



Aristóteles. Textos

Texto 1

Y puesto que, evidentemente, es preciso adquirir la ciencia de las primeras causas (decimos, en efecto, que sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera), y las causas se dividen en cuatro, una de las cuales decimos que es la substancia y la esencia (pues el porqué se reduce al concepto último, y el porqué primero es causa y principio); otra es la materia o el sujeto; la tercera, aquélla de donde procede el principio del movimiento, y la cuarta, la que se opone a ésta, es decir, la causa final o el bien (pues éste es el fin de cualquier generación y movimiento). Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la Física, recordemos, sin embargo, a los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad. Pues es evidente que también ellos hablan de ciertos principios y causas. Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues, o bien descubriremos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar.

Pues bien, la mayoría de los filósofos primitivos creyeron que los únicos principios de todas las cosas eran los de índole material; pues aquello de lo que constan todos los entes y es el primer origen de su generación y el término de su corrupción, permaneciendo la substancia pero cambiando en las afecciones, es, según ellos, el elemento y el principio de los entes. Y por eso creen que ni se genera ni se destruye nada, pensando que tal naturaleza se conserva siempre, del mismo modo que no decimos que Sócrates llegue a ser en sentido absoluto cuando llega a ser hermoso o músico, ni que perezca si pierde estas maneras de ser, puesto que permanece el sujeto, es decir, Sócrates mismo.

Así, tampoco se genera ni se corrompe, según estos filósofos, ninguna de las demás cosas; pues dicen que siempre hay alguna naturaleza, ya sea una o más de una, de la cual se generan las demás cosas, conservándose ella.

Aristóteles: *Metafísica*, libro I, caps. 1-3. Editorial Gredos, Madrid.

Texto 2

De las cosas que existen, algunas existen por naturaleza, otras por otras causas. Por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples, como la tierra, el fuego, el aire, el agua; de éstos, en efecto, y de otros parecidos decimos que existen por naturaleza. Todas estas cosas mencionadas presentan una gran diferencia respecto de las cosas no constituidas por naturaleza. En efecto, las cosas naturales tienen en sí mismas el principio de movimiento y de reposo, unas en cuanto al lugar, otras en cuanto al crecimiento, otras en cuanto a la alteración. En cambio, un lecho, un vestido, y cualquier objeto de esa clase, en cuanto que recibe tales designaciones, es decir, en el grado en que son producto del arte, no tienen ningún impulso natural al movimiento; pero en cuanto de hecho constan de piedra, o de madera, o de cualquier mezcla o combinación de ellas, y



bajo ese respecto tienen tal impulso al movimiento; pues la naturaleza es un principio y causa del movimiento y de reposo en la cosa en la que ella se halla, inmediatamente, por sí misma, y no por accidente.

Digo que no por accidente, porque podría uno, siendo médico, ser causa de su propia curación; sin embargo, no posee la ciencia de la medicina en cuanto recibe la curación, sino que sucede que el mismo hombre es médico y recibe la curación: de hecho esos dos caracteres pueden darse separadamente. Lo mismo en todos los demás objetos productos del arte: ninguno de ellos tiene en sí el principio de su propia producción, sino que unos lo tienen de fuera, en otros objetos, como, por ejemplo, la casa y todo objeto hecho por la mano del hombre; otros lo tienen, sí, en sí mismos, como son los que pueden ser causas por accidente para sí mismos.

Naturaleza es, pues, eso que hemos dicho. Y poseen naturaleza los que poseen un principio así. Todos esos seres son substancia: pues son sujetos, y la naturaleza está siempre en un sujeto. Son conformes a la naturaleza todas esas cosas y los atributos que estén en ellas en virtud de su esencia, como, para el fuego, el subir hacia arriba; eso no es naturaleza, ni tampoco tiene naturaleza, pero es por naturaleza y conforme a la naturaleza.

Queda claro qué es naturaleza, qué es por naturaleza, y conforme a la naturaleza. Que existe la naturaleza, sería ridículo tratar de probarlo; es manifiesto, en efecto, que hay muchos seres como esos que hemos descrito; y demostrar lo que es manifiesto por lo que es oscuro es señal de hombre incapaz de discernir lo que es evidente de por sí de lo que no lo es. Se trata de una enfermedad no imposible, a no dudarlo: un ciego de nacimiento podrá discurrir sobre los colores; así, los tales no discurren sino sobre palabras tras las cuales no hay ninguna idea.

Parece a algunos que la naturaleza y la substancia de las cosas que son por naturaleza es el sujeto inmediato e informe de por sí; por ejemplo, la madera, la naturaleza del lecho, el bronce, la de la estatua. Como prueba de ello aduce Antifón que si uno entierra un lecho, y tiene la putrefacción fuerza suficiente para hacer brotar un retoño, lo producido será madera, y no un lecho; lo cual prueba que la disposición conforme a las reglas del arte es puramente accidental, y la substancia es la que pasa por todos esos cambios, permaneciendo continuamente. Si cada uno de esos sujetos se halla respecto de los demás en la misma relación que el bronce y el oro respecto del agua, y los huesos y la madera respecto de la tierra, éstos son la naturaleza y substancia de los primeros. Por eso unos afirman que es el fuego, otros que el aire, otros que el agua, otros que varios de esos elementos, otros que todos, los que son la naturaleza de los seres. Pues, lo que suponen que tiene ese carácter, sea uno o muchos, eso o esos declaran ser la substancia total, y todo lo demás, afecciones, estados o disposiciones suyas. Cada una de esas cosas sería, según ellos, eterna (pues no pueden sufrir ningún cambio que les haga dejar de ser), mientras que las demás están sujetas a generación y corrupción indefinidamente.

Esta es, pues, una manera de concebir la naturaleza, a saber, la materia que sirve de sujeto inmediato a cada uno de los seres que tienen en sí el principio del movimiento y del cambio.



Pero, según otra manera de concebirla, la naturaleza es la especie o la forma, la forma que se expresa en la definición. Porque así como se dice arte lo que es conforme al arte y lo técnico, así también se llama naturaleza lo que es conforme a la naturaleza y lo natural. Ahora bien, de una cosa artificial no diremos que tenga nada conforme al arte si es solamente lecho en potencia y no tiene la forma de lecho, ni la llamaremos una obra e arte; lo mismo se ha de decir de las cosas constituídas naturalmente; así, lo que es carne o hueso en potencia, no tiene todavía su propia naturaleza, y no existe por naturaleza antes de recibir la forma que se expresa en la definición, cuando queremos decir qué es la carne o el hueso. De suerte que en este otro sentido la naturaleza sería la especie y la forma no separables, a no ser mentalmente- en las cosas que tienen en sí mismas el principio del movimiento.

El compuesto de ambos no es "naturaleza", sino "por naturaleza" o natural, como el hombre. Y la forma es más naturaleza que la materia, pues cada cosa se dice ser lo que es más bien cuando está en acto que cuando está en potencia.

Además, un hombre nace de otro hombre, pero no un lecho de otro lecho. Por eso se dice que no es la figura del lecho la naturaleza, sino la madera, pues, si retoña, brota madera, no un lecho. Pero si la figura es algo artificial, por lo mismo la forma del hombre es su naturaleza, pues un hombre nace de otro hombre.

