por continente y resistente, pero del
 continente, unos creen que siempre es moderado, y otros no,
 y del incontinente unos dicen que es, a la vez, licencioso, y 15
 otros que incontinente y licencioso son cosas distintas. En
 cuanto al hombre prudente, unas veces se dice que es im-
 posible que sea incontinente y otras, que hay quienes, sien-
 do prudentes y hábiles, son incontinentes. Además, se les
 llama incontinentes respecto de la ira, el honor y la ganan-
 cia. Esto es lo que suele decirse. 20

2. *Diversas opiniones respecto de estas cuestiones*

Se podría preguntar cómo un hombre que tiene recto
 juicio puede ser incontinente. Algunos dicen que ello es im- 25
 posible, si se tiene conocimiento: pues, como Sócrates pen-
 saba ¹⁴², sería absurdo que, existiendo el conocimiento, otra
 cosa lo dominara y arrastrara como a un esclavo. Sócrates,
 en efecto, combatía a ultranza esta teoría, y sostenía que no
 hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sa-
 biendas, sino por ignorancia ¹⁴³. Ahora bien, este argumento
 está en oposición manifiesta con los hechos, y es preciso
 investigar, acerca de esta pasión, si es debida a la ignorancia
 y de qué clase de ignorancia se trate, porque es evidente que 30
 un hombre incontinente, antes de entrar en un estado de pa-
 sión, no cree (que debe hacer lo que hace en tal estado). Hay
 algunos que, en parte, están de acuerdo con esta tesis y, en

¹⁴² Cf. PLATÓN, *Protágoras* 352b-c.

¹⁴³ Cf. JENOFONTE, *Memorables* III 9, 4-5.

parte, no: pues admiten que nada hay más fuerte que el conocimiento, pero no están de acuerdo con que uno no pueda tener una conducta opuesta a lo que le parece mejor, y, por esta razón, dicen que el incontinente, cuando está dominado por el placer, no tiene conocimiento, sino opinión. Pero si es opinión y no conocimiento, y la convicción que resiste a la pasión no es fuerte sino débil, como en los que dudan, tendríamos indulgencia con los que no permanecen en esta convicción frente a deseos violentos, aunque para la maldad no tenemos indulgencia, ni para ningún otro modo de ser censurable. ¿Es entonces la prudencia la que resiste a la pasión? Pues la prudencia es muy fuerte. Pero eso sería absurdo, porque la misma persona sería al mismo tiempo prudente e incontinente, y nadie mantendría que es propio del hombre prudente realizar voluntariamente las peores acciones. Pero, además, se ha demostrado antes que el hombre prudente tiene una disposición para la acción (porque la prudencia se refiere a lo concreto), y posee, a su vez, las otras virtudes.

Además, si para ser continente debe uno tener apetitos fuertes y viles, el hombre moderado no será continente ni el continente moderado, porque no es propio del hombre moderado tener apetitos excesivos ni viles. Pero el continente debe tener tales apetitos, porque, si los apetitos fueran buenos, el modo de ser que impediría seguirlos sería malo, de modo que no toda continencia sería buena; y si fueran débiles y no viles, no habría nada magnífico en ello, ni nada grande si fueran viles, pero débiles.

Además, si la continencia hace perseverante al hombre en toda opinión, puede ser mala, por ejemplo, si se atiene a la falsa; y si la incontinencia es la causante de que el hombre abandone toda opinión, habrá una incontinencia buena, como la de Neoptólemo, en el *Filoctetes* de Sófocles, que

merece alabanzas por no seguir los consejos de Ulises, porque le contristaba mentir¹⁴⁴.

Además, el razonamiento sofístico, que es falso, presenta un problema; en efecto, a causa del deseo de refutar lo contrario de la opinión aceptada para ser tenido por hábil cuando se consigue, el razonamiento resultante suscita una dificultad; pues el pensamiento queda atado, cuando no quiere persistir, porque no le agrada la conclusión, y no puede avanzar, porque es incapaz de refutar el argumento. Así, resulta, de un cierto razonamiento, que la insensatez acompañada de incontinencia es una virtud; en efecto, el hombre hace lo contrario de lo que cree (que debe hacer) a causa de la incontinencia, pero juzga que lo bueno es malo y no debe hacerse, de suerte que hará lo bueno y no lo malo.

Además, el que por convicción obra y persigue el placer deliberadamente podría parecer mejor que el que lo hace no por razonamiento, sino por incontinencia; en efecto, estaría mejor dispuesto para la corrección porque podría persuadirse a cambiar de actitud. Porque al incontinente puede aplicarse el refrán que dice: «Cuando el agua nos atraganta, ¿qué debemos hacer para desatragantarnos?» Porque si estuviera persuadido de lo que hace, dejaría de hacerlo al ser persuadido de lo contrario; mas ahora, convencido de otra cosa, no deja de hacer lo que hace.

Finalmente, si la continencia y la incontinencia se aplican a todo, ¿quién es incontinente en sentido absoluto? Porque nadie tiene toda clase de incontinencias, pero de algunos decimos, sin más, que son incontinentes.

¹⁴⁴ En esta tragedia, representada en el año 409 a. C., el joven Neoptólemo, inducido por Ulises, debe llevarse con engaño el arco del enfermo Filoctetes. Compadecido de los sufrimientos de éste abandona el plan y le revela sus propósitos.

Tales son las dificultades que se presentan; de éstas, debemos refutar unas y dejar de lado otras, porque la solución de una dificultad es el hallazgo de la verdad.

3. *Continencia y conocimiento*

Ante todo, pues, hemos de investigar si el incontinente obra con conocimiento o no, y cómo obra con conocimiento; luego, a qué género de cosas se refieren la incontinencia y la continencia, es decir, si se refieren a todos los placeres y dolores o a algunos, y si el continente y el firme son uno mismo o distintos, así como las demás cuestiones que están emparentadas con esta investigación. El punto de partida de nuestra búsqueda es si el continente y el incontinente difieren con respecto a los objetos a que se refieren o al modo de conducirse frente a ellos, es decir, si el incontinente es incontinente sólo por referirse a tales cosas, o no por eso, sino por el modo, o tampoco sólo por esto, sino por ambas cosas. Después está el problema de si la incontinencia y la continencia se refieren a todo o no. Porque ni el incontinente, absolutamente hablando, lo es respecto de todo, sino sólo de aquello relacionado con el hombre intemperante; ni lo es tampoco por referirse sin más a eso (porque, entonces, la incontinencia sería lo mismo que la intemperancia), sino por referirse de cierta manera. Porque el uno obra deliberadamente creyendo que siempre se debe perseguir el placer presente; el otro no lo cree, pero lo persigue.

