

## LIBRO PRIMERO

La diversidad de fines. La felicidad, fin y sumo bien del hombre feliz. Las dos partes del alma. La división de las virtudes.

### LECCIÓN I

Muestra sobre qué versa la Filosofía moral, cuál es su sujeto, cuál el fin y cuál la diversidad de fines

1. Como dice el Filósofo en el principio de la Metafísica lo propio del sabio es ordenar. La razón es porque la sabiduría es la más alta perfección de la razón, a la que corresponde con propiedad conocer el orden. Pues aunque las potencias sensitivas conozcan algunas cosas captándolas en sí mismas, sin embargo, conocer el orden de una cosa con respecto a otra es privativo del intelecto o de la razón. Pero hay un doble orden en las cosas. Uno según se hallan las partes de un todo o de un conjunto entre sí, como las partes de una casa están ordenadas unas con otras. Otro es el orden de las cosas respecto del fin, y este orden es más principal que primero. Porque como dice el Filósofo en la Metafísica, en el ejército el orden de sus partes entre sí es por el orden de todo el ejército al jefe. Pero el orden es comparado a la razón de cuádruple modo. Hay un cierto orden que la razón no hace, sino solamente considera, como es el orden de las cosas de la naturaleza. Otro es el orden que la razón, considerando, hace en su propio acto, por ejemplo, cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de los conceptos que son las palabras. En tercer lugar se encuentra el orden que la razón al considerar hace en las operaciones de la voluntad. En cuarto lugar se encuentra el orden que la razón, considerando, hace en las cosas exteriores de las que ella misma es la causa, como en un arca y en una casa.

2. Y porque la consideración de la razón es perfeccionada por los hábitos, de acuerdo a los diversos órdenes que propiamente la razón considera, se tienen las diversas ciencias. En efecto, a la Filosofía natural pertenece tratar del orden de las cosas que la razón humana considera pero no hace; de modo que debajo de ella incluimos también a la Metafísica. Pero el orden que la razón, considerando, hace en su propio acto pertenece a la Filosofía racional, a la que corresponde considerar en el discurso el orden de las partes entre sí y el orden de los principios entre sí y con respecto a las conclusiones. En cambio el orden de las acciones voluntarias pertenece a la consideración de la Filosofía moral. Y el orden que la razón, considerando, pone en las cosas exteriores hechas según la razón humana, pertenece a las artes mecánicas \*. Por consiguiente, de este modo es propio de la Filosofía moral -acerca de la cual versa lo propuesto ahora- considerar las operaciones humanas en cuanto están ordenadas entre sí y con respecto al fin.

3. Pero me refiero a las operaciones humanas que proceden de la voluntad del hombre según el orden de la razón. Porque las operaciones que se encuentran en el hombre, pero que no dependen de la voluntad y la razón, no se dicen propiamente humanas sino naturales, como resulta claro en el caso de las operaciones del alma vegetativa, que de ningún modo caen bajo la consideración de la Filosofía moral. Así como el sujeto de la Filosofía natural es el movimiento o la cosa móvil, así el sujeto de la Filosofía moral es la actividad humana ordenada a un fin, o sea el hombre como agente voluntario en vista del fin.

4. Sabido es que porque el hombre es naturalmente un animal social, necesita de muchas cosas para su vida que él por sí solo no puede aparejar para sí. De lo que se sigue que el hombre naturalmente es parte de algún grupo por medio del cual se le provee la asistencia necesaria para vivir bien, la cual necesita en cuanto a dos cosas. Primero respecto de las cosas necesarias para la vida sin las cuales no puede pasarse la vida presente; y para esto el hombre es asistido por la sociedad doméstica, de la cual es parte. Porque todo hombre recibe de sus padres la generación, el alimento y la educación. Del mismo modo los miembros de la familia doméstica se ayudan entre sí respecto de lo necesario para la vida. De otro modo es ayudado el hombre por el grupo social del cual es parte en cuanto a la perfecta suficiencia de vida, de manera que el hombre no sólo viva sino que viva bien, teniendo todo lo que le baste para su vida. De este modo el hombre es asistido por la sociedad política -de la que el mismo es parte- no sólo en relación a las cosas corporales, en cuanto en la ciudad hay muchas cosas hechas por el hombre para las cuales no basta la sola sociedad doméstica, sino también en relación a las morales, como cuando por medio del poder público los jóvenes insolentes, a los que no les vale para corregirse la admonición paterna, son refrenados por el miedo a los castigos.

5. Pero ha de saberse que este todo, el de la sociedad política o el de la sociedad familiar, tiene solamente una unidad de orden según la cual no es algo uno absolutamente. Y por eso las partes de ese todo pueden tener actividades que no son operaciones del todo, como los soldados en el ejército realizan actividades que no son de todo el ejército. Tiene sin embargo, además, ese mismo todo alguna operación que no es propia de alguna de las partes sino del todo, por ejemplo, una batalla de la totalidad del ejército; o el remolque de la nave, que es una operación del grupo que la arrastra. Pero hay un todo que tiene una unidad no sólo de orden sino de composición o de conexión o también de continuidad, según la cual unidad ese todo es uno absolutamente; y por eso no hay ninguna operación de la parte que no lo sea del todo. Pues en el continuo es el mismo el movimiento del todo y de la parte y, del mismo modo, en el compuesto o todo por conexión, la operación de la parte es principalmente del todo. Y por eso es necesario que a la misma ciencia pertenezca la consideración del todo y de sus partes. Pero considerar el todo que sólo tiene una unidad de orden y considerar también las partes del mismo no pertenece a la misma ciencia.

6. Por eso es que la Filosofía moral se divide en tres partes, de las cuales la primera, llamada individual, considera las actividades o acciones de un hombre en particular, ordenadas a un fin. La segunda, llamada familiar o doméstica, considera las actividades o acciones de la sociedad familiar. La tercera, llamada política, considera las actividades o acciones de la sociedad civil.

7. Por consiguiente, al empezar Aristóteles a enseñar la Filosofía moral en la primera parte de obra a la que llama Ética o Moral, comienza por el proemio, en el cual realiza tres cosas.

Primero muestra la tarea a realizar /1 ss./. Segundo, el modo como lo hará /16/. Tercero, cómo ha de ser el oyente de esta ciencia /18/.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero destaca ciertos puntos necesarios para mostrar la tarea propuesta. Segundo hace ver lo propuesto /9/.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero establece la necesidad del fin. Segundo compara los hábitos y los actos con el fin /5/.

Con respecto a lo primero hace tres cosas. Primero sostiene que todas las cosas humanas están ordenadas a un fin. Segundo propone la diversidad de los fines /3/. Tercero compara los fines entre sí /4/.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero enuncia el tema. Segundo hace ver lo propuesto /2/.

8. Con respecto a lo primero /1/, ha de considerarse que dos son los principios de los actos humanos: el intelecto o razón y el apetito, que son principios que mueven, como se dice en el tratado Del Alma 4. En el intelecto o razón se distinguen el especulativo y el práctico. En el apetito racional se consideran la elección y la ejecución. Todo esto está ordenado a algún bien como fin. En efecto, lo verdadero es el fin de la especulación. Por consiguiente, en cuanto al intelecto especulativo pone la doctrina, por medio de la cual se transmite la ciencia del maestro al discípulo. En cuanto al intelecto práctico pone el arte, que es la recta razón de lo factible, tal como se dice en el Libro sexto 5 de esta obra. Pero en cuanto al acto del intelecto apetitivo, pone la elección. Y en cuanto a la ejecución, el acto. No menciona a la prudencia, que está en la razón práctica, al igual que el arte, porque por medio de la prudencia propiamente es dirigida la elección. Dice, por consiguiente, que cada uno de ellos claramente apetece algún bien como fin.

9. Hace ver lo propuesto mediante el efecto del bien /2/. Respecto a lo cual ha de considerarse que el bien se cuenta entre las cosas primeras, de tal modo que según los platónicos el bien es el ente primero. Ahora bien, según la realidad, el bien y el ente son convertibles. Pero lo que es primero no puede ser conocido por algo anterior sino que es conocido por lo posterior, como la causa a través de sus efectos propios. Pero como el bien propiamente es lo que mueve al apetito, es presentado a través del movimiento del apetito, según suele manifestarse por el movimiento una fuerza motriz. Y por eso dice que los filósofos han enunciado justamente que el bien es lo que todas las cosas apetecen.

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

11. Pero no ha de entenderse /2/ que sólo los que tienen conocimiento aprehenden el bien, sino también las cosas que carecen de conocimiento, las que por un apetito natural tienden al bien, no como conociéndolo sino porque son movidas hacia él por alguien que lo conoce, es decir, a partir de la ordenación del intelecto divino, a la manera como la saeta tiende hacia la marca según la dirección que le imprime el arquero. Pero tender al bien es apetecer el bien. Por lo cual dijo que todas las cosas apetecen el bien en cuanto a él tienden, no porque sea un solo bien aquel al que tienden todas, como dirá más adelante 6, y por eso no se describe aquí algún bien sino que está tomado en general. Pero porque nada es bueno sino en cuanto en algo es cierta semejanza y participación del sumo bien, el mismo sumo bien es apetecido de alguna manera en todo bien. Y así puede decirse que el verdadero bien es lo que todos apetecen.

12. Luego /3/,

Muestra la diferencia de los fines. Al respecto ha de considerarse que el bien final al cual tiende el apetito de todo ser es una perfección última. La perfección primera se posee por la forma, la segunda por la operación, y por eso es necesario que exista esta diferencia de los fines, que algunos fines sean las operaciones mismas, otros sean las obras mismas, es decir, las obras hechas que están más allá de las operaciones.

13. Para cuya evidencia ha de considerarse que hay dos clases de operaciones, como se dice en la Metafísica 7. Una, que permanece en el operante mismo, como ver, querer y entender, que se llama propiamente acción. Otra, es la operación que transita o pasa a la materia exterior, y se llama propiamente hacer. Pues a veces se toma alguna materia exterior sólo para usarla, como el caballo para montarlo y la cítara para tocarla. Otras, en cambio, se toma la materia exterior para cambiar de alguna manera su forma, como cuando el artesano hace una casa o un lecho. La primera y la segunda operación (ver y tocar la cítara) no tienen aquí hecho como fin, sino que ambas son ellas mismas el fin. Sin embargo, la primera es más noble que la segunda en cuanto permanece en el mismo sujeto que opera. En cambio, la tercera operación (hacer una casa) es como una cierta generación cuyo fin es la cosa generada. Por eso en las operaciones de este tercer género, las obras mismas son los fines.

14. Luego /4/,

Habla de la tercera operación diciendo que en toda cosa hecha -que es un fin que está más allá de la operación que la ha producido- corresponde que la obra sea mejor que la operación, como la cosa generada es mejor que la generación. Porque el fin es mejor que lo que es por el fin, pues las cosas que son por un fin tienen razón de bien por su ordenación a dicho fin.

15. Luego /5/,

Compara los hábitos y los actos con el fin, con respecto a lo cual hace cuatro cosas.

Primero hace ver que lo diverso está ordenado a fines diversos. Dice que como son múltiples las operaciones, las artes y las doctrinas, es necesario que sus fines sean diversos. Porque los fines y lo que es para el fin son proporcionales. Y lo muestra así: en la medicina el fin es la salud, en la construcción de naves, la navegación, en el arte militar, la victoria, en la economía, es decir, en la administración de la casa, las riquezas, lo cual dice Aristóteles, según la opinión de muchos. Pero él mismo prueba en la Política 8 que las riquezas no son el fin de la economía, sino sus instrumentos.

16. En segundo lugar /6/, establece el orden de los hábitos entre sí. Pues sucede que un hábito operativo, que llama virtud, depende de otro. Como el arte que hace la brida depende del arte de la equitación, porque el que ha de cabalgar enseña al artesano de qué modo se hace la brida. Y así es el arquitecto, es decir, el artífice principal con respecto a ella. La misma razón se aplica a otras artes que hacen otros instrumentos necesarios para la equitación, como las sillas u otros similares. Pero todo lo que concierne a lo ecuestre será luego ordenado bajo el arte militar. Los soldados, decían antiguamente, no son solamente los jinetes sino también todos los que combaten para lograr la victoria. Por esto, bajo el arte militar no sólo está contenido el arte que se refiere a lo ecuestre sino todo arte o virtud ordenado a las operaciones bélicas, como la fabricación de flechas, de hondas, o cosas similares. Del mismo modo, unas artes dependen de otras.

17. En tercer lugar /7/, establece el orden de los fines según el orden de los hábitos. Dice que en todas las artes o virtudes es una verdad corriente que los fines de las arquitectónicas o principales son absolutamente más deseables que los fines de las artes o virtudes que dependen de las principales. Y lo prueba de este modo: que los hombres siguen o buscan los fines de las artes o virtudes inferiores en razón de los fines de las superiores. Lo cual al estar separado en el texto de Aristóteles ha de leerse así: "Pero algunas son tales que se hallan bajo otra virtud... y así en estos casos los fines de las arquitectónicas, etc." \*.

18. En cuarto lugar /8/, muestra que no difiere en cuanto al orden de los fines, si el fin de los hábitos es la obra o la operación misma. Y dice que en nada difiere -en cuanto al orden- que sus fines sean las operaciones o una obra distinta de ellas, como ya se ha dicho 10. Pues el fin de la guardicionería es fabricar la brida, pero el fin de la equitación que es la principal, es la operación, o sea, cabalgar. Lo contrario sucede en la medicina y en el ejercicio físico, pues el fin de la medicina es producir algo: la salud. En cambio, el fin del ejercicio físico, que está contenido en la medicina, es una operación, o sea, el ejercicio mismo.

## LECCIÓN II

En las cosas humanas hay algún fin que es a la vez óptimo, cuyo conocimiento es necesario y le pertenece a esta ciencia principalísima que es la política

19. Una vez indicado lo necesario para mostrar su propósito, ahora se aplica el Filósofo a hacer ver lo propuesto, es decir, a mostrar lo que se refiere principalmente al quehacer de esta ciencia. Con respecto a esto hace tres cosas:

Primero muestra por lo dicho que hay algún fin óptimo en las cosas humanas /9/. Segundo, que es necesario conocerlo /10/. Tercero, a qué ciencia pertenece su conocimiento /12/.

Con respecto a lo primero se vale de una triple razón. La principal es la que sigue: algún fin es tal que por él queremos otras cosas y a él lo queremos por sí mismo y no por alguna otra, y tal fin no sólo es bueno sino que es óptimo. Y esto salta a la vista porque siempre el fin en razón del cual se buscan otros fines es el principal, como consta por lo dicho 11. Pero en las cosas humanas es necesario que exista algún fin semejante. Luego, en ellas hay algún fin que es bueno y a la vez óptimo.

20. La premisa menor se prueba por una razón que conduce a un imposible y es la siguiente: es claro por lo dicho 12 que un fin puede ser deseado en razón de otro fin. Luego, o hay que llegar a algún fin que no es deseado por otro, o no. Si la cosa es así, se ha logrado lo que se busca. Si por el contrario no se ha encontrado algún fin de este tipo, debe seguirse que todo fin es deseado por otro fin. Y de esta manera es necesario proceder al infinito. Pero es imposible que en los fines se proceda al infinito. Luego, es necesario que exista algún fin que no sea deseado por otro fin.

21. Que sea imposible en los fines proceder al infinito se prueba también por una razón que conduce a un imposible, de esta manera: Si se fuera al infinito en el deseo de los fines, como siempre un fin sería deseado en razón de otro fin hasta el infinito, nunca llegaría el hombre a conseguir los fines deseados. Pero inútil y vano sería desear lo que no puede alcanzarse. Luego, el fin de los deseos sería inútil y vano. Pero tener deseos es algo natural, pues ha dicho más arriba 13 que el bien es lo que naturalmente todas las cosas desean. Luego, de aquí se seguiría que el deseo natural es algo vano y vacío. Pero esto es imposible, porque el deseo natural no es sino una inclinación inherente a las cosas por la ordenación del primer motor, que no puede frustrarse. Luego, es imposible que en los fines se proceda al infinito.

22. Y de esta manera es necesario que exista algún fin último por el cual todas las otras cosas sean deseadas y él mismo no sea deseado en razón de otra. Y así, es necesario que exista algún fin óptimo de las cosas humanas.

23. Luego /10/,

Muestra que el conocimiento de este fin es necesario al hombre. Con respecto a esto hace dos cosas.

Muestra primero que conocer tal fin le es necesario al hombre. Segundo muestra qué se precisa conocer de tal fin /11/.

Concluye pues primero, por lo dicho 14, que habiendo algún fin óptimo de las cosas humanas, su conocimiento es necesario al hombre porque tiene una gran importancia para la vida, pues le presta una gran ayuda a toda la vida humana. Lo cual muestra por la siguiente razón: El hombre no puede conseguir directamente que una cosa sea dirigida a otra si no sabe hacia dónde debe dirigirla. Esto se manifiesta por el ejemplo del arquero, quien directamente arroja la saeta observando el blanco hacia el cual la dirige. Pero es preciso que toda la vida humana esté ordenada hacia su óptimo y último fin. Por consiguiente, es necesario tener un conocimiento del mismo. Esto porque la razón de aquellas cosas que son para el fin ha de tomarse del fin mismo, como ha probado en la Física 15.

24. Luego /11/,

Muestra qué cosa ha de conocerse de dicho fin. Dice que porque el conocimiento del fin óptimo es necesario para la vida humana, es preciso saber cuál es ese fin óptimo y a qué ciencia especulativa o práctica pertenece su consideración. Por "disciplinas" entiende las ciencias especulativas, por "virtudes" las ciencias prácticas, porque las virtudes son los principios de ciertas operaciones. Pero dice que debe intentarse una definición para presentar la dificultad que hay cuando se considera el último fin en la vida humana, como sucede en el caso de todas las causas altísimas. Y dice que debe ser tomado figurativamente, o sea, con verosimilitud, pues tal modo de saber conviene a los asuntos humanos, como se dice más abajo 16. De estas dos cosas, la primera pertenece al cuerpo de esta ciencia, porque se refiere a lo que esta ciencia considera. Pero la segunda pertenece al proemio, en el que se muestra el quehacer de esta ciencia.

25. Por eso en seguida /12/,

Muestra a qué ciencia pertenece la consideración de este fin. Con respecto a esto hace dos cosas.

Primero da una razón para mostrar lo propuesto. Segundo prueba algo que había supuesto /13/.

Primero pues expone la razón de lo propuesto, que es la siguiente. El fin óptimo pertenece a la ciencia principalísima y más arquitectónica. Esto resulta claro por lo dicho anteriormente. Pues ha expresado 17 que bajo la ciencia o el arte que se refiere al fin están contenidas aquellas cosas que son en razón del fin. Por esto corresponde que el último fin pertenezca a la ciencia principalísima, en cuanto versa sobre el primero y principalísimo fin; y más arquitectónica, en cuanto enseña a las demás lo que corresponde hacer. Ahora bien, la ciencia política parece ser así, es decir, la principal y la más arquitectónica. Luego, le pertenece considerar el fin óptimo.

26. A continuación /13/,

Prueba lo que había supuesto, vale decir, que la Política es esa ciencia.

Primero prueba que es la más arquitectónica. Segundo, que es principalísima /15/.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero atribuye a la ciencia política o civil lo que pertenece a la ciencia arquitectónica. Segundo a partir de esto deduce lo propuesto /14/.

Dos cosas pertenecen a la ciencia arquitectónica: Una, enseñar a la ciencia o al arte que depende de ella qué debe hacer, como el arte que se refiere a lo ecuestre le enseña a la guardacionería. Otra, utilizarla para su fin. La primera le conviene a la ciencia política o civil tanto respecto de las ciencias especulativas como de las prácticas, aunque de distinta manera. Pues a la ciencia práctica le enseña no sólo en cuanto a su uso para obrar o no obrar, sino también en cuanto a la determinación del acto. Así, enseña al artesano no sólo a usar su arte sino también cómo usarlo para hacer tales cuchillos. Pues una y otra cosa están ordenadas al fin de la vida humana.