Además, la naturaleza se dice tal como génesis es camino hacia la naturaleza sin más. Pues no se dice naturaleza en este sentido, como la curación se dice no el camino que lleva al arte de curar, sino a la salud, ya que la curación procede necesariamente del arte de curar, y no conduce a él: no es ésa la relación que la naturaleza en un sentido tiene hacia la naturaleza en otro sentido....; lo que crece, en cuanto que crece, se halla en un proceso de pasar de un término a otro ¿Hacia qué término? No hacia el punto de partida, sino hacia aquel al cual tiende (la forma): por tanto, la forma es naturaleza.

Pero la forma y la naturaleza se dice en dos sentidos, ya que la privación es en algún sentido forma. Si la privación es un contrario o no en la generación absolutamente tomada, se estudiará después.

Aristóteles, Física II, 1

Texto 3

De entre los cuerpos naturales, unos tienen vida y otros no la tienen; con el término vida significamos la capacidad de autosustentación, de crecimiento y de corrupción. Todo cuerpo natural, pues, que posee vida, debe ser sustancia, y sustancia de tipo compuesto. Pero, puesto que es un cuerpo de una especie definida, a saber, en posesión de la vida, el cuerpo no puede ser alma, porque el



cuerpo no es algo predicado de un sujeto, sino que es él, más bien, lo que se considera substancia o sujeto; es decir, como materia. De esta manera, el alma debe ser substancia en el sentido de ser la forma de un cuerpo natural, el cual posee potencialmente la vida. Y la substancia es, en este sentido, la actualidad de la clase de cuerpo que hemos descrito. Ahora bien, el término actualidad, tiene dos sentidos análogos a la posesión del conocimiento y al ejercicio del mismo. Evidentemente, la actualidad, en el sentido que usamos ahora, es análoga a la posesión del conocimiento, pues el dormir y el velar dependen de la presencia del alma, y el velar es análogo al ejercicio del conocimiento, y el dormir, a su posesión sin ejercicio.

Ahora bien, en una misma y única persona se da primero la posesión del conocimiento. Por consiguiente, el alma podría definirse como la primera actualidad de un cuerpo natural, que posee potencialmente la vida; y es tal cualquier cuerpo que posea órganos. Las partes de las plantas son también órganos, pero de una gran simplicidad; por ejemplo, la hoja protege el pericarpio y el pericarpio protege la semilla; las raíces son análogas a la boca, ya que ambas absorben el alimento. Si, pues, hay que dar con una definición que sea aplicable a toda alma, esta será la primera actualidad de un cuerpo natural que posea órganos.

Así, no es más necesario preguntar si el alma y el cuerpo son uno que preguntar si la cera y la impresión que se marca en ella son una cosa, o bien, en general, que preguntar si la materia de cada cosa es lo mismo que aquello de quien ella es la materia, pues, admitiendo que los términos unidad y ser se emplean en muchas acepciones distintas, el sentido primario es el de actualidad. Hemos dado, pues, una definición general de lo que es el alma: es substancia en el sentido de forma; es decir, la esencia de tal cuerpo determinado.

Supongamos que un instrumento o herramienta, un hacha, por ejemplo, fuera un cuerpo natural; la substancia del hacha será aquello que hace de este instrumento un hacha, y esto sería su alma; supóngase que este alma se separa de ella, y el instrumento no sería ya un hacha, a no ser en un sentido equívoco. Tal como es, permanece un hacha, porque no es de aquella clase de seres en quienes el alma es la esencia o forma, sino solamente pertenece a una clase de seres o cuerpos naturales que tienen en sí mismos un principio de movimiento y reposo. Sin embargo, hemos de investigar en nuestra definición, aplicándola a las distintas partes del cuerpo. Si los ojos fueran un animal, la vista sería su alma, porque esta es la substancia, bajo la acepción de forma, del ojo. Pero el ojo es la materia de la visión, y si falla la visión, no hay ojo alguno, de no ser en un sentido equívoco, como, por ejemplo, una piedra o un ojo pintado. Ahora hemos de aplicar lo que nos ha sido verdadero para una parte a la totalidad del cuerpo vivo. Pues la misma relación debe haber entre la totalidad de la sensación y la totalidad del ser que siente, en cuanto cuerpo que siente, que hay entre sus respectivas partes.

Lo que posee la capacidad de vivir no es el cuerpo que ha perdido el alma, sino el que posee su alma; así, la semilla y el fruto son potencialmente cuerpos de esta especie. El estado de vigilia es actualidad en el mismo sentido en que lo es el cortar del hacha o el ver del ojo, mientras que el alma es actualidad en el mismo sentido en que lo es la facultad de ver del ojo o la facultad del instrumento de realizar su trabajo. El cuerpo es lo que existe potencialmente, pero de modo igual



que la niña del ojo y la facultad de ver constituyen un ojo, así, en el otro caso, el alma y el cuerpo constituyen un ser vivo. Es completamente evidente, pues, que ni el alma, ni determinadas partes de ella, si es que tiene partes, pueden separarse del cuerpo, pues en algunos casos la actualidad pertenece a las mismas partes. Pero nada impide que algunas partes estén separadas, porque no son actualidades de ningún cuerpo. Tampoco es evidente si el alma, considerada como una actualidad, tiene con el cuerpo la misma relación que el piloto respecto de la nave. Baste esto como un intento de definir aproximadamente la naturaleza del alma.

(Del alma, lib. II cap. I)



Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, libro II, caps. 1-5

Capítulo 1. La virtud ética

Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de «costumbre». De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre. Así, la piedra que se mueve por naturaleza hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba innumerables veces; ni el fuego, hacia abajo; ni ninguna otra cosa, de cierta naturaleza, podría acostumbrarse a ser de otra manera. De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural puede recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre.

Además, de todas las disposiciones naturales, adquirimos primero la capacidad y luego ejercemos las actividades. Esto es evidente en el caso de los sentidos; pues no por ver muchas veces u oír muchas veces adquirimos los sentidos, sino al revés: los usamos porque los tenemos, no los tenemos por haberlos usado. En cambio, adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores. Y éste es el caso de las demás artes, pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles. Esto viene confirmado por lo que ocurre en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndolos adquirir ciertos hábitos, y ésta es la voluntad de todo legislador; pero los legisladores que no lo hacen bien yerran y con esto se distingue el buen régimen del malo.

Además, las mismas causas y los mismos medios producen y destruyen toda virtud, lo mismo que las artes; pues tocando la cítara se hacen tanto los buenos como los malos citaristas, y de manera análoga los constructores de casas y todos los demás: pues construyendo bien serán buenos constructores, y construyendo mal, malos. Si no fuera así, no habría necesidad de maestros, sino que todos serían de nacimiento buenos o malos. Y éste es el caso también de las virtudes: pues por nuestra actuación en las transacciones con los demás hombres nos hacemos justos o injustos, y nuestra actuación en los peligros acostumbrándonos a tener miedo o coraje nos hace valientes y cobardes; y lo mismo ocurre con los apetitos y la ira: unos se vuelven moderados y mansos, otros licenciosos e iracundos, los unos por haberse comportado así en estas materias, y los otros de otro modo. En una palabra, los modos de ser surgen de las operaciones semejantes. De ahí la necesidad de efectuar cierta clase de actividades, pues los modos de ser siguen las correspondientes diferencias en estas actividades. Así, el adquirir un modo de ser de tal o cual manera desde la juventud tiene no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total.