En cuanto al punto de vista de que el incontinente contraría una opinión verdadera y no un conocimiento, no supone diferencia para nuestro argumento: pues algunos hombres que sólo tienen opiniones, no dudan, sino que creen saber exactamente. Por tanto, si uno arguye que es a causa de la debilidad de su convicción por lo que los que tienen

opiniones obran más contra su modo de pensar que los que tienen un conocimiento, no habrá diferencia entre conocimiento y opinión, porque algunos no están menos convencidos de su opinión que otros de su saber, como está claro en Heráclito¹⁴⁵. Pero, puesto que empleamos el término «saber»³⁰ en dos sentidos (en efecto, tanto del que tiene conocimiento pero no lo usa, como del que lo usa, se dice que saben), habrá una diferencia entre hacer lo que no se debe poseyendo el conocimiento sin ejercitarlo, y teniéndolo y ejercitándolo; esto último parece extraño, pero no cuando no se ejercita³⁵ este conocimiento.

Además, puesto que hay dos clases de premisas¹⁴⁶, nada impide que uno, teniendo las dos, obre contra su conocimiento, aunque use la universal pero no la particular, porque la acción se refiera sólo a lo particular. También hay una diferencia en el caso de lo universal, porque uno se refiere al sujeto y otro al objeto; por ejemplo, «a todo hombre le⁵ convienen los alimentos secos», «yo soy un hombre», o bien «tal alimento es seco»; pero que este alimento tiene tal cualidad, o no se sabe o no se ejercita ese conocimiento. Así,

¹⁴⁵ La cita es equívoca, pues tanto puede referirse a la opinión del filósofo de Éfeso como a su obstinado dogmatismo.

¹⁴⁶ Rackham, comentando este pasaje, se expresa así: «La premisa mayor de un silogismo práctico es universal, la menor particular. Lo que sigue da a entender que esta aplicación requiere dos silogismos: en el primero, el término personal de la premisa mayor es predicado, en la menor, de la persona particular interesada (el alimento seco es bueno para todos los hombres; yo soy un hombre; luego el alimento seco es bueno para mí); en el segundo, el otro término universal es predicado, en la menor, de una cosa particular acerca de la cual la persona delibera (el alimento seco es bueno para mí; esta hogaza es alimento seco; luego esta hogaza es buena para mí). El hombre parece desconocer la premisa menor del segundo silogismo, o sea, la aplicación de la regla general a la cosa en cuestión» (H. RACKHAM, *Aristotle, The Nicomachean Ethics*, 2.^a ed., Londres, 1934, págs. 388-9).

habrá una gran diferencia entre estas maneras de conocer, de tal forma que conocer de una manera no parecerá absurdo, pero conocer de otra parecerá extraño.

Asimismo, los hombres pueden tener maneras de conocer distintas de las mencionadas. En efecto, observamos una diferencia en el modo de ser del que tiene y no usa este conocimiento, de suerte que es posible tenerlo en cierto modo y no tenerlo, como es el caso del hombre que duerme, está loco o embriagado. Tal es, precisamente, la condición de aquellos que están dominados por las pasiones, pues los accesos de ira, los apetitos de placeres amorosos y otras pasiones semejantes perturban, evidentemente, al cuerpo y, en algunos casos, producen la locura. Es evidente, por tanto, que debemos decir que los incontinentes tienen estos modos de ser. El hecho de que tales hombres se expresen en términos de conocimiento, nada indica, ya que incluso los que se encuentran bajo la influencia de las pasiones, recitan demostraciones y versos de Empédocles¹⁴⁷, y los principiantes de una ciencia ensartan frases, pero no saben lo que dicen, pues hay que asimilarlo y esto requiere tiempo; de modo que hemos de suponer que los incontinentes hablan, en ese caso, como los actores de un teatro.

También podría considerarse la causa de acuerdo con la naturaleza. Así (una premisa) es una opinión universal, pero la otra se refiere a lo particular, que cae bajo el dominio de la percepción sensible. Cuando de las dos resulta una sola, entonces el alma, en un caso, debe por necesidad afirmar la conclusión, y por otro, cuando la acción se requiere, debe obrar inmediatamente; por ejemplo, si todo lo dulce debe gustar-

¹⁴⁷ El filósofo de Agrigento (siglo v a. C.) compuso, además del tratado *Sobre la naturaleza*, un extenso poema, las *Purificaciones*, en el que se ocupaba del destino del alma, la culpa y la expiación de la misma.

se, y esto que es una cosa concreta es dulce, necesariamente el que pueda y no sea obstaculizado lo gustará en seguida. Por consiguiente, cuando, por una parte, existe la opinión de que, en general, debe evitarse gustar lo azucarado y, por otra parte —puesto que lo dulce es agradable y esto es dulce (y tal es la <causa> que nos mueve a actuar)—, se presenta el deseo de probarlo, entonces <la opinión> nos dice que lo evitemos, pero el deseo nos lleva a ello; porque el deseo tiene la capacidad de mover todas y cada una de las partes (del alma); de suerte que somos incontinentes, en cierto sentido, por la razón y la opinión, la cual no se opone a la recta razón por sí misma, a no ser por accidente —pues es el deseo y no la opinión lo que es contrario a la recta razón—. Por este motivo, los animales no son incontinentes, porque no tienen ideas universales, sino representación y memoria de lo particular.

El argumento, según el cual el incontinente se libera de su ignorancia y recobra su conocimiento, es el mismo que el del embriagado y el que duerme, y no es peculiar de esta pasión; pero esto debemos escucharlo de los fisiólogos.

Ahora bien, como la última premisa es una opinión sobre un objeto sensible y la que rige las acciones, el hombre dominado por la pasión, o no la tiene o la tiene en el sentido en que tener no es saber sino decir, como el embriagado recita los versos de Empédocles. Y, puesto que el último término no es universal ni científico, ni se considera semejante a lo universal, parece ocurrir lo que Sócrates buscaba; en efecto no es en presencia de lo que consideramos conocimiento en el principal sentido en el que se produce la pasión, ni es este conocimiento el que es arrastrado por la pasión, sino el sensible.

Con respecto a la cuestión de si el incontinente sabe lo que hace o no, y en qué sentido obra a sabiendas, baste con lo dicho.

4. *Diversas formas de incontinencia*

20 Vamos a hablar ahora de si alguien puede ser incontinente de un modo absoluto, o todo el mundo lo es en un sentido particular, y, si esto es así, a qué se refieren estas incontinencias. Es evidente que, tanto los continentes y firmes como los incontinentes y blandos, tienen que ver con los placeres y dolores. Ahora bien, de las cosas que producen placer, 25 unas son necesarias, mientras que otras son escogidas por sí mismas, pero susceptibles de exceso; las necesarias son corporales (llamo así a las relacionadas con el alimento y con las relaciones sexuales y otras necesidades corporales que están en relación con la intemperancia y la moderación); las otras no son necesarias, pero sí apetecibles por sí mismas (por ejemplo, la victoria, el honor, la riqueza, y los bienes y placeres de esta clase). Así pues, a los hombres que, respecto de estas últimas cosas, van más allá de la recta razón, no los llamamos, sin más, incontinentes, sino que añadimos «en cuanto al dinero, la ganancia, los honores, o la ira»; y no los llamamos incontinentes de un modo absoluto, 35 puesto que juzgamos que son diferentes de los otros, sino que reciben este nombre en virtud de una semejanza, como el vencedor de los Juegos Olímpicos cuyo nombre era *Ánthrōpos*¹⁴⁸; la definición común de «hombre» difería poco de la suya propia, pero, con todo, era diferente. Una señal de ellos es que la incontinencia se censura no sólo como una falta, sino como un vicio, ya sea absoluto, ya parcial, mientras que ninguno de aquéllos es censurado.

