

Aristóteles

Ética a Nicómaco

Introducción, traducción y notas
de José Luis Calvo Martínez



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Primera edición: 2001
Segunda edición: 2014
Octava reimpresión: 2022

Diseño de colección: Estudio de Manuel Estrada con la colaboración de Roberto Turégano y Lynda Bozarth
Diseño de cubierta: Manuel Estrada

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© de la traducción, introducción y notas: José Luis Calvo Martínez, 2001
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2001, 2022
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
www.alianzaeditorial.es



ISBN: 978-84-206-8845-9
Depósito legal: M. 10.254-2014
Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

9	Introducción
51	Bibliografía
	Ética a Nicómaco
57	Libro I
88	Libro II
110	Libro III
145	Libro IV
175	Libro V
208	Libro VI
231	Libro VII
267	Libro VIII
297	Libro IX
325	Libro X

Introducción

I. Las *Éticas* de Aristóteles

Las tres *Éticas*

Dentro del *Corpus aristotelicum* se nos han transmitido tres obras de contenido «ético»: *Magna Moralia* (*Μεγάλων Ἠθικῶν*, *MM*), *Ética a Nicómaco* (*Ἠθικῶν Νικομαχείων*, *EN*) y *Ética a Eudemo* (*Ἠθικῶν Εὐδημίων*, *EE*), que, pese a todos los problemas que nos plantean, y que iremos examinando a continuación, constituyen una de las aportaciones más sólidas del aristotelismo. Como sucede con todos los escritos de Aristóteles, cada una de estas obras presenta no pocos problemas particulares de cronología, composición e incluso atribución, además de las peculiaridades que comparte con las otras dos y con el resto del *Corpus*. Entre estas últimas merecen destacarse las que se derivan de su naturaleza de escritos «esotéri-

cos», esto es, concebidos para uso interno de la escuela, siempre provisionales, y no pensados para una difusión generalizada en ningún momento: la nota más llamativa es su estilo no poco árido (aunque más en unas partes que en otras) caracterizado, sobre todo, por una sintaxis un tanto simple, poco elaborada, y no libre de anacolutos e inconsecuencias, en parte debidas más a la transmisión del texto que al propio Aristóteles. Y, muy probablemente, plagado de interpolaciones hechas por peripatéticos posteriores –algunas obvias, que señalo ocasionalmente en las notas, y otras difíciles e incluso imposibles de confirmar, pero muy probables: suelen ser frases o palabras que entorpecen el hilo del discurso o que, al menos, son innecesarias y obstructoras–.

Los títulos

Que las tres obras aludidas tienen contenido «ético» sin entrar a precisar más este concepto, se demuestra por el título que llevan. Y éste es su primer problema específico como grupo. Desde luego, hoy ya no podemos pensar siquiera que fuera el propio Aristóteles quien les dio nombre. No es el caso en ninguna de sus obras y no lo puede ser aquí: es probable que el estagirita, que fue quien acuñó el adjetivo ἠθικός sobre la palabra ἦθος¹ para cualificar a la virtud (ἀρετή) moral, no lo aplicara nunca a un *escrito* suyo² –no hay que olvidar que cada vez que se refiere a la temática de la que está tratando, habla de «Política» y del «estudioso de la Política»–³.

Por lo que se refiere a los cualificadores Μεγάλων,

Νικομαχείων y Εὐδημίων, que son los que más polémica han despertado siempre, ignoramos a qué se debe el calificativo de «grande» para un resumen, como el que constituye los *Magna Moralia*⁴, que equivale a un tercio de la *Nicomachea* –32 páginas de la edición de Bekker (1181 *in fine* hasta 1213)–. En cuanto a los otros dos, que en propiedad significan respectivamente «(Tratados de moral) relacionados con Nicómaco» y «relacionados con Eudemo», han sido interpretados durante mucho tiempo como posesivos, indicando ya sea el destinatario, ya sea el autor o el editor. Pero hoy día pocos estudiosos admitirían estas posibilidades, aunque por supuesto no faltan excepciones para cada una de ellas. Es impensable que la *Nicomachea* sea *del* hijo de Aristóteles⁵ ni tampoco *dedicada a él*, ya que tal cosa no era costumbre en la época y era inadecuada para un escrito «esotérico» de las características arriba descritas. Tampoco parece ello probable con relación a la *Eudemia*, aunque naturalmente no falta quien lo pensaba todavía no hace mucho⁶. Pero ni el lenguaje ni el contenido inducen a pensar en Eudemo como autor⁷, y, si la *Nicomachea* es de Aristóteles, no hay razones de peso para negarle la autoría de la *Eudemia*. Finalmente, tampoco parece probable que Nicómaco o Eudemo fueran los «editores» de los tratados que llevan su nombre: una labor de esa índole es sensiblemente posterior a la época en que ambos vivieron.