27. Pero la política enseña a la ciencia especulativa sólo en cuanto al uso, no empero en cuanto a la determinación de su acto. Pues la política dispone que algunos enseñen o aprendan geometría, ya que los actos de este tipo, en cuanto son voluntarios, pertenecen a la materia de la moral y son ordenables al fin de la vida humana. Pero el político no puede enseñar a la geometría a deducir conclusiones acerca del triángulo: pues esto no depende de la voluntad humana ni es ordenable a la vida humana, sino que depende de la razón misma de las cosas. Por eso dice que la política dispone de antemano qué disciplinas han de existir en las ciudades, sean prácticas o especulativas, y quién debe enseñar y por cuánto tiempo.

28. Pero la otra propiedad de la ciencia arquitectónica, esto es, el uso de las ciencias inferiores, pertenece también a la política, pero sólo en relación a las ciencias prácticas. Por eso agrega que las más excelentes y nobilísimas de las virtudes, es decir, de las artes operativas, existen en dependencia de la política. Así, la política las utiliza a todas, vale decir, al arte militar, a la economía y a la retórica para su fin, o sea, para el bien común de la ciudad.

29. Luego /14/,

A partir de las dos aserciones ya dichas, deduce lo propuesto. Dice que como la política usa de las restantes disciplinas prácticas -según se ha dicho- 18 y como la misma pone la ley en cuanto a lo que conviene hacer y de qué cosas abstenerse -como también se ha dicho- 19 se sigue pues que su fin, en cuanto arquitectónica, debe contener los fines de las otras ciencias prácticas. Por eso concluye que el fin de la política es el bien humano, o sea, el óptimo en las cosas humanas.

30. Luego /15/,

Muestra que la política es principalísima en razón también del propio fin. Pues es claro que una causa cualquiera es tanto mejor y anterior cuanto a más cosas se extiende. Por eso también el bien que tiene razón de causa final es tanto mejor cuanto a más cosas se extiende. Y por eso, si un bien es el mismo para un hombre y para toda la ciudad, con mucho parece mejor y más perfecto asumir, o sea, procurar y salvaguardar, lo que es el bien de toda la ciudad que lo que es el bien de un solo hombre. En efecto, compete al amor que debe existir entre los hombres que un hombre conserve el bien aun de un solo hombre, pero es mucho mejor y más divino que ese bien se extienda a todos los pueblos y a todas las ciudades. En efecto, si es amable que a veces esto se extienda a una sola ciudad, mucho más divino es que se extienda a todos los pueblos en los que se contienen todas las ciudades. Pero

se dice que esto es más divino en cuanto se asemeja más a lo que hace Dios, que es la causa última de todos los bienes. A este bien, que es común a una o varias ciudades, tiende un cierto método o arte, llamado arte político. Luego, a la política, por ser principalísima, máximamente pertenece considerar el fin último de la vida humana.

31. Pero ha de saberse que dice Aristóteles que la política es principalísima, no absolutamente, sino en el género de las ciencias activas que versan acerca de las cosas humanas, de las cuales considera el último fin. Pues la ciencia divina, que es principalísima con respecto a todas las cosas, considera el último fin de todo el universo. Pero dice que a la política pertenece la consideración del último fin de la vida humana, lo cual determina en este libro cuya doctrina contiene los primeros elementos de la ciencia política.

### LECCIÓN III

Considera la actitud que deben tener el oyente y el maestro de esta ciencia, muestra cómo ni el joven ni el que se deja arrastrar por las pasiones es un oyente seguro de esta ciencia

32. Después que el Filósofo mostró cuál es el bien que se busca principalmente en esta ciencia, ahora determina el modo de proceder que le conviene. Primero por parte del maestro /16/ da la siguiente razón. El modo de hacer ver la verdad en cualquier ciencia debe guardar una conveniencia con lo que subyace como materia en esa ciencia. Lo cual manifiesta por esto, porque la certeza no puede ser hallada ni debe ser requerida de igual manera en todos los discursos por los que razonamos sobre alguna cosa. Como tampoco en las cosas fabricadas, es decir en las hechas mediante un arte, el modo de obrar es similar en todas, sino que cada artesano obra a partir de la materia de acuerdo al modo conveniente a ella según se trate de tierra, de arcilla o de hierro. Ahora bien, la materia moral es tal que no le conviene una certeza perfecta. Lo cual muestra por dos géneros de cosas que parecen pertenecer a dicha materia.

33. Primero porque principalmente a la materia moral pertenecen las acciones virtuosas -que aquí llama justas- a las que principalmente se dirige la ciencia política, respecto de las cuales no hay entre los hombres un juicio cierto sino que hay una gran diferencia en lo que juzgan acerca de ellas. Y en esto se cometen muchos errores. Porque ciertas cosas que unos reputan como justas y honestas, otros las tienen por injustas y deshonestas, de acuerdo a diferencias de tiempo, lugar y personas. Porque una cosa es considerada viciosa en un tiempo o en una región, pero no en otros. Y por estas diferencias ocurre que unos opinan que nada es naturalmente justo u honesto, sino que sólo lo es por la determinación de una ley. De esta opinión se hablará más extensamente en el segundo libro de esta obra 20.

34. Segundo a la materia moral pertenecen los bienes exteriores, los cuales usa el hombre por un fin. Y ocurre que también respecto de estos bienes encontramos dichos errores, porque no siempre están presentes en la vida humana del mismo modo. Pues hay quienes se han beneficiado con esos bienes, en cambio a otros por ellos les han sobrevenido daños o perjuicios. Porque muchos hombres han perecido debido a sus riquezas, como cuando han muerto en manos de los ladrones; otros, debido a su fuerza corporal, por confiar incautamente en ella, se expusieron a peligros. Así resulta claro que, porque la materia de la moral es varia y capaz de presentar múltiples formas, no tiene una certeza omnimoda.

35. Y porque según el proceder de la ciencia demostrativa los principios deben ser conformes a las conclusiones, es de desear que los que tratan de temas tan variables y proceden a partir de otros similares, pasen a mostrar la verdad. En primer lugar, en general o a grosso modo, es decir, aplicando los principios universales y simples a lo particular y compuesto, en lo cual existe el acto. Es necesario, en efecto, que en cualquier ciencia operativa se proceda componiendo. Pero inversamente en la ciencia especulativa, es necesario proceder de manera resolutive, resolviendo lo compuesto en los principios simples. En segundo lugar es necesario mostrar la verdad figurativamente, o sea con verosimilitud. Y esto es proceder a partir de los principios propios de esta ciencia. Porque la ciencia de la moral es de los actos voluntarios, sin embargo la voluntad es movida no sólo por el bien sino también por un bien aparente. En tercer lugar hemos de estar advertidos acerca de lo que sucede frecuentemente, esto es, acerca de los actos voluntarios, que la voluntad no los pone por necesidad sino que ocasionalmente inclina más hacia uno que hacia otro, para que nosotros también procedamos a partir de tales cosas, y así los principios sean conformes a las conclusiones.

36. Luego /17/,

Muestra que el oyente en las cosas morales debe aceptar dicho modo de determinación. Dice que lo debido es que cada oyente reciba cada tema de tal manera que se guarde un mismo modo -el que conviene a la materia- entre el que habla y quien lo escucha. Porque al hombre que es versado o bien instruido pertenece buscar tanta certeza en cada materia cuando la naturaleza de la cosa lo permita. Pero no puede existir tanta certeza en materia variable y contingente como la que existe en materia necesaria, que siempre es de la misma manera. Por tanto, el oyente bien disciplinado no debe buscar mayor certeza ni contentarse con menos de la que sea adecuada a la cosa de que se trata. Pues parece que habría una falta si se admitiera que un matemático usara de la persuasión propia del retórico, y si se requiriera del retórico demostraciones ciertas como las que debe exponer el matemático. En realidad lo que sucede en los dos casos es por no haber considerado el modo adecuado a la materia. Pues la matemática versa sobre una materia en la que se encuentra una certeza omnimoda. Pero la retórica se ocupa de una materia concerniente a la ciudad, en la cual materia tienen lugar múltiples variaciones.

37. Luego /18/,

Muestra cómo debe ser el oyente de esta ciencia.

Primero muestra cuál es el oyente incapaz /19/. Segundo, cuál el inútil /20/. Tercero muestra cuál es el estudiante adecuado /21/.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero destaca lo necesario para mostrar lo propuesto. Dice que no se puede tener un buen juicio sino de aquellas cosas que se conocen. Así el que es instruido en un género de cosas, puede juzgar bien de las que pertenecen a ese género. Pero aquél que está bien instruido acerca de todas puede absolutamente juzgar bien de todas ellas.

38. En segundo lugar /19/,

Deduce lo propuesto diciendo que el joven no es un adecuado oyente de la política y de toda la ciencia moral que está comprendida en aquella. Porque, como se ha dicho 21, nadie puede juzgar bien sino de lo que conoce. Pero el oyente debe juzgar bien de las cosas que escucha para admitir lo que está bien dicho y no admitir lo que está mal dicho. Por tanto, necesariamente, nadie es un oyente adecuado si no tiene algún conocimiento de las cosas que debe oír. Pero el joven no tiene un conocimiento de las que atañen a la ciencia moral, que se conocen sobre todo por la experiencia. Pues por su corta edad no tiene experiencia de los actos de la vida humana. Pero las explicaciones de la ciencia moral proceden de lo pertinente a los actos de la vida humana y se refieren también a estos actos. Como si se dijera que un hombre liberal o generoso guarda poco para sí y da mucho a los demás, quizás el joven por su inexperiencia no sepa juzgar si esto es verdad. Y lo mismo ocurre en otros asuntos de este tipo. Por tanto, es claro que el joven no es un adecuado oyente de la ciencia política.

39. Luego /20/,

Muestra en cuanto a esta ciencia quién es un oyente inútil. Aquí ha de considerarse que la ciencia moral enseña a los hombres a seguir a la razón y a apartarse de aquellas cosas a las que inclinan las pasiones del alma, que son las concupiscencias, la ira y otras similares, a las cuales, en efecto, puede tenderse de dos modos. De uno por elección: por ejemplo cuando alguien se propone satisfacer su concupiscencia. A éstos denomina Aristóteles

seguidores de las pasiones. De otro modo cuando alguien se propone abstenerse de deleites nocivos y sin embargo algunas veces es vencido por el ímpetu de la pasión, de tal manera que, contra su propósito, sigue dicho ímpetu; y éste es denominado incontinente.

40. Dice pues que aquél que es seguidor de las pasiones, vanamente, es decir sin ninguna eficacia, escuchará esta ciencia, e inútilmente, es decir sin conseguir el fin debido. Pues el fin de esta ciencia no es sólo el conocimiento, al cual tal vez podrían llegar los que van tras las pasiones, sino que es el acto humano, como lo es de todas las ciencias prácticas. Pero a los actos virtuosos no llegan los que siguen las pasiones. Y de esta manera, nada difiere en este sentido que el oyente de esta ciencia sea joven por la edad o joven por sus costumbres, es decir, seguidor de las pasiones. Porque así como el que es joven en edad carece de aptitud para el fin de esta ciencia que es el conocimiento, aquél que es joven en cuanto a sus costumbres carece de aptitud para el fin que es la acción. Pues no se trata de una carencia por causa de la edad, sino porque vive de acuerdo a las pasiones y sigue cada una de las cosas a que las pasiones inclinan. Para tales personas es inútil el conocimiento de esta ciencia, como también lo es para los incontinentes, quienes no siguen la ciencia que poseen de las realidades morales.

41. Luego /21/,

Muestra cuál es el oyente apropiado en cuanto a esta ciencia. Dice que el saber acerca de las realidades morales es muy útil para los que según el orden de la razón cumplen todos sus deseos y obran hacia afuera.

42. Por último, en un epílogo de este proemio 22 dice que a modo de introducción se ocupó en la última parte del oyente de esta ciencia, en el medio, del modo de demostración, y en la primera parte, de lo que nos propusimos, o sea, qué es aquello a lo que principalmente tiende esta ciencia.

#### LECCIÓN IV

Trata de lo que piensan algunos de la felicidad y de la diferencia que, cuando hablan del sumo bien, existe entre los hombres sabios y los vulgares. Muestra que la felicidad es el sumo bien y cómo ha de estar dispuesto el oyente de Filosofía moral

43. Terminado el proemio, ahora Aristóteles accede al cuerpo de esta ciencia. Y lo divide en tres partes.

En la primera trata el tema de la felicidad /22/, que es el sumo bien entre los bienes humanos conducente a esto que es la operación conforme a la virtud. En la segunda parte estudia las virtudes /138/. En la tercera completa su tratado de la felicidad, mostrando cuál operación de la virtud es la felicidad y cómo lo es. Y esto lo hace en el décimo libro /1410/.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero dice qué se propone /22/. Segundo prosigue con lo propuesto /23/.

Dice pues primero /22/, retomando lo que ha dicho 23, que como todo conocimiento y elección desea algún bien, es decir, se ordena hacia algún bien deseado como a un fin, ha de decirse lo que es ese bien al que se ordena la ciencia política, que es el sumo bien de todo el que obra, o sea, el sumo bien entre todas las cosas a las que puede llegar la operación humana. Pues se ha dicho 24 que deben considerarse estas dos cosas acerca del último fin de los bienes humanos, a saber, lo que es ese fin último, que ahora se propone para su consideración, y a qué ciencia pertenece su consideración, lo cual ya trató en el proemio 25.

44. Luego /23/,

Trata de la felicidad. Con respecto a esto hace dos cosas.

Primero presenta las opiniones de otros acerca de la felicidad. Segundo determina la felicidad según la opinión propia /63/.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero expone las opiniones de otros acerca de la felicidad. Segundo las examina /28/.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero expone las opiniones acerca del último fin de los seres humanos. Segundo determina de qué manera deben examinarse estas opiniones /25/.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero muestra en qué están todos de acuerdo. Segundo en qué difieren /24/.

45. Expone pues primero dos cosas acerca del último fin, en las que todos coinciden. La primera /23/ expresa que muchos hombres comunes y otros selectos o sabios llamaron a la felicidad el sumo bien de los seres humanos. La segunda en cuanto a cierta razón común del nombre, pues todos coinciden en que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz.

46. Luego /24/,

Muestra en qué difieren las opiniones de los hombres respecto a la felicidad. Dice que acerca de qué sea la felicidad en particular se diversifican o difieren las opiniones. Hay una triple diferencia. La primera proviene del hecho de que la gente común no siente al respecto de la misma manera que los sabios. Pues esa gente se hace la idea de que la felicidad es algo notorio y ostensible, como lo son las cosas que se consideran en lo sensible, que sin más son notorias a la mayoría, y de tal manera son manifiestas que no les hace falta ninguna explicación esclarecedora, como los placeres, las riquezas, el honor y otras semejantes. En cambio, lo que los sabios sienten encima de esto Aristóteles lo pone en último lugar 26.

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

48. La tercera diferencia es la de cada uno para consigo mismo. Pues la condición del fin último es ser lo máximamente deseado. De allí que la gente común estima que lo que más se desea es la felicidad. Porque la carencia de algún bien aumenta el deseo. Por eso el enfermo a quien le falta la salud juzga que ésta es el sumo bien, y por la misma razón el mendigo juzga que lo son las riquezas. De manera semejante, los que reconocen su ignorancia admiran como felices a aquellos que pueden decir cosas importantes que exceden su intelección. Todas estas cosas pertenecen a las opiniones de la gente común.

49. Pero ciertos sabios, como los Platónicos, pensaban que aparte de estos diversos bienes sensibles, hay un bien que es uno, que existe por sí mismo, vale decir, que es la esencia misma de la bondad y separada: pues así como de la forma separada del hombre decían que era el hombre en sí, así del bien separado decían que es el bien en sí, el cual es la causa de que todos los bienes lo sean, en cuanto participan de aquél sumo bien.

50. Luego /25/,

Muestra de qué modo hay que examinar dichas opiniones. Con respecto a lo cual hace tres cosas.

Primero muestra cuáles de esas opiniones corresponde examinar. Segundo, en qué orden /26/. Tercero de qué modo debe estar dispuesto el oyente para comprender bien las cosas que se dicen /27/.

Dice pues primero que examinar todas las opiniones que generalmente se tienen acerca de la felicidad sería más vacío que lo que conviene a un filósofo, porque algunas son enteramente irracionales. Basta con examinar a fondo aquellas opiniones que en la superficie presentan alguna razón, o bien por algo que aparece en ellas, o al menos porque muchos las sostienen.

51. Luego /26/,

Muestra en qué orden se debe razonar acerca de estas opiniones y absolutamente en toda materia moral. Y señala una diferencia en el proceso del razonamiento. Pues hay algunas razones que parten de los principios, esto es, que van de la causa al efecto, como las demostraciones *propter quid* o "por la causa". Otras, a la inversa, parten de los efectos y se elevan a las causas o principios. Estas no son demostraciones *propter quid* sino solamente quia o de "que es así". Y esto también distinguió antes Platón, preguntándose si correspondía proceder desde los principios o hacia ellos, y propuso un ejemplo tomado de las carreras en los estadios. Había allí algunos jueces de juego, encargados de los atletas que corrían en el estadio. Dichos jueces estaban ubicados en el principio o inicio del estadio. Algunas veces los atletas comenzaban a correr desde donde estaban los jueces y procedían en su carrera hasta el punto terminal, a veces en cambio lo hacían a la inversa. Así también, como se ha dicho 27, hay un doble orden en el proceso de la razón.

52. Y para que sepamos en qué orden se debe proceder en cualquier materia, ha de considerarse que corresponde comenzar por lo más conocido, porque por lo más conocido llegamos a lo desconocido. Pero algunas cosas pueden ser más conocidas de dos maneras. Una, para nosotros, como las cosas compuestas y sensibles. Otra, absolutamente y según su naturaleza, como las cosas simples e inteligibles. Y porque nosotros adquirimos conocimientos razonando, es conveniente que procedamos a partir de lo más conocido para nosotros. Y si una misma cosa es más conocida tanto para nosotros como absolutamente, entonces la razón procede a partir de los principios, como en las matemáticas. Pero si unas son más conocidas absolutamente y otras en cambio para nosotros, entonces corresponde proceder inversamente, como en las cosas naturales y en las morales.

53. Luego /27/,

Muestra de qué manera debe estar dispuesto el oyente de esta materia. Dice que, porque en las cosas morales conviene empezar por aquellas que son más conocidas para nosotros, es decir, a partir de los actos humanos pero considerados desde sus efectos, corresponde que quien quiere ser un oyente apto de la ciencia moral tenga un buen manejo y experiencia de las costumbres de la vida humana, es decir, de los bienes exteriores, de las obras virtuosas y justas, y en general de todo lo que hace a la vida de la ciudad, como son las leyes y disposiciones políticas, y de otras semejantes que pudiera haber. Porque es preciso en el terreno moral tomar como principio: que es así. Lo cual ciertamente se adquiere por la experiencia y por la práctica, como saber que las concupiscencias se vencen por medio de la continencia.

54. Y si esto es manifiesto para alguien no le va a ser muy necesario para obrar el conocimiento por la causa. Como al médico le basta para curar saber que esta hierba sana tal o cual enfermedad. Pero conocer por la causa es requerido para el saber a que se tiende principalmente en las ciencias especulativas. Pero el que tiene experiencia en las cosas humanas, o tiene por sí mismo los principios de lo operable -como que por sí mismo los considera- o fácilmente los toma de otro. Pero aquél al cual ni una ni otra de estas cosas le conviene, oiga lo dicho por el poeta Hesíodo: el mejor es el que puede entender por sí mismo; también es bueno el que admite cosas dichas por otro. En cambio, el que ni por sí mismo puede entender ni puede poner en su mente lo que oye de otro, es un inútil en cuanto a la adquisición de la ciencia.

## LECCIÓN V

Analiza cuál es la más verdadera entre las diversas opiniones acerca de la felicidad. Rechaza los errores gruesos o vulgares y discute si la felicidad se halla en la virtud

55. Después que el Filósofo se ha referido a diversas opiniones acerca de la felicidad, ahora se pregunta sobre la verdad de esas opiniones.