5 De los que están relacionados con los placeres corporales por los que llamamos a los hombres moderados o licen-

¹⁴⁸ Boxeador que, en el año 456 a. C., logró una victoria en los Juegos Olímpicos y cuyo nombre era *Ánthrōpos* «Hombre».

ciosos, a quien persigue con exceso los placeres y rehúye los dolores —como el hambre, la sed, el calor, y todos los que afectan al tacto o al gusto— no por una elección deliberada, sino en contra de ésta y de su razón, se le llama incontinente, sin añadir «respecto de tal o cual cosa», por ejemplo, respecto de la ira, sino simplemente así. Una señal de esto es que, con relación a estas mismas cosas, se le llama «blando», pero no por lo que respecta a los otros placeres o penas. Y, por el hecho de estar relacionados en cierto modo con los mismos placeres y dolores, agrupamos al incontinente y al licencioso y al continente y al moderado, pero a 15 ninguno de los otros. Y si bien se refieren a las mismas cosas, no se comportan lo mismo respecto de ellas, pues unos obran deliberadamente y otros no. Por eso, llamaríamos más bien licencioso al que, sin apetito o con un apetito débil, persigue los excesos y evita las molestias moderadas, que al que hace lo mismo a causa de un deseo vehemente; ¿qué haría, pues, aquél si tuviera, además, un violento apetito o 20 un dolor agudo por carecer de lo necesario?

Ahora bien, de los apetitos y placeres, unos son genéricamente nobles y buenos (pues algunas cosas agradables son por naturaleza apetecibles), otros son contrarios a éstos, y otros intermedios, de acuerdo con nuestra previa distinción, por ejemplo, la ganancia, la victoria, y los honores. En relación con todas estas cosas y las intermedias, los hombres son censurados no por experimentarlas, por apetecerlas o amarlas, sino por hacerlo de cierta manera y en exceso. Por eso, cuantos, contra la razón, son dominados por ellas o 30 persiguen cosas que naturalmente son buenas y nobles, como aquellos que se afanan por el honor, o por sus hijos o padres, más de lo debido, son alabados (pues estas cosas son buenas y los que se afanan por ellas son alabados); sin embargo, también es posible en ellas el exceso, si, como

Níobe¹⁴⁹, se llega a luchar incluso contra los dioses o, como Sátiro, que fue llamado «amigo del padre», porque procedía locamente con respecto a su padre¹⁵⁰. No hay maldad, ciertamente, en estas cosas por lo que hemos dicho, pues cada una de estas cosas es por sí misma naturalmente apetecible, pero los excesos son malos y deben evitarse. Igualmente, tampoco hay incontinencia, porque la incontinencia no sólo debe evitarse, sino que es, además, condenable; pero, a causa de la semejanza de las pasiones, se añade el término «incontinencia» al objeto al que se refiere, como se le llama mal médico o mal actor a quien no se le llamaría malo de forma absoluta. Pues bien, así como cada calificación se hace no a causa de la maldad, sino en virtud de cierta semejanza analógica, es evidente también que debemos juzgar que la incontinencia y la continencia se refieren a las mismas cosas que la moderación y la intemperancia y que, tratándose, por ejemplo, de la ira, empleamos estos términos por semejanza, y por eso añadimos «incontinente» con respecto a la ira, los honores o las ganancias.

5. Disposiciones brutales o morbosas

Puesto que hay algunas cosas que son agradables por naturaleza, y, de éstas, algunas lo son absolutamente y otras lo son para ciertos géneros de animales y hombres, y, por otra parte, hay otras que no son por naturaleza agradables, pero llegan a serlo, unas por mutilación, otras por hábito, y otras por naturalezas depravadas es posible observar seme-

¹⁴⁹ Ejemplo del exceso en relación con los hijos propios. Níobe se comparaba a la diosa Leto y se vanagloriaba de haber dado a luz a doce hijos y aquella sólo a dos. En castigo de su orgullo, debió ver a sus hijos muertos por las flechas de Apolo y Ártemis, hijos de Leto.

¹⁵⁰ Según testimonios antiguos, Sátiro, rey del Bósforo, amó tanto a su padre que lo deificó.

jantes disposiciones en cada uno de estos casos. Considero, por ejemplo, brutales, disposiciones como la de la mujer de quien se dice que hiende a las preñadas para comerse a los niños, o aquéllas como las de algunos pueblos salvajes del Ponto que se complacen en comer carne cruda, o carne humana, o se entregan unos a otros los niños para los banquetes, o lo que se cuenta de Fálaris¹⁵¹. Estas disposiciones son, sin duda, brutales. Otras se producen a consecuencia de enfermedades o de locura (como el caso del hombre que sacrificó y se comió a su madre, o la del esclavo que se comió el hígado de su compañero). Otras son morbosas o contraídas por hábitos, como la de arrancarse los cabellos, o morderse las uñas, o comer carbón y tierra, o las relaciones homosexuales; éstas, unas veces, son naturales y, otras veces, resultan de hábitos, como en aquellos que desde niños han sido ultrajados. Nadie podría llamar incontinentes a aquellos cuyas disposiciones son causadas por la naturaleza, como tampoco nadie llamaría así a las mujeres porque desempeñan un papel más pasivo que activo en el coito, e igualmente consideraríamos a los que tienen disposiciones morbosas por hábitos. De acuerdo con ello, cada una de estas disposiciones, lo mismo que la brutalidad, caen fuera de los límites del vicio, y el que las domina o cede a ellas no es continente o incontinente sin más, sino por analogía, lo mismo que del iracundo diremos que tiene esta clase especial de incontinencia, pero no estricta incontinencia.

Todas las formas excesivas de insensatez, cobardía, desenfreno y mal carácter son brutales o morbosas. El hombre que por naturaleza tiene miedo de todo, incluso del ruido de un ratón, es cobarde con una cobardía animal, pero el que

¹⁵¹ Tirano de Agrigento (alrededor del 570 a. C.), que quemaba víctimas humanas en un toro de bronce.

tenía miedo de una comadreja actuaba por enfermedad¹⁵². De los que carecen de juicio, los que son irracionales por naturaleza y viven sólo con los sentidos, son brutales, como algunas razas de bárbaros remotos; los que lo son a consecuencia de enfermedades, como la epilepsia o la locura, son morbosos. Es posible, a veces, poseer una de estas pasiones y no ceder a ellas, como Fálaris, que podía contener su deseo de devorar a un niño o de placer sexual antinatural, y otras ser dominado por ellas y no sólo tenerlas. Así pues, como la maldad se llama así, sin más, cuando es humana, pero, en otro caso, se le añade la determinación de brutal o patológica, sin aplicarle el nombre de maldad en sentido estricto, es también evidente que hay una incontinencia brutal o morbosa, pero, absolutamente, sólo es incontinencia la incontinencia humana.