Si se descartan, pues, estas hipótesis, queda la más lógica, esto es, la que más se adecua a las formas de escritura y de transmisión de los escritos dentro del Liceo, tal como hoy los concebimos: a saber, que tanto el nombre de «Ética» como los adjetivos se deben a un tercero –al

erudito que puso orden en la multitud de escritos de Aristóteles y los organizó en «Tratados» más o menos unitarios—. Éste pudo ser Andronico de Rodas (s. II a. C.) o quizá alguien anterior. Pero en todo caso, es probable que no tengan más valor que el de meras etiquetas cuya finalidad no parece que fuera otra que distinguir escritos pertenecientes a diferentes épocas y/o concepciones sobre una misma materia. Y, posiblemente, ya agrupados anteriormente sin título alguno. No hay que olvidar que la lista de las obras de Aristóteles que aporta Diógenes Laercio habla de una *Ética* (simplemente Ἠθικῶν) en 5 libros que debe ser la *EE*, e igualmente la lista de Hesiquio habla de una *Ética* en 10 libros, que debe ser la *Nicomaquea*.

Relaciones entre la *Nicomaquea* y la *Eudemia*

Si dejamos de lado los *MM* que, tal como he dicho, se consideran casi unánimemente un resumen de época helenística⁸ hecho sobre la *EN* aunque, por lo demás, bastante fiable, se impone considerar brevemente los problemas que plantean las otras dos tanto en su individualidad como en sus relaciones mutuas. En efecto, aunque presentan divergencias significativas, ambas obras tienen un contenido y estructura similar que hacen que se hayan estudiado siempre conjuntamente. Tan estrecha es su relación, que para los libros V, VI y VII los copistas de algunos manuscritos de la *EE* remiten a la *EN* con lo que, como es fácil imaginar, uno de los problemas que más pronto suscitó la crítica moderna es a cuál de las dos

obras pertenecen originariamente estos tres libros.

Aparte del problema de autoría que hoy parece ya resuelto a favor de Aristóteles, las cuestiones, estrechamente ligadas, que se plantean sobre ambas son: (a) ¿cuál de las dos es anterior dentro de la producción del estagirita?, y (b) ¿a cuál de las dos pertenecen los libros V, VI, VII? Sobre su cronología relativa, por lo general los estudiosos se inclinan últimamente por considerar anterior la *EE* por estimar que se trata de un escrito menos maduro –aunque, desde una consideración positiva, ello significa que es obra más fresca y mejor escrita–. Esta posición, que es ya antigua⁹ lo mismo que la contraria, se originó con independencia, en todo caso, de cualquier consideración evolutiva sobre la Filosofía de Aristóteles. Pero a esta misma conclusión llega W. Jaeger¹⁰ basándose, precisamente, en la concepción del aristotelismo como un pensamiento en evolución. En un análisis impecable de pasajes clave de la *EE* y del *Protréptico*, descubre Jaeger que existe, en la concepción ética de Aristóteles, una línea que va desde este último a la *EN* pasando por *EE*: tanto el *Protréptico* como *EE* mantienen un pensamiento más cercano al platonismo, sobre todo, en la consideración de la *phrónesis* como la potencia noética que nos permite «servir y contemplar a dios» (τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν¹¹).