Primero se pregunta por la opinión de los que hablan de la felicidad desde un punto de vista moral /28ss/, es decir, la de quienes ponen la felicidad en algunos de los bienes de esta vida. Segundo se pregunta por la opinión de los que hablan de la felicidad pero no desde un punto de vista moral, poniéndola en algún bien separado /43/.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero se refiere a lo que es común a todas estas opiniones. Segundo se pregunta por la diversidad de las opiniones /29/.

Porque se observará que el Filósofo ha hecho una digresión de su propósito principal para determinar el modo de proceder. Ahora retoma el propósito principal, del cual se apartó, es decir, retoma las opiniones acerca de la felicidad. Dice que no irrazonablemente algunos parecen estimar que el bien último, denominado felicidad, sea una de las cosas que pertenece a esta vida, es decir, a la humana. Pues es el fin de todas las actividades que se realizan en la vida. Pero las cosas que son para el fin son proporcionadas al fin. Por tanto es verosímil que la felicidad sea contada entre los bienes pertenecientes a esta vida. Más adelante dirá 28 qué es lo verdadero acerca de esto.

56. Luego /29/,

Se pregunta por la verdad de aquello en lo que se diversifican las opiniones. Con respecto a lo cual hace dos cosas. Primero se refiere a las opiniones que parecen acercarse más a la verdad. Segundo se refiere a la opinión más alejada de la verdad /41/.

Con respecto a lo primero hace tres cosas. Primero se refiere a la opinión que pone la felicidad en las cosas que pertenecen a la vida placentera /31/. Segundo se refiere a la opinión que pone la felicidad en las cosas que pertenecen a la vida política /33/. Tercero hace una mención de la vida contemplativa /40/.

Con respecto a lo primero hace tres cosas. Primero expone la opinión /29/. Segundo de acuerdo a lo que acontece distingue tres tipos de vida /30/. Tercero se pregunta por la verdad de dicha opinión /31/.

57. Dice pues primero /29/ que entre los bienes de esta vida unos eligen el placer y en él ponen la felicidad. Y así lo hace no sólo la gente vulgar o común que por lo corriente se inclina y cede ante los placeres sino también algunos hombres que son muy serios por su autoridad en la ciencia y en el saber o por la honestidad de su vida. Pues también los Epicúreos, que estimaban que el placer era el sumo bien, cultivaban cuidadosamente las virtudes. Pero sin embargo, a causa del placer, algunos vicios contrarios se lo impedían. Por ejemplo la gula, por los excesos en el comer, produce dolores corporales. O bien por robar puede alguien acabar en la cárcel. De esta manera, de diferentes modos los distintos vicios impiden el placer. Y porque el fin último es entre todos el más dilecto, por eso los que ponen el placer como sumo bien, eligen y aman en extremo la vida placentera.

58. Luego /30/,

Distingue una triple vida: la voluptuosa, de la que acaba de hablar, la política y la contemplativa. Dice que ellas son las más excelentes. Para cuya evidencia ha de saberse que, como se dice más adelante en el libro noveno 29, cada cual considera que su vida es aquello a lo cual es más afecto, para el filósofo el filosofar, para el cazador el cazar, y de manera similar en otros casos. Y porque el hombre es afecto en sumo grado al último fin, es necesario que las vidas se diversifiquen según la diversidad del último fin. Pero el fin tiene razón de bien. Y el bien se divide en tres: en útil, deleitable y honesto. Dos de ellos, el deleitable y el honesto, tienen razón de fin porque son apetecibles por sí mismos. Pero se denomina bien honesto al que es bien según la razón, el cual ciertamente va acompañado de deleite. De allí que el bien deleitable que se contrapone al honesto es el deleitable según el sentido.

59. Por tanto se llama vida placentera a la que hace del placer sensible el fin. Mas la razón es no sólo especulativa sino también práctica. Y vida política en verdad se llama a la que coloca el fin en el bien de la razón práctica, a saber, en el ejercicio de obras virtuosas. Pero vida contemplativa la que coloca el fin en el bien de la razón especulativa, o en la contemplación de la verdad.

60. Luego /31/,

Se refiere a dicha opinión. Con respecto a esto hace dos cosas.

Primero la reprueba. Segundo infiere la razón que conduce a esa opinión /32/.

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

61. Luego /32/,

Expone la razón que conduce a esta opinión. Dice que los que sostienen esta opinión, lo hacen en vista de que muchos de los que están encumbrados en los poderes más altos, como los reyes y los príncipes, quienes son considerados felicísimos por el vulgo, viven de manera similar a la de cierto rey de los asirios llamado Sardanápalo, que era muy dado a los placeres. Por esto considera que el placer es lo mejor, como que es en extremo preferido por los poderosos.

62. Luego /33/,

Se pregunta por las opiniones que se refieren a la vida activa o política. Primero lo hace respecto al honor. Segundo, a la virtud /37/. Y esto es razonable. Pues la vida política o activa tiende al bien honesto. Pero habla del bien honesto como condición del honor. Por tanto a la vida política también parece pertenecer el honor y la virtud, que es la causa del honor. Con respecto a lo primero hace tres cosas.

Primero presenta la opinión. Dice que los hombres excelentes, es decir, virtuosos y ejecutivos, dedicados a la vida activa, ponen la felicidad en el honor.

63. En segundo lugar /34/,

Infiere la razón de esto. Tal vez sea porque todo el fin de la vida política parece ser el honor, que se otorga como un premio a los que obran bien en esa vida política. Por eso es probable que a los que cultivan la vida política les parezca que la felicidad consiste en el honor.

64. En tercer lugar /35/,

Por dos razones reprueba esta opinión. La primera de las cuales sostiene diciendo que frente a la razón asignada de felicidad, interpretamos o conjeturamos que ésta es cierto bien, propio del hombre mismo que es feliz, puesto que le pertenece en grado sumo y difícilmente puede serle quitada. Pero esto no corresponde al honor, que parece consistir más bien en un cierto acto del que honra y en su poder que incluso en un acto del mismo que es honrado. Luego, el honor es algo más extrínseco y superficial que el bien que buscamos, o sea, que la felicidad.

65. La segunda razón /36/,

Es la siguiente. La felicidad es algo óptimo, que no se busca por otra cosa. Pero hay algo mejor que el honor, aquello por lo cual éste es buscado. Pues los hombres parecen también buscar el honor para obtener una sólida opinión de sí mismos: la de que son buenos, y que esto crean a partir de la opinión de los demás. Por esto buscan ser honrados por los prudentes, que poseen un juicio recto, y por aquellos que los conocen más y que mejor pueden juzgarlos. Y buscan ser honrados en cuanto a la virtud, por la cual alguien es bueno, como se dirá en el libro segundo 30. De esta manera la virtud es algo mejor que el honor, pues por ella se busca el honor. Luego la felicidad no consiste en el honor.

66. Luego /37/,

Se refiere a la opinión que pone la felicidad en la virtud. Con respecto a esto hace dos cosas.

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

67. En segundo lugar /38/,

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

68. La segunda razón dice /39/,

Que puede ocurrir que, teniendo el hábito de la virtud, una persona sea desgraciada. En ese caso nadie dirá de ella que es feliz sino alguien que quisiera porfiadamente defender su posición contra las razones mostradas. Luego la felicidad no es lo mismo que la virtud. Dice que en relación a lo propuesto basta con lo dicho. Pero ya se ha referido lo suficiente a este tema en los llamados escritos en circulación, es decir, en unas cartas o versos que compuso acerca de la felicidad.

69. Luego /40/,

Menciona la vida contemplativa. Dice que de esta tercera se ocupará más adelante, en el libro décimo 31.

70. Luego /41/,

Examina una cierta opinión menos razonable, que pone la felicidad en algo que tiene razón de bien útil, o sea, en el dinero. Esto repugna a la razón de último fin. En efecto, se dice de algo que es útil porque está ordenado a un fin. Sin embargo, porque el dinero tiene una utilidad universal con respecto a todos los bienes temporales, esta opinión que pone la felicidad en el dinero tiene alguna verosimilitud.

71. Pero Aristóteles la reprueba por dos razones. La primera es la siguiente: el dinero forzosamente se adquiere y forzosamente se gasta. Pero esto no conviene a la felicidad, que es el fin de las operaciones voluntarias. Luego la felicidad no consiste en el dinero.

72. La segunda razón /42/ dice:

Buscamos la felicidad como un bien que no es buscado en razón de otro bien. Pero el dinero es buscado en razón de otra cosa, porque como se ha dicho 32, tiene razón de bien útil. Luego, la felicidad no consiste en el dinero.

73. Pero concluye luego diciendo que las cosas a las que se ha referido antes 33, es decir, el placer, el honor y la virtud, pueden ser valoradas como fines últimos, pues se las puede buscar por sí mismas, según se ha dicho 34. Pero sin embargo tampoco está en ellas el último fin, como se ha mostrado 35, aunque diversas personas hayan escrito numerosos discursos para sostener que la felicidad consiste en esos bienes nombrados. Pero estas opiniones deben dejarse a un lado.

## LECCIÓN VI

Impugna la opinión de los que ponen la felicidad en un bien separado y se pregunta si ese bien existe

74. Luego de reprobador las opiniones que ponen la felicidad en algunos de los bienes antes nombrados, aquí el Filósofo rechaza la opinión de los que ponen la felicidad en cierto bien separado. Con respecto a lo cual hace dos cosas.

Primero muestra que es necesario analizar esta opinión /43/. Segundo comienza a rechazarla /46/.

Con respecto a lo primero hace tres cosas. Primero propone la utilidad de ocuparse de ella /43/. Segundo muestra lo que parece repugnar a esta búsqueda /44/. Tercero muestra que ello no debe apartar de la búsqueda de esta verdad /45/.

Con respecto a lo primero /43/ ha de considerarse que a ese bien separado en el cual los Platónicos hacían consistir la felicidad del hombre, ellos mismos lo llamaban bien universal, por cuya participación se dicen todos los bienes. Dice pues que investigar si este bien universal existe y examinar de qué modo lo afirman es quizá mejor que analizar las opiniones precedentes, pues es una tarea más filosófica, es decir, más pertinente a la consideración del verdadero bien y del último fin, si aquellas opiniones se consideran en sí mismas. Pero si se considera según que pertenece a la tarea propuesta el investigarlas, más bien parece que fue conveniente el hacerlo. Y por eso dijo "quizá" \*, que es un adverbio que expresa duda.

75. Luego /44/.

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

76. Luego /45/.

Muestra que lo aludido no debe apartarlo porque parecerá que es mejor, es decir, más honesto y conveniente a las buenas costumbres y que corresponde sin lugar a dudas que el hombre no tema, en aras de la verdad, oponerse a sus más allegados. Pues esta actitud es de tal modo necesaria para las buenas costumbres que sin ella no podría conservarse la virtud. Ya que si el hombre no prefiriera la verdad a sus allegados se seguiría que por defender a los amigos proferiría falso juicio y falso testimonio. Lo cual es contrario a la virtud. Y por más que universalmente por una razón pertinente a todo hombre debe preferirse la verdad a los amigos, no obstante, esto corresponde especialmente a los filósofos, que viven dedicados a la sabiduría, que es el conocimiento de la verdad.

77. Que corresponde preferir la verdad a los amigos lo muestra por la razón que sigue. Porque con el que es más amigo ha de tenerse más deferencia. Ahora bien, si somos amigos de la verdad y del hombre, hemos de amar más a la verdad que al hombre, porque a éste debemos amarlo principalmente en razón de la verdad y de la virtud, como se dice en el libro octavo 37. Pero la verdad es este amigo superexcelente al que se debe la reverencia del honor, y la verdad es también algo divino pues en Dios se encuentra primero y principalmente. Por eso concluye que es santo honrar antes a la verdad que a los amigos.

78. Pues el filósofo peripatético Andrónico dice que la santidad es lo que hace a los hombres fieles y observantes de aquello que se refiere a Dios. Junto a esto está también el parecer de Platón, quien reprobando la opinión de su maestro Sócrates, dice que se debe cuidar más la verdad que cualquier otra cosa. Y en otra parte dice que Sócrates es ciertamente un amigo, pero que la verdad es aún más amiga. Y en otro lugar expresa que de Sócrates poco hay que cuidar, pero de la verdad mucho.

79. Luego /46/.

Rechaza la posición de Platón que dice que la felicidad consiste en cierta idea común de bien. Con respecto a esto hace dos cosas.

Primero muestra que no hay una idea común de bien. Segundo que aún si la hubiera, en ella no consistiría la felicidad humana /58/.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero muestra que no hay una idea común de bien. Segundo busca el modo de hablar que tenían los platónicos para denominar esta idea /49/.

Con respecto a lo primero /46/ ha de considerarse que Aristóteles no pretende reprobador la opinión de Platón en cuanto éste sostenla que había un bien separado del cual dependían todos los bienes. Pues el mismo Aristóteles, en una parte de la Metafísica 38, sostiene que hay un cierto bien separado de todo el universo, al cual todo el universo se ordena, como el ejército al bien de su jefe. Aristóteles rechaza la opinión de Platón en cuanto éste afirmaba que el bien separado es una cierta idea común a todos los bienes. Y la prueba valiéndose de tres razones.

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

81. Para la evidencia de la segunda razón /47/, ha de saberse que Platón decía que una idea es la razón y la esencia de todo lo que participa de esa idea. De donde se sigue que de lo que no hay una razón común no podría haber una sola idea. Mas de los diversos predicamentos no hay una única razón común. Pues nada se predica unívocamente de ellos. Pero el bien, como también el ente que es convertible con él, se encuentra en cualquier predicamento. Así en lo que algo es, o sea, la sustancia, Dios, en quien no cabe la malicia, se dice bueno, y también el intelecto, que siempre es recto. Pero en la cualidad el bien es la virtud, que hace bueno al que la posee. En la cantidad, empero, lo conmensurado, que es el bien en todo lo que está sujeto a medida. En la relación, el bien es lo útil, que es el bien en relación al fin debido. En el predicamento cuándo el bien es el tiempo, es decir, lo oportuno, y en el dónde, el lugar conveniente para andar, como la habitación. Y lo mismo se patentiza en los otros géneros. Por consiguiente, queda claro que no hay un cierto bien único, es decir, que sea la idea o la razón común de todos los bienes: de otra manera correspondería que el bien no se encontrara en todos los predicamentos sino en uno solo.

82. Para la evidencia de la tercera razón /48/, ha de saberse que Platón sostenía que las cosas existentes fuera del alma alcanzan la forma genérica o específica porque participan de una idea, de tal manera que el alma no conoce la piedra sino porque participa de la idea de piedra. De la misma manera el alma participa de la ciencia y el conocimiento de esas cosas porque le han sido impresas las formas o ideas de las mismas. De lo cual se desprende que de todas aquellas cosas de las que hay una sola idea hay una sola ciencia. Luego, si de todos los bienes hubiera una sola idea, se seguiría que todos los bienes pertenecerían a la consideración de una sola ciencia. Pero podemos ver que esto es falso, aun en cuanto a los bienes que

están en un solo predicamento. Lo cual agrega para que alguien no atribuya las diversificaciones de las ciencias a la diversidad de los predicamentos. Pero vemos que el tiempo propicio es algo considerado por diferentes saberes por el arte militar en las cosas de la guerra, por la medicina en las enfermedades, por la gimnasia en los ejercicios corporales. De lo cual se desprende, por tanto, que no hay una idea común de los bienes.

## LECCIÓN VII

Sostiene que al bien separado no se lo puede llamar adecuadamente bien en sí y muestra una coincidencia de los platónicos y los pitagóricos en la concepción del bien

83. Acaba de mostrar el Filósofo que no hay una idea común de todos los bienes. Pero porque al bien separado los platónicos no sólo lo llamaban la idea de bien sino aun bien en sí, ahora se propone indagar Aristóteles si adecuadamente puede llamarse así. Con respecto a esto hace dos cosas. Primero muestra que ese bien separado no puede adecuadamente llamarse bien en sí /49/. Segundo que sostener que el bien separado es un bien en sí se opone a afirmar que es una idea común a todos los bienes /52/.

Con respecto a lo primero hace tres cosas. Primero muestra que el bien separado no puede adecuadamente llamarse bien en sí /49/. Segundo rechaza cierta respuesta /50/. Tercero compara lo dicho con la opinión de los pitagóricos /51/.

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

85. Luego /50/,

Rechaza cierta respuesta. Podría alguien responder que aquel bien en sí es mejor porque es perpetuo. Pero estos bienes son corruptibles. Ahora bien, lo que es durable parece ser mejor y debe elegirse preferentemente. Pero para excluir esta respuesta dice esto: que ser perpetuo no hace que aquel bien en sí sea más bueno. Pues lo perpetuo difiere de lo no perpetuo por la duración. Pero la diferencia de duración de alguna cosa está fuera de la razón de su especie, como la vida que sólo dura un día y la vida que es perdurable no difieren en la razón de vida sino sólo en su duración. Por consiguiente, si el bien se toma como una especie, la duración estará fuera de la razón de bien. Y así por el hecho de que algo sea durable no difiere según la razón de bien, como siendo mejor que si sólo durara un día.

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

87. Luego /51/,

Compara la posición platónica con la pitagórica. Con respecto a lo cual ha de considerarse que según los platónicos el bien y el uno tienen una misma razón. Por eso sostenían que es lo mismo el uno en sí y el bien en sí. Por tanto, se hacía necesario que pusieran un primer bien, lo cual no hacían los pitagóricos. Sino que al uno lo ponían como una de las cosas contenidas bajo la coordinación del bien, bajo el cual ponían:

La claridad Lo masculino

Lo uno La derecha

El intelecto Lo finito

La quietud El par

Lo recto El cuadrado

Y por el contrario bajo el mal ponían:

La oscuridad Lo femenino

La pluralidad La izquierda

La opinión Lo infinito

El movimiento Lo impar

Lo curvo Lo oblongo

88. Dice Aristóteles al referirse a este punto que es más probable que esto lo dijeran los pitagóricos que los platónicos, porque no se decidieron a sostener que había una sola razón de bien. Por eso Espeusipo, que era sobrino de Platón (por ser hijo de su hermana), y su sucesor en la escuela, en este punto no fue seguidor de Platón sino más bien de Pitágoras. Pero Aristóteles agrega que a estos temas ya se ha referido en otra obra suya, la Metafísica 39.

89. Luego /52/,

Muestra que decir que ese bien separado es un bien en sí se opone a decir que es una sola idea de todos los bienes. Con respecto a esto hace tres cosas. Primero muestra /52/ que el bien en sí no puede ser una idea común a todos los bienes. Segundo que no puede haber una idea común a todas las cosas que se dicen bienes en sí /53/. Tercero responde a cierta cuestión /57/.

Dice pues primero /52/ que, contra lo dicho por los platónicos, oculta aparece cierta duda, porque cuando hablan de aquel bien en sí no parece que sus discursos se digan de todo bien atendiendo a la apariencia misma de las palabras y lleguen a referirse a la conveniencia de las cosas. Y esto ocurre porque diversas son las especies o razones de los bienes.

90. Pues se dicen según una especie o razón de bien aquellos que por sí mismos se persiguen, es decir, se buscan, o se desean, o se eligen, es decir, se aman. Y según otra razón se dicen bienes los que son de alguna manera gracias a aquellos que son bienes por sí mismos. Y de un tercer modo se dicen algunos bienes que inhiben o impiden a sus contrarios. Por tanto, así es a todas luces claro que el bien se dice de dos maneras. Unos son los bienes por sí, es decir, los nombrados en primer lugar, de los que se ha dicho 40 que se buscan por sí mismos. Los otros dos, es decir, los bienes que producen o conservan, y también los que impiden a sus contrarios, se dicen bienes en razón de aquellos que son bienes por sí \*. Y así es claro que la razón de bien por sí no puede ser apta para todos los bienes.

91. Luego /53/,

Muestra que la razón de bien en sí no puede convenir a todos los bienes en sí.

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

92. En segundo lugar /54/,

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

93. En tercer lugar /55/,

Deduce este segundo miembro de la cuestión. Concluye que si ninguna otra cosa fuera un bien en sí sino la idea, ésta será como un cierto modelo ejemplar cuya similitud estará impresa en otros. Pero un modelo ejemplar al cual ninguna otra cosa se asemejase es un ejemplar inútil. De donde se desprende que si ningún otro fuera bien en sí la idea es una idea inútil.

