

nos (pues no todo acto involuntario está hecho con injusticia); mientras que el ser tratado injustamente no implica vicio ni injusticia. En sí mismo, por consiguiente, el sufrir la injusticia es menos malo, pero, por accidente, nada impide que sea el mayor mal. Esto, sin embargo, no interesa a la teoría: ésta, en efecto, considera la pleuritis como una enfermedad más grave que un tropezón, aunque el caso inverso podría acontecer por accidente, si al tropezar uno cayera y fuera cogido, por ello, por el enemigo o muriera.

Metafóricamente, y por semejanza, existe, pues, una justicia, no de uno consigo mismo, sino entre ciertas partes de uno mismo; y no una justicia cualquiera, sino la propia del amo y el siervo, o del esposo y la esposa, pues en estos mismos términos se distingue la parte racional del alma de la irracional; y es, ciertamente, al atender a estas partes, cuando parece que es posible la injusticia con uno mismo, pues estas partes pueden sufrir algo contra sus propios deseos, de suerte que también cabe una cierta justicia recíproca entre ellas, semejante a la que existe entre gobernantes y gobernados. Quedan, pues, definidas de esta manera la justicia y las demás virtudes morales <sup>118</sup>.

<sup>118</sup> Algunos comentaristas quieren ver aquí una crítica de la teoría platónica de la justicia basada en la armonía de las tres partes del alma y sus virtudes.

## LIBRO VI

### EXAMEN DE LAS VIRTUDES INTELECTUALES

#### 1. *Las virtudes intelectuales. Determinación de la recta razón*

Puesto que hemos dicho ya más arriba que se debe elegir el término medio, y no el exceso ni el defecto, y que el término medio es tal cual la recta razón dice, vamos a analizar esto. En todos los modos de ser que hemos mencionado, como también en los demás, hay un blanco, mirando hacia el cual, el hombre que posee la razón intensifica o afloja su actividad, y hay un cierto límite de los términos medios que decimos se encuentran entre el exceso y el defecto y que existen en concordancia con la recta razón <sup>119</sup>. Tal afirmación es, sin duda, verdadera, pero no es clara, pues también en otras ocupaciones que son objeto de ciencia puede decirse, en verdad, que uno no debe esforzarse ni ser negligente en más o en menos, sino un término medio y como lo establece la recta razón. Pero, con esto solo, un hombre

<sup>119</sup> La recta razón es la que determina el justo medio de las virtudes morales y es obra de la sabiduría práctica, *phronesis*. Pero el límite o norma de esta recta razón es la contemplación, obra de la filosofía, *sophia*.

30 no conocería más; es como si, (sobre la cuestión de saber) qué remedios debemos aplicar a nuestro cuerpo, alguien nos dijera: «los que prescribe la medicina y de la manera indicada por el médico». Por eso, también, con respecto a las propiedades del alma, no sólo debe establecerse esta verdad, sino, además, definir cuál es la recta razón o cuál su norma.

Al analizar las virtudes del alma, dijimos que unas 1139a eran éticas y otras intelectuales. Hemos discutido ya las éticas; de las restantes vamos a tratar a continuación, después de algunas notas preliminares sobre el alma. Dijimos ya antes que son dos las partes del alma: 5 la racional y la irracional. Dado que, ahora, debemos subdividir la parte racional de la misma manera, estableceremos que son dos las partes racionales: una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes<sup>120</sup>; porque, correspondiéndose con distintos géneros de cosas, hay en el alma genéricamente distintas partes, cada una de las cuales por naturaleza se corresponde con su propio género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos como se establece su conocimiento. A la primera vamos a llamarla científica y a la segunda, razonadora, ya que deliberar y razonar son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que 15 no puede ser de otra manera. De esta forma, la razonadora es una parte de la racional. Hemos de averiguar, por tanto, cuál es el mejor modo de ser de cada una de estas partes, pues ese modo de ser será la virtud de cada una y cada virtud es relativa a su propia función.

<sup>120</sup> Es decir, lo necesario y lo contingente, división que se corresponde con la platónica de ciencia y opinión (cf. PLATÓN, *República* V 476a-480a).

## 2. Objeto de las virtudes intelectuales

Tres cosas hay en el alma que rigen la acción y la 20 verdad: la sensación, el intelecto y el deseo. De ellas, la sensación no es principio de ninguna acción, y esto es evidente por el hecho de que los animales tienen sensación, pero no participan de acción. Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida; así, puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la 25 elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que (la razón) diga (el deseo) debe perseguir. Esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos. La bondad y la maldad del entendimiento teórico y no práctico ni creador son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues ésta es la función de todo lo intelectual); pero el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que 30 está de acuerdo con el recto deseo.