Junto a esta *phrónesis*, que es la platónica, los pilares de la ética primitiva de Aristóteles serían la virtud y el placer. Y a esta trinidad se ajusta la concepción de las tres clases de vida (del placer, la virtud y la contemplación). Muy lejos ya de este planteamiento, en la *EN* la *phrónesis* se convierte en la «inteligencia práctica» que

determina el hallazgo del término medio en las acciones y pasiones humanas. Y, roto el paralelismo con las clases de vida, se añade una cuarta –la del negocio– cuya inclusión resulta extraña, incluso hace violencia al texto¹². Esta concepción jaegeriana ha gozado hasta hoy de amplia aceptación. Últimamente hay quien, como Kenny¹³, la lleva a la exageración sosteniendo que la *EE* es la única ética aristotélica completa y consistente, siendo la *Nicomaquea* un conjunto fragmentario alternativo que no se consolidó hasta siglos más tarde. Igualmente mantiene este autor que los libros V-VII son más cercanos al lenguaje de la *EE*, lo cual, precisamente, viene a confirmar la prioridad de este tratado.

Sin embargo, ambas tesis han tenido fuertes críticas¹⁴. Y no faltan otras voces, como la de Sparshott¹⁵, que ven diferencias de concepción más amplias entre ambas *Éticas* –y, muy especialmente, en el propio concepto de *eudaimonía* o felicidad– que hacen de la *Nicomaquea* un conglomerado más primitivo y tosco: según este autor, la *EE* considera la *eudaimonía* en términos de *kalokagathía* –un ideal aplicable sobre todo a lo «humano», mientras que la *EN* lo hace en términos del más genérico y primitivo *agathón* platónico–. El citado autor considera esta última obra más dura y áspera, más retadora porque contiene un número mayor de contradicciones y tensiones internas.

En cuanto a los libros V-VII, se ha argumentado, por lo demás, que los temas que desarrollan estos libros tienen tratamientos diferentes en ambas obras –más inmaduro en el caso de *EE*–. Pero sobre este segundo problema no se puede descartar, y quizá sea lo más probable, que los tres libros, cuya inclusión, por otra parte, no re-

sulta plenamente coherente con el conjunto (véase *infra*) hayan sido escritos por Aristóteles independientemente de ambas *Éticas*.

En suma, la opinión más generalizada sobre todos estos problemas es la siguiente: de las «tres *Éticas*» aristotélicas, una (*MM*) muy probablemente no es tal, sino un resumen posterior a Aristóteles, y de las otras dos, la *Eudemia* es más cercana al platonismo y, quizá por lo mismo, más «primitiva». La *Nicomaquea*, por su parte, es más tardía y madura, más en consonancia con el último Aristóteles: desde luego «conoce» los «libros del movimiento»¹⁶, el *De Anima*¹⁷, los *Analíticos*¹⁸ y, por supuesto, los grandes principios del aristotelismo: potencia y acto, teleología, las causas, las categorías, etcétera. Es un Aristóteles maduro y último, a pesar de que el final del libro X parezca un «regreso» a la juventud del *Protréptico*: en efecto, aunque la vida feliz ya no es la «contemplación de dios», sino simplemente la contemplación, Aristóteles se refiere al elemento divino que hay en el hombre (X 7.8) y hace afirmaciones, no carentes de emoción, sobre la actividad contemplativa de dios (X 8.7) y sobre el amor de dios hacia el hombre sabio (X. 8.13).

II. La *Ética a Nicómaco*

Como sucede con otros tratados del estagirita, la *Ética a Nicómaco* es un conglomerado de escritos que en su origen no fueron concebidos unitariamente para formar un «tratado de *Ética*». Se ven las «junturas» (y la falta de ellas) entre las diferentes secciones e incluso libros, y, so-