94. En cuarto lugar /56/,

Deduce el primer miembro. Dice que si todas las cosas nombradas fueran bienes en sí por participar de la idea, que es el bien en sí, corresponderá que en todas aparezca la misma razón de bondad, así como en la nieve y en la cera encontramos la misma razón de blancura, porque participan de una sola forma, la de blanco. Pero esto no aparece que sea verdad en las cosas nombradas. Pues el honor, la prudencia y el placer tienen diversas razones, no sólo propias -como la razón de honor en cuanto es honor difiere de la razón de la prudencia en cuanto es prudencia- sino también como bienes. Pues no hay en todos ellos una sola razón de bondad ni son apetecibles según una misma razón. De donde se desprende que aquello que llaman bien en sí no es algo común, es decir, no es una idea común a todos los bienes.

95. Luego /57/,

Responde a cierta cuestión. Esta cuestión tiene lugar porque ocurre que algo se dice de muchas cosas por diversas razones de dos modos. De un modo: según razones enteramente diversas que no tienen relación a uno. Estos son los llamados equívocos por azar, porque por azar ocurre que un hombre imponga un nombre a una cosa y otro ponga ese mismo nombre a otra diferente, como se ve sobre todo en las cosas denominadas con un mismo nombre por diversos hombres. De otro modo: un nombre se dice de muchas cosas por razones no totalmente diversas, sino que convienen en alguno. A veces en que se refieren a un solo principio. Así se dice que tal cosa es militar porque es un instrumento del soldado, como la espada, o porque le sirve para cubrirse, como su armadura, o porque es su vehículo, como el caballo. Otras porque se refieren a un solo fin, como la medicina se dice sana porque produce la salud, y la dieta porque la conserva y la orina porque es signo de salud. Y a veces, según diversas proporciones respecto a un mismo sujeto, como se dice que una cualidad es ente porque es una disposición del ente por sí, es decir, de la sustancia, y la cantidad porque es la medida de la misma, y así de otras cosas. O bien según una sola proporción con respecto a diversos sujetos. Así, la misma proporción tiene la vista respecto al cuerpo que el intelecto respecto al alma. De donde, como la vista es una potencia de un órgano corporal, así también el intelecto es una potencia del alma sin la participación del cuerpo.

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

## LECCIÓN VIII

Aunque se diera la idea de bien o de bien separado, su estudio no pertenecería a esta ciencia porque es competencia de otra

97. Después que el Filósofo mostró que no hay una idea común de bien, ahora muestra que aún si la hubiera no pertenecería a lo propuesto que la felicidad sea buscada según dicha idea.

Con respecto a esto hace tres cosas. Primero prueba lo propuesto /58/. Segundo presenta cierta respuesta /60/. Tercero la refuta /61/.

Dice pues primero /58-59/ que es preciso dejar ahora el problema de cómo el bien se dice de otros bienes de acuerdo a una o a diversas razones. Pues determinar este tema con certeza pertenece más a otra parte de la Filosofía, a saber, a la Metafísica. De igual manera, tampoco la consideración de la idea de bien es propia de lo propuesto. Da la razón de lo aseverado diciendo que, de existir el bien predicado unívocamente de todos o de existir como bien en sí y separado, es a todas luces claro que no será tal lo que sea obrado o poseído por el hombre. Ahora buscamos algo tal.

98. Pues buscamos la felicidad que es el fin de los actos humanos. Ahora bien, el fin del hombre o bien es su operación misma, o bien es alguna cosa exterior. Esta última puede ser fin del hombre o porque es algo hecho, como la casa es el fin de la edificación, o porque es algo poseído, como una cosa que se usa. Pero es claro que ese bien común o separado no puede ser ni la operación misma del hombre ni tampoco algo hecho por él. Ni aún parece que sea algo poseído por el hombre, como se poseen las cosas que se usan en esta vida. Por tanto, es claro que ese bien común o separado no es el bien humano que ahora buscamos.

99. Luego /60/,

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

100. Luego /61/,

Refuta por dos razones la respuesta precedente. La primera está sacada de lo que se observa corrientemente. Dice que esa respuesta parece ser verosímil. Pero no obstante parece estar en desacuerdo con lo que se observa en todas las ciencias. Pues todas las ciencias y artes, como se ha dicho 42, apetecen algún bien. Y cada una usa lo que le es necesario para conseguir el fin buscado. Pero ninguna, sin embargo, usa el conocimiento de aquel bien separado. Lo cual no sería razonable si de ello se siguiera alguna ayuda. Por tanto, de nada sirve para los bienes obrados y los poseídos el conocimiento de ese bien separado.

101. La segunda razón /62/,

Proviene de la naturaleza misma de la cosa. Dice que ese bien separado es considerado enteramente inútil para las ciencias y las artes en cuanto al ejercicio de las mismas. Porque el tejedor o el herrero en nada se ayudan en el ejercicio de sus actividades por el conocimiento de ese bien separado. Y también es inútil en cuanto a la adquisición de la ciencia o del arte. Pues un médico no es más competente o un soldado mejor porque contemplaron la idea separada de bien. Da la razón de lo dicho porque es preciso que el modelo ejemplar -al cual es necesario mirar- sea conforme a lo realizado. Pero en el arte no se realiza un bien abstracto o común sino un bien concreto en particular. Pues el médico no tiende a la salud en abstracto sino a la salud en concreto, es decir, a la salud del hombre, porque cura a este hombre concreto, no al hombre universal. De lo cual se desprende que el conocimiento del bien universal y separado no es necesario ni para la adquisición de las ciencias ni para su ejercicio.

102. Con lo último concluye lo dicho en relación a las opiniones acerca de la felicidad.

## LECCIÓN IX

Se pregunta qué es la felicidad, cómo la felicidad es fin último y se refiere a las condiciones concernientes al mismo

103. Después que el Filósofo pasó revista a las opiniones de otros acerca de la felicidad, ahora la determina según su propio parecer. Y divide este estudio en dos partes.

En la primera muestra qué es la felicidad /63/. En la segunda determina cierta propiedad de ella /129/.

Divide a su vez en dos la primera parte. En la primera muestra qué es la felicidad /63/. En la segunda rechaza cierta duda /111/.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero muestra qué es la felicidad. Segundo, que todas las cosas que se han dicho de la misma concuerdan con dicha posición /81/.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero presenta ciertas razones y condiciones generales de la felicidad, que son manifiestas para casi todos. Segundo busca la esencia de la felicidad /67/.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero explica que la felicidad es fin último. Segundo se refiere a las condiciones concernientes al último fin /64/.

104. Dice pues primero /63/ que, una vez expedidas las cosas 43 pertinentes a las opiniones de otros, precisa volver a referirse otra vez al bien, hacia el cual está volcada nuestra búsqueda. Es decir, va a referirse a la felicidad para indagar en qué consiste. Con respecto a lo primero ha de considerarse que parece que no es el mismo el bien al que tienden las diversas operaciones y artes. En la medicina el bien que se busca es la salud, en el arte militar la victoria, y en otras artes se buscan otros bienes.

105. Si buscamos cuál es el bien al que tiende cada arte o cada asunto, debe saberse que ese bien es aquél en razón del cual se hacen todas las demás cosas. En la medicina todo se hace en vista de la salud, en el arte militar de la victoria y en la edificación todo se hace en razón de la construcción de la casa. Lo mismo ocurre en otros asuntos: en razón del bien que se busca se hacen todas las otras cosas. Pero este bien al que se tiende en cada operación o en cada elección se llama fin. Porque un fin no es otra cosa que aquello en razón del cual se hace lo demás.

106. Por consiguiente, si saliera al encuentro firmemente algún fin al cual se ordenen todas las cosas que hacen todas las artes y operaciones humanas, tal fin será alcanzado como un bien en sentido absoluto, es decir, que se procura conseguir desde todas las actividades humanas. Pero si a esto se presentan varios bienes a los cuales se ordenen los diversos fines de las diversas artes, será preciso que la búsqueda de nuestra razón trascienda esta pluralidad hasta llegar a esto mismo, o sea, a algo uno. Pues es necesario que sea uno el fin último del hombre en cuanto hombre en razón de la unidad de la naturaleza humana, como uno es el fin del médico en cuanto médico por la unidad del arte de la medicina. Y a este fin último del hombre se lo llama bien humano y es la felicidad.

107. Luego /64/,

Pone dos condiciones del fin último. La primera ser perfecto. La segunda ser suficiente /65/. Pues el fin último es el término último del movimiento natural del deseo. Pero para que algo sea el término último del movimiento natural se requieren dos cosas. Primero que ya posea su especie, no que esté en camino de tenerla. Como la generación del fuego no termina en la disposición de las formas sino en la forma misma. Pero lo que tiene la forma es perfecto, en cambio, lo que está dispuesto hacia una forma es algo imperfecto. Por eso es preciso que el bien que es fin último sea un bien perfecto. Segundo se requiere que lo que es término del movimiento natural sea íntegro, porque la naturaleza no falla en lo necesario. Por eso el fin de la generación humana no es el hombre al que le falta una parte de su cuerpo sino el hombre íntegro. Así también es necesario que el fin último, que es el término del deseo, sea suficiente por sí, como un bien íntegro.

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

109. Lo mismo ocurre en los fines. Pues hay algo que es apetecido, no por alguna bondad formal existente en él, sino sólo porque es útil para algo, como un medicamento amargo. Pero hay algo que es apetecible en razón de algo que tiene en sí, y sin embargo, es apetecido también por otra cosa, como un medicamento de agradable sabor. Y éste es un bien más perfecto. Pero hay aun otro bien que es perfectísimo, el cual es de tal manera apetecido por sí que nunca es apetecido por otra cosa. Por eso el Filósofo distingue aquí estos tres grados de bienes. Y dice que es preciso que esto que ha dicho 44 acerca del fin último sea ahora más explicado, indagando las condiciones que se requieren para dicho fin.

110. Pero parece que hay varios grados de fines. A ciertos fines los elegimos sólo en razón de otra cosa. Como a las riquezas, a las que no apetecemos sino en cuanto son útiles para la vida del hombre, y a las flautas, que las queremos para tocar. Y universalmente a todos los instrumentos a los que sólo buscamos por su uso. Por tanto, es claro que todos esos fines son imperfectos. Pero es preciso que el fin óptimo, que es el último, sea perfecto. De allí que si un solo fin es perfecto es preciso que éste sea el fin último que buscamos. Pero si hay muchos fines perfectos es preciso que el que sea entre ellos el más perfecto sea el óptimo y el último. Es pues a ojos vistas claro que, como aquello que es apetecible por sí es más perfecto que lo que es apetecible por otra cosa, así lo que nunca es apetecido por otra cosa es más perfecto que aquello que, por más que sea apetecido por sí, sin embargo, lo es también por otra cosa.

111. De esta manera, absolutamente perfecto es aquello que siempre es elegido por él mismo y nunca por otra cosa. Pero tal parece ser la felicidad, a la cual nunca elegimos por otra cosa sino siempre por ella misma. Pero también al honor, a los placeres, a la inteligencia y a la virtud los elegimos por sí mismos, pues los elegiríamos o apeteceríamos aun si ninguna otra cosa obtuviésemos de ellos. Y sin embargo, los elegimos en vista de la felicidad,

en cuanto creemos que por ellos seremos felices. Pero a la felicidad nadie la elige por lo que acabamos de decir ni por alguna otra cosa. De lo cual se desprende que la felicidad es el más perfecto de los bienes y, en consecuencia, es el fin último y óptimo.

112. Luego /65/,

Trata de la suficiencia por sí de la felicidad.

Primero trata lo que concierne a la razón de suficiencia. Segundo lo que le añade el serlo por sí /66/.

Dice pues primero /65/ que lo mismo parece seguirse a partir de la suficiencia por sí y de la perfección, a saber, que la felicidad es el fin óptimo y último pues estas dos cosas se siguen conjuntamente. Porque el bien perfecto parece ser suficiente por sí. Pues si en cuanto a algo no es suficiente, ya no parece aquietar perfectamente el deseo y así no será un bien perfecto. Pero dice que la felicidad es un bien suficiente por sí, no porque sea suficiente para un solo hombre que vive una vida solitaria, sino porque lo es también para los padres, los hijos, la mujer, los amigos y los ciudadanos, es decir, que baste para proveerlos; en lo temporal: proporcionándoles la asistencia necesaria, y en lo espiritual: enseñando o aconsejando. Esto es así porque el hombre es naturalmente un animal político. Por eso no basta a su deseo que el bien suficiente por sí, lo provea, sino también que pueda proveer a los demás. Ahora bien, esto hay que entenderlo hasta un cierto límite.

113. Pues si alguno quisiera extender esto no sólo a los consanguíneos y a los propios amigos sino también a los amigos de los amigos, procedería al infinito, y de este modo lo suficiente no podría darse a ninguno y entonces nadie podría ser feliz, si la felicidad requiriera de esta infinita suficiencia. Pero el Filósofo habla en esta obra de la felicidad tal como se la puede tener en esta vida. Porque la felicidad de otra vida excede a toda indagación de la razón. Ahora bien, cuál es el término hasta el cual deba el hombre feliz ser suficiente, es un asunto que será analizado otra vez en otra obra, en la Economía o Política.

114. Y porque ha expuesto 45 para quién debe ser suficiente ese bien perfecto que se llama felicidad (es decir, no para un solo hombre sino para él y para todos los que están a su cuidado), en consecuencia, ahora expone qué es lo que se dice suficiente por sí. Expresa que se dice suficiente por sí aquel bien que, aun por sí solo haría la vida elegible, no faltándole ninguna cosa exterior. Lo cual conviene en grado sumo a la felicidad. Pues si fuera de otra manera, si aparte de ella hubiera algo que el hombre necesitase, no terminaría el movimiento del deseo. Pues todo ser indigente desea obtener aquello que le hace falta. Por tanto, es claro que la felicidad es un bien suficiente por sí.

115. Luego /66/,

Expone la razón de la suficiencia por sí en lo que concierne al por sí. Pero se dice que algo es suficiente por sí por eso que independientemente de los demás se entiende como suficiente. Lo cual puede suceder de dos modos. De uno porque aquel bien perfecto que se dice suficiente por sí no pueda recibir un aumento de bondad de otro bien agregado. Y ésta es la condición de aquel que es totalmente un bien, a saber, de Dios. Pues así como la parte connumerada no es más grande que el todo, porque la parte misma está incluida en el todo, así también cualquier bien connumerado con Dios no produce un aumento de bondad porque no es un bien sino porque participa de la bondad divina. De otro modo se dice también del solitario, o del que con ningún otro se connumera, que es suficiente en cuanto contiene en sí todo aquello de lo cual el hombre es indigente por necesidad.

116. De este modo la felicidad de la que ahora hablamos tiene suficiencia de suyo porque en sí contiene todo aquello que es en sí necesario pero no todo aquello que puede sobrevenir al hombre. De allí que pueda llegar a ser mejor por alguna otra cosa añadida. Sin embargo, el deseo del hombre no permanece o queda inquieto, pues el deseo regulado por la razón -cual debe ser el deseo del hombre feliz- no tiene la inquietud en cuanto a las cosas que no son necesarias por más que sean posibles de lograr. Luego, dice que esto es lo que entre todas las cosas conviene a la felicidad en grado sumo: que aun cuando no es connumerada con los demás bienes sea elegible. No obstante, si fuera connumerada con algún otro bien en algo mínimo, es claro que será más elegible. La razón de ello es porque mediante una aposición se produce una sobreabundancia o un aumento de bien. Pero cuanto más bueno es algo tanto más elegible es.

117. Por último, termina recapitulando lo que ha sido dicho 46, a saber, que la felicidad, como es el fin último de todas las actividades humanas, es un bien perfecto y suficiente por sí.

## LECCIÓN X

Busca la definición de felicidad investigando todas las partes de la definición real, a saber, el género y las diferencias, y examina una operación propia del hombre que parece ser la operación de la potencia racional

118. Después de proponer ciertas condiciones de la felicidad, el Filósofo busca ahora su definición. Con respecto a lo cual hace tres cosas.

Primero muestra la necesidad de su búsqueda /67/. Segundo examina la definición de felicidad /68/. Tercero muestra que la definición anterior no es suficiente y que aún debemos referirnos a ella más extensamente /74/.

Dice pues primero /67/ que todos reconocen que la felicidad es algo óptimo, a lo cual pertenece que la felicidad sea fin último y bien perfecto y suficiente por sí. Pero aún es preciso más claramente decir algo acerca de la felicidad, para que se sepa qué es ella en especial.

119. Luego /68/,

Busca la definición de felicidad. Con respecto a esto hace dos cosas.

Primero se pregunta por su género. Segundo por sus diferencias /72/.

Con respecto a lo primero hace tres cosas. Primero muestra que la felicidad es una operación del hombre. Segundo, que hay alguna operación propia del hombre /69/. Tercero, cuál es la operación propia del hombre /71/.

Dice pues primero /68/ que si se toma el operar del hombre podrá hacerse manifiesto qué sea la felicidad. Pues ella es el bien propio de cualquier cosa que tiene una operación propia. Y esto que una cosa tiene convenientemente consiste en su operación. Como el bien del flautista consiste en su operación, lo mismo el del escultor y el de cualquier artifice. La razón de esto estriba en que el bien final de una cosa es la perfección última de esa cosa. Pero la forma es una perfección primera y la operación una perfección segunda. Pero si alguna cosa exterior es puesta como fin, no será sino por medio de una operación mediante la cual el hombre la obtenga; o haciendo algo, como el que edifica una casa, o porque la usa o la disfruta. Y así se desprende que el bien final de una cosa debe buscarse en su operación. Por consiguiente, si hay alguna operación propia del hombre, es necesario que en esa operación propia consista su bien final, que es la felicidad. Así, la felicidad es la operación propia del hombre.

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

121. Luego /69/,

Prueba que hay alguna operación propia del hombre.

Lo hace de dos maneras. Primero por aquellas cosas que acaecen al hombre. Pues ocurre que el hombre puede ser tejedor o curtidor o gramático o músico o cualquier otra cosa similar. Pero ninguna de esas cosas hay que no tenga una operación propia. De otra manera se seguiría que al hombre le advendrían esas cosas ociosa e inútilmente. Pero que lo que es según la naturaleza, que está ordenado por la razón divina, sea ocioso e inútil, es

mucho más inconveniente que el que lo sea lo que está ordenado por la razón humana. Por tanto, como el hombre es algo que existe según la naturaleza, es imposible que pueda ser naturalmente ocioso, como si no tuviese una operación propia. Luego, hay alguna operación propia del hombre, como de aquellas que le acaecen. Cuya causa es porque cada cosa -tanto natural como artificial- es por alguna forma, la cual es principio de alguna operación. Por consiguiente, como cada cosa tiene un ser propio por su forma, así también tiene una operación propia.

122. En segundo lugar /70/,

Muestra lo mismo por las distintas partes del hombre. Pues es preciso considerar una misma operación en el todo y en las partes; porque como el alma es el acto de todo el cuerpo, así ciertas partes del alma son los actos de ciertas partes del cuerpo, como la visión es el acto del ojo. Pero cualquiera de las partes del hombre tiene una operación propia, como la operación del ojo es ver, la de la mano palpar y la del pie andar, y lo mismo ha de decirse de otras partes del cuerpo. Luego, de esto se desprende que hay alguna operación propia de todo el hombre.

123. Luego /71/,

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

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

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

126. Después de la vida nutritiva y sensitiva no nos queda sino la vida que es operativa de acuerdo a la razón, que es la vida propia del hombre. Pues el hombre toma su especie de esto que es lo racional. Pero lo racional es doble. Por una parte, participadamente, vale decir en cuanto es persuadido y regulado por la razón. Por otra parte, esencialmente, vale decir que tiene de sí mismo el razonar y el entender. Y esta parte es la que se llama principalmente racional. Porque lo que es por sí siempre es principal con respecto a lo que es por otro. Por tanto, porque la felicidad es principalísimamente el bien del hombre, en consecuencia, consiste más en lo que es esencialmente racional que en lo que es racional por participación. Por tanto, puede decirse que la felicidad consiste principalmente más en la vida contemplativa que en la activa, y consiste más en el acto de la razón o del intelecto que en el acto del apetito regulado por la razón.