El principio de la acción es, pues, la elección —como fuente de movimiento y no como finalidad—<sup>121</sup>, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo. De ahí que sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter. La reflexión de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo y práctica; pues ésta gobierna, incluso, al intelecto creador, porque todo el que hace una cosa la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolu-

<sup>121</sup> Sabido es que Aristóteles distingue cuatro causas, o sea, cuatro tipos de respuesta a la pregunta de por qué: causa formal, causa material, causa eficiente y causa final. En el terreno de la acción, actúan sólo la eficiente y la final.

tamente hablando (ya que es fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque el hacer bien las cosas es un fin y esto es lo que deseamos. Por eso, la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre. Nada que haya ocurrido es objeto de elección, por ejemplo, nadie elige que Ilión haya sido saqueada; pero nadie delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro y posible, y lo pasado no puede no haber sucedido; por eso, rectamente, dice Agatón <sup>122</sup>:

De una cosa sólo Dios está privado:  
de hacer que no se haya realizado lo que ya está hecho.

La función de ambas partes intelectivas es, por tanto, la verdad; así pues, las disposiciones según las cuales cada parte alcanza principalmente la verdad, éstas son las virtudes de ambas.

### 3. Enumeración de las virtudes intelectuales. Estudio de la ciencia

Empecemos, pues, por el principio y volvamos a hablar de ellas. Establezcamos que las disposiciones por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo son cinco, a saber, el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto <sup>123</sup>; pues uno puede engañarse con la suposición y con la opinión. Qué es la ciencia, es evidente a partir de ahí —si hemos de hablar

<sup>122</sup> Poeta trágico, nacido alrededor del 450 a. C., cuyas obras se han perdido.

<sup>123</sup> La terminología aristotélica es un escollo que ha de intentar salvar el traductor y que se presta a varias interpretaciones. DIRLMEIER, por ejemplo (*Aristoteles, Nikomachische Ethik...*, pág. 331), traduce así estas disposiciones anímicas: «poder práctico» (*téchnē*), «conocimiento científico» (*epistēmē*), «opinión moral» (*phrónesis*), «sabiduría filosófica» (*sophía*), «entendimiento intuitivo» (*noûs*).

con precisión y no dejarnos guiar por semejanzas—: todos creemos que las cosas que conocemos no pueden ser de otra manera; pues las cosas que pueden ser de otra manera, cuando están fuera de nuestra observación, se nos escapa si existen o no. Por consiguiente, lo que es objeto de ciencia es necesario. Luego es eterno, ya que todo lo que es absolutamente necesario es eterno, y lo eterno es ingénito e indestructible. Además, toda ciencia parece ser enseñable, y todo objeto de conocimiento, capaz de ser aprendido. Y todas las enseñanzas parten de lo ya conocido, como decimos también en los *Analíticos*, unas por inducción y otras por silogismo <sup>124</sup>. La inducción es principio, incluso, de lo universal, mientras que el silogismo parte de lo universal. De ahí que haya principios de los que parte el silogismo que no se alcanzan mediante el silogismo, sino que se obtienen por inducción. Por consiguiente, la ciencia es un modo de ser demostrativo y a esto pueden añadirse las otras circunstancias dadas en los *Analíticos*; en efecto, cuando uno está convencido de algo y le son conocidos sus principios, sabe científicamente; pues si no los conoce mejor que la conclusión, tendrá ciencia sólo por accidente. Sea, pues, especificada de esta manera la ciencia.

### 4. El arte <sup>125</sup>

Entre lo que puede ser de otra manera está el objeto producido y la acción que lo produce. La producción

<sup>124</sup> Los argumentos siguientes para el conocimiento científico se basan en otras obras de ARISTÓTELES, principalmente, en los *Analíticos posteriores* (I 1, 71 y ss.).

<sup>125</sup> En el original, *téchnē*, que indica no el arte del artista, sino una aptitud para producir, una «disposición productiva», como nos dice el propio Aristóteles, «acompañada de razón verdadera». Insis-

es distinta de la acción (uno puede convencerse de ello en los tratados exotéricos); de modo que también el modo de ser racional práctico es distinto del modo de ser racional productivo. Por ello, ambas se excluyen recíprocamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción. Ahora bien, puesto que la construcción es un arte y es un modo de ser racional para la producción, y no hay ningún arte que no sea un modo de ser para la producción, ni modo de ser de esta clase que no sea un arte, serán lo mismo el arte y el modo de ser productivo acompañado de la razón verdadera. Todo arte versa sobre la génesis, y practicar un arte es considerar cómo puede producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en quien lo produce y no en lo producido. En efecto, no hay arte de cosas que son o llegan a ser por necesidad, ni de cosas que se producen de acuerdo con su naturaleza, pues éstas tienen su principio en sí mismas. Dado que la producción y la acción son diferentes, necesariamente el arte tiene que referirse a la producción y no a la acción. Y, en cierto sentido, ambos, el azar y el arte, tienen el mismo objeto, como dice Agatón: «El arte ama al azar y el azar al arte.» El arte, pues, como queda dicho, es un modo de ser productivo acompañado de razón verdadera, y la falta de arte, por el contrario, un modo de ser productivo acom-