bre todo, es obvio que algunas no encajan en el lugar en el que están y tienen todos los visos de haber sido escritas independientemente. No sería extraño que algunas partes fueran las mismas que en el catálogo de Hermipo (es decir, de Diógenes Laercio) aparecen como tratados independientes con los nombres de *Περὶ δικαιοσύνης* (*Sobre la Justicia*), *Περὶ ἡδονῆς* (*Sobre el Placer*), *Περὶ Φιλίας* (*Sobre la Amistad*), *Περὶ ἐκουσίου* (*Sobre lo voluntario*). Y, desde luego, no sería imprudente pensar que nos encontramos frente a cuatro partes perfectamente diferenciadas en su origen: (a) Libros I-IV, sobre la Felicidad y las Virtudes; (b) Libros V-VII, comunes a ambas *Éticas*, probablemente independientes entre sí y que versan, respectivamente, sobre la Justicia, las Virtudes intelectuales, especialmente la *Phrónesis*, y la Vida Moral; (c) Libros VIII-IX, sobre la Amistad; y (d) Libro X, conclusión que incluye una revisión de los conceptos de la Felicidad y el Placer (*εὐδαιμονία* y *ἡδονή*).

Mas, dado que por las características aludidas es un libro de difícil lectura, de línea argumental irregular y difícil de seguir en ocasiones, así como repleto de contradicciones y tensiones, considero oportuno exponer a continuación el contenido del mismo.

1. LOS LIBROS I-IV

Los cuatro primeros libros forman un conjunto de «dos más dos», dotado de una cierta coherencia interna como revela su propia estructura formal. Es probable, desde luego, que I-II constituyan de hecho una unidad, ya que

nada indica formalmente que con II hay un comienzo de algo nuevo. En cuanto a los otros dos, III contiene rasgos formales (la partícula δὴ, la expresión ἀναγκάϊον διορίσαι) que le dan un cierto aire de inicio, y IV constituye pura y simplemente su continuación, como demuestran sus palabras iniciales «digamos a continuación» (λέγωμεν ἐξῆς), y, probablemente, el final del conjunto: parece claro que la última frase (y probablemente la penúltima) sean obra del «redactor» para crear una impresión de continuidad con lo que sigue.

Libros I-II. La Eudaimonía. La virtud

Este primer bloque podría perfectamente llevar el título de «Sobre la Felicidad», el mismo que lleva una obra que figura entre las de Teofrasto en el catálogo de Diógenes. Aunque Aristóteles insiste en más de una ocasión en que el estudio que nos ocupa no consiste en una *gnôsis* teórica, sino que es «bueno para la vida» y que «hay que practicar la virtud» ya que su objeto es «hacernos buenos», parece obvio, por el estilo y contenido de los párrafos que sirven de introducción, que para él es un tratado al uso en el que se estudia con el lenguaje y la metodología apropiada al objeto los principios que rigen la conducta humana. Es, por tanto, dentro de la consideración jerárquica de las ciencias de Aristóteles, una «ciencia práctica», la ciencia práctica por excelencia y forma parte de la Antropología («la filosofía sobre las cosas humanas») cuya culminación la constituye la *Política*. Aristóteles no da nombre, de hecho, a esta ciencia de la conducta, pero da

a entender claramente que está hablando de «Política» y que lo hace en calidad de «estudioso de la Política»¹⁹. Este término lo utiliza, pues, de manera ambigua: en general, referido a todos los escritos sobre la conducta humana, y, específicamente, a los que tienen por objeto la comunidad política. Sólo la obra que dedicó a estos últimos lleva este nombre.

El planteamiento de la Introducción es el habitual: definir con precisión el objeto de estudio y exponer el método apropiado. Con este fin Aristóteles se limita expresamente a las ciencias prácticas y parte de un razonamiento impecable: si todas las artes o conocimientos prácticos tienen como fin el bien (lo bueno, algo bueno), y unas se subordinan a otras, también los bienes se subordinan entre sí. Pero como no puede haber un proceso *ad infinitum*, tiene que existir un Bien Supremo que no se subordine ya a otro –el que corresponde a la Ciencia suprema dentro de las Prácticas, que es la Política porque «ordena» a las demás dentro de la polis–. Y este Bien es el bien del hombre (*ἀνθρώπινον*), no el Bien en abstracto o la Idea de Bien.