Está claro, por tanto, que la incontinencia y la continencia se refieren a los mismos objetos que la intemperancia y la moderación, y que hay otra forma de incontinencia que tiene otro objeto, y, entonces, se llama, metafóricamente y no en sentido estricto, incontinencia.

6. *Incontinencia de la ira y de los apetitos*

Hemos de mostrar ahora que la incontinencia de la ira es menos vergonzosa que la de los apetitos. En efecto, parece que la ira oye en parte la razón, pero la escucha mal, como los servidores apresurados, que, antes de oír todo lo que se les dice, salen corriendo y, luego, cumplen mal la orden, y como los perros que ladran cuando oyen la puerta, antes de ver si es un amigo. Así, la ira oye, pero, a causa del acaloramiento y de su naturaleza precipitada, no escucha lo que

¹⁵² Entre los griegos y latinos, «tener miedo de una comadreja» era una frase común que indicaba un miedo excesivo.

se le ordena, y se lanza a la venganza. La razón, en efecto, o la imaginación le indican que se le hace un ultraje o un desprecio, y ella, como concluyendo que debe luchar contra esto, al punto se irrita. El apetito por otra parte, si la razón o los sentidos le dicen que algo es agradable, se lanza a disfrutarlo. De modo que la ira sigue, de alguna manera, a la razón, y el apetito no, y por esto es más vergonzoso; pues el que no domina la ira es, en cierto modo, vencido por la razón, mientras que el otro lo es por el deseo y no por la razón.

Además, somos más inclinados a perdonar los impulsos naturales, como también los apetitos que son comunes a todos, y en la medida en que lo son; pero la ira y el mal genio son más naturales que los apetitos del exceso y de lo no necesario; como en el caso del hombre que se defendía de haberle pegado a su padre diciendo: «también él pegó a su padre y aquél al anterior», y, señalando a su hijo, decía: «y éste, cuando sea hombre, me pegará a mí, pues es congénito». Y otro, al ser arrastrado por su hijo fuera de la casa, le pidió que se detuviera en la puerta, pues él había arrastrado a su padre hasta allí.

Además, son más injustos los más insidiosos, y el colérico no es insidioso, como tampoco lo es la ira, sino que obra abiertamente. En cambio, el deseo es como Afrodita, a quien llaman: «la engañosa hija de Chipre»¹⁵³; y Homero, al hablar del ceñidor bordado de ella, dice: «seductor, que quita el juicio aun del más sabio». De modo que si esta clase de incontinencia es más injusta y más vergonzosa que la relativa a la ira, es incontinencia en grado absoluto. Y, en cierto modo, un vicio.

¹⁵³ Fragmento lírico de un autor desconocido. La cita siguiente está sacada de HOMERO, *Iliada* XIV 217: Hera, deseando atraerse a su esposo Zeus, pidió a Afrodita su ceñidor bordado, talismán irresistible

20 Además, nadie se aflige cuando ultraja a otro, y todo el que obra con ira, lo hace a disgusto, mientras que el que ultraja lo hace con placer. Por tanto, si los actos por los cuales es más justo encolerizarse son más injustos, lo será también la incontinencia por causa del apetito, ya que en la ira no hay ultraje.

25 Es claro, entonces, que la incontinencia con respecto al apetito es más vergonzosa que la de la ira, y que, tanto la incontinencia como la continencia, se refieren a los apetitos y placeres corporales; pero debemos considerar las diferencias entre ellos. En efecto, tal como hemos dicho al principio, unos son humanos y naturales, por su linaje y por su magnitud, y otros brutales o debidos a mutilaciones o
30 fermedades. La moderación y la intemperancia se refieren sólo a los primeros de éstos, pues no llamamos a los animales morigerados ni desenfrenados, a no ser metafóricamente, y sólo cuando una especie de animales difiere de otra en
1150a violencia, destructividad o voracidad, porque ellos no tienen facultad de elegir ni de razonar, sino que son extravíos de la naturaleza, como los hombres-lobo. La brutalidad no es tan mala como el vicio, aunque es más temible, pues no hay corrupción de la parte mejor, como en el hombre, ya que no la poseen. Así, comparar un animal con un hombre con respecto al vicio, es comparar algo inanimado con un ser animal;
5 pues la maldad de lo que no tiene principio de acción es siempre menos dañina, y el principio aquí es la mente. Así pues, es como comparar la injusticia y el hombre injusto; en cierto sentido, cada uno es peor que el otro, ya que un hombre malo puede hacer mil veces más daño que un animal¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Así como el hombre injusto es peor que la injusticia aislada (ya que ésta actúa sólo accidentalmente) de igual modo la bestialidad es peor que el vicio, y el hombre bestial peor que un animal, dado que es causa de acciones peores.

7. La continencia y la incontinencia con respecto a placeres o dolores

Respecto de los placeres y dolores, apetitos y aversiones procedentes del tacto y del gusto, en relación con los cuales
10 hemos definido antes la intemperancia y la moderación, es posible poseer un modo de ser tal que seamos dominados, incluso, por aquellos que la mayoría de los hombres dominan, y es posible también dominar a aquellos por los que la mayoría de los hombres son vencidos. Si se trata de los placeres, tendremos, respectivamente, al incontinente y al continente; si de los dolores, al blando y al resistente. En medio se encuentra el modo de ser propio de la mayoría de los hombres, aun cuando tienden, más bien, hacia los peores. Puesto que, y hasta cierto punto, algunos placeres son necesarios y otro no, pero los excesos y deficiencias no lo son (y lo mismo ocurre con respecto a los apetitos y dolores), el que persigue los excesos en las cosas agradables ya sea como excesos, ya deliberadamente, por sí mismas y no por otro resultado, es licencioso; necesariamente un hombre así
20 no está dispuesto al arrepentimiento, de modo que es incurable, porque el incapaz de arrepentimiento es incurable. El abstinentes se opone al incontinente, y entre ambos está el moderado. Igualmente, hay quien huye de los dolores corporales no porque se deje vencer por ellos, sino por elección deliberada. De los que no obran deliberadamente, unos se
25 dejan llevar por el placer, y otros por evitar el dolor que resulte del apetito, de modo que difieren entre sí. Ahora bien, todo el mundo consideraría que el que hace algo vergonzoso sin apetito o con un apetito débil es peor que el que obra movido por un apetito vehemente, y el que golpea a otro sin
30 estar encolerizado, peor que el que lo hace encolerizado; ¿qué

haría, pues, el hombre cuando está dominado por la pasión? Por ello, el licencioso, es peor que el incontinente. Así, de los dos modos de ser considerados, uno es, más bien, una especie de blandura, el otro es propio del licencioso. El continente se opone al incontinente y el resistente al hombre blando; el ser firme consiste en resistir, y la continencia en dominar, y el resistir y el dominar son cosas distintas, lo mismo que el no ser vencido y el vencer. Por eso, la continencia es preferible a la resistencia. Aquel que se abstiene de aquellas cosas que la mayoría de los hombres resisten y pueden resistir, es blando y afeminado, pues el afeminamiento es una especie de blandura; un hombre así lleva el manto arrastrando para evitarse la molestia de levantarlo, e imita a un enfermo sin considerarse un desgraciado, aunque es semejante a un hombre desgraciado.