tiendo en este concepto, dicen Gauthier y Jolif: «El problema que plantea el arte en Aristóteles es exclusivamente el problema de la producción y de sus relaciones con la acción moral, y en modo alguno el problema de lo bello y de sus relaciones con el bien, que es lo que hoy esperaríamos que se examinara en el capítulo de un tratado de moral consagrado al arte. Pero el encuentro de la noción de 'arte' y de la noción de 'bello' que ha dado nacimiento, entre nosotros, a las «bellas artes» no se había producido todavía en la época de Aristóteles, y sólo le era lícito ver en el arte el 'oficio' que 'fabrica' o 'produce' algo, prescindiendo de toda consideración estética» (R. A. GAUTHIER-J. Y. JOLIF: *L'Éthique à Nicomaque, Commentaire...*, pág. 456).

pañado de razón falsa, referidas ambas a los que puede ser de otra manera.

### 5. La prudencia

En cuanto a la prudencia, podemos llegar a comprender su naturaleza, considerando a qué hombres llamamos prudentes. En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. Una señal de ello es el hecho de que, en un dominio particular, llamamos prudentes a los que, para alcanzar algún bien, razonan adecuadamente, incluso en materias en las que no hay arte. Así, un hombre que delibera rectamente puede ser prudente en términos generales. Pero nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no es capaz de hacer. De suerte que si la ciencia va acompañada de demostración, y no puede haber demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (porque todas pueden ser de otra manera), ni tampoco es posible deliberar sobre lo que es necesariamente, la prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte: ciencia, porque el objeto de la acción puede variar; arte, porque el género de la acción es distinto del de la producción. Resta, pues, que la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin. Por eso creemos que Pericles y otros como él son prudentes, porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres, y pensamos que ésta es una cualidad propia de los administradores y de los

10 políticos. Y es a causa de esto por lo que añadimos el término «moderación» al de «prudencia», como indicando algo que salvaguarda la prudencia. Y lo que preserva es la clase de juicio citada; porque el placer y el dolor no destruyen ni perturban toda clase de juicio (por ejemplo, si los ángulos del triángulo valen o no dos 15 rectos), sino sólo los que se refieren a la actuación. En efecto, los principios de la acción son el propósito de esta acción; pero para el hombre corrompido por el placer o el dolor, el principio no es manifiesto, y ya no ve la necesidad de elegirlo y hacerlo todo con vistas a 20 tal fin: el vicio destruye el principio. La prudencia, entonces, es por necesidad un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre.

Además, existe una excelencia del arte, pero no de la prudencia, y en el arte el que yerra voluntariamente es preferible, pero en el caso de la prudencia no, como tampoco en el de las virtudes. Está claro, pues, que la 25 prudencia es una virtud y no un arte. Y, siendo dos las partes racionales del alma, la prudencia será la virtud de una de ellas, de la que forma opiniones, pues tanto la opinión como la prudencia tienen por objeto lo que puede ser de otra manera. Pero es sólo un modo de ser racional, y una señal de ello es que tal modo 30 de ser puede olvidarse, pero la prudencia, no.

## 6. El intelecto

Puesto que la ciencia es conocimiento de lo universal y de las cosas necesarias, y hay unos principios de lo demostrable y de toda ciencia (pues la ciencia es racional), el principio de lo científico no puede ser ni ciencia, ni arte, ni prudencia; porque lo científico es demostrable, mientras que el arte y la prudencia versan sobre

cosas que pueden ser de otra manera. Tampoco hay sabiduría de estos principios, pues es propio del sabio aportar algunas demostraciones. Si, por lo tanto, las dis- 1141a posiciones por las que conocemos la verdad y nunca nos engañamos sobre lo que no puede o puede ser de otra manera, son la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto, y tres de ellos (a saber, la prudencia, la ciencia, y la sabiduría) no pueden tener por objeto los principios, nos resta el intelecto, como disposición de estos principios.