127. Luego, una vez que ha buscado el género /72/,

Investiga las diferencias de la felicidad. Divide este punto en dos partes, de acuerdo a las dos diferencias buscadas. La segunda parte comienza al referirse a la vida perfecta /73/.

La primera parte la toma de lo dicho 47, que la actividad propia del hombre es una operación del alma que es según la razón, o que no es sin la razón. Hace esta aclaración porque tiene en cuenta la operación del apetito regulado por la razón. Pero esto se encuentra en todos comúnmente, que es la misma la operación de una cosa puesta en un género y la operación de esta cosa si es buena. Sólo hay que agregar de parte de la operación lo que pertenece a la virtud. Como la obra del citarista es tocar la cítara. Pero la obra del buen citarista es tocarla bien. Lo mismo sucede en todas las demás.

128. Luego, si la operación del hombre consiste en cierta vida, es decir, que el hombre obre de acuerdo a la razón, se sigue que el obrar bien de acuerdo a la razón es propio del hombre bueno, y hacer esto del mejor modo será propio del óptimo, vale decir, del hombre feliz. Lo cual pertenece a la razón de virtud, a saber, que quien la posee obre bien de acuerdo a ella. Como la virtud del caballo es que según ella corra bien. Luego, si la operación del hombre bueno o feliz es obrar bien y óptimamente según la razón, de esto se sigue que el bien humano, vale decir, la felicidad, es la operación según la virtud. De tal manera que si es tan sólo una la virtud del hombre, la felicidad será la operación conforme a esa virtud. Pero si son varias las virtudes del hombre, la felicidad será la operación conforme a la mejor de ellas. Porque la felicidad no es sólo un bien del hombre, sino el mejor.

129. Luego /73/,

Busca la otra diferencia de la felicidad. Pues se requieren también para la felicidad la continuidad y la perpetuidad, en la medida de lo posible. Pues el apetito del que está dotado de intelecto desea naturalmente esto, como que aprehende no sólo el ser que es ahora, como el sentido, sino también el ser absolutamente. Pero como el ser es apetecible por sí mismo, en consecuencia, como el animal que mediante el sentido aprehende el ser que es ahora, apetece ahora ser, así también el hombre que mediante el intelecto aprehende el ser absolutamente, apetece también ser absolutamente y siempre y no sólo como ahora. Y por eso a la razón de felicidad perfecta pertenece la continuidad y la perpetuidad, lo cual, sin embargo, no sucede en la presente vida. De allí que en esta no puede existir la felicidad perfecta. Sin embargo, corresponde que la felicidad, en la medida de lo posible en la presente vida, sea para la vida perfecta, es decir, por toda la vida del hombre. Pues así como una sola golondrina no demuestra que sea primavera, ni lo demuestra un día templado, así tampoco una sola operación realizada hace al hombre feliz; sino que es feliz cuando continúa realizando operaciones buenas a lo largo de toda su vida.

130. Por consiguiente, de esta manera se ve con claridad que la felicidad es la operación propia del hombre según la virtud en la vida perfecta.

## LECCIÓN XI

Encontrada la definición de felicidad, trata lo que aún queda por ver: de qué modo colabora el tiempo en el hallazgo de la verdad, y de qué modo induce también al olvido

131. Después de encontrar la definición de la felicidad muestra el Filósofo qué cosas quedan aún por tratar. Con respecto a lo cual hace dos cosas. Primero muestra lo que queda por tratar. Segundo, de qué modo corresponde hacerlo /77/. Con respecto a lo primero hace tres cosas. Primero explica lo que ya ha hecho y lo que aún queda por tratar. Dice /74/ que ya se ha delimitado 48 el bien final del hombre, que es la felicidad. Y llama delimitación al conocimiento de una cosa a través de algo común que la circunda; sin embargo, a través de ese algo común no se declara todavía en especial la naturaleza de esa cosa. Porque, como él mismo dice, es preciso primero considerar global o figurativamente una cosa, según cierta figura similar y a modo de una descripción extrínseca. Después, una vez vistas algunas otras cosas, es preciso que se retome lo que fue primero determinado figurativamente, y así esta segunda vez sea descripto más plenamente. De allí que el mismo Aristóteles más adelante, al final de esta obra, completará el tratado de la felicidad 49.

132. En segundo lugar /75/,

Da la razón de lo dicho 50 expresando que a la naturaleza de todo hombre parece pertenecer el que, a través de las cosas que contienen bien la descripción de algo, lo conduzca de lo imperfecto a lo perfecto ordenando por partes, examinando primero una parte y después otra. Pues a la naturaleza del hombre pertenece usar la razón para conocer la verdad. Pero es propio de la razón no aprehender la verdad en un instante. Por eso pertenece al hombre adelantar poco a poco en el conocimiento de la verdad. Pero las sustancias separadas, que se denominan sustancias intelectuales, obtienen en un instante, sin ningún proceso de búsqueda, el conocimiento de la verdad.

133. En tercer lugar /76/,

Muestra lo que ayuda al hombre en relación a lo dicho. Dice que el tiempo parece ser como un descubridor o un buen colaborador en cuanto a aquellas cosas bien dispuestas para delimitar algo. Esto no significa que el tiempo por sí mismo haga algo para ello sino que su colaboración es según las cosas que se van dando en él. Pues si alguien procediendo a través del tiempo investiga la verdad, el tiempo lo ayuda a encontrarla. Y esto no sólo en cuanto a un mismo hombre que después de un tiempo verá lo que no viera al principio, sino también en cuanto a diversos hombres, como cuando uno capta las cosas que descubrieron sus predecesores y añade algo. Procediendo de esta manera se han hecho los adelantos en las artes: en un principio pocas cosas fueron inventadas o descubiertas. Después, a través de diversos hombres, poco a poco, se fue ganando una mayor cantidad. Porque a cualquier hombre pertenece agregar lo que falta en lo considerado por los predecesores.

134. Pero si, por el contrario, se deja de lado el ejercicio del estudio, el tiempo es más bien causa de olvido, como se dice en la Física 51, tanto en relación a uno como a varios hombres, que si se entregan a la negligencia olvidan lo que supieron. Por eso vemos que muchas ciencias de gran vigor entre los antiguos han caído poco a poco en el olvido por haber cesado su estudio.

135. Luego /77/,

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

Primero lo expone en general, volviendo a la memoria de lo dicho en el proemio 52, que no corresponde exigir la misma certeza en todas las cosas sino en las particulares según la materia que subyace, como es propio de esta doctrina que versa sobre esta materia.

136. En segundo lugar /78/,

Hace ver lo dicho en especial.

Primero que debe observarse un modo diverso de proceder en los diversos casos. Segundo lo que debe observarse en general en todos /80/.

Con respecto a lo primero enseña /78/ que hay una triple diversidad.

La primera es según una diferencia entre la ciencia práctica y la especulativa. Por eso dice que un operario, es decir, un artesano que es hombre práctico, y un geómetra, es decir, un hombre especulativo, estudian la línea recta de manera diferente. El hombre práctico, como el carpintero, se ocupa de la línea recta como de algo útil para lo que hace, por ejemplo, para cortar la madera o para algo similar. El geómetra, en cambio, se pregunta por qué es la línea, cómo es y qué es, y considera las propiedades y determinaciones de la misma porque tiende a la sola especulación de la verdad. De acuerdo a este modo ha de procederse en las demás ciencias operativas, para que no se siga este inconveniente: que en una ciencia operativa se hagan muchos discursos no pertinentes a la tarea de dicha ciencia. Como si alguien quisiera estudiar en esta ciencia moral todo lo concerniente a la razón y a otras partes del alma, debería decirse mucho más de esto que de la ciencia moral misma. Pues en cada ciencia cabe un hombre vicioso, como el que se entretiene en las cosas que están fuera de esa ciencia.

137. Explica la segunda diversidad /79/,

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

138. Luego /80/,

Expone el modo de proceder que en general debe observarse en todos los casos. Dice que el hombre debe preocuparse en recorrer cada uno de los principios, tomando un conocimiento de los mismos y utilizándolos, según que son naturalmente aptos para ser conocidos, y debe estudiarse de qué manera se disponen en el conocimiento del hombre, vale decir de manera tal que sepa distinguir los principios entre sí y de las demás cosas. Pues el conocimiento de los principios es de gran ayuda para conocer lo que se sigue de ellos. Porque un principio parece ser más que la mitad del todo, porque todo lo demás que queda por conocer está contenido en los principios. Por eso agrega que por un principio bien entendido y considerado se llegan a descubrir muchas de las cosas que se buscan en la ciencia.

## LECCIÓN XII

Corroborar Aristóteles que su definición de felicidad es verdadera, tanto por el testimonio de los otros sabios que trataron el tema como por la autoridad de opiniones que generalmente son sustentadas por todos

139. Después que el Filósofo mostró qué es la felicidad en general, ahora procura corroborar su posición acerca de la felicidad por lo que se dice sobre el tema. Con respecto a lo cual hace dos cosas.

Primero dice qué se propone hacer /81/. Segundo prosigue con el tema /82/.

Dice pues primero /81/ que corresponde sobre todo determinar bien el principio. Pero el principio en lo operativo es el último fin. Ahora bien, para hacer este estudio cuidadosamente ha de examinarse el tema no sólo a través de las conclusiones y de los principios -pues es razonando a partir de ellos que procede el discurso- sino también por lo que ha sido dicho acerca del principio, o sea, del último fin o felicidad. Da la razón de lo dicho al decir que todas las cosas coinciden en lo verdadero. Porque -como se dirá en el Libro sexto- 53 la verdad es el bien del intelecto. Pero el bien -como se dice en el Libro segundo- 54 acontece de un solo modo, o sea por la concurrencia de todo aquello que pertenece a la perfección de una cosa.

140. Por el contrario, el mal acontece de muchos modos, o sea por la carencia de cualquier condición debida. Pero no se encuentra algo malo en lo cual el bien esté totalmente corrupto -como se dirá en el Libro cuarto- 55. Y por eso todas las cosas coinciden en el bien, no sólo las buenas sino también las malas en cuanto mantienen algo de bien. Del mismo modo, todas las cosas falsas coinciden en lo verdadero en cuanto algo mantienen de semejanza con la verdad. Pues no es posible que el intelecto del que opina algo falso esté totalmente privado del conocimiento de la verdad. Sino que por lo verdadero al instante se discierne lo falso como carente de verdad. Por eso dice más abajo que lo verdadero difiere de lo falso como lo recto difiere de lo oblicuo.

141. Luego /82/,

Prosigue con lo propuesto. Primero en cuanto a las cosas que otros dicen de la felicidad.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero muestra que a las cosas dichas (se refiere a las cosas antes expresadas por él acerca de la felicidad /82/), convienen las expresadas coincidentemente por otros. Segundo que le convienen las cosas en las que otros discrepan /85/.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero muestra que con su descripción de la felicidad concuerdan las cosas que generalmente son dichas por los sabios. Segundo muestra lo mismo en cuanto a las cosas que son generalmente dichas por todos /84/.

Muestra lo primero de dos modos.

142. Primero /82/ dividiendo en tres los bienes humanos. De los cuales algunos son exteriores, como las riquezas, los honores, los amigos y otros semejantes. Otros son interiores, y a éstos divide a su vez en dos géneros. Aquellos que pertenecen al cuerpo, como la robustez, la belleza y la salud. Y aquellos que pertenecen al alma, como la ciencia, la virtud y otros semejantes. Los principales entre estos bienes interiores son los que pertenecen al alma. Porque las cosas exteriores son por el cuerpo pero el cuerpo es por el alma como la materia es por la forma y el instrumento por el agente principal. Y sostener que los bienes del alma son los principales es algo común a todos los filósofos.

143. En cambio, en relación a los otros bienes mencionados pensaron de diferente manera los estoicos y los peripatéticos. Para los estoicos los bienes exteriores y los bienes corporales no son bienes del hombre, pues no es por ellos que el hombre es bueno. Para los peripatéticos -seguidores de Aristóteles- los bienes exteriores son bienes mínimos, los bienes del cuerpo son bienes medianos, y sostenían que los principalísimos son los bienes del alma, por los cuales el hombre es bueno. Pero los otros según ellos se dicen bienes en cuanto sirven como instrumento a los bienes principales. De esta manera la felicidad, como es el bien máximamente principal, debe ponerse entre los bienes del alma. Por eso es claro que sostener que la felicidad consiste en una operación del alma racional, como dijimos \* 57, es conveniente según esta vieja opinión común a todos los filósofos, que sostuvieron que entre los bienes, los bienes según el alma son los principalísimos.

144. En segundo lugar /83/,

Muestra lo mismo de otra manera. Pues hay dos géneros de operaciones del alma. Algunas transitan o se convierten en materia exterior, como las operaciones de tejer y edificar. Estas operaciones no son los fines, sino que los fines son lo obrado por las operaciones, como el paño tejido y la casa edificada. Otras operaciones del alma en cambio permanecen en el operante mismo, como entender y querer. Y estas operaciones sí son fines. Por tanto, fue correcto decir 58 que los actos mismos y las operaciones son fines en tanto que sostuvimos que la felicidad es una operación y no algo obrado, pues así se coloca la felicidad en los bienes del alma y no en alguno de los bienes exteriores. Pues la operación que permanece en el agente es ella misma una perfección y un bien del agente, pero en las obras que se presentan exteriormente la perfección y el bien se encuentran en los efectos exteriores. Por eso la posición de Aristóteles acerca de la felicidad no sólo concuerda con la posición de los filósofos que sostienen que los bienes del alma son los principales, porque ubicamos a la felicidad en una operación del alma, sino también porque sostuvimos que la felicidad consiste en la operación misma.

145. Luego /84/,

Muestra que a su posición respecto de la felicidad conviene también aquello en lo que todos están de acuerdo. Antes se ha dicho 59 que todos estiman que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Y esta noción de felicidad es afín con la propuesta, tal vez porque una vida buena no parece ser otra cosa que una operación buena, lo cual parece ser la felicidad. Pues vivir se dice de aquellas cosas que se mueven por sí mismas para obrar.

146. Luego /85/,

Muestra que a su posición respecto de la felicidad convienen también aquellas cosas en las que otros discrepan.

Con respecto a lo cual hace tres cosas. Primero expone en qué cosas difieren los hombres acerca de la felicidad. Segundo muestra que cada una de ellas conviene a su posición /88/. Tercero plantea cierta cuestión en relación a lo dicho y la resuelve /101/.

Con respecto a lo primero hace tres cosas. Primero /85/ plantea el tema diciendo que todo lo que diversos hombres buscaron de diversa manera acerca de la felicidad parece existir en lo dicho, es decir, salvarse en su posición.

147. En segundo lugar /86/,

Expone las diversas opiniones acerca de la felicidad. La primera sostiene que la felicidad es una virtud. A esta opinión la subdivide en tres. Pues hubo quienes sostuvieron que universalmente cualquier virtud es la felicidad, o en especial la virtud moral, que es la perfección del apetito rectificado según la razón. A unos les parece que la felicidad consiste en la prudencia, que es la perfección de la razón práctica. A otros, que la felicidad es la sabiduría, que es la suma perfección de la razón especulativa.

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

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

150. En tercer lugar /87/,

Señala la diferencia entre las anteriores opiniones. Expresa que algunas de las cosas dichas, a saber, que el placer y las riquezas son requeridos para la felicidad, las dijeron muchos hombres comunes y hombres antiguos, que en estas cosas tenían poca experiencia. En cambio, la opinión de que la felicidad estaría en los bienes del alma fue sostenida por pocos y famosos varones, es decir, renombrados en la ciencia. Pero no es probable que unos y otros errasen en todas las cosas sino que alguno de ellos pensó rectamente en una o en varias.

151. Luego /88/,

Muestra que las referidas opiniones convienen con la suya acerca de la felicidad.

Primero lo muestra de la primera opinión, que sostenía que la virtud es la felicidad. Segundo, de la segunda, que agregaba el placer /91/. Tercero, de la tercera, que agregaba los bienes exteriores /98/.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero muestra que la primera opinión conviene con la suya. Segundo muestra /89/ en qué es mejor su posición.

Dice /88/ que con los que sostienen que la felicidad es o toda virtud o alguna de ellas concuerda la razón de felicidad sostenida más arriba 60, es decir, que es una operación de acuerdo a la virtud. Pues es claro que una operación según la virtud es algo de la virtud.

152. Luego /89/,

Muestra que lo dicho por él es mejor.

Primero lo muestra por la razón. Segundo, por las costumbres humanas /90/.

Dice pues primero que no poco difiere en las cosas exteriores poner lo óptimo en la posesión de alguna o ponerla en su uso, que es claramente mejor que la posesión. También es así en relación al hábito de la virtud y la operación, que es el uso del hábito: el uso es mejor que su posesión habitual. Pues puede haber un hábito en quien no hace ningún bien, como en el que duerme o en el que de cualquier manera está ocioso. Pero esto no es posible en cuanto a la operación. Pues es una consecuencia necesaria que obre aquél en quien existe la operación y que obre bien si existe en él la operación según la virtud. Por tanto ésta es más perfecta que la virtud misma.

153. Luego /90/,

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

### LECCIÓN XIII

Muestra que en la operación de la virtud hay deleite y que ello contribuye a la felicidad. Muestra, además, en qué conviene y en qué se aparta de la opinión de Aristóteles la posición que sostiene que la felicidad es la virtud con placer, y lo muestra también respecto de la opinión que sostiene que para la felicidad se requieren bienes exteriores

154. Después que el Filósofo mostró respecto de la primera opinión, que sostenía que la felicidad es la virtud, en qué coincidía y en qué se apartaba de su definición, ahora muestra lo mismo respecto de la segunda opinión, que sostenía que la felicidad es la virtud con deleite. Con respecto a esto hace dos cosas.

Primero muestra /91/ en qué coincide esta posición con la suya. Segundo, en qué se aparta de la misma /94/.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero plantea el tema. Segundo hace ver lo propuesto /92/.

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

155. Luego /92/,

Prueba lo propuesto. Primero muestra que en la operación de la virtud hay deleite. Segundo, que este deleite es mejor que los demás /93/.

Dice pues primero /92/ que deleitarse es propio de lo anímico. Pues aunque atribuyamos algún apetito natural a las cosas inanimadas, sin embargo el deleite no lo atribuimos sino a quien tiene conocimiento. Por lo cual se da a entender que deleitarse pertenece propiamente a las operaciones del alma, en las cuales se coloca la felicidad. Pues en estas operaciones a cada uno le resulta deleitable aquello de lo cual dice ser amigo. Pues como el amante desearía la cosa amada si estuviera ausente, así se deleitaría en ella si estuviera presente. Como el caballo es deleitable para el que lo ama y el teatro para el amante del espectáculo. Por esto es claro que todo virtuoso ama la operación de la propia virtud, en cuanto es conveniente para sí. Por tanto al justo en cuanto ama a la justicia le resulta deleitable hacer lo que es justo. Y universalmente las operaciones realizadas conforme a la virtud son deleitables para los virtuosos, amantes de la virtud.

156. Luego /93/,

Muestra que este deleite es mejor que los demás. Y propone que las cosas que son deleitables para una gran cantidad de hombres comunes son contrarias entre sí. Por ejemplo, el pródigo se deleita en dar y el iliberal o avaro, en cambio, en la retención innecesaria. Y esto porque los deleites no son según la naturaleza humana, que es común a todos: pues no son según la razón sino según la corrupción de un apetito carente de la [recta] razón. Pero a aquellos que aman el bien de la virtud les resultan deleitables las cosas que lo son según la naturaleza, es decir, las que convienen al hombre según la razón, que es la perfección de su naturaleza misma. Por tanto todos los virtuosos se deleitan en las mismas cosas, o sea en las operaciones según la virtud, es decir, naturalmente deleitables al hombre porque son según la recta razón. Por eso no sólo son deleitables para los hombres mismos sino que también son deleitables en sí mismas. En cambio las operaciones viciosas son deleitables para los hombres mismos, a quienes convienen según los hábitos corruptos que tienen. Luego, como lo que es por sí y naturalmente tal es mejor, el deleite según la operación de la virtud será más deleitable que los otros.