El problema estriba en buscar qué es este Bien, ya que la palabra «bien», *agathón*, es polisémica. Y es aquí donde Aristóteles deja bien claro por primera vez que la Política no es una ciencia exacta y que en cada ciencia hay que adaptarse metodológicamente al objeto: como este objeto no es unívoco y eterno no hay que buscar la precisión (*ἀκρίβεια*) máxima. Y, naturalmente, el método no puede ser deductivo, sino inductivo, por lo que hay que comenzar examinando las opiniones comunes (*τὰ φαινόμενα, τὰ ἔνδοξα*, etc.). Aristóteles comienza

aceptando sin más la creencia casi universal de que el Bien es la FELICIDAD O EUDAIMONÍA. El problema es, una vez más, en qué consiste la Felicidad, y, como ésta significa la más elevada y excelente clase de vida, acude a la división entres clases de vida que suelen seguir los humanos –la del placer, que sigue la mayoría; la del honor, que siguen los hombres de acción; y la de contemplación de la verdad, que es la propia del sabio–. En realidad, este tema demuestra que Aristóteles sigue pisando terreno platónico, porque las clases de vida se corresponden con las de alma en la *República*. También revela que no estamos ante un «eudemonismo» o utilitarismo vulgar, como se ha malentendido a veces debido a la traducción de *eudaimonía* por «felicidad», porque Eudaimonía significa «bien vivir» –de hecho, en una dudosa etimología, el autor lo identifica con *eû práttein*, expresión que no tiene equivalente en ninguna lengua culta actual, pero que se refiere a una condición permanente, consecuencia de una actividad (*πράττειν*) recta y plena de éxito (*εὖ*)–. No es, pues, un *estado anímico*, sino «la más excelente clase de vida, es decir, de actividad vital». Aristóteles promete tratar sobre ella en las páginas siguientes (*ἐν τοῖς ἐπομένοις*), pero no lo hace hasta el final del libro X. Lo que sí hace, en cambio, es añadir una cuarta vida, la del negocio –desdeñable como la primera, aunque más por banal que por perversa– que quiebra la citada división platónica tripartita sobre las clases de alma, de ciudadano y de virtud.

Éstas son las opiniones de la mayoría, pero hay una en la que Aristóteles se detiene con especial interés, ya que es la teoría que durante mucho tiempo mantuvo él mis-

mo –la de que el Bien no es la Eudaimonía en los términos citados, sino la Idea platónica de Bien–. Sin embargo, parece claro que lo que busca Aristóteles al plantear este asunto es repudiar expresamente (excusándose por ello, con lo que lo resalta todavía más) al platonismo. Para empezar, la idea de Bien, objeto del estagirita, es unívoca –se predica en todas las categorías e, incluso dentro de una, es objeto de más de una ciencia–. Incluso su supuesto carácter de eterno no le añade valor. Y, lo que es más, no sólo es irrelevante para la Política: la idea de Bien sería inalcanzable e inútil en la práctica. En cambio, la Eudaimonía es el bien supremo (τέλειον) en los dos sentidos de este adjetivo: porque es «perfecta» en sí misma y porque es la «última» en la jerarquía de los bienes.

Una vez descartada la teoría platónica, y admitida la Eudaimonía o felicidad como bien supremo, la tarea inmediata consiste en determinar en qué consiste el bien o la felicidad *para el hombre*: después de todo, identificar el Bien con la Eudaimonía es decir bien poco. Aristóteles encuentra que el bien en todas las artes o conocimientos prácticos (τέχναι) consiste en su actividad propia o «función» (ἔργον); por tanto, (a) *el bien del hombre consiste en su función*. Éste es un primer acercamiento a la definición, aunque provisional e incompleto, ya que se necesita averiguar en qué consiste esa función. Para ello, a Aristóteles le basta con acudir a la teoría sobre las tres partes del alma: pues bien, descartada la vegetativa, que comparte con los animales, es obvio que la función o actividad en que consiste el bien del hombre es la actividad de su parte racional; y, como ésta se subdivide en una

que «posee la razón» y otra que la «obedece», la función del hombre será *el ejercicio del principio racional* o el del principio apetitivo sometido al racional. Y no sólo el ejercicio, sino el ejercicio «sobresaliente», «excelente». Así alcanza Aristóteles un segundo acercamiento a la definición de Eudaimonía como (b) *ejercicio de las actividades del alma de acuerdo con la excelencia o virtud*. Con ello se incluye el concepto de areté, excelencia o virtud, en la definición de felicidad –lo cual será determinante, porque a partir de aquí el estudio de la Ética será el estudio de la Virtud y las virtudes–.