Lo mismo puede aplicarse a la continencia y a la incontinencia. No es de maravillar que uno sea vencido por placeres o dolores fuertes o excesivos, antes bien es perdonable si sucumbe como el Filoctetes de Teodectes¹⁵⁵ mordido por la víbora, o el Cercyon de Carcino en la *Ápole*¹⁵⁶, o los que intentan contener la risa y estallan en carcajadas, como le ocurrió a Jenofanto¹⁵⁷. Pero sí es sorprendente que alguien sea vencido y no sea capaz de resistir lo que resisten la mayoría de los hombres, cuando esto no es debido al linaje o a la enfermedad, como ocurre, por ejemplo, con la blandura

¹⁵⁵ Retórico y poeta trágico, fue alumno de Aristóteles. En la pieza, Filoctetes resistió, al principio, el dolor causado por una mordedura de serpiente, pero luego, vencido por el sufrimiento, pidió a gritos que le cortaran la mano.

¹⁵⁶ Carcino fue un trágico ateniense que vivió en la corte de Dionisio II. En la tragedia, Cercyon, padre de Ápole, no pudo resistir el dolor causado por la deshonra infligida a su hija.

¹⁵⁷ Músico de la corte de Alejandro Magno. Según parece, hay aquí una alusión al tiempo en que Aristóteles vivió en la corte real macedónica.

hereditaria de los reyes escitas o con lo que distingue al sexo femenino del masculino.

Al amigo de divertirse se le considera desenfrenado, pero es blando, pues la diversión es un relajamiento, ya que es un descanso, y el amigo de divertirse se excede en ella.

La incontinencia es precipitación o debilidad; unos, en efecto, reflexionan, pero no mantienen lo que han reflexionado a causa de la pasión; otros, por no reflexionar, ceden a sus pasiones; pues algunos son como los que no sienten las cosquillas habiendo primero cosquilleado a los otros, y así, presintiendo y previendo y preparándose ellos mismos y su razón, no son vencidos por la pasión, sea esta agradable o penosa. Los irritables y los coléricos son los que están más dispuestos a la incontinencia impetuosa; pues los unos, debido a su rapidez, y los otros, a su vehemencia, no se atienen a la razón por estar dispuestos a seguir su imaginación.

8. *El licencioso y el incontinente*

El licencioso, como hemos dicho, no es persona que se arrepienta; en efecto, se atiene a su elección; pero el incontinente es capaz de arrepentimiento. Por eso, la situación no es como cuando se suscitó la dificultad, sino que el uno es incurable, y el otro tiene curación; porque la maldad se parece a enfermedades como la hidropesía y la tisis, y la incontinencia, a la epilepsia: la primera es un mal continuo, la otra no. En general, el género de la incontinencia es diferente del que corresponde al vicio; éste es inconsciente, y la incontinencia no. De los hombres incontinentes, los que pierden el control de sí mismos son mejores que los que conservan la razón pero no se atienen a ella, porque estos últimos son vencidos por una pasión menos fuerte y no obran sin previa deliberación como los otros; en efecto, el incontinente se

parece a los que se embriagan pronto y con poco vino o con menos que la mayoría. Es evidente, pues, que la incontinencia no es un vicio (excepto, quizá, en cierto modo), porque la incontinencia es contraria a la propia elección, y el vicio está de acuerdo con ella; sin embargo, con respecto a las acciones, hay una semejanza, como Demócoco¹⁵⁸ objetaba a los milesios: «los milesios no son insensatos, pero actúan como tales». Tampoco los incontinentes son injustos, pero harán injusticias.

Como el incontinente es de tal índole que no persigue por convicción los placeres corporales excesivos y contrarios a la recta razón, mientras que el licencioso está convencido que debe perseguirlos porque tal es su constitución, el primero es fácil al arrepentimiento, y el segundo, no; porque la virtud preserva el principio, pero el vicio lo destruye, y en las acciones, el fin es el principio, como las hipótesis en matemáticas¹⁵⁹; ni allí es la razón la que enseña los principios, ni aquí, sino que es la virtud, ya sea natural, ya adquirida por el hábito, la que hace pensar bien sobre el principio. Un hombre así es moderado y su contrario licencioso. Pero hay quien, a causa de una pasión, pierde el control de sí mismo y obra contra la recta razón; a éste lo domina la pasión cuando actúa no de acuerdo con la recta razón, pero la

¹⁵⁸ Poeta del siglo VI a. C., originario de la isla de Leros, cerca de Mileto.

¹⁵⁹ «En matemáticas, los principios de una demostración son los axiomas, las hipótesis y las definiciones, y, como principios, son indemostrables y deben ser intuitivos como verdaderos. Semejantemente, la virtud establece como principio indemostrable que ciertas acciones son buenas, mientras que el vicio establece un principio opuesto; y un hombre incontinente establece el mismo principio que uno virtuoso, aunque actúa contrariamente a éste a causa de la pasión. Así, el hombre incontinente establece un principio que es verdadero y bueno, mientras que el intemperante rechaza este principio» (APOSTLE, *The Nicomachean Ethics...*, pág. 308).

pasión no lo domina hasta tal punto de estar convencido de que debe perseguir tales placeres sin freno; éste es el incontinente, que es mejor que el licencioso y no es malo sin más, puesto que en él se salva lo mejor, que es el principio. Su contrario es un hombre diferente: el que se atiene a sus convicciones y no pierde el control de sí mismo, al menos a causa de la pasión. Es evidente, pues, a partir de estas reflexiones, que un modo de ser es bueno y el otro, malo.

9. La continencia y la obstinación

Ahora bien, ¿es continente el que se atiene a cualquier razón y a cualquier elección, o sólo el que se atiene a la recta, y, por el contrario, es incontinente el que no se atiene a ninguna elección o razón, o el que no se atiene a la razón que no es falsa, ni a la elección recta, tal como planteamos antes la cuestión? ¿O acaso es por accidente por lo que uno puede atenerse a cualquier razón y elección, pero, propiamente, es a la razón verdadera y a la elección recta a la que el uno se atiene y el otro no? En efecto, si uno persigue y elige una cosa por causa de otra, persigue y elige, propiamente, lo segundo, y por accidente, lo primero; pero, cuando decimos absolutamente, significamos esencialmente. De modo que, en un sentido, el uno se atiene y el otro se separa de cualquier opinión, pero, absolutamente hablando, de la opinión verdadera.

Hay algunos, perseverantes en su opinión, a quienes llamamos obstinados, que son difíciles de persuadir o no fáciles de hacerles cambiar de parecer; éstos tienen cierta semejanza con el hombre continente, lo mismo que el pródigo con el generoso, y el temerario con el valiente, pero difieren en muchos aspectos. El uno, en efecto, no cambia por pasión ni apetito, ya que, en ocasiones, puede fácilmente ser

10 persuadido; pero los otros no se atienen a la razón, ya que suelen ser atraídos por los deseos y muchos de ellos ceden a los placeres. Son obstinados los testarudos, los ignorantes y los rústicos; los primeros, movidos por el placer y el dolor, se gozan con su victoria cuando no se les logra persuadir al
15 cambio, y se afligen, si sus opiniones, como si se tratara de decretos, son rechazadas, de modo que se parecen más al incontinente que al continente.