Capítulo 2. La recta acción y la moderación



Así pues, puesto que el presente estudio no es teórico como los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella), debemos examinar lo relativo a las acciones, cómo hay que realizarlas, pues ellas son las principales causas de la formación de los diversos modos de ser, como hemos dicho.

Ahora bien, que hemos de actuar de acuerdo con la recta razón es comúnmente aceptado y lo damos por supuesto (luego se hablará de ello, y de qué es la recta razón y cómo se relaciona con las otras virtudes). Pero convengamos, primero, en que todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con precisión, pues ya dijimos al principio que nuestra investigación ha de estar de acuerdo con la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que atañe a la salud. Y si tal es la naturaleza de una exposición general, con mayor razón la concerniente a lo particular será menos precisa; pues esto no cae bajo el dominio de ningún arte ni precepto, sino que los que actúan deben considerar siempre lo que es oportuno, como ocurre en el arte de la medicina y de la navegación. Pero aun siendo nuestro presente estudio de tal naturaleza, debemos intentar ser de alguna ayuda.

Primeramente, entonces, hemos de observar que está en la naturaleza de tales cosas el destruirse por defecto o por excesos, como lo observamos en el caso de la robustez y la salud (debemos, en efecto, servirnos de ejemplos manifiestos para aclarar las cosas oscuras); así el exceso y la falta de ejercicio destruyen la robustez; igualmente, cuando comemos o bebemos en exceso, o insuficientemente, dañamos la salud, mientras que si la cantidad es proporcionada la produce, aumenta y conserva. Así sucede también con la moderación, virilidad y demás virtudes: pues el que huye de todo y tiene miedo y no resiste nada se vuelve cobarde; el que no teme absolutamente a nada y se lanza a todos los peligros, temerario; asimismo, el que disfruta de todos los placeres y no se abstiene de ninguno, se hace licencioso, y el que los evita todos como los rústicos, una persona insensible. Así pues, la moderación y la virilidad se destruyen por el exceso y por el defecto, pero se conservan por el término medio.

Pero no sólo su génesis, crecimiento y destrucción proceden de las mismas cosas y por las mismas, sino que las actividades dependerán también de lo mismo; pues tal es el caso de las otras cosas más manifiestas, como el vigor: se origina por tomar mucho alimento y soportar muchas fatigas, y el que mejor puede hacer esto es el vigoroso. Así, también, ocurre con las virtudes: pues apartándonos de los placeres nos hacemos moderados, y una vez que lo somos, podemos mejor apartarnos de ellos; y lo mismo respecto de la valentía: acostumbrados a despreciar los peligros y a resistirlos, nos hacemos valientes y una vez que lo somos, seremos más capaces de hacer frente al peligro.

Capítulo 3. La virtud en los placeres y en los dolores

Hay que considerar como una señal de los modos de ser el placer o dolor que acompaña a las acciones: pues el hombre que se abstiene de los placeres corporales y se complace en ello es moderado; el que se contraría, intemperante; el que hace frente a los peligros y se complace o, al menos, no se contrista, es valiente; el que se contrista, cobarde. La virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a



causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor. Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón, para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación.

Además, si las virtudes están relacionadas con las acciones y pasiones, y el placer y el dolor acompañan a toda pasión, entonces por esta razón también la virtud estará relacionada con los placeres y dolores. Y lo indican también los castigos que se imponen por medio de ellos: pues son una medicina, y las medicinas por su naturaleza actúan por medio de contrarios. Además como ya dijimos antes, todo modo de ser del alma tiene una naturaleza que está implicada y emparentada con aquellas cosas por las cuales se hace naturalmente peor o mejor; y los hombres se hacen malos a causa de los placeres y dolores, por perseguidos o evitarlos, o los que no se debe, o cuando no se debe, o como no se debe, o de cualquier otra manera que pueda ser determinada por la razón en esta materia. Es por esto por lo que algunos definen también las virtudes como un estado de impassibilidad y serenidad; pero no la definen bien, porque se habla de un modo absoluto, sin añadir «como es debido», «como no es debido», «cuando» y todas las demás circunstancias. Queda, pues, establecido que tal virtud tiende a hacer lo que es mejor con respecto al placer y al dolor, y el vicio hace lo contrario.

Estas cuestiones se nos pueden aclarar por lo que sigue. En efecto, siendo tres los objetos de preferencia y tres los de aversión -lo bello, lo conveniente y lo agradable, y sus contrarios, lo vergonzoso, lo perjudicial y lo penoso-, el hombre bueno acierta en todas estas cosas, mientras el malo yerra, especialmente respecto del placer; pues éste es común también a los animales y acompaña a todos los objetos de elección, pues también lo bello y lo conveniente parecen agradables. Además, desde la infancia todos nos hemos nutrido de él, y por eso es difícil eliminar esta afección arraigada en nuestra vida. También regulamos nuestras acciones, unas más y otras menos, por el placer y el dolor. Por eso, es necesario que estas cosas sean el objeto de todo nuestro estudio; pues el complacerse y contristarse bien o mal no es de pequeña importancia para las acciones. Pero, además, como dice Heráclito, es más difícil luchar con el placer que con la ira, y de lo que es más difícil uno puede siempre adquirir un arte y una virtud, pues incluso lo bueno es mejor en este caso. De tal manera que todo estudio de la virtud y de la política está en relación con el placer y el dolor, puesto que el que se sirve bien de ellos, será bueno, y el que se sirve mal, malo. Quede, pues, establecido que la virtud se refiere a placeres y dolores; que crece por las mismas acciones que la producen y se destruye si no actúa de la misma manera, y que se ejercita en las mismas cosas que le dieron origen.

Capítulo 4. Las acciones y la virtud

Uno podría preguntarse cómo decimos que los hombres han de hacerse justos practicando la justicia, y moderados practicando la moderación, puesto que si practican la justicia y la moderación son ya justos y moderados, del mismo modo que si practican la gramática y la música son gramáticos y músicos. Pero ni siquiera éste es el caso de las artes. Pues es posible hacer algo gramatical, o por casualidad o por sugerencia de otro. Así pues, uno será gramático si hace algo gramatical o gramaticalmente, es decir, de acuerdo con los conocimientos gramaticales que posee. Además, no son semejantes el caso de las artes y el de las virtudes, pues las cosas producidas por las artes tienen su bien en sí mismas; basta, en efecto, que, una vez realizadas, tengan ciertas condiciones;



en cambio, las acciones de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente. Estas condiciones no cuentan para la posesión de las demás artes, excepto el conocimiento mismo; en cambio, para la de las virtudes el conocimiento tiene poco o ningún peso, mientras que las demás condiciones no lo tienen pequeño, sino total, ya que surgen, precisamente, de realizar muchas veces actos justos y moderados. Así las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que el hombre justo y moderado las haría; y es justo y moderado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y moderados. Se dice bien, pues, que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado, respectivamente; y sin hacerlas, nadie podría llegar a ser bueno. Pero la mayoría no ejerce estas cosas, sino que, refugiándose en la teoría, creen filosofar y poder, así, ser hombres virtuosos; se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen nada de lo que les prescriben. Y, así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquéllos sanarán el alma con tal filosofía.