Pero antes de adentrarse en ese terreno, Aristóteles se va a replantear una vez más metodológicamente la cuestión. Lo que se ha alcanzado hasta ahora se debe contrastar con las opiniones existentes sobre ello –un principio metodológico de gran importancia que expone aquí con detalle (I. 8)²⁰–. Según estas opiniones, existen bienes externos y bienes del alma, y estos últimos son mejores. Esto es correcto, pero tanto las gentes como los pensadores de épocas anteriores lo que han hecho es atribuir a la Felicidad parcialmente y de forma incompleta ciertos rasgos que se incluyen en la definición dada: así el de «virtud» (pero no la posesión, sino el ejercicio de ella), o el «placer» (pero no como un añadido, sino como algo esencial); o los «bienes externos» (aunque unos son necesarios y otros sólo coadyuvan).

En todo caso, queda por completar la definición de Felicidad porque, si bien ésta es en principio estable, los cambios de fortuna bruscos y frecuentes pueden afectarla. Por ello, acudiendo al célebre pasaje de Solón y Cresos de Heródoto, se completa la definición de arriba añá-

diendo la frase (c) *durante una vida completa*.

Con lo cual, y en pleno libro I, se inicia el estudio de la VIRTUD en relación con la psicología que Aristóteles había diseñado en el *De Anima*. En la búsqueda de una definición para la misma, lo primero que queda claro es que la virtud es algo propio *del alma* y no del cuerpo –ni de la parte puramente animal del alma, puesto que lo que se busca es la felicidad *humana*–. Y como el alma –eliminado el principio apetitivo– tiene una parte racional y otra que, de un lado, sigue a ésta, y, de otro, la resiste e incluso combate, (i) habrá una virtud *dominante*, puramente *racional* o intelectual –aunque se desdobra en teórica o Sabiduría y práctica o Prudencia–. Las demás son de orden *moral* porque afectan a la conducta y al carácter del hombre. Y son las virtudes en sentido propio, porque un «hombre bueno o malo» lo es en tanto que justo, templado, valiente, etc., o no. (ii) El ámbito de éstas es, precisamente, el asiento de los apetitos, allí donde se determina que un hombre sea bueno moralmente si los domina (ἐγκρατής), o malo si no los domina (ἀκρατής). Aquí vemos cómo Aristóteles, provisionalmente y por interés del argumento, hace coextensos los conceptos de *bueno* y *continente*, así como los de *malo* e *incontinente*: más adelante (Libro VII) los precisará y ampliará su estudio. (iii) Por otra parte, las virtudes no se nos dan por naturaleza, sino que se adquieren con el ejercicio –son disposiciones potenciales, pero se manifiestan y se adquieren actuando–. Y actuando en conformidad con la razón (κατὰ λόγον): si la parte que es su dominio está sometida a la razón, ellas consistirán en «actuar en some-

timiento a ésta» (Primera Definición). (iv) Como, además, esta parte del alma es el asiento del placer y el dolor, son estas afecciones la mejor prueba de la virtud: ésta es, pues, «*la cualidad de obrar de la mejor manera en relación con el placer y el dolor*» (Segunda Definición). (v) Finalmente, las virtudes se pierden por un exceso o defecto en la acción dentro de la esfera que las concierne, de donde se concluye que la virtud es, genéricamente, una disposición o hábito que hace bueno al hombre y capaz de realizar mejor su función; pero, específicamente, es «la disposición o hábito de elegir el medio relativo a nosotros en acciones y emociones, determinado por la razón y tal como lo determinaría un hombre prudente» (Tercera Definición). Ello, naturalmente, allí donde las acciones o pasiones no son necesariamente viciosas, como es el caso en ocasiones. En general, pues, la virtud es una «condición intermedia» (μεσότης) entre dos extremos viciosos, aunque en lo que toca a la excelencia se considera un extremo. Y esta condición es la del medio «relativo a nosotros», no el absoluto, que es el de los objetos de la aritmética y consiste en un punto equidistante entre dos extremos; el medio moral, referido a las acciones y pasiones, es simplemente el que no es «excesivo» ni «demasiado corto», y, por tanto, no es el mismo para todo el mundo –igual que la cantidad de comida en una dieta «equilibrada» no es la misma para una persona que para otra–. Por otro camino se llega una vez más a la falta de precisión (ἀκρίβεια), en este caso al relativismo de lo moral. El medio, la mediedad, consiste en sentir y obrar en el tiempo, ocasión, modo, hacia la persona y con el propósito *debido* (ὡς δεῖ). El medio es, pues, lo que *está*