Hay algunos, sin embargo, que no se atienen a sus opiniones, pero no por incontinencia, como Neoptólmo en el *Filoctetes* de Sófocles: ciertamente, por causa del placer no se atuvo a su opinión, pero fue un noble placer, porque
20 consideraba noble decir la verdad, aunque Ulises le había persuadido a que mintiera. No todo el que hace algo por causa del placer es desenfrenado, malo o incontinente, sino sólo el que lo hace por un placer vergonzoso.

Puesto que hay también quien es de tal índole que disfruta con los placeres corporales menos de lo debido y no se
25 atiene, así, a la razón, el hombre continente estará entre éste y el incontinente. Éste se aparta de la razón por exceso, aquél por defecto; el continente se atiene a ella y no se desvía ni en un sentido ni en otro. Y puesto que la continencia es, en verdad, una virtud, los modos de ser contrarios han de ser
30 malos, como lo son evidentemente; pero, ya que uno de los modos de ser se da en pocos hombres y rara vez, la moderación parece oponerse sólo a la intemperancia, del mismo modo que la continencia a la incontinencia.

Puesto que muchas cosas son nombradas por analogía,
35 también el término «continente» se aplica analógicamente al hombre moderado; en efecto, tanto el continente como el moderado son tales que no hacen nada contrario a la razón por causa de los placeres corporales; pero el primero tiene y
1152a el segundo no tiene malos apetitos, y el uno es de tal índole

que no puede sentir placer contrario a la razón, mientras que el otro puede sentirlo, pero no se deja arrastrar por él. El incontinente y el desenfrenado también se parecen, aunque son distintos: ambos persiguen los placeres corporales, pero el uno cree que debe hacerlo y el otro que no debe.

10. *La incontinencia y la prudencia*

Tampoco el mismo hombre puede ser a la vez prudente e incontinente, puesto que hemos demostrado que el prudente es, al mismo tiempo, virtuoso de carácter. Además, un
10 hombre es prudente no sólo por saber sino por ser capaz de obrar, y el incontinente no es capaz de obrar. Nada impide, sin embargo, que un hombre hábil sea incontinente, y por eso, a veces, algunos parecen prudentes e incontinentes, porque la habilidad difiere de la prudencia como hemos dicho al principio de esta discusión; y aunque están próximas
15 respecto a su definición, difieren en cuanto a su elección. Tampoco el incontinente es como el que sabe y ve, sino como el que está dormido o embriagado. Y obra voluntariamente (pues, en cierto modo, sabe lo que hace y por qué razón lo hace), pero no es malo, puesto que su elección es buena, de modo que sólo es malo a medias. Y no es injusto, pues no pone asechanzas. El uno, en efecto, no es capaz de atenerse a lo que tiene deliberado, y el irritable no delibera
20 en absoluto. Así, el incontinente se parece a una ciudad que decreta todo lo que se debe decretar y que tiene buenas leyes, pero no usa ninguna de ellas, como Anaxandrides¹⁶⁰ notó chanceándose:

Decretó la ciudad, a quien nada importan las leyes.

¹⁶⁰ Poeta cómico, contemporáneo de Aristóteles. Parece que estas palabras se refieren a Atenas, en donde los decretos eran muy numerosos y las leyes poco respetadas.

El malo, en cambio, es semejante a una ciudad que hace uso de las leyes, pero de las malas.

25 Ahora bien, la incontinencia y la continencia se refieren a lo que excede del modo de ser de la mayoría de los hombres, puesto que el continente se atiene más a sus resoluciones, y el incontinente menos de lo que está al alcance de la mayoría.

De las distintas formas de incontinencia, la de los irribles es más fácil de curar que la de los que deliberan pero no se atienen a sus resoluciones; y la de los que son incontinentes por hábito es más fácil de curar que la de los que lo son por naturaleza, porque se cambia más fácilmente el hábito que la naturaleza; pero incluso el hábito es difícil de cambiar, porque se parece a la naturaleza, como dice Eveno¹⁶¹.

Afirmo, amigo, que el hábito es práctica duradera, y que acaba por ser naturaleza en los hombres.

35 Queda dicho, pues, qué es la continencia y qué la incontinencia y qué la resistencia, y qué la blandura, y cómo estos hábitos se relacionan entre sí.

11. Teorías sobre el placer

1152b El estudio del placer y del dolor pertenece al filósofo político¹⁶²; él es el que dirige el fin, mirando hacia el cual llamamos a una cosa buena o mala en sentido absoluto. Pero, además, el examen de estas cosas es también necesario, puesto que hemos colocado la virtud y el vicio éticos en relación con los dolores y placeres; y la mayoría de los hom-

¹⁶¹ Sofista y elegíaco de Paros, contemporáneo de Sócrates.

¹⁶² Puesto que la meta del filósofo político es la felicidad, que es una actividad de acuerdo con la virtud, y la virtud está en relación con los placeres y dolores, el filósofo político debe examinar los placeres y dolores.

bres opinan que la felicidad va acompañada de placer y, por esta razón, llaman feliz al hombre derivándolo del verbo gozar¹⁶³.

Ahora bien, unos hombres opinan que ningún placer es un bien ni por sí mismo ni por accidente, porque piensan que el bien y el placer no son lo mismo. Otros opinan que algunos placeres son buenos, pero que la mayoría son malos. Todavía una tercera opinión sostiene que, aun cuando todos los placeres sean buenos, no es posible, sin embargo, que el bien supremo sea el placer¹⁶⁴.

En cuanto a la primera opinión, los placeres no son en absoluto un bien, porque todo placer es una generación perceptible hacia una naturaleza, y ninguna generación es del mismo género que los fines, como la edificación no es del mismo género que el edificio. Además, el hombre moderado rehúye los placeres, y el prudente persigue lo que está exento de dolor, no lo que es agradable. Además, los placeres impiden el pensar, tanto más cuanto mayor es el goce, como en el caso de los placeres sexuales; pues nadie podría pensar nada durante ellos. Y no hay ningún arte del placer y todo bien es obra de un arte. Además, los niños y los animales persiguen los placeres. La razón de que no todos los placeres son buenos es: que hay placeres que son vergonzosos y objetos de censura, y otros que son nocivos, pues algunas cosas agradables son nocivas. Y que el bien supremo no es un placer lo demuestra el que el placer no es fin, sino un proceso. Esto es, poco más o menos, lo que se dice acerca del placer.

¹⁶³ Así, la palabra *makários* «feliz» sería una abreviación de *mállista chairéin* «gozar en grado sumo».

¹⁶⁴ La primera opinión es de Espeusipo; la segunda, de PLATÓN (*Filebo* 13b); la tercera se ha atribuido al propio Aristóteles, pero lo que sostiene, realmente, este filósofo en el libro X es que el soberano bien es el placer de la contemplación.