Capítulo 5. La virtud como modo de ser

Vamos ahora e investigar qué es la virtud. Puesto que son tres las cosas que suceden en el alma, pasiones, facultades y modos de ser, la virtud ha de pertenecer a una de ellas. Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor. Por facultades, aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones, por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos, entristecernos o compadecernos; y por modos de ser, aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones; por ejemplo, en cuanto a encolerizarnos, nos comportamos mal si nuestra actitud es desmesurada o débil, y bien, si obramos moderadamente; y lo mismo con las demás.

Por tanto, ni las virtudes ni los vicios son pasiones, porque no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes y nuestros vicios; y se nos elogia o censura no por nuestras pasiones (pues no se elogia al que se encoleriza sin más, sino al que lo hacer de cierta manera), sino por nuestras virtudes y vicios. Además, nos encolerizamos o tememos sin elección deliberada, mientras que las virtudes son una especie de elecciones o no se dan sin elección. Finalmente, por lo que respecta a las pasiones se dice que nos mueven, pero en cuanto a las virtudes y vicios se dice no que nos mueven, sino que nos disponen de cierta manera.

Por estas razones, tampoco son facultades; pues, ni se nos llama buenos o malos por ser simplemente capaces de sentir las pasiones, ni se nos elogia o censura. Además, es por naturaleza como tenemos esta facultad, pero no somos buenos o malos por naturaleza (y hemos hablado antes de esto). Así pues, si las virtudes no son ni pasiones ni facultades, sólo resta que sean modos de ser. Hemos expuesto, pues, la naturaleza genérica de la virtud.

Capítulo 6. El modo de ser



Mas no sólo hemos de decir que la virtud es un modo de ser, sino además de qué clase. Se ha de notar, pues, que toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función; por ejemplo, la virtud del ojo hace bueno el ojo y su función (pues vemos bien por la virtud del ojo); igualmente, la virtud del caballo hace bueno el caballo y útil para correr, para llevar el jinete y para hacer frente a los enemigos: Si esto es así en todos los casos, la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia. Como esto es así, se ha dicho ya; pero se hará más evidente, si consideramos cuál es la naturaleza de la virtud. En todo lo continuo y divisible es posible tomar una cantidad mayor, o menor, o igual, y esto, o bien con relación a la cosa misma, o a nosotros; y lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos. Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio en cuanto a la cosa, pues excede y es excedido en una cantidad igual, y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero el medio relativo a nosotros no ha de tomarse de la misma manera, pues si para uno es mucho comer diez minas de alimentos, y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis minas, pues probablemente esa cantidad será mucho o poco para el que ha de tomarla: para Milón, poco, y lo mismo en el caso de la carrera y de la lucha; para el que se inicia en los ejercicios corporales, mucho. Así pues, todo concededor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros.

Entonces, si toda ciencia cumple bien su función mirando al término medio y dirigiendo hacia éste sus obras (de ahí procede lo que suele decirse de las obras excelentes, que no se les puede quitar ni añadir nada, porque tanto el exceso como el defecto destruyen la perfección, mientras que el término medio la conserva, y los buenos artistas, como decíamos, trabajan con los ojos puestos en él); y si, por otra parte, la virtud, como la naturaleza, es más exacta y mejor que todo arte, tendrá que tender al término medio. Estoy hablando de la virtud ética, pues ésta se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio. Por ejemplo, cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud. En las acciones hay también exceso y defecto y término medio. Ahora, la virtud tiene que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran y son censurados, mientras que el término medio es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias de la virtud. La virtud, entonces, es un término medio, o al menos tiende al medio. Además, se puede errar de muchas maneras (pues el mal, como imaginaban los pitagóricos, pertenece a lo indeterminado, mientras el bien a lo determinado), pero acertar sólo es posible de una (y, por eso, una cosa es fácil y la otra difícil: fácil errar el blanco, difícil acertar); y, a causa de esto, también el exceso y el defecto pertenecen al vicio, pero el término medio, a la virtud: «Los hombres sólo son buenos de una manera, malos de muchas».



Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo.

Sin embargo, no toda acción ni toda pasión admiten el término medio, pues hay algunas cuyo solo nombre implica la idea de perversidad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones, el adulterio, el robo y el homicidio. Pues todas estas cosas y otras semejantes se llaman así por ser malas en sí mismas, no por sus excesos ni por sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas, sino que siempre se yerra. Y en relación con estas cosas, no hay problema de si está bien o mal hacerlas, por ejemplo, cometer adulterio con la mujer debida y cuando y como es debido, sino que el realizarlas es, en absoluto, erróneo. Igualmente lo es el creer que en la injusticia, la cobardía y el desenfreno hay término medio, exceso y defecto; pues, entonces, habría un término medio del exceso y del defecto, y un exceso del exceso y un defecto del defecto. Por el contrario, así como no hay exceso ni defecto en la moderación ni en la virilidad, por ser el término medio en cierto modo un extremo, así tampoco hay un término medio, ni un exceso ni un defecto en los vicios mencionados, sino que se yerra de cualquier modo que se actúe; pues, en general, ni existe término medio del exceso y del defecto, ni exceso y defecto del término medio.

Capítulo 7. Ejemplos de virtudes

Pero nosotros debemos no sólo decirlo en general, sino también aplicarlo a los casos particulares. En efecto, cuando se trata de acciones, los principios universales tienen una aplicación más amplia, pero los particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular y es con esto con lo que hay que estar de acuerdo.

Consideremos, pues, estos ejemplos particulares de nuestra clasificación: en relación con el miedo y con la audacia, el valor es el término medio; de los que se exceden, el que lo es por carencia de temor no tiene nombre (muchas virtudes y vicios no tiene nombre); pero el que se excede en audacia es temerario, y el que se excede en el miedo y le falta coraje, cobarde. En el dominio de los placeres y dolores -no de todos, y en menor grado por lo que respecta a los dolores-, el término medio es la moderación, y el exceso, la intemperancia. Personas deficientes respecto de los placeres difícilmente existen; por eso, tales personas ni siquiera tienen nombre, pero llamémoslas insensibles.

En relación con el dar y recibir dinero, el término medio es la liberalidad, el exceso y el defecto son, respectivamente, la prodigalidad y la tacañería. En estos dos vicios, el exceso y el defecto se presentan de manera contraria: el pródigo se excede en gastarlo, y se queda atrás en adquirirlo; el tacaño se excede en la adquisición, y es parco en el desprendimiento. De momento hablamos esquemática y sumariamente, lo cual basta para nuestro propósito; luego serán definidos con más precisión.



Respecto del dinero hay también otras disposiciones: un término medio, la esplendidez (pues el hombre espléndido difiere del liberal: el primero maneja grandes sumas, el segundo, pequeñas); un exceso, la extravagancia y la vulgaridad y un defecto, la mezquindad. Estas disposiciones difieren de las que se refieren a la liberalidad; de qué manera difieren, se dirá más adelante.