bien en acciones y pasiones, según las circunstancias, de acuerdo con la razón y tal como lo haría un hombre prudente. Así se llega a una definición en la que todos los comentaristas ven, con razón, un razonamiento circular que podría reducirse a la siguiente fórmula: «Ser virtuoso es alcanzar el justo medio; y alcanzar el justo medio es obrar como lo haría un hombre virtuoso».

Para cerrar esta parte del primer «tratado» sólo le resta al estagirita ejemplificar esta teoría del término medio con un elenco de las virtudes generalmente aceptadas; ver sus vicios opuestos y, finalmente, sugerir algunos consejos prácticos para alcanzar el medio, que se reducen, en definitiva, a huir del extremo más lejano y elegir el mal menor en caso de necesidad mayor; vigilar los extremos a los que somos más inclinados por naturaleza y guardarnos del placer, que suele coincidir con lo anterior.

Libros III-IV. La responsabilidad moral. Las Virtudes

Si el final del Libro II era un manojo de consejos volcados excesivamente a la práctica, el III retoma el estudio de la Virtud remontando el vuelo con el planteamiento de un problema fundamental de la Ética: la responsabilidad moral. Ya se ha dicho que la moral tiene por ámbito las (pasiones y) acciones humanas. Pero se impone precisar. En varias ocasiones se ha aducido como prueba de la existencia de la virtud y el vicio la dispensa de elogios y reproches respectivamente²¹. Pues bien, es evidente que sólo es acción moral merecedora de elogio

o reproche aquella que es voluntaria. Pero, además, la definición última de virtud (véase *supra*) comprende el concepto de elección. Por ello el Libro III comienza (§1) distinguiendo entre acto voluntario e involuntario –y evaluando la ignorancia de las circunstancias– para seguir tratando sobre el propio concepto de «elección» (προαίρεσις, §2); y sobre el de «deliberación» (βούλευσις) que la elección presupone (§3). Igualmente se distingue a una y otra del «deseo» (βούλησις, §4). La conclusión de todo ello es que virtud y vicio son voluntarios porque dependen de nosotros, como demuestra la legislación de todos los Estados con su sistema de castigos y premios; y como pone de manifiesto el hecho de que nosotros mismos no desaprobemos lo que es inevitable en lo moral, como no lo hacemos con los defectos físicos. También se plantea, de un forma llamativa para nosotros, que pertenecemos a la era de la Genética, hasta qué punto «nuestra manera de ser natural» (ὅποῖός ποτ' ἔστι ἕκαστος, εὐφυΐα...) condiciona nuestra conducta. Aristóteles rechaza abiertamente esta idea porque, de ser así, quedaría destruida la responsabilidad moral. Es lo más cerca que llega Aristóteles del concepto del «libre albedrío», y su tratamiento es abiertamente insuficiente.

Una vez dilucidado este problema fundamental, desde III §6 hasta el final del Libro IV Aristóteles analiza en detalle, y de una manera literariamente más cuidada (el estilo es más terso y hay muchas citas literarias) las diferentes virtudes. Comienza con las dos cardinales de Platón que más se ajustan a la teoría del medio, como son la Valentía (ἀνδρεία) y la Templanza (σωφροσύνη). La Justicia (δικαιοσύνη) se estudia aparte, en el Libro V, y la