12. *Discusión de la teoría de que el placer no es un bien*

25 Que de lo dicho no se deduce que el placer no sea ni un bien ni lo mejor, resulta claro de lo siguiente. Ante todo, puesto que el bien tiene dos sentidos (una cosa puede ser buena en absoluto o buena para alguien), también los tendrán las naturalezas y los modos de ser, y en consecuencia, los movimientos y las generaciones. De los que se tienen por malos, unos serán malos absolutamente hablando, aunque podrán no ser malos para algunos, sino elegibles; y otros no serán elegibles para ninguno, excepto en determinadas ocasiones y por breve tiempo, pero no absolutamente. Otros ni siquiera son placeres, sino que lo parecen; son los que van acompañados de dolor y tienen por fin la curación, como los de los enfermos.

En segundo lugar, puesto que el bien puede ser una actividad y un modo de ser, los procesos que nos restituyen a nuestro modo de ser natural son accidentalmente agradables. Ahora bien, la actividad que se apoya en los apetitos es una actividad de la restante disposición y naturaleza que permanece normal, puesto que también hay placeres sin dolor y sin apetito, como las actividades teóricas en las que la naturaleza no necesita nada. Una señal de ello es que los hombres no encuentran agradables las mismas cosas cuando su naturaleza se está restableciendo, que cuando está restablecida, sino que, restablecida, se complacen en las cosas que son agradables en absoluto, mientras que, en el proceso de recuperación, incluso se complacen en lo contrario; así disfrutan con lo picante y amargo, que ni es agradable por naturaleza ni en sentido absoluto. Así los placeres tampoco son los mismos, porque las mismas diferencias que hay entre las cosas agradables, existen también entre los placeres que resultan de ellas.

Además, tampoco es necesario que exista alguna cosa mejor que el placer, como algunos dicen que es mejor el fin que el proceso, puesto que los placeres no son procesos ni todos los placeres van acompañados de proceso, sino que son actividades y fin, y tienen lugar no cuando llegamos a ser algo, sino cuando ejercemos una facultad; y no todos van seguidos de un fin diferente de ellos mismos, sino aquellos que conducen al perfeccionamiento de la naturaleza. Por ello, no es correcto decir que el placer es un proceso sensible, sino, más bien, debe decirse que es una actividad de la disposición de acuerdo con su naturaleza, y llamársela sin trabas en vez de sensible. Algunos piensan que es un proceso, porque es un bien con pleno derecho; piensan, en efecto, que la actividad es un proceso, pero son cosas distintas.

El decir que los placeres son malos porque algunas cosas agradables son malsanas, es lo mismo que afirmar que las cosas sanas son malas con relación al lucro; pues, en este sentido, ambas son malas, pero no son malas en virtud de eso, ya que, a veces, incluso la contemplación es perjudicial para la salud. Tampoco es una traba ni para el pensamiento ni para modo de ser alguno el placer que deriva de ella, sino los que le son ajenos, pues los placeres de la actividad teórica y de aprender nos hacen teorizar y aprender más.

Hay una buena razón para pensar que ningún placer es obra de un arte, pues no existe arte de ninguna otra actividad, sino de la facultad correspondiente, aunque el arte de los perfumes y el de la cocina parecen ser artes de un placer.

Las opiniones de que el moderado evita los placeres, que el prudente persigue una vida sin dolor y que los niños y los animales persiguen los placeres, son refutadas con el mismo argumento. En efecto, puesto que ya hemos visto en qué sentido son buenos absolutamente hablando los placeres, y en qué sentido no lo son, los niños y los animales

persiguen estos últimos, y el hombre prudente persigue liberarse de los mismos, es decir de los placeres que van acompañados de apetito y de dolor, y de los corporales (pues éstos son de tal naturaleza), y de los excesos de esos placeres, por los cuales el licencioso es licencioso. Por eso, el moderado evita estos placeres, pero hay también placeres propios del moderado.

13. *El placer y el bien supremo*

1153b Sin embargo, es generalmente admitido que el dolor es un mal y debe ser evitado; pues o es un mal absoluto o lo es por ser, en cierto sentido, un obstáculo, y lo contrario de lo que debe evitarse en cuanto que es algo que debe evitarse y es malo, es un bien. Así pues, el placer es necesariamente un bien. En efecto, la manera como Espeusipo intentaba refutar el placer, diciendo que es contrario al dolor como lo mayor a lo menor y a lo igual, no es solución; pues no podría afirmar que el placer es una especie de mal¹⁶⁵.

10 Nada impide que el bien supremo sea un placer, aun cuando algunos placeres sean malos, como tampoco que sea un conocimiento, aunque algunos sean malos. Quizá es aún necesario, si en verdad cada modo de ser tiene actividades libres de trabas, que la felicidad, tanto si son libres las actividades de todos los modos de ser o (sólo) las de alguno de ellos, sea lo más digno de ser elegido, y en eso consiste el placer. De modo que lo mejor de todo sería entonces un placer, aun cuando sucediera que la mayoría de los placeres

¹⁶⁵ Espeusipo reconocía dos estados reales existentes: el dolor, que es un mal, y la ausencia de dolor, que es un bien, y, por consiguiente, el verdadero placer. Entre uno y otro no se da una oposición cualquiera, como afirmaba Espeusipo y refutaba Aristóteles, sino una oposición máxima, es decir, que una cosa no puede tener más que un contrario.

fueran malos en un sentido absoluto. Por esta razón, todos creen que la vida feliz es agradable y con razón tejen el placer con la felicidad, pues ninguna actividad perfecta admite trabas y la felicidad es algo perfecto. Por eso, el hombre feliz necesita de los bienes corporales y de los externos y de la fortuna, para no estar impedido por la carencia de ellos. Los que andan diciendo que el que es torturado o el que ha caído en grandes desgracias es feliz si es bueno, dicen una necedad, voluntaria o involuntariamente. Y, puesto que la felicidad necesita de la fortuna, creen algunos que la buena fortuna es lo mismo que la felicidad; pero no lo es, ya que también es un obstáculo para la felicidad si es excesiva, y, quizá, entonces, ya no es justo llamarla «buena fortuna», pues su límite está determinado por su relación con la felicidad.

El hecho de que todos, animales y hombres, persigan el placer es una señal de que el placer es, en cierto modo, el bien supremo:

*Ninguna fama, la de mucha gente, desaparece totalmente*¹⁶⁶.

Pero, puesto que ni la misma naturaleza o disposición es o parece ser la mejor para todos, tampoco todos persiguen el mismo placer, si bien todos persiguen el placer. Y, quizá, lo que persiguen no es el placer que creen ni el que dirían, sino el mismo, porque todas las cosas tienen algo divino por naturaleza¹⁶⁷. Pero los placeres corporales se han apropiado el nombre, porque a ellos tienden la mayoría de las veces, y

¹⁶⁶ HESÍODO, *Trabajos y Días* 763. La cita completa dice: «Ninguna fama desaparece totalmente si mucha gente la corre de boca en boca.»

¹⁶⁷ Aristóteles distingue tres planos: el plano de la apariencia, el de la realidad superficial y el de la realidad profunda, en el que cada especie, teniendo algo de divino, aspira al bien del universo. (Cf. GAUTHIER-JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque...*, pág. 810.)

porque todos participan de ellos. Y, como son los únicos que les son familiares, piensan que son los únicos que existen.