En relación con el honor y con el deshonor, el término medio es la magnanimidad; al exceso se le llama vanidad, y al defecto pusilanimidad. Y la proporción que, decíamos se da entre la liberalidad y la esplendidez (aquella se distingue de ésta por referirse a cantidades pequeñas), esa misma proporción se da entre otra virtud y la magnanimidad, ya que ésta se refiere a grandes honores, mientras que aquella se refiere a los pequeños; es posible, en efecto, desear honor como es debido, más de lo debido o menos, y el que se excede en sus deseos es llamado ambicioso, el que se queda corto, hombre sin ambición, y el medio carece de nombre; sus disposiciones tampoco tienen nombre, excepto la del ambicioso, que se llama ambición. Es por eso por lo que los extremos pretenden obtener el término intermedio, y nosotros, también, unas veces llamamos al intermedio ambicioso, y otras veces, hombre sin ambición, y unas veces elogiamos al ambicioso y, otras, al hombre sin ambición. La razón de por qué hacemos esto se dirá más adelante; ahora hablemos de las restantes disposiciones de la manera ya propuesta.

Respecto de la ira existe también un exceso, un defecto y un término medio; estas disposiciones no tienen prácticamente nombre; pero, ya que llamamos al término medio, apacible, llamaremos a la disposición intermedia apacibilidad; de los extremos, el que peca por exceso sea llamado iracundo, y su vicio iracundia; y el que peca por defecto, incapaz de ira, y el defecto, incapacidad de ira.

Hay, además, otras tres disposiciones intermedias que tienen alguna semejanza entre sí, pero son diferentes; todas se refieren a la comunicación por medio de palabras y acciones, pero difieren en que una de ellas se refiere a la verdad en su ámbito, y las otras dos a lo que es agradable, ya en el juego ya en todas las otras circunstancias de la vida. Así debemos considerarlas también, a fin de comprender mejor que el término medio es laudable en todas las cosas, mientras que los extremos no son ni rectos ni laudables, sino reprobables. La mayoría de estas disposiciones también carecen de nombres, pero debemos intentar, como en los demás casos, introducir nombres nosotros mismos para mayor claridad y para que se nos siga fácilmente.

Así, pues, con respecto a la verdad, llamemos veraz al que posee el medio, y veracidad a la disposición intermedia; en cuanto a la pretensión, la exagerada, fanfarronería, y al que la tiene, fanfarrón; la que se subestima, disimulo, y disimulador, al que la tiene. Respecto del que se complace en divertir a los otros, el término medio es gracioso, y la disposición, gracia; el exceso, bufonería, y el que la tiene, bufón; y el deficiente, rústico, y su disposición, rusticidad. En cuanto al agrado en las restantes cosas de la vida, el que es agradable como se debe es amable, y la disposición intermedia, amabilidad; el excesivo, si no tiene mira alguna, obsequioso, si es por utilidad, adulator, y el deficiente y en todo desagradable, quisquilloso y malhumorado.

También hay disposiciones intermedias en las pasiones y respecto de ellas. Así, la vergüenza no es una virtud, pero se elogia también al vergonzoso; así se dice que uno



posee el justo medio en estas cosas; otro, que es exagerado, como el tímido que se avergüenza de todo; otro, que es deficiente o que no tiene absolutamente vergüenza de nada; y el que está en el medio es vergonzoso.

La indignación es el término medio entre la envidia y la malignidad, y éstos son sentimientos relativos al dolor o al placer que sentimos por lo que sucede a nuestros prójimos; pues el que se indigna se aflige por los que prosperan inmerecidamente; el envidioso, yendo más allá que éste, se aflige de la prosperidad de todos, y el malicioso, se queda tan corto en afligirse, que hasta se alegra. Mas estas cosas serán tratadas en su momento oportuno. Ahora hablaremos de la justicia, y como este concepto no es simple, distinguiremos sus dos clases y diremos de cada una cómo es término medio y lo mismo haremos con las virtudes racionales.

Capítulo 8. Virtudes y vicios contrapuestos

Así pues, tres son las disposiciones, y de ellas, dos vicios -uno por exceso y otro por defecto- y una virtud, la del término medio; y todas se oponen entre sí de cierta manera; pues las extremas son contrarias a la intermedia y entre sí, y la intermedia es contraria a las extremas. Pues, así como lo igual es mayor en relación con lo menor y menor con respecto a lo mayor, así, también, en las pasiones y en las acciones, los modos de ser intermedios son excesivos por lo que respecta a los deficientes, y deficientes, en cuanto a los excesivos. Por esta razón, el valiente parece temerario, comparado con el cobarde, y cobarde, comparado con el temerario; igualmente, el moderado parece intemperante, en comparación con el insensible, e insensible, en comparación con el intemperante; y el liberal parece pródigo, si se le compara con el tacaño, y tacaño, si se le compara con el pródigo. De ahí que los extremos rechazan al medio, cada una hacia el otro extremo: el cobarde llama temerario al valiente, y el temerario lo llama cobarde, y análogamente en los demás casos.

Puesto que estos tres modos de ser se oponen de esta manera, la contraposición entre los extremos es mayor que respecto del medio, pues están más lejos entre sí que del medio, por ejemplo, lo grande dista más de lo pequeño y lo pequeño de lo grande, que ambos de lo igual. Además, en algunos casos uno de los extremos parece ser semejante al medio, como la temeridad a la valentía, y la prodigalidad a la liberalidad, pero, en cambio, entre los extremos se da la máxima desemejanza; y puesto que los términos que más distan entre sí se definen como «contrarios», los que más distan serán contrarios en mayor medida.

En algunos casos, al medio se opone más el defecto, y en otros el exceso; por ejemplo, a la valentía no se opone la temeridad, que es el exceso, sino la cobardía, que es el defecto; y a la moderación no se opone la insensibilidad, que es la deficiencia, sino la intemperancia, que es el exceso. Esto sucede por dos causas: una procede de la cosa misma, pues por estar más cerca y ser más semejante al medio uno de los extremos, no es éste sino el otro contrario el que preferimos oponer al medio; así, como la temeridad parece ser más semejante y más próxima a la valentía, pero más distante la cobardía, preferimos contraponerle ésta; pues lo más alejado del medio parece ser más contrario. Ésta es, pues, la causa que procede de la cosa misma, y la otra surge de nosotros mismos, pues aquello a que, en cierto modo, estamos más inclinado por naturaleza



parece más contrario al medio; así somos atraídos naturalmente más hacia los placeres, y por eso con más facilidad nos dejamos llevar por el desenfreno que por la austeridad. Es por ello por lo que llamamos más contrarias a las disposiciones a las que cedemos más fácilmente, y por lo que el desenfreno, que es exceso, es más contrario a la moderación.

Capítulo 9. Reglas prácticas para conseguir el término medio

Hemos tratado ya suficientemente que la virtud ética es un término medio, en qué sentido, y que es término medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y que es tal virtud por apuntar al término medio en las pasiones y en las acciones.

Por todo ello, es tarea difícil ser bueno, pues en todas las cosas es trabajoso hallar el medio; por ejemplo: hallar el centro del círculo no es factible para todos, sino para el que sabe; así también el irritarse, dar dinero y gastarlo está al alcance de cualquiera y es fácil; pero darlo a quien debe darse y en la cantidad y en el momento oportuno y por la razón y en la manera debidas, ya no todo el mundo puede hacerlo y no es fácil; por eso, el bien es raro, laudable y hermoso.