## 7. La sabiduría

En las artes, asignamos la sabiduría a los hombres más consumados en ellas, por ejemplo, a Fidias, como 10 escultor, y a Policeto, como creador de estatuas <sup>126</sup>, no indicando otra cosa sino que la sabiduría es la excelencia de un arte. Consideramos a algunos hombres como sabios en general y no en un campo particular o en alguna calificada manera, como dice Homero en el *Margites* <sup>127</sup>:

*Los dioses no le hicieron cavador ni labrador ni sabio 15*  
*[en ninguna otra cosa.]*

De suerte que es evidente que la sabiduría es la más exacta de las ciencias. Así pues, el sabio no sólo debe conocer lo que sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios. De manera que la 20

<sup>126</sup> Los dos máximos representantes de la escultura del tiempo de Pericles. Al primero le debemos, entre otras, las magníficas esculturas del Partenón, y el segundo se distinguió, sobre todo, en el vaciado del bronce y en la creación de figuras atléticas, algunas de las cuales han quedado como modelos en su género.

<sup>127</sup> Poema cómico que los antiguos atribuyeron a Homero.

sabiduría será intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables. Sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos. Si, en verdad, lo sano y lo bueno son distintos para los hombres y los peces, pero lo blanco y lo recto son siempre lo mismo, todos podrán decir que lo sabio es siempre lo mismo, pero lo prudente varía; en efecto, se llama prudente al que puede examinar bien lo que se refiere a sí mismo, y eso es lo que se confiará a ese hombre. Por eso se dice que algunos animales son también prudentes, aquellos que parecen tener la facultad de previsión para su propia vida. Es evidente también que la sabiduría y la política no son lo mismo, pues ni por sabiduría se entiende el conocimiento relativo a cosas útiles para uno mismo, habrá muchas sabidurías, porque no habrá una sola acerca de lo que es bueno para todos los animales, sino una diferente para cada uno, a menos que se diga que también hay una sola medicina para todos. Y nada cambia, si se dice que el hombre es el más excelente de los animales, porque también hay otras cosas mucho más dignas en su naturaleza que el hombre, como es evidente por los objetos que constituyen el cosmos<sup>128</sup>. De lo dicho, entonces, está claro que la sabiduría es ciencia e intelecto de lo más honorable por naturaleza. Por eso, Anaxágora, Tales<sup>129</sup> y otros como ellos, que se ve que desconocen su propia conveniencia, son llamados sabios, no prudentes, y se dice que saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos.

<sup>128</sup> Estos objetos son el sol, la luna y las estrellas, que ARISTÓTELES consideraba como indestructibles y eternos (cf. *Metafísica* 1074a30-31).

<sup>129</sup> Tales fue el primero de los Siete Sabios; Anaxágoras perteneció a una generación posterior.

La prudencia, en cambio, se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y esto es un bien práctico. El que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre. **Tampoco la prudencia está limitada sólo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular. Por esa razón, también algunos sin saber, pero con experiencia en otras cosas, son más prácticos que otros que saben;** así, no quien sabe que las carnes ligeras son digestivas y sanas, pero no sabe cuáles son ligeras, producirá la salud, sino, más bien, el que sepa qué carnes de ave son ligeras y sanas. La prudencia es práctica, de modo que se deben poseer ambos conocimientos o preferentemente el de las cosas particulares. Sin embargo, también en este caso debería haber una fundamentación.

#### 8. La prudencia y la política

La política y la prudencia tienen el mismo modo de ser, pero su esencia no es la misma. De la prudencia relativa a la ciudad, una, por así decirlo, arquitectónica, es legislativa, mientras que la otra, que está en relación con lo particular, tiene el nombre común de «prudencia política». Ésta es práctica y deliberativa. En efecto, el decreto es lo práctico en extremo; por eso, sólo los empeñados en tales acciones son llamados políticos, pues sólo ellos actúan como obreros manuales.

Pero la prudencia parece referirse especialmente a uno mismo, o sea al individuo, y esta disposición tiene



el nombre común de «prudencia»; las restantes se llaman «economía», «legislación» y «política», tanto en la deliberativa, como en la judicial. Habrá, por consiguiente, una forma de conocimiento consistente en saber lo que a uno le conviene (y ésta difiere mucho < de las otras >), y parece que el que sabe lo que le conviene y se ocupa en ello es prudente, mientras que a los políticos se les llama intrigantes. Por eso, dice Eurípides<sup>130</sup>:

*¿Cómo iba yo a ser prudente, ya que fácilmente habría  
[podido,  
contado como uno entre la masa del ejército,  
tener igual participación?*

5 *Porque los que destacan y actúan más que los otros...*

Pues los prudentes buscan lo que es bueno para ellos y creen que es esto lo que debe hacerse. De esta opinión procede la creencia de que sólo éstos