Es también evidente que si el placer y la actividad no son un bien, el hombre feliz no puede vivir agradablemente; 1154a pues ¿para qué debería tener necesidad de placer, si no es un bien y puede vivir también dolorosamente? En efecto, si en verdad el placer no es un bien ni un mal, tampoco lo será 5 el dolor, de suerte que ¿por qué habrá que rehuirlo? Ciertamente, la vida del hombre bueno no será más agradable si sus actividades no lo son.

14. *Los placeres corporales*

Con respecto a los placeres corporales, debemos examinar la opinión de quienes dicen que algunos placeres son altamente apetecibles, como, por ejemplo, los nobles, pero que 10 no lo son, en cambio, los corporales y todos aquellos en los que se ocupa el licencioso. Entonces, ¿por qué son malos los dolores contrarios? Pues lo contrario de lo malo es bueno. ¿O los placeres necesarios son buenos, en el sentido de que lo que no es malo es bueno, o son buenos hasta cierto punto? Porque en las disposiciones y movimientos en que no hay un exceso de lo mejor, tampoco hay un exceso de placer, pero 15 en aquellos en que es posible lo primero también hay un exceso de placer. Ahora bien, es posible un exceso de bienes corporales, y un hombre es malo por perseguir el exceso y no lo necesario, ya que todos los hombres disfrutan, en cierto modo, con los manjares, vino y placeres sexuales, pero no como es debido. Pero lo contrario ocurre con el dolor: no rehú- 20 ye el exceso, sino el dolor en absoluto, pues no existe un dolor contrario al exceso, sino para aquel que persigue el exceso.

Puesto que debemos hablar no sólo de la verdad, sino también de la causa del error —en efecto, esto ayuda a la con-

vicción, porque cuando se hace racionalmente evidente la razón de por qué lo falso parece verdadero, uno llega a estar más convencido de la verdad—, tendremos que decir por qué los placeres corporales se nos muestran más apetecibles. Pues 25 bien, ante todo, porque expulsan el dolor, y a causa del exceso de dolor los hombres persiguen el placer excesivo y, en general, los placeres corporales como remedio a los dolores excesivos. Los remedios llegan a ser violentos, y por eso son perseguidos, porque surgen en contraste con las penas. Y el 30 placer, como hemos dicho, no parece bueno por dos razones: porque algunos son actividades de una naturaleza mala (ya sea congénita, como la del animal, ya a través de un hábito como la de los hombres viciosos); y porque otros son remedios de una necesidad, y tener es mejor que estar en proceso de alcanzar; pero estos remedios se dan durante el proceso de 1154b perfeccionamiento y, por ende, son buenos por accidente. Además, los hombres que no pueden disfrutar de otros placeres los persiguen por su violencia y, por eso, se procuran ellos mismos esta especie de sed. Ahora bien, cuando estos placeres no son nocivos, no son objeto de censura, pero cuando son nocivos, es malo. Pues ellos no tienen otros placeres con que 5 disfrutar, y esta ausencia es penosa para muchos a causa de su naturaleza; en efecto, el ser vivo está siempre en estado de actividad, como atestiguan los fisiólogos, y así nos dicen que el ver, el oír, son dolorosos, pero estamos ya acostumbrados a ello. Igualmente, los jóvenes, a causa de su crecimiento, están 10 en una condición semejante a los embriagados y la juventud es agradable. Los hombres de naturaleza irritable, por otra parte, necesitan siempre remedios, porque su cuerpo, a causa de su constitución, está continuamente molesto y siempre presa de deseos violentos; pero su dolor es expulsado por un 15 placer contrario y accidental, y este placer es intenso, y, por eso, esos hombres se vuelven licenciosos y viciosos.

Los placeres sin dolor no tienen exceso, y éstos son producidos por cosas agradables por naturaleza y no por accidente. Llamo agradable por accidente a lo que cura: pues el hecho de ser curados por cierta acción de la parte que permanece sana, es la razón por la que este proceso parece
20 agradable; y llamo agradable por naturaleza a lo que produce una acción propia de tal naturaleza.

No hay nada que nos sea siempre agradable, porque nuestra naturaleza no es simple¹⁶⁸; sino que en nosotros hay algo también diferente en virtud de lo cual somos perecederos; de suerte que si una parte de nuestra naturaleza hace algo, esto va contra la otra parte de nuestra naturaleza, y cuando hay un equilibrio, su actuación no nos parece ni dolorosa ni agradable.
25 ble. Si la naturaleza de alguien fuera simple, la misma actividad sería siempre la más agradable. Por eso, Dios se goza siempre en un solo placer y simple, pues no sólo existe una actividad del movimiento sino también de la inmovilidad¹⁶⁹, y el placer reside más en la quietud que en el movimiento. El cambio es lo más dulce de todo, como dice el poeta¹⁷⁰, a causa de una especie de vicio, pues como el hombre vicioso es el
30 más cambiante, también lo es la naturaleza que tiene necesidad de cambio, ya que la naturaleza no es ni simple ni perfecta.

Hemos tratado, pues, de la continencia y de la incontinencia, del placer y del dolor, y lo que es cada una de estas cosas, y cómo unas son buenas y otras malas. Resta hablar también de la amistad.

¹⁶⁸ Si nuestra naturaleza fuera simple, no habría dos elementos o partes con atributos contrarios, mas ahora la actividad del cuerpo es contraria a la actividad del alma, y, de ahí, nuestra lucha y pugna continuas.

¹⁶⁹ Con razón se ha señalado la importancia de este texto para la interpretación de la metafísica aristotélica. La inmovilidad, según Aristóteles, no es la cesación del movimiento, sino el mantenimiento constante de un equilibrio perfecto.

¹⁷⁰ EURÍPIDES, *Orestes* 234.

LIBRO VIII

SOBRE LA AMISTAD

1. *Naturaleza de la amistad*

Después de esto, podría seguir una discusión sobre la
1155a amistad, pues la amistad es una virtud o algo acompañado de virtud¹⁷¹, y, además, es lo más necesario para la vida. En efecto, sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes; incluso los que poseen riquezas, autoridad
5 o poder parece que necesitan sobre todo amigos; porque ¿de qué sirve esta abundancia de bienes sin la oportunidad de hacer el bien, que es la más ejercitada y la más laudable hacia los amigos? ¿O cómo podrían esos bienes ser guardados y preservados sin amigos? Pues cuanto mayores son,
10 tanto más inseguros. En la pobreza y en las demás desgra-

¹⁷¹ Lo cual justifica su inclusión en el plan de la *Ética*. Ahora bien, el término «amistad» tiene varios significados. Los que son amigos en el sentido más elevado son virtuosos, pero los que son amigos en el sentido limitado, como, por ejemplo, por causa del placer o de la utilidad, pueden ser, en parte, virtuosos, en parte, viciosos. Y, como la virtud es una disposición difícil de desplazar y algunas amistades basadas en la utilidad no son duraderas de ahí se sigue que algunas amistades no son virtudes.