De acuerdo con esto, el que apunta al término medio debe, ante todo, apartarse de lo más opuesto, como aconseja Calipso: «Mantén alejada la nave de este oleaje y de esta espuma»; pues de los dos extremos, el uno es más erróneo y el otro menos. Y puesto que es difícil alcanzar exactamente el medio, debemos tomar el mal menor en la segunda navegación, como se dice, y esto será posible, sobre todo, de la manera que decimos.

Debemos, por otra parte, tomar en consideración aquellas cosas hacia las que somos más inclinados (pues unos lo somos por naturaleza hacia unas y otros hacia otras). Esto lo conocemos por el placer y el dolor que sentimos, y entonces debemos tirar de nosotros mismo en sentido contrario, pues apartándonos lejos del error llegaremos al término medio, como hacen los que quieren enderezar las vigas torcidas. En toda ocasión, hay que guardarse principalmente de lo agradable y del placer, porque no lo juzgamos con imparcialidad. Así, respecto del placer, debemos sentir lo que sintieron los ancianos del pueblo a la vista de Helena, y repetir sus palabras en todos los casos; pues si nos alejamos de él erraremos menos. Para decirlo en una palabra, si hacemos esto, podremos alcanzar mejor el término medio.

Esto, sin duda, es difícil, y especialmente en los casos particulares, pues no es fácil especificar cómo, con quiénes, por qué motivos y por cuánto tiempo debe uno irritarse; pues nosotros mismos unas veces alabamos a los que se quedan cortos y decimos que son apacibles, y otras a los que se irritan y les llamamos viriles. Sin embargo, no es censurado el que se desvíe del bien un poco, tanto por exceso como por defecto, pero sí lo es el que se desvíe mucho, pues no pasa inadvertido. Ahora bien, no es fácil determinar mediante la razón los límites y en qué medida sea censurable, porque no lo es para ningún objeto sensible. Tales cosas son individuales y el criterio reside en la percepción. Así pues, está claro que el modo de ser intermedio es en todas las cosas laudable, pero debemos inclinarnos unas veces hacia el exceso y otras hacia el defecto, ya que así alcanzaremos más fácilmente el término medio y el bien.

Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Editorial Gredos, Madrid.



Fragmentos de La Política

Aristóteles

Libro I

Toda ciudad se ofrece a nuestros ojos como una comunidad; y toda comunidad se constituye a su vez en vista de algún bien (ya que todos hacen cuanto hacen en vista de lo que estiman ser un bien). Si pues todas las comunidades humanas apuntan a algún bien, es manifiesto que el bien mayor entre todos habrá de estar enderezada la comunidad suprema entre todas y que comprende a todas las demás; ahora bien, ésta en la comunidad política a la que llamamos ciudad. Así pues, no expresan con acierto quienes creen ser lo mismo el poder político que el poder real, y lo mismo uno y el otro que el poder que se tiene sobre la familia o sobre los esclavos. Quienes son de esta opinión consideran que todos estos poderes difieren entre sí no específicamente, sino por el mayor o menor número de los sujetos pasivos el poder, de tal modo que si son pocos tendremos el poder del amo, y si más, el del jefe de familia, y si más aún, el del gobernante o del monarca. Con arreglo a esta concepción, no hay diferencia alguna entre una gran casa y una pequeña ciudad; y en lo que hace a la distinción entre el poder político y el poder real, estimase que será real cuando se trate de un poder personal, y que, por el contrario, será político cuando el mismo sujeto es alternativamente gobernante y gobernado, conforme a las normas de la ciencia política. Todo esto, empero, no es verdad; y nuestro punto de vista se tornará manifiesto con sólo que consideremos la cuestión de acuerdo con el método que suele guiarnos. En efecto, y del mismo modo en que otros campos es menester disolver lo compuesto hasta llegar a sus elementos no compuestos (ya que éstos son las partes más pequeñas del todo), así también habrá que examinar los elementos de que consta la ciudad con o cual veremos mejor las diferencias recíprocas entre los poderes y comunidades de que estamos hablando, y si es posible alcanzar conclusiones científicas sobre cada una de las cosas que quedan dichas.

La mejor manera de ver las cosas, en esta materia al igual que en otras, es verlas en su desarrollo natural y desde su principio. En primer lugar, pues, la necesidad ha hecho aparearse a quienes no pueden existir el uno sin el otro, como son el varón y la mujer en orden a la generación (y esto no por elección deliberada, ya que en el hombre, no menos que en los demás animales y en las plantas, hay un deseo natural de dejar tras de sí otro ser a su semejanza). Es también de necesidad, por razones de seguridad, la unión entre los que por naturaleza deben respectivamente mandar y obedecer.

Quién por su inteligencia es capaz de previsión, es por naturaleza gobernante y por naturaleza señor, al paso que quien es capaz con su cuerpo de ejecutar aquellas providencias, es súbdito y esclavo por naturaleza, por lo cual el amo y el esclavo tienen el mismo interés. Por otra parte, la mujer y el esclavo difieren por naturaleza (pues la naturaleza no hace nada mezquinamente, como lo hacen con sus cuchillos los herreros de Delfos, sino que acomoda cada cosa a un fin particular, y de este modo cada instrumento alcanza su perfección mayor al servir no a muchas cosas, sino a una sola). Entre los bárbaros, sin embargo la mujer y el esclavo tienen el mismo Aristóteles rango; y la causa de esto es que no tienen ellos nada que por naturaleza puedan mandar, sino que la misma sociedad conyugal es en ellos entre esclava y esclavo. Por esto dicen los poetas:

“Está puesto en razón que los griegos manden a los bárbaros” dando ha entender que por naturaleza es lo mismo ser bárbaro que ser esclavo.

(...)



La primera comunidad a su vez que resulta de muchas familias, y cuyo fin es servir a la satisfacción de necesidades que no son meramente las de cada día, es el municipio. Con mucha razón se podría llamar al municipio, si se atiende a su naturaleza, una colonia de la familia, constituido como está – a dicho de algunos—por quienes han mamado la misma leche, por sus hijos y por los hijos de sus hijos. Esta es la razón por la cual nuestras ciudades fueron primero gobernadas por los reyes, y los son aún en naciones extranjeras; en su formación, en efecto, concurrieron elementos sometidos a la autoridad real- ya que toda la familia es regida por el más viejo como por rey; y así lo fueron las colonias a causa de la consanguinidad entre sus miembros. Y esto es lo que quiere dar a entender Homero cuando dice que “cada uno da la ley a sus hijos y a sus esposas.”

(...)

La asociación última de muchos municipios es la ciudad. Es la comunidad que ha llegado al extremo de bastarse en todo virtualmente así misma, y que ha nacido de la necesidad de vivir, subsiste porque puede proveer a una vida cumplida. De aquí que toda la ciudad exista por naturaleza, no de otro modo que las comunidades, puesto que es ella el fin de las demás. Ahora bien, la naturaleza es fin; y así hablamos de la naturaleza de cada cosa, como del hombre, del caballo, de la casa, según es cada una al término de su generación. Por otra parte, aquello por lo que una cosa existe y su fin es para ella lo mejor. De lo anterior resulta manifiesto que la ciudad es una de las cosas que existen por naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal político; y resulta también que quien por naturaleza y no por casos de fortuna carece de ciudad, está por debajo o por encima de lo que es el hombre. Es como aquel a quien Homero reprocha vivir “sin clan, sin ley, sin hogar.”