157. Luego /94/,

Muestra de qué modo la posición precedente falta a la verdad.

Con respecto a esto hace dos cosas. Primero presenta la cosa. Segundo hace ver lo propuesto /95/.

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

158. Luego /95/,

Pone de manifiesto lo dicho.

Con respecto a esto hace tres cosas. Primero prueba que la vida virtuosa tiene deleite en sí misma. Segundo muestra que además tiene belleza y bondad de acuerdo a su excelencia /96/. Tercero rechaza cierto parecer falso /97/.

Dice pues primero /95/ que a las razones ya expuestas por las que se ha mostrado 61 que las operaciones según la virtud son naturalmente deleitables, debe agregarse lo siguiente: que el deleite es parte necesaria de la virtud y pertenece a la razón de la misma. Pues no hay hombre virtuoso que no goce al obrar bien. Y esto lo hace ver mediante un ejemplo, pues nadie llama justo al que no goza cuando obra algo justo. Y lo mismo pasa en la liberalidad y en cualquier otra virtud. La razón es que la operación de la virtud propia le conviene al virtuoso según el hábito propio y en consecuencia se le hace deleitable, por lo cual queda claro que las operaciones según la virtud son en sí mismas deleitables y por tanto no requieren un deleite extrínseco.

159. Luego /96/,

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

160. Pero agrega que a las operaciones según la virtud les convienen en grado sumo cada una de estas tres cosas. Y esto lo prueba por el juicio del hombre virtuoso, el cual por tener un recto sentido acerca de lo operable por el hombre posee un juicio verdadero respecto a ello, como aquél que tiene sano el gusto posee un juicio verdadero respecto a los sabores. Pero el hombre virtuoso juzga que las operaciones según la virtud son las más deleitables, bellas y buenas, en vista de las cuales anticipa todo lo deleitable, bello y bueno. Luego, como la felicidad consiste en las operaciones de las virtudes, en consecuencia, la felicidad es lo más bueno, lo más bello y lo más deleitable.

161. A continuación /97/,

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

162. A continuación /98/,

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

Con respecto a esto hace tres cosas. Primero expone en qué concuerda esta opinión con la verdad. Segundo hace ver lo dicho /99/. Tercero induce de lo dicho una conclusión /100/.

Dice pues primero /98/ que la tercera opinión arriba 62 expuesta parece ser verdadera en cuanto que a la felicidad le hacen falta bienes exteriores. Como también se ha dicho 63.

163. Luego /99/,

Manifiesta lo propuesto. Con respecto a lo cual ha de considerarse que algunos de los bienes exteriores se requieren para la felicidad, como instrumentos que nos hacen falta para ejercer las operaciones virtuosas, en las cuales consiste la felicidad. Y en este sentido dice que es imposible o difícil que el hombre que no tiene riquezas de las que pueda disponer y gastar realice ciertas operaciones virtuosas. Pues realizamos muchas acciones virtuosas por medio de los amigos, o de las riquezas, o del poder público, por ejemplo, porque alguno es rey o gobernador. Pero hay algunos bienes exteriores que hacen a cierta belleza de la felicidad, en cuanto vuelven al hombre agradable a los ojos de los demás (lo cual pertenece a la razón de belleza). En relación a esto, agrega que por verse alguien privado de algunos de los bienes exteriores se enloda la dicha en cuanto se vuelve el hombre de alguna manera despreciable a los ojos de los demás, como resulta claro en el caso de aquél que carece de nobleza, o de una buena descendencia, o también de belleza corporal. En efecto, no es del todo feliz el que posee una fea figura, pues por esto se torna despreciable y se desvaloriza a los ojos de los demás. Y la misma razón vale para el que es de baja cuna o para el que carece de una buena descendencia. Y es mucho menos feliz si tiene hijos o amigos perversos, porque es impedido de las operaciones de alguna virtud. Y de manera semejante también repugna a la felicidad el hecho de que los buenos amigos que se tenía hayan muerto, porque por esto alguna causa de aflicción queda en el corazón. Por tanto, parece que la felicidad necesita de prosperidad exterior.

164. Luego /100/,

Infiere una conclusión. Porque aunque la felicidad consiste en la operación de la virtud, le hacen falta sin embargo de alguna manera los bienes exteriores, que se llaman bienes de la fortuna, en razón de que muchas veces sobrevienen o se alejan del hombre fortuitamente. Por eso algunos dijeron que la buena fortuna y la felicidad son una misma cosa. Otros en cambio dijeron que la felicidad y la virtud son lo mismo, como antes se ha dicho 64.

#### LECCIÓN XIV

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

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

Primero /101/ pasa a una cuestión. Segundo la determina /102/.

Con respecto a lo primero ha de considerarse que es necesario que la felicidad proceda, o de una causa por sí y determinada, o de una causa por accidente o indeterminada, como la fortuna. Si la felicidad procede de una causa determinada y por sí, procederá o de una causa humana o de una causa divina. Ahora bien, debido a una causa humana algo se da en nosotros de tres maneras. De un modo, por aprender, como la ciencia. De otro modo, por costumbre, como la virtud moral. De un tercer modo, por la práctica, como la destreza militar, y otras cosas similares.

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

167. A continuación /102/,

Determina la cuestión precedente.

Primero por modo divisivo considerando cada miembro de la cuestión. Segundo por una razón general tomada de la definición de felicidad /107/.

Con respecto a lo primero hace tres cosas. Primero muestra que lo más razonable es que la felicidad exista por una causa divina. Segundo, que es admisible o tolerable que la felicidad exista por una causa humana /103/. Tercero, que es inadmisibles que exista por una causa fortuita /105/.

Dice pues primero /102/ que si hay otra cosa dada a los hombres por un don de los Dioses, a saber, de las sustancias (a las que los antiguos llamaban Dioses), es entonces razonable que la felicidad sea un don del Dios supremo, porque ella es el mejor entre los bienes humanos. Pues es claro que algo es conducido a más alto fin por una virtud más alta, como el arte militar conduce a más alto fin que la guardicionería. Por tanto es razonable que el fin último, a saber la felicidad, provenga para el hombre de la suprema virtud entre todas las cosas, es decir, del Dios sumo.

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

169. A continuación /103/,

Muestra que es admisible decir que la felicidad es por una causa humana. Pues aunque sea principalmente por Dios, no obstante el hombre algo colabora al respecto. Lo cual muestra de dos maneras.

Primero, porque por el hecho de que sea por una causa humana no se remueve lo que es propio de ella, es decir, el ser algo óptimo y divino. Y dice que si la felicidad no es algún don enviado inmediatamente por Dios sino que adviene al hombre a causa de la virtud (como algo adquirible por costumbre), o a causa de algún estudio o aplicación (como algo que puede aprenderse), o a causa de alguna ejercitación (como algo practicable), no obstante la felicidad parece ser algo sumamente divino, pues por ser premio y fin de la virtud es en consecuencia algo óptimo, algo divino y fuente de dicha. Pues no se dice que algo es divino sólo porque es de Dios sino también porque nos asemeja a El por la excelencia de su bondad.

170. En segundo lugar /104/,

Muestra lo mismo de otro modo. Porque esta posición conviene a la felicidad en lo que pertenece al fin de alguna naturaleza, es decir, ser algo común a todos los que tienen esa naturaleza. Pues la naturaleza no falla en aquello a lo que tiende sino en unos pocos casos. Y así, si la felicidad es el fin de la naturaleza humana, es preciso que pueda ser común a todos o a la mayor parte de los que poseen dicha naturaleza. Y esto se salvaguarda si es a

partir de una causa humana. Porque si existe debido a algún aprendizaje o estudio podrían llegar a poseerla todos los que no tienen algún impedimento para practicar la virtud, sea por defecto de la naturaleza como los que son naturalmente estúpidos, sea por una mala costumbre que imita a la naturaleza. Por lo cual se ve claro que la felicidad de la que habla el Filósofo no consiste en aquella continuidad con la inteligencia separada mediante la cual el hombre entiende todas las cosas, como sostuvieron algunos. Pues esto no acontece a muchos sino más bien a ninguno en esta vida.

171. Luego /105/,

Muestra que es inadmisibles que la causa de la felicidad sea la fortuna, y da dos razones de ello. La primera dice que las cosas naturales, es decir las que son según la naturaleza, se encuentran en un estado óptimo en cuanto a aquello que les es conveniente según la naturaleza. Y lo mismo sucede en cuanto a todas las cosas que se hacen o por el arte o por otras causas. Y esto rige sobre todo para la causa óptima de la que parece que depende la felicidad, por ser algo óptimo. La razón de esto es porque el arte y toda causa agente actúan por un bien. De lo cual se sigue que cada agente óptimamente dispone lo que hace lo mejor que puede. Lo cual principalmente parece referirse a Dios, que es la causa de toda la naturaleza. Y por eso las cosas que son según la naturaleza parecen ser mejores cuanto mejor es su disposición natural. Pero es mejor que la felicidad exista a partir de alguna causa por sí, divina o humana, que debido a la fortuna, que es causa por accidente. Porque siempre lo que es por sí es mejor que lo que es por accidente. Por consiguiente, la felicidad no se debe a la fortuna.

172. Da una segunda razón /106/, que es la que sigue. La felicidad es el más grande de todos los bienes humanos. Porque todos los demás se ordenan a ella como al fin. Pero sería sumamente pernicioso si esto dependiera de la fortuna. Porque mucho más los demás bienes humanos serían fortuitos, con lo cual cesaría el empeño del hombre para la obtención del bien humano, lo cual sería algo muy peligroso. Por consiguiente, la felicidad no es un hecho fortuito.

173. Luego /107/,

Resuelve la cuestión precedente. Dice que es claro por la definición de felicidad antes expuesta 65 que es verdadero lo propuesto en la cuestión precedente. Pues más arriba 66 ha dicho que la felicidad es la operación del alma racional según la virtud. Pero lo que es de acuerdo a la virtud es de acuerdo a la razón movida por alguna causa divina. En cambio, lo que es por la fortuna está fuera de la razón. Luego la felicidad no se debe a la fortuna sino a alguna otra causa humana próxima, pero a una causa divina primero y principalmente. Concurren todavía a la felicidad algunos otros bienes, en los cuales algo actúa la fortuna. Sin embargo, la felicidad no consiste principalmente en éstos, pero algunos de ellos son necesarios para cierto decoro o belleza de la felicidad. Otros bienes, en cambio, colaboran instrumentalmente para la felicidad, como más arriba se ha dicho 67. Por tanto, en razón de estos bienes secundarios no corresponde atribuir la felicidad a la fortuna.

174. Luego /108/,

Muestra que dicha definición de felicidad no sólo coincide con las opiniones de otros acerca de ella, sino también con lo dicho por él mismo con anterioridad en el proemio.

Con respecto a esto hace dos cosas. Primero muestra qué coincide con lo dicho por él 68 acerca de la felicidad. Segundo, lo que debe rectamente sostenerse de acuerdo a esta posición /109/.

Dice pues primero /108/ esto, o sea, que la felicidad sea una operación según la virtud se reconoce, es decir, coincide con aquellas cosas que expresamos en el proemio 69. Allí sostuvimos que lo óptimo entre los bienes humanos, o sea, la felicidad, es el fin de la Política, cuyo fin es claramente una operación según la virtud. Pues la Política emplea esta importantísima doctrina para legislar, ofrecer recompensas y aplicar castigos a fin de lograr buenos ciudadanos y personas de bien. Lo cual es obrar según la virtud.

175. Luego /109/,

Concluye en razón de lo precedente diciendo quiénes están excluidos de la felicidad, de acuerdo a las cosas que convenientemente se dicen. Expresa primero que de ningún animal irracional se dice que es feliz. Lo cual está adecuadamente dicho porque ninguno de ellos puede tomar parte en la operación de la virtud, que es conforme a la razón, la cual dijimos que es la felicidad.

176. En segundo lugar /110/,

También excluye de la felicidad a los niños. Dice que por la misma causa tampoco del niño puede decirse que es feliz. Porque por una carencia debida a la edad no tiene aún un uso pleno de la razón como para poder realizar operaciones virtuosas. Y si a veces decimos que son dichosos, esto se debe a la esperanza de una futura perfección que se concibe de ellos por algunos indicios. Pero por eso en el presente no son felices, porque a la felicidad, como se ha dicho 70, le hace falta la virtud perfecta, a fin de ser una operación no sólo buena sino sobresaliente, y la vida perfecta, a fin de ser una operación buena, continua y durable.

## LECCIÓN XV

Plantea la duda de si en esta vida podría decirse de alguien que es dichoso, al tiempo que discute la opinión de Solón, quien afirmó que nadie es dichoso en esta vida. Y después se pregunta si podría decirse que los muertos son felices

177. Después que el Filósofo mostró qué es la felicidad, ahora sale al paso de cierta duda acerca de ella, a saber: si podría decirse que alguien es feliz en esta vida. Con respecto a esto hace tres cosas.

Primero expone el motivo de la duda /111/. Segundo plantea la duda /112/. Tercero da la solución /117/.

Dice pues primero que en la vida suceden muchos cambios, pues raramente ella es invariable en todas sus formas, en pocas es estable, y este tipo de mudanzas suceden de lo bueno a lo malo o de lo malo a lo bueno. A veces suceden en cosas pequeñas, a veces en grandes y a veces en medianas. Pero este tipo de cambios acontece a lo largo de toda la vida del hombre, siendo joven, en la edad adulta, y en la senectud.

178. Pues acontece a veces que alguien que durante toda su vida tuvo la más grande abundancia de bienes exteriores, a la vejez caiga en muy grandes calamidades, como Homero narra de 71 Príamo en los poemas heroicos. Pero nadie dice que es feliz el que se ha servido de tales bienes fortuitos y luego terminó en gran desdicha. Pues al aumento de la desgracia parece pertenecer el que alguien desde una gran prosperidad caiga en una gran desgracia.

179. Luego /112/,

Sale al paso de cierta duda.

Primero propone la cuestión. Segundo la objeta /113/. Tercero excluye cierta respuesta /114/.

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

180. Luego /113/,

Rechaza la cuestión precedente objetando lo dicho por Solón. Pues si alguien sostiene lo mismo que dijo Solón, la consecuencia es que el hombre sea feliz tan sólo cuando muere. Pero esta aserción parece inconveniente y hay otras razones que lo prueban, como, por ejemplo, que la muerte es la carencia más grande, como la felicidad es la suma perfección; y también por lo que dijimos 72 que la felicidad es cierta operación; pero no parece que los muertos tengan operación alguna: por eso no puede decirse que los muertos sean felices. Debe observarse que el Filósofo no habla aquí de la felicidad de la vida futura sino de la felicidad de la vida presente, y se pregunta si se podría atribuir al hombre mientras vive o sólo en la muerte.

181. A continuación /114/,

Aparta una respuesta. Y lo hace por dos razones, la segunda de las cuales /116/ remitirá a la primera, con respecto a la cual hace dos cosas. Primero expone la respuesta y la repueba. Segundo, a raíz de esto, plantea cierta cuestión /115/.

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

182. Pues el muerto difiere del vivo en que carece de sentido. Pero puede acontecer que a un hombre que vive le sobrevenga algo bueno o malo pero no lo sienta, por ejemplo, que ignore que lo infaman o que no sepa que sus hijos han muerto o que han robado sus riquezas. Por una razón similar parece que al muerto podría acaecerle algo bueno o malo aunque no lo sienta. Y habla Aristóteles de lo bueno o lo malo en relación a la vida civil, como es claro por un ejemplo que añade referido a los honores y deshones. Pues a veces a los muertos se les rinden honores, como cuando son alabados y su memoria es aclamada. Y también se les hacen ciertos deshones, como cuando se profanan sus sepulcros y se queman sus restos. De modo similar, parece también que algunas cosas buenas o malas podrían acaecerles en relación con la prosperidad y los infortunios de sus hijos y descendientes. Luego, parece que tampoco los muertos están enteramente más allá de los males e infortunios, y así tampoco podría decirse que sean felices en la muerte.

183. A continuación /115/,

Interpone cierta cuestión con ocasión de lo precedente. Dice que este tema de la prosperidad y de los infortunios de los hijos y descendientes lleva a plantear una cuestión. Pues acontece a veces que alguien vive felizmente hasta la vejez y muere felizmente, según la definición dada de felicidad, y sin embargo, después en torno a sus hijos acaecen muchos cambios: unos son buenos conforme a la dignidad de su padre y otros todo lo contrario. Pero es claro que en todos los sentidos ocurre que se diferencian los hijos de sus padres, como que de padres buenos provengan hijos malos o de padres ricos hijos pobres. Pero suscitado por esta posición parece seguirse un inconveniente de las dos partes.

184. En efecto, por una parte el inconveniente radica en que si el muerto es mudado por este tipo de infortunios, alternativamente sería feliz y desdichado. Y por otra parte el inconveniente parece estar en que si al menos por algún tiempo, aquellas cosas que acontecen a los hijos en nada conciernen a los padres ya muertos, de manera tal que por esto se impidiera su felicidad.

185. Luego /116/,

Da la segunda razón para rechazar la respuesta precedente \*. Dice que pasa por alto la segunda cuestión \*\*, retornando a la primera, porque solucionándola podrá verse la verdad de la segunda.

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

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

## LECCIÓN XVI

Muestra que no deben tomarse en cuenta los bienes le la fortuna al juzgar si alguien es desdichado o feliz, porque el bien y el mal del hombre que se alcanza según la razón consiste mínimamente en aquéllos. Demuestra, además, que el hombre virtuoso o feliz sobrelleva todos los cambios de la fortuna

187. Aquí resuelve el Filósofo las dudas planteadas en la lección precedente.

Primero resuelve la duda principal /117/. Segundo la secundaria /124/.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero destaca algo que es necesario para la solución de la cuestión. Segundo se aplica a la solución de la presente cuestión /118/.

Con respecto a lo primero /117/ ha de considerarse que la felicidad consiste esencialmente en la operación de la virtud. Pero los bienes exteriores, que subyacen a la fortuna, conciernen a la felicidad como instrumentos. Por esto dice que al juzgar que alguien es desdichado o feliz no debemos seguir los cambios de la fortuna, porque el bien y el mal del hombre, que se alcanza por la razón, no consiste en aquellos principalmente. No obstante, la vida humana tiene instrumentalmente indigencias de esos bienes, como se ha dicho 75. Pero las operaciones según la virtud son las principales y tienen el dominio en el hecho de ser feliz, de tal manera que porque alguien obra según la virtud se dice principalmente que es feliz. Y las operaciones contrarias, o sea, las viciosas, tienen primacía y dominio en lo contrario, es decir, en la desdicha, de tal manera que es de verdad desdichado aquél que perdura en operaciones viciosas.

188. Luego /118/,

Aplica lo que acaba de decir 76 a la solución de la cuestión.

Primero muestra que las operaciones según la virtud se descubren como las más permanentes entre todas las cosas humanas. Segundo muestra que según lo precedente la felicidad podrá permanecer durante toda la vida /119/. Tercero, que según lo antedicho se eliminan todos los inconvenientes /122/.

Dice pues primero /118/ que este discurso por el cual decimos que las operaciones según la virtud son las principales en la felicidad, es confirmado por la búsqueda efectuada líneas atrás 77 acerca de la permanencia de la felicidad. Pues encontramos que ninguna de las cosas humanas es tan constantemente permanente como las operaciones según la virtud. Pues es claro que los bienes exteriores, como también los interiores que pertenecen

al cuerpo por ser materiales y corporales, están por sí sujetos a la mutación. En cambio, los bienes que pertenecen al alma lo están sólo por accidente. Por tanto, están menos sujetos a la mutación. Pero de los bienes que pertenecen al alma humana, unos pertenecen al intelecto, como las ciencias, otros a las operaciones de la vida, como las virtudes. Estos bienes son por cierto más permanentes que las mismas disciplinas, o sea, que las ciencias demostrativas.