El hombre que por naturaleza es de tal condición es además amante de la guerra, como pieza aislada en el tablero. El por qué sea el hombre un animal político, más aún que las abejas y todo otro animal gregario, ese vidente. La naturaleza –según hemos dicho—no hace nada en vano; ahora bien, el hombre es, entre los animales, el único que tiene palabra. La voz es señal de pena y de placer, y por esto se encuentra en los demás animales (cuya naturaleza ha llegado hasta el punto de tener sensaciones de pena y de placer y comunicarlás entre sí). Pero la palabra está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto; y lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que él solo tiene la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo de lo injusto de otras cualidades semejantes; y la participación común en estas percepciones es lo que constituye la familia y la ciudad.

Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la familia y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. Destruído el todo corporal no habrá ni pie ni mano a no ser en sentido equívoco, como cuando se habla de una mano de piedra; algo semejante será la mano de un cuerpo en corrupción. Todas las cosas se definen por su función, de modo que cuando éstas no son ya lo que eran, no deben las mismas cosas decirse tales, a no ser que queramos hablar en sentido equívoco. Es pues manifiesto que la ciudad es por naturaleza anterior al individuo, pues si el individuo no puede de por sí bastarse a sí mismo, deberá estar con el todo político en la misma relación que las otras partes lo están con su respectivo todo.

El que sea incapaz de entrar en esta participación común, o que, a causa de su propia suficiencia, no necesite de ella, no es más parte de la ciudad, sino que es una bestia o un dios.



En todos los hombres hay pues, por naturaleza, una tendencia hacia la comunidad; y con todo, el primer fundador de ciudades fue causa de los mayores bienes. Pues así como el hombre, cuando llega a su perfección, es el mejor de los animales, así también es el peor de todos cuando está divorciado de la ley y la justicia. La injusticia más aborrecible es la que tiene armas: ahora bien, el hombre, dotado como está por la naturaleza de armas que ha de emplear en servicio de la sabiduría y la virtud, puede usarlas precisamente para lo contrario. Por esto es el hombre sin virtud el más impío y salvaje de los animales, y el peor en lo que respecta a los placeres sexuales y de la gula. La justicia, en cambio, es un valor cívico, pues la justicia es el orden de la comunidad civil, y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo



Aristóteles. Texto 1

ARISTÓTELES: LOS CUATRO TIPOS DE CAUSA (O DE EXPLICACIÓN CAUSAL)

La teoría aristotélica de la causalidad [...] está relacionada con la teoría de la materia y la forma. En una situación causal, existen un aspecto material y un aspecto formal. El último se divide, a su vez, en tres partes. En primer lugar está el aspecto formal en el sentido restringido, lo que podría llamarse la configuración. En segundo lugar, tenemos el agente que desencadena el cambio, como la presión en el gatillo hace que se dispare un fusil. En tercer lugar, está el propósito o fin que el cambio trata de conseguir. Estos cuatro aspectos se llaman causas material, formal, eficiente y final, respectivamente. Un sencillo ejemplo hará ver esto con toda claridad. Consideremos una piedra que está oscilando en el borde de un escalón y que es empujada para hacerla caer definitivamente. La causa material en esta situación es la materia de la piedra misma. La causa formal es la disposición general del terreno, es decir, el escalón y la posición de la piedra en él. La causa eficiente es lo que empuja la piedra. La causa final es la tendencia de la piedra a buscar el nivel más bajo posible, es decir, la fuerza de atracción de la gravedad de la tierra.

En cuanto a las causas material y formal, poco hay que decir. Ya no hablamos de ellas como causas. Son condiciones necesarias de una situación causal, en el sentido de que algo ha de haber en alguna parte para que suceda algo [...] La causa eficiente es lo que en la terminología moderna se denomina simplemente la causa. Así, una piedra cae de un escalón porque alguien o algo la ha empujado. En la ciencia física, ésta es la única clase de causalidad reconocida. En conjunto, la tendencia de la ciencia es tratar de establecer explicaciones en función de causas eficientes. La noción de causa final no se admite hoy en la física [...] La dificultad con respecto a la causalidad final es muy similar al peligro que se corre utilizando la noción de potencialidad [...] Decir que una piedra cae porque tiene tendencia a caer no es realmente dar una explicación en absoluto. Pero también aquí nos encontramos con que hay ocasiones en que la terminología de los fines cumple un propósito razonable. En el campo de la ética, por ejemplo, no es asunto trivial apuntar a una meta como la causa de la conducta o la acción de una determinada clase. Lo mismo es igualmente cierto en el campo de la actividad humana en general.

Bertrand Russell, *La sabiduría de Occidente*, "Atenas".

CUESTIONES:

1. Explique brevemente el significado de los términos "materia", "forma" y "potencialidad" en el contexto de la doctrina aristotélica. (2 puntos)
2. Explique el contenido del texto señalando las diferencias existentes entre la concepción aristotélica y la concepción actual de la causalidad, en especial en lo que se refiere a la causalidad final. (3 puntos)
3. Relacione la teoría de las causas que se resume en el texto con la explicación aristotélica de la substancia y del cambio o movimiento. (3 puntos)
4. Presente la estructura conceptual y argumentativa del texto mediante un esquema, mapa conceptual u otra fórmula alternativa. (2 puntos)



Aristóteles. Texto 2

ARISTÓTELES: LA *EUDAIMONÍA** COMO META MORAL DE LA VIDA HUMANA

Puesto que hay evidentemente más de un fin, y elegimos algunos de ellos [...] por lograr algo distinto, claramente no todos los fines son fines completos; pero el bien principal es evidentemente algo completo. Por tanto, si hay sólo un fin completo, éste será lo que andamos buscando, y si hay más de uno, el más completo de ellos será lo que estamos buscando. Pues bien, a aquello que en sí mismo es merecedor de ser buscado lo llamamos más completo que a aquello otro que es merecedor de ser buscado para lograr algo distinto, y también lo que nunca es deseable en virtud de algo distinto es más completo que las cosas que son deseables tanto en sí mismas como para lograr otra cosa distinta, y por consiguiente llamamos completo sin más a aquello que siempre es deseable en sí mismo y nunca para lograr algo distinto.

Pues bien, tal cosa se supone que es la *eudaimonía*, por encima de todo lo demás; pues a ella la elegimos siempre por sí misma y nunca para lograr algo distinto; pero el honor, el placer, la razón, y toda excelencia los elegimos ciertamente por sí mismos [...], pero los elegimos también para lograr la *eudaimonía*, juzgando que por medio de ellos la alcanzaremos. La *eudaimonía*, en cambio, nadie la elige para lograr esas cosas, ni, en general, para nada que no sea ella misma.

Desde el punto de vista de la autosuficiencia parece seguirse el mismo resultado; pues se piensa que el bien completo es autosuficiente. Ahora bien, por autosuficiente no entendemos aquello que es suficiente para un hombre por sí mismo, para alguien que vive una vida solitaria, sino también para los padres, los hijos, la esposa, y en general para sus amigos y compañeros ciudadanos, puesto que el hombre es sociable por naturaleza [...] La autosuficiencia la definimos ahora como aquello que, por sí solo, hace que la vida sea deseable y no carente de nada; y pensamos que tal cosa es la *eudaimonía*; y además pensamos que es la cosa más deseable de todas [...] La *eudaimonía* es, pues, algo completo y autosuficiente, y el fin de la acción.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1097a25-

1097b21 * Felicidad, florecimiento, autorrealización.