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

190. Y entre las virtudes mismas aquellas que son tenidas en mayor prestigio parecen ser más permanentes; sea porque son más procuradas, sea porque con más continuidad obran los hombres para vivir de acuerdo a ellas. Y tales son las operaciones de las virtudes, en las que consiste la felicidad, porque son perfectísimas, como se ha dicho 78. Y esa es naturalmente la causa de que el hombre no olvide ser virtuoso, porque continuamente está ejercitando la virtud. Y hay todavía otra causa: porque la virtud consiste principalmente en una inclinación del apetito, que no desaparece por el olvido.

191. Luego /119/,

Muestra que, de acuerdo a lo dicho, la felicidad podrá durar toda la vida. Dice que como las operaciones según las virtudes son las más permanentes, como se ha dicho 79, y si en ellas se pone principalmente la felicidad, como dijimos 80, en consecuencia en el hombre feliz se encuentra lo que se buscaba en la cuestión anterior, a saber, que lo será durante toda su vida. Y esta aserción la prueba en primer lugar por las operaciones mismas /119/.

192. Pues aquél que tiene un hábito perfecto puede obrar siempre según ese hábito, o con la mayor continuidad posible entre todos los hombres. El que es feliz tiene la virtud perfecta, como se ha visto 81. Luego, siempre o lo máximo posible, podrá obrar lo que es según la virtud en la vida activa, y podrá meditar en la contemplativa.

193. En segundo lugar /120/,

Muestra lo mismo partiendo de los bienes de la fortuna, que son secundarios en la felicidad. Dice que el que es feliz sobrellevará de la mejor manera todos los cambios de la fortuna y en todos los casos se comportará con gran prudencia, como que es de verdad bueno y no sólo según la apariencia. Y es, como dicen algunos, tetrágono sin reproche, o sea, perfecto en las cuatro virtudes cardinales. Pero esto no parece ser según la intención de Aristóteles, en quien nunca se encuentra tal numeración\*. Pero el tetrágono designa o alude al hombre perfecto en la virtud, a semejanza del cuerpo cúbico que tiene seis superficies cuadradas, por lo cual está bien asentado en cualquiera de sus caras. De la misma manera, el hombre virtuoso está bien asentado sea cual sea la cara que presente la fortuna. Pues porque compete a la virtud sobrellevar bien todos los cambios de la fortuna, es claro que por ninguna mutación de la fortuna desiste el hombre feliz de la operación virtuosa. Y consecuentemente muestra este punto en especial casi usando un modo divisivo /121/.

194. Dice que, porque muchos bienes y muchos males acaecen por la fortuna, y difieren según su grandeza o pequeñez, es claro que una prosperidad y una desgracia pequeñas no inclinan la vida de la felicidad a la desdicha o viceversa. Pero si fueran muchas y grandes, o serán buenas o serán malas. Si buenas, contribuyen a que la vida del hombre sea más dichosa. Porque como se ha dicho 83, la felicidad necesita de bienes exteriores, ya sea para su decoro o belleza, ya sea en cuanto son instrumentos de las operaciones según la virtud. En cuanto a lo primero, dice que los bienes exteriores son por naturaleza aptos para embellecer la vida del hombre feliz. Con respecto a lo segundo, dice que el uso de los bienes exteriores es bueno y virtuoso en cuanto la virtud los utiliza como ciertos instrumentos para obrar bien.

195. Pero si sucede lo contrario, si son muchos y grandes los males, producen al hombre feliz cierta tribulación exterior y conturbación interior, porque interiormente le producen cierta conmoción y exteriormente lo obstaculizan para muchas buenas operaciones. Sin embargo, no por ellas desaparece totalmente la operación de la virtud, porque la virtud hace un buen uso aun de las mismas desgracias. Y así brilla en ellas el bien de la virtud, es decir, en cuanto buenamente alguien sobrelleva muchas y grandes desgracias, no porque no sienta dolor, o bien, tristeza, como sostuvieron los estoicos, sino porque, como es viril y magnánimo, su razón no sucumbe a esta tristeza.

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

197. Pero debe advertirse que puede acaecer alguna mudanza que quite enteramente la felicidad del virtuoso, obstaculizando totalmente la operación de la virtud, por ejemplo, porque sobrevenga la enfermedad, o la locura furiosa o la insania, o cualquier otra clase de demencia. Pero como la felicidad no se busca sino en la vida humana, que es según la razón, por un deficiente uso de ésta se frustra la vida humana. Por tanto, el estado de demencia debe ser tenido en relación a la vida humana como el estado de muerte. Y por eso parece que lo mismo debe decirse del que permanece en la operación de la virtud hasta el momento en que pierde la razón, que es como si permaneciera en ella hasta la muerte.

198. Luego /122/,

Aparta unas dificultades, que parecían seguirse de lo dicho. Dice que si las operaciones virtuosas tienen el dominio en la felicidad, como se ha dicho 84, no se sigue de ello que el dichoso se vuelva desdichado a causa de los infortunios, por los cuales no hará algo aborrecible y malo, es decir, contrario a la virtud. Pero sobre este punto podemos estimar con probabilidad que, por la perfecta virtud que tiene el hombre dichoso, como que es de verdad bueno y sabio, sobrellevará todos los cambios de la fortuna decorosamente, que es obrar según la virtud en cualquier situación de la fortuna. Ahora bien, aunque no va a realizar las mismas operaciones en toda situación, sino que actuará de distinta manera según se trata de un acontecimiento próspero o adverso, sin embargo, siempre obrará óptimamente, como usando lo que le depara la fortuna como de algo dado. Así, como pertenece al buen general valerse del ejército que le es dado del modo más belicoso posible, de acuerdo a la condición de ese ejército, una cosa hará si hay en el ejército soldados expertos y otra si cuenta con un ejército de bisoños. De modo similar concierne al zapatero hacer el mejor zapato a partir del cuero dado. No obstante hará mejores zapatos con un cuero que con otro, y lo mismo sucede en todas las demás artes.

199. Y si así es, nunca el desdichado llegará a ser feliz porque le sobrevengan algunas prosperidades. Pues usará mal de aquella prosperidad, y obrando viciosamente, siempre permanecerá desdichado. De manera similar aquél que es feliz no cae en los infortunios de Priamo. Primero porque prudentemente habrá de precaverse de ellos. Segundo porque si sobreviniesen de improviso, los podrá sobrellevar del mejor modo, como se ha dicho 85 y así no será mudado fácilmente de la felicidad a la desdicha. No lo será por cualquier desgracia, sino por muchas y muy grandes que lo apartarán

de la operación de la razón. Y si llega a ser infeliz no vuelve con facilidad a ser feliz otra vez, sino después de poseer durante mucho tiempo abundancia de bienes y de grandes bienes, sea por la práctica de actos virtuosos, sea porque rehaga la fortuna exterior.

200. Luego /123/,

Termina de exponer su posición acerca de la felicidad. Dice que nada impide decir que es feliz el que opera según una virtud perfecta y tiene suficientes bienes exteriores para la operación de la virtud, no por cierto durante un corto período de tiempo sino en una vida perfecta, es decir, por largo tiempo. Y esto basta por cierto para poder decir que una persona es feliz en esta vida.

201. Pero si queremos considerar la felicidad según lo óptimo posible, entonces debe añadirse a la razón de felicidad que el feliz tendrá que vivir como se ha dicho 86 durante toda su vida, y que tendrá que terminar su vida, es decir, que morir según lo que conviene a la razón. Ahora bien, la razón por la que parece que debe añadirse esta condición es porque el futuro nos es desconocido.

Pero a la razón de felicidad, como fin último, parece concernir todo lo que es perfecto y óptimo. Y según este modo hablaba Solón de la felicidad. Y si las cosas son como se ha dicho 87, llamaremos felices en esta vida a aquellos que viven en el presente y vivirán en el futuro de acuerdo a todo lo que se ha dicho 88.

202. Pero como parece que no siempre se alcanzan las condiciones antes expuestas 89 acerca de la felicidad, acota que llamamos felices a los que son dichosos como hombres, los cuales, sujetos a las mudanzas en esta vida, no pueden tener una felicidad perfecta. Y porque el deseo de una naturaleza no es inútil, puede rectamente estimarse que la dicha perfecta está reservada al hombre después de esta vida. Por último hace un epílogo diciendo que acerca de todo esto ya se ha dicho lo suficiente.

## LECCIÓN XVII

Se pregunta si los cambios de la fortuna de los amigos afectan en algo a la felicidad, y si, como los vivos son afectados por lo que les ocurre a los amigos, de manera similar también lo son los muertos. Por último, concluye que si los muertos son afectados por algunos infortunios de los amigos, esa afección no es tal que pueda alterar su condición

203. Después que el Filósofo resolvió la duda principal, que versaba sobre el cambio de la fortuna en torno al hombre feliz, ahora trata la duda que se suscitó antes 90 acerca del cambio de la fortuna en relación a los amigos. Con respecto a esto hace dos cosas.

Primero compara los sucesos afortunados y los infortunios de los amigos con las contingencias que le acontecen al hombre mismo /124/. Segundo compara lo que acontece en relación a los muertos con lo que acontece en relación a los vivos /126/.

Con respecto a esto hace dos cosas. Primero expone que lo que acontece a los amigos influye en el hombre mismo. Segundo muestra qué cosas y cuáles son las que influyen /125/. Dice pues, primero /124/ que si alguien quisiera decir que los cambios -buenos o malos- de la fortuna de los hijos, de cualquier descendiente o de los amigos, nunca inciden en la felicidad del hombre vivo o muerto, parece que diría una inconveniencia por dos razones. Primero porque sería contrario a la razón de amistad, que es una cierta unión de los amigos, de tal manera que el amigo considera las cosas del otro como propias. Segundo porque sería contrario a la opinión corriente, que no puede ser totalmente falsa.

204. Luego /125/,

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

205. Pero es suficiente que se diga en universal y a modo de retrato o figurativamente, esto es, en cuanto a su mostración o por similitud, siempre que se diga que de los cambios de la fortuna que le suceden al hombre mismo, unos, los grandes, tienen algún peso o alguna fuerza para alterar la condición de la vida humana o para favorecer la vida feliz; otros, en cambio, son más leves, y éstos no influyen mucho en la vida del hombre. Así también acontece en las cosas que les suceden a los amigos, de tal manera, no obstante, que influyen más las que les ocurren a los más allegados, aunque sean menos cosas en cantidad.

206. Luego /126/,

Muestra por qué lo que acontece a los amigos influye en el hombre. Y esto, que es más claro en el hombre mientras vive, sin embargo, también de alguna manera se presenta en los muertos.

Con respecto a lo cual hace dos cosas. Primero muestra cómo esto se presenta de manera diferente según se trate de los vivos o de los muertos. Segundo se pregunta si lo que acontece a los amigos influye en los muertos, como es claro que influye en los vivos /127/.

Con respecto a lo primero ha de considerarse que los muertos están situados fuera de la presente vida, cuya felicidad ahora intenta Aristóteles dilucidar, como es claro por lo dicho 91. Los muertos atañen a esta vida sólo en cuanto permanecen en la memoria de los vivos. Y por eso de este modo se vinculan los muertos con los vivos de acuerdo a la consideración posible en esta vida, como se vinculan las cosas que ahora acontecen en acto con aquellas que en otro tiempo fueron y ahora son relatadas, como la guerra de Troya o algo similar.

207. Por tanto, dice que esto, que cualquier pasión humana, o sea cualquier suceso fortuito, ya acontezca en relación a los vivos ya en relación a los muertos, difiere mucho más que el hecho de que algunas cosas injustas (como un homicidio o un robo), y malas (como cualquier infortunio) que han existido en las tragedias recitadas por los Poetas como ocurridas en otro tiempo y el hecho de que ahora existan. Pues en el primer caso se toma lo mismo por parte del evento fortuito, y la diferencia por parte de las personas, de las cuales algunas existen en acto en la realidad humana, otras, en cambio, existen sólo en la memoria. Pero en el segundo caso sucede lo contrario, se toma lo mismo por parte de las personas que existen en la realidad humana, y la diferencia por parte de los eventos fortuitos, de los cuales algunos existen en acto en dicha realidad, otros, en cambio, sólo según los rememora la narración. Y porque la felicidad concierne más a las personas que a las cosas exteriores contingentes, por eso el Filósofo dice que la primera diferencia, en lo que se refiere a lo propuesto, es decir, a la alteración de la felicidad, es mayor que la segunda. Y a partir de esto, haciendo una inducción similar en cuanto a la diferencia de los eventos, dice que debe extraerse la diferencia en lo propuesto.

208. Es claro pues que los males pretéritos recitados, aunque de alguna manera pertenezcan al oyente (que de algún modo es afecto a ellos) sin embargo no le conciernen de tal manera que cambien la situación del mismo. Por tanto, mucho menos aun los cambios de la fortuna truecan la condición de los muertos. Y el Filósofo indujo esto como resolviendo el problema antes expuesto 92, que concluía que, si algo influye en los vivos no sintiéndolo éstos, influye también en los muertos.

209. Se pregunta por último /127/ si de algún modo influyen en los muertos las cosas que acontecen a los amigos.

Primero examina lo propuesto. Segundo deduce el propósito principal /128/. Dice pues primero que parece que debe preguntarse aun más acerca de los muertos, y plantea si de algún modo los muertos toman parte en los bienes o males que ocurren en esta vida. (Porque que no sean trocados por

ellos de la felicidad a la desdicha o viceversa parece bastante claro). Pues si alguna de las cosas de aquí abajo influye en ellos, sea un bien, sea un mal, será con una influencia frágil y débil, o absolutamente, o en relación a ellos. Pero si esto es así, no será tanto y tal que haga felices a los que no lo son ni a los que lo son quite la dicha. Pues se ha dicho 93 que los pequeños cambios no introducen una mudanza en la vida. Luego, si las cosas de aquí abajo influyen poco en los muertos, se sigue que por esto la condición de ellos en relación a la felicidad no es inmutada.

210. Luego /128/,

Deduce su opinión. Dice que las cosas buenas que hacen los amigos o las malas que les suceden parecen incidir en algo en los muertos, y de modo similar les influyen los infortunios. Sin embargo, de modo tal y en tanta cantidad, que ni a los felices harán infelices ni a los infelices harán felices; ni los cambiarán según algo de estas cosas, como la sabiduría, la virtud o algo similar. Pero puede haber una construcción suspensiva a partir de este lugar: "Pero si esto es así no será tanto y de tal modo..." y entonces no sólo será conveniente el condicional: "por tanto parecen incidir algo..." sino que sobreabundará la conjunción ilativa \*.

211. Pero parece que según la intención de Aristóteles, lo que aquí se dice en cuanto a los muertos ha de entenderse, no según que existen en sí mismos, sino según que viven en la memoria de los hombres. Pues así parece aun influirles después de su muerte lo que acontece a sus amigos, como que por esto su memoria y fama se vuelve más deleitable o más oscura. Pero dice que en realidad esto es algo frágil, pues nada es más frágil que aquello que radica en la sola opinión de los hombres. Pero dice que la influencia es pequeña y sobre todo en relación a ellos, ya que no les pertenece sino en cuanto existen en la memoria de los hombres.

212. Pero indagar si los hombres después de la muerte de alguna manera viven según el alma, y si se enteran de las cosas de aquí abajo o si por éstas son de algún modo inmutados, no es algo que pertenece a lo propuesto, porque el Filósofo en esta obra se ocupa de la felicidad de la vida presente, como consta por lo dicho anteriormente 95. Por eso este tipo de cuestiones, que necesitarían una larga discusión, han de ser aquí dejadas de lado. No sea que en esta ciencia que es operativa se hagan argumentaciones fuera de lo debido, tal como reprobaba el Filósofo al comienzo 96. En cambio, en otra obra tratamos estas cuestiones más extensamente.

## LECCIÓN XVIII

Se pregunta si la felicidad se cuenta entre los bienes honorables y determina que ella es honorable, como que parece ser algo perfecto y óptimo. Lo cual es corroborado tanto por las alabanzas humanas y divinas como por la opinión de Eudoxio

213. Después que el Filósofo mostró qué es la felicidad, ahora se pregunta por cierta propiedad de ella.

Primero plantea una cuestión /129/. Segundo determina la verdad al respecto /130/.

Dice pues /129/ que, después de definir los puntos precedentes, es necesario indagar si la felicidad se cuenta entre los bienes honorables o laudables. Y, porque es necesario que la felicidad esté contenida bajo uno u otro de estos géneros de bienes, prueba por esto que no pertenece al género de las potencias. Pues una persona no es alabada u honrada porque tenga potencia para el bien, sino porque de alguna manera está dispuesta hacia él.

214. Pero para la evidencia de esta cuestión ha de considerarse que el honor y la alabanza difieren doblemente. Primero difieren por aquello en que consisten. En este sentido el honor es tenido en más que la alabanza. Pues el honor supone un testimonio que manifieste la excelencia de alguien, ya sea de palabra o de hecho, como cuando alguien hincó la rodilla ante otro o se levanta. Pero el loor consiste sólo en las palabras. Segundo difieren en cuanto a eso a lo cual se rinde loor u honor. Pues ambos se tributan a alguna excelencia. Ahora bien, hay una doble excelencia. Una, absoluta, y de esta manera le es debida el honor. Otra, es la excelencia en orden a algún fin, y de esta manera le es debido el loor.

215. Luego /130/,

Determina la cuestión planteada.

Primero muestra que la felicidad se cuenta entre los bienes honorables porque es algo perfecto y óptimo. Segundo porque tiene razón de principio /137/.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero muestra de quiénes hay alabanzas. Segundo concluye que el loor no se refiere a las cosas óptimas sino que de éstas hay algo mejor /133/.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero plantea el tema. Segundo hace ver lo propuesto /131/.

Dice pues primero /130/ que todo lo que es alabado parece ser laudable por dos motivos a un tiempo: porque tiene en sí alguna disposición y porque tiene alguna relación a otra cosa.

216. Luego /131/,

Muestra lo propuesto. Primero por las alabanzas humanas. Segundo por las alabanzas divinas /132/.

Con respecto a lo primero ha de considerarse que el hombre puede ser alabado tanto por una virtud del alma como por una virtud del cuerpo. Pero según la virtud del alma se alaba al hombre mismo que la posee, como el hombre justo o el valeroso, y por lo común el que es bueno según cualquier virtud. Y también es alabada la virtud misma, y esto por otra cosa: por la obra y por el acto de virtud. Pero por esto son alabados el virtuoso y la virtud misma, en cuanto se ordenan a realizar el acto de la virtud. Pero en segundo lugar, alguien es alabado por la virtud del cuerpo, porque es fuerte para la lucha y ágil para correr, o por otras cosas similares, porque en este caso el hombre de alguna manera está ordenado a algo que es bueno en sí y deseable como digno de aplicarse a ello.

217. Y debe considerarse la diferencia entre las virtudes del alma y las del cuerpo. Porque para la alabanza de una virtud del alma es suficiente que alguien esté bien dispuesto hacia el propio acto de la virtud. Pues el bien del hombre consiste en el acto mismo de la virtud. Pero en las virtudes corporales no basta con estar bien dispuesto para el acto de una virtud, como para correr o para luchar. Pues el bien del hombre no consiste en esas cosas, ya que se puede correr o luchar o combatir tanto por un bien como por un mal. Y por eso, hablando de la alabanza de las virtudes del alma, Aristóteles dijo que se alaban por la obra y por el acto. Pero refiriéndose a las virtudes corporales, determinó que son alabadas en orden a otra cosa.

218. Luego /132/,

Manifiesta lo dicho a través de las alabanzas divinas. Pues si algo fuera laudable absolutamente, y no según su relación a otra cosa, se seguiría que lo mismo sería laudable en todo. Pero esto se presenta claramente como falso si alguien considera las alabanzas por las cuales loamos a las sustancias separadas, a las que denomina Dioses. Pues si alguien alabara en esas sustancias lo mismo que alaba en los hombres, parecería burlesco, como si alguien las alabara por no ser vencidas por la concupiscencia o el temor. Y esto acontece porque las alabanzas son por una relación a algo, como se ha dicho 97.

219. Luego /133/,

Por lo dicho, deduce lo propuesto. Primero expone la conclusión de esta manera: el loor es propio de esas cosas cuya bondad se considera en orden a otra cosa. Pero las realidades óptimas no se ordenan a otra cosa, sino todo lo contrario, las otras se ordenan a ellas. Por consiguiente a las realidades óptimas no se les tributan alabanzas sino algo mejor; así como en lo especulativo no hay ciencia de los principios sino algo más elevado: hay intelecto

de los principios; pues la ciencia es de las conclusiones que son conocidas por los principios. De manera similar el loor es propio de esas cosas cuya bondad es en razón de otra cosa. El honor en cambio es algo mejor que la alabanza pues es propio de esas cosas a las que las otras se ordenan.

220. En segundo lugar /134/,

Pone de manifiesto esta conclusión por lo que se dice corrientemente.

Primero en cuanto a las cosas de las que hay algo mejor que la alabanza. Segundo en cuanto a las cosas a las que se refiere el loor /136/.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero para mostrar lo propuesto induce lo que se ve corrientemente. Segundo lo que fue visto por Eudoxio /135/.

Dice pues primero /134/ que, por lo común, a todos parece que de las cosas óptimas hay algo mejor que la alabanza. Lo cual se manifiesta porque, queriendo atribuir a los Dioses algo como mejor que la alabanza, decimos que son dichosos y felices, e igualmente a los mejores de entre los hombres, en los que aparece por su excelencia cierta similitud divina. Así como entre los hombres a los mejores atribuimos algo mejor que el loor, así también lo atribuimos entre los bienes a los mejores, como la felicidad. Pues nadie alaba la felicidad como alaba al hombre justo o virtuoso, sino que a ella le atribuimos algo más grande, en cuanto decimos que la felicidad es la bienaventuranza.

221. Luego /135/,

Presenta al respecto la opinión de Eudoxio. Quien daba al placer la supremacía entre los bienes, sosteniendo que era el sumo bien. Y considera que esto se manifiesta en que el placer se cuenta entre los bienes que no se alaban, porque es en sí mismo mejor que los bienes laudables, pues alguien no es alabado por el placer. Y así es Dios y cualquier otro que es un bien por sí mismo. Pues a estos que son los bienes por sí mismos los otros bienes se refieren también, cuya bondad es alabada en cuanto de alguna manera se refieren a los que son bienes por sí mismos.

222. Luego /136/,

Hace ver lo que dijera en cuanto a las cosas de las cuales hay alabanza. Dice que el loor es atribuido a la virtud, por la cual realizamos el bien. Pues se alaba a alguien por un acto del cuerpo o por un acto del alma, como más arriba se ha dicho 98. Ahora bien, considerar las cosas acerca de las cuales se han acostumbrado los hombres a ser alabados concierne con más propiedad a los retóricos, que hacen un prolijo estudio en relación a las alabanzas. Pues pertenece al género demostrativo de las causas, que es uno de los tres que caen bajo la consideración de la retórica, como se ve claramente por el Filósofo en la Retórica 99 y por Cicerón en la Retórica 100 que le pertenece\*.

Pero en lo que a nosotros respecta, claramente aparece por lo dicho 102 que la felicidad se cuenta entre los bienes honorables, porque es cierto bien perfecto.

223. Luego /137/,

Prueba lo propuesto partiendo de la noción de principio. Pues a eso que es el principio y la causa de los bienes le atribuimos el ser honorable, como algo divino existente. Pues Dios es el primer principio de todo bien. Pero la felicidad es el principio de todos los bienes humanos, porque por ella todos los hombres hacen todo lo que hacen. Pero el fin en las cosas operables y apetecibles tiene razón de principio, porque del fin se toma la razón de las cosas que son para el fin. De lo cual se desprende que la felicidad es cierto bien digno de honor.

## LECCIÓN XIX

Aristóteles comienza el estudio de la virtud, cuyo conocimiento es muy provechoso para la felicidad. Afirma que dicho estudio pertenece a esta ciencia y toma como fundamento para mostrarlo que es tarea de ella considerar y tratar algunas partes del alma

224. Después que el Filósofo consideró la felicidad, ahora comienza a estudiar la virtud.

Primero señala ciertas cosas que exige su consideración /134/. Segundo comienza a estudiar la virtud en el Libro segundo /154/.

Con respecto a lo primero hace tres cosas. Primero muestra que a esta ciencia pertenece considerar la virtud. Segundo toma algunas cosas que se deben conocer de las partes del alma /140/. Tercero divide la virtud según la división de las partes del alma /153/.

Al punto primero lo muestra de dos maneras. Primero por un argumento tomado de parte de la felicidad /138/. Pues antes ha dicho 103 que la felicidad es cierta actividad según la virtud perfecta. Entonces, conociendo la virtud, podremos hacer una mejor consideración de la felicidad. De allí que recién en el Libro décimo 104, una vez determinadas todas las virtudes, complete el tratado de la felicidad. Por tanto, como esta ciencia busca principalmente el bien humano que es la felicidad, le compete adecuadamente el estudio de la virtud.

225. En segundo lugar /139/,

Prueba lo propuesto por un argumento propio de esta ciencia. Pues según la verdad de las cosas parece que la ciencia política se ocupa y se aplica sobre todo al estudio de la virtud. Pues procura lograr ciudadanos buenos y obedientes a las leyes, como se ve claramente a través de los legisladores cretenses y lacedemonios, que tenían la ciudad excelentemente ordenada, o a través de otros si hubieran establecido leyes similares para promover hombres de bien. Ahora bien, la consideración que ahora nos ocupa pertenece a la política porque en ella se enseñan los principios de la política. Por tanto es claro que esta ciencia trata con propiedad la cuestión de la virtud. Lo cual concuerda con lo hecho en el proemio 105, donde elegimos a la política entre todas las otras disciplinas, porque indagaba el fin último de los actos humanos.

226. Luego /140/,

Toma de las partes del alma algunas cosas necesarias para el conocimiento de la virtud.

Con respecto a esto hace dos cosas. Primero muestra que es necesario que estas cosas sean consideradas en esta ciencia. Segundo las considera /142/.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero muestra que es necesario que esta ciencia considere algunas cosas de las partes del alma. Segundo muestra de qué manera debe considerárselas /141/.

Dice pues primero /140/ que cuando indagamos la virtud entendemos que se trata de la virtud humana. Pues antes ha dicho 106 que en esta ciencia buscamos el bien y la felicidad humanos. Y si en razón de la felicidad buscamos la virtud es necesario que busquemos la virtud humana. Pero la virtud que es propiamente humana no es la virtud corporal, que el hombre comparte con otras cosas, sino la virtud del alma, que es la propia suya. Pero a esto también compete lo que dijimos antes 107, que la felicidad es una operación del alma.

227. Por consiguiente, es tarea del político considerar el alma cuya virtud busca, como es tarea del médico considerar el cuerpo cuya salud busca. Por tanto, es claro que el político debe de alguna manera conocer lo que pertenece al alma, como el médico que cura los ojos y todo el cuerpo debe estudiar los ojos y todo el cuerpo. Y tanto más pertenece al político considerar el alma cuya virtud busca, cuanto la política es mejor que la medicina, como consta por lo dicho más arriba 108. Y por eso corresponde que su consideración sea más completa. Pero vemos que los médicos más competentes estudian muchas cosas referentes al conocimiento del cuerpo y no se limitan a las actividades médicas. Por tanto, el político hace alguna consideración en cuanto al alma.

228. Luego /141/,

Muestra de qué modo deben considerarse estas cosas. Dice que en esta ciencia ha de considerarse el alma en razón de las virtudes y de los actos del hombre, que es aquí el tema principal. Por eso, en tanto debe considerarse el alma en cuanto basta para lo que buscamos principalmente. Pero si

alguien quisiera extenderse acerca del alma más de lo suficiente para la tarea propuesta, se requeriría una obra más grande que la buscada en lo propuesto. Y así es en todas las cosas que se buscan por un fin: la cantidad de ellas debe tomarse de acuerdo a lo que compete al fin.

229. Luego /142/,

Toma lo que ha de considerarse aquí en cuanto a las partes del alma.

Primero divide las partes del alma en racional e irracional. Segundo /144/, subdivide la parte irracional. Tercero /152/, subdivide el otro miembro de la primera división, es decir, la parte racional del alma

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero hace la división. Segundo dice que debe dejarse de lado cierta duda /143/.

Dice pues primero /142/ que ciertas cosas del alma han sido dichas suficientemente en el libro Acerca del Alma, al que denomina obras exotéricas: o porque lo escribió a modo de carta para los que estaban lejos (pues las obras que solía enseñar a sus oyentes se llamaban de lectura pública, como las de Física, que eran llamadas Conferencias sobre Ciencia Natural), o porque estaba fuera de la ciencia propuesta 109. Pero las cosas allí dichas han de utilizarse aquí, por ejemplo, que cierta parte del alma es racional y otra irracional, como se dice en el Libro III del Alma 110.

230. Luego /143/,

Plantea cierta duda que debe dejarse de lado en lo propuesto: si estas dos partes, racional e irracional del alma, son distintas entre sí por el sujeto, lugar y situación, como las partículas del cuerpo o de cualquier otro continuo divisible (así Platón sostuvo que lo racional está en el cerebro, lo concupiscible en el corazón y lo nutritivo en el hígado) o, mejor, si estas dos partes del alma no se dividen según el sujeto sino sólo según la razón, como en la circunstancia no se distingue lo curvo de lo circular, es decir, lo convexo de lo cóncavo, por el sujeto sino sólo por la razón. Y dice que en lo que concierne a lo propuesto no difiere lo que se diga al respecto. Por eso deja de lado esta cuestión, que no es pertinente.

## LECCIÓN XX

Divide la parte irracional del alma en nutritiva y sensitiva. Muestra que la nutritiva no es una parte del alma humana y que de ningún modo participa de la razón. En cambio, expresa que la sensitiva, aunque contraria a la razón, de alguna manera participa de ella en tanto es regida por el imperio de la razón

231. Después que el Filósofo dividió las partes del alma mediante lo racional e irracional, ahora subdivide la parte irracional.

Primero se refiere a uno de los miembros de la división /144/. Segundo se refiere al otro /147/. Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero se refiere a cierta parte irracional del alma. Segundo muestra que esa parte no es propiamente humana /145/.

Dice pues primero /144/ que entre las partes irracionales del alma hay una que se asemeja al alma de las plantas, que es común a todos los vivientes en su nivel de vida más bajo. Esta parte es la causa de la nutrición y del crecimiento en todos y se encuentra en todos los que se nutren, no sólo una vez nacidos sino aun antes de nacer, es decir, ya la tienen los embriones, que claramente se nutren y crecen.

232. Igualmente esta parte del alma se encuentra en los animales. Pero no sólo en los perfectos, o sea, en los que tienen todos los sentidos y se mueven con un movimiento progresivo, sino también en los animales imperfectos que tienen sólo el sentido del tacto y permanecen inmóviles en el mismo lugar, como las conchillas. Es pues claro que todos ellos viven y poseen alguna parte del alma. Pero más razonablemente coloca en todos ellos esta parte del alma que otra cualquiera, porque las operaciones de esta parte se ven más claramente en ellos.

233. Luego /145/,

Muestra que dicha parte del alma no es humana.

Primero llega por lo dicho a esa conclusión. Pues llamamos humano a lo que es propio del hombre. Luego si una parte del alma es común, en consecuencia no es humana.

234. En segundo lugar /145/,

Lo muestra también por cierto signo evidente. Pues descubre que esta parte del alma obra muy eficazmente al dormir, pues volviendo el calor natural al interior del animal mientras éste duerme la digestión se realiza mejor. Pero lo propio del hombre, según lo cual decimos que es bueno o malo, no actúa mucho al dormir, ni según el dormir se manifiesta quién es bueno o malo. Por eso se dice proverbialmente que los hombres felices no difieren de los desdichados en el dormir, que es la mitad de la vida. Porque durmiendo está trabado o ligado el juicio de la razón y no operan los sentidos externos, aunque operan la imaginación y la parte nutritiva.

235. Pero que según el dormir no difieran el bueno y el malo, el feliz y el desdichado, es un hecho que sucede razonablemente. Porque en el sueño descansa de su operación aquella parte según la cual decimos que el hombre es bueno. El hombre bueno y el malo difieren en el sueño, no por una diferencia que se da en el dormir, sino por una diferencia que se hizo en la vigilia, en cuanto los movimientos de la vigilia poco a poco pasan al durmiente, pues lo que el hombre vio u oyó o pensó en la vigilia concurre a la imaginación del que duerme. De este modo, los hombres virtuosos que se ocupan de cosas honestas en la vigilia, tienen mejores imágenes al dormir que cualquiera de los hombres que en la vigilia se ocupan de cosas vanas y deshonestas. Pero basta con lo dicho 111 acerca de estas cosas. Pero se desprende de lo expresado 112 que la parte nutritiva del alma no es naturalmente partícipe de la virtud humana.

236. Luego /147/,

Se refiere al otro miembro de la división.

Primero plantea el tema. Segundo prueba lo propuesto /148/.

Dice pues primero que además de la parte nutritiva del alma, parece que hay otra parte, irracional como la nutritiva, pero que de alguna manera participa de la razón. En lo cual difiere de la nutritiva, que está enteramente privada de la virtud humana, como se dijo 113.

237. Luego /148/,

Prueba lo que ha expuesto.

Primero que hay otra parte irracional del alma. Segundo, que participa de la razón /149/.

Prueba lo primero por un argumento tomado del hombre continente y del incontinente. En estos hombres alabamos la parte del alma dotada de razón en cuanto su razón rectamente delibera e induce a lo mejor, como al disuadir o al persuadir: pues ambos eligen abstenerse de los placeres ilícitos. Pero parece que también en ambos hay algo naturalmente insito fuera de la razón, que la contraria y la resiste, es decir, que la obstaculiza en la ejecución de su elección. Por tanto, se ve claro que es algo irracional, como que es contrario a la razón. Y éste es el apetito sensitivo, que apestece lo deleitable al sentido, que es a veces contrario a lo que la razón juzga como bueno en sentido absoluto. Pero en el que es continente, el apetito sensitivo es vencido por la razón, porque el continente tiene ciertas concupiscencias malas pero la razón no las sigue. En el incontinente, en cambio, el apetito sensitivo vence a la razón, que es arrastrada por las concupiscencias malas.

238. Ilustra este punto con el ejemplo que sigue. Así como los miembros del cuerpo se han aflojado porque no pueden ser sostenidos del todo por la virtud directriz del cuerpo -como sucede en los paralíticos y en los ebrios, que cuando eligen moverse hacia la derecha se mueven sin quererlo hacia la

izquierda-, así también ocurre en verdad por parte del alma en los incontinentes, que son movidos hacia lo contrario de lo que elige la razón. Pero este hecho no se presenta en las partes del alma como en las partes del cuerpo. Porque en las partes del cuerpo claramente vemos de qué modo algo es movido sin orden, pero en las partes del alma no vemos esto tan claramente. Sin embargo, debe estimarse que en el hombre hay algo que contraría y enfrenta a la razón. Ahora bien, precisar de qué manera se distingue de la razón, si por el sujeto o sólo por la razón, no tiene que ver con lo propuesto.

239. Luego /149/,

Muestra que esta parte irracional participa de la razón.

Primero lo muestra por lo que sucede dentro del hombre. Segundo por lo que sucede fuera del hombre /151/.

Con respecto a lo primero hace dos cosas. Primero muestra que esta parte irracional participa de la razón. Segundo deduce la diferencia entre esta parte irracional del alma y la que antes ha expuesto /150/.

Dice pues primero que la parte irracional de la que ahora habló 114 parece participar de la razón de alguna manera, según se dijo 115, Y esto se lo ve con claridad en el hombre continente, cuyo apetito sensitivo obedece a la razón. Pues aunque tenga concupiscencias malas, sin embargo, no obra de acuerdo a ellas sino de acuerdo a la razón. Y mucho más sujeta a la razón está esta parte del alma en el hombre sobrio o templado, el cual de tal manera tiene domado el apetito sensible por medio de la razón, que no hay en él concupiscencias malas vehementes. Y la misma razón encontramos en el hombre valeroso y en todo aquél que tiene el hábito de la virtud moral. Porque en los hombres virtuosos todas las cosas obran en consonancia con la razón, no sólo los actos exteriores, sino también las concupiscencias interiores.

240. Luego /150/,

Concluye de lo anterior la diferencia entre las dos partes irracionales. Expresa que por lo dicho parece que lo irracional existe de dos modos. Porque lo nutritivo que se encuentra en las plantas en nada participa de la razón, pues no obedece a su imperio. Pero la potencia o fuerza concupiscible y toda potencia o fuerza apetitiva, como la irascible y la voluntad, participan de alguna manera de la razón, en la medida en que oyen a la razón que mueve y la obedecen en tanto impera. Así decimos que la razón se encuentra en el lugar de un padre que impera y de los amigos que mueven. Y no se encuentra de manera especulativa tan sólo, como la razón de los matemáticos. Pues de tal razón en nada participa esta parte del alma racional.

241. Luego /151/,

Muestra que lo irracional participa de la razón, por lo que sucede fuera del hombre. Pues como él mismo dice, la pauta de este hecho se encuentra en la persuasión que realizan los amigos, en la reprensión que está a cargo de los mayores, y en la súplica que hacen los menores, a los efectos de que el hombre no siga sus concupiscencias. Pero todas estas cosas serían inútiles si esta parte irracional del alma no pudiera participar de la razón. Por tanto, es obvio que la razón no está sujeta a los movimientos de las pasiones del apetito sensitivo sino que los puede dominar. Por tanto, no está sujeta a los movimientos de los cuerpos celestes, que sí pueden -al inmutar al cuerpo humano- producir una mutación en relación al apetito sensitivo del alma. Pues como el intelecto o la razón no es la potencia de algún órgano corporal, no está sujeto directamente a la acción de alguna virtud corporal. Por la misma razón, tampoco está sujeta la voluntad, que está en la razón, como se dice en el Libro tercero Acerca del Alma 116.

242. Luego /152/,

Subdivide el otro miembro de la primera división, es decir la parte racional del alma. Dice que si hay que decir que aquella parte del alma que participa de la razón es de alguna manera racional, lo racional será entonces doble. Por un lado, como principalmente racional y teniendo en sí mismo la razón. Así es lo esencialmente racional. Por otro lado, como naturalmente apto para obedecer a la razón, tal como se obedece a un padre. Así decimos que es lo racional por participación. De acuerdo a esto sólo un miembro se contiene no sólo bajo lo racional sino también bajo lo irracional. Pues hay algo que es solamente irracional, como la parte nutritiva del alma. Y hay algo que es solamente racional, como el intelecto y la razón. Y hay otra parte que es en sí misma irracional, pero participadamente racional, como el apetito sensitivo y la voluntad.

243. Luego /153/,

Divide la virtud según la mencionada diferencia de las partes del alma. Dice que la virtud es determinada, o sea, dividida según la mencionada diferencia de las partes del alma. Pues como la virtud humana es aquella mediante la cual se perfecciona adecuadamente la operación del hombre conforme a la razón, es necesario que la virtud humana se encuentre en algo racional. Por tanto como lo racional es doble, por esencia y por participación, en consecuencia, doble es también la virtud humana. Así, hay una virtud humana que se encuentra en lo que es racional por sí mismo, y se llama intelectual. Otra, en cambio, se halla en lo que es racional por participación, o sea, en la parte apetitiva del alma, y se llama moral. Por eso dice que de unas virtudes decimos que son intelectuales y de otras que son morales. Pues se dice que la sabiduría, el intelecto y la prudencia \* son virtudes intelectuales. Pero que la liberalidad o generosidad y la sobriedad son morales.

244. Y esto lo prueba Aristóteles por las alabanzas humanas. Pues cuando queremos ponderar a alguien por sus costumbres morales, no decimos que es sabio o inteligente sino que es templado o sereno. Mas no alabamos solamente a alguien por su moralidad sino que también podemos alabarlos por el hábito de la sabiduría. Pero los hábitos laudables se llaman virtudes. Por consiguiente, además de las virtudes morales, hay algunas virtudes intelectuales, como la sabiduría, el intelecto y otras similares. Y así ha terminado el Libro primero.