CUESTIONES

1. Explique brevemente el significado de las siguientes expresiones: “*eudaimonía*”, “placer”, “sociable por naturaleza” y “algo completo y autosuficiente”. (2 puntos)
2. Comente el contenido del texto indicando las razones por las que Aristóteles concluye que la *eudaimonía* es la meta de la vida humana. (3 puntos)
3. Enmarque el contenido del texto en el conjunto de las doctrinas éticas de Aristóteles, contrastándolas con la de algún otro pensador moral antiguo o moderno, o ambas cosas. (3 puntos)
4. Haga un esquema, mapa conceptual o cuadro sinóptico en el que quede reflejada la estructura conceptual y argumentativa del texto. (2 puntos)



Aristóteles. Texto 3

ARISTÓTELES: LA METAFÍSICA COMO ESTUDIO DEL SER QUE TIENE EN SU FOCO CENTRAL LA SUBSTANCIA

Hay una ciencia que estudia el ser en cuanto ser y los atributos que le corresponden en virtud de su propia naturaleza. Ésta no es la misma que ninguna de las llamadas ciencias particulares; pues ninguna de estas últimas investiga en general el ser en cuanto ser, sino que, habiendo separado alguna parte suya, estudia los atributos de ésta; por ejemplo, las ciencias matemáticas. Y, puesto que buscamos los principios y las causas supremas, es evidente que serán necesariamente principios y causas de cierta naturaleza en cuanto tal. Por consiguiente, si también los que buscaban los elementos de las cosas buscaban estos principios, también los elementos tenían que ser de lo que es en cuanto que es, y no accidentalmente. De ahí que también nosotros debamos comprender las primeras causas de lo que es en cuanto que es.

Pero el ser se dice de muchas maneras, aunque por referencia a una sola cosa y a una cierta naturaleza única, y no equívocamente, sino como también todo lo sano se llama así por referencia a la salud (esto, por preservarla; aquello, por producirla; lo otro, por ser signo de salud; lo de más allá, por ser capaz de recibirla); y, similarmente, las cosas se llaman médicas por referencia al arte de la medicina (pues a éste se lo llama médico por poseer el arte de la medicina; a lo otro, por estar bien dispuesto por naturaleza para ella; y a lo de más allá, por ser un ejercicio de la medicina) – y encontraremos otras cosas llamadas lo que son de maneras similares a éstas. Así también, el ser se dice de muchas maneras, aunque todo ser se dice por referencia a un solo principio. Pues unos se llaman seres porque son sustancias; otros, porque son afecciones de una sustancia; otros, porque son camino hacia la sustancia, o destrucciones, o privaciones, o cualidades de la sustancia, o porque producen o generan la sustancia o las cosas llamadas como son por referencia a la sustancia, o porque son negaciones de algunas de estas cosas o de la sustancia. Por eso también decimos que lo que no es *es* algo que no es.

Pues bien, así como de todo lo sano hay una sola ciencia, igualmente esto sucede también en las demás cosas. Pues pertenece a una sola ciencia estudiar no sólo las cosas que son llamadas lo que son según una sola cosa, sino también las cosas llamadas lo que son por referencia a una sola naturaleza; pues también las últimas son llamadas lo que son, en cierto modo, según una sola cosa. Es, pues, evidente que también pertenece a una sola ciencia estudiar los seres en cuanto seres.

Pero en todo caso la ciencia trata fundamentalmente de su objeto primario, aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen. Por consiguiente, si esto es la sustancia, de las sustancias tendrá que tener el filósofo los principios y las causas.

Aristóteles, *Metafísica* 1003a21-b19

CUESTIONES

1. Explique brevemente el significado general de las expresiones siguientes: “ciencias particulares”, “causas”, “sustancia” y “atributos”. (2 puntos)
2. Comente el contenido del texto señalando las razones por las que Aristóteles considera posible una ciencia unitaria del ser en cuanto ser. (3 puntos)
3. Enmarque el contenido del texto en la teoría de la sustancia de su autor y en la filosofía aristotélica en general. (3 puntos)
4. Haga un esquema, mapa conceptual o cuadro sinóptico en el que quede reflejada la estructura conceptual y argumentativa del texto. (2 puntos)



Aristóteles. Texto 4

ARISTÓTELES: LOS CUATRO TIPOS DE EXPLICACIÓN POR CAUSAS

¿Qué tipo de explicación se busca cuando se formula la pregunta ¿por qué? ¿Por qué funcionan las cosas como funcionan? Aquí Aristóteles piensa que muchísimos filósofos han sido demasiado simplistas porque no han advertido de cuántos modos diferentes preguntamos y respondemos a estas preguntas sobre el porqué. Tanto en la *Física* como en la *Metafísica* quiere insistir en que no hay solo un tipo de explicación útil sino que hay una lista muy posiblemente abierta. En cualquier caso, cuatro tipos de causas le parecen muy importantes. Pues bien, éstas son las famosas “Cuatro Causas”. Creo que es importante decir que en realidad éstas son cuatro clases de *explicación*.

Se las llama la Causa Material, la Causa Formal, la Causa Eficiente y la Causa Final. Supongamos que tomamos la pregunta, ¿por qué crece un árbol de la manera en que lo hace? La explicación material (la Causa Material) dirá que el árbol crece como crece porque está hecho de tales y cuales materiales. Ahora bien, esta forma de explicación es muy útil e interesante pero [...] no puede operar por sí sola, ya que una lista de materiales por sí misma no nos dice qué *es* la cosa cuyo crecimiento estamos tratando de explicar, qué estructura van a constituir esos materiales. Para esto [Aristóteles] piensa que necesitamos una clase más de explicación, la explicación formal (la llamada Causa Formal). Ésta dice que el árbol crece como lo hace porque está estructurado de tal y cual manera, que es su forma [...] Después hay un tercer tipo de explicación, la Causa Eficiente, o Explicación Eficiente. Ésta dice que el árbol crece como lo hace porque las diversas cosas que hay en su entorno lo empujan desde afuera de ciertos modos, por ejemplo las sustancias absorbidas de la tierra, etc. Luego la última, que yo creo que ha sido la más mal entendida, es la forma de explicación que llama la Causa Final. Frecuentemente la llamamos la forma teleológica de explicación, porque se refiere a un fin o *telos* hacia el que se mueve la cosa. Pues bien, ésta dice que el árbol crece como crece a fin de convertirse en una cierta clase de árbol maduro. En otras palabras, en la naturaleza las cosas siempre se están moviendo hacia el florecimiento de su condición adulta.

Martha Nussbaum, “Aristóteles”, en B. Magee, *Los grandes filósofos*.

CUESTIONES:

1. Explique brevemente el significado de los siguientes términos: “explicación”, “metafísica”, “forma” y “teleológica”. (2 puntos)
2. Desarrolle contenido siguiendo su estructura expositiva y conceptual. (3 puntos)
3. Relacione la teoría de las causas que se resume en el texto con la explicación aristotélica de la substancia y del cambio o movimiento. (3 puntos)
4. Haga un esquema, mapa conceptual o cuadro sinóptico en el que quede reflejada la estructura conceptual y argumentativa del texto. (2 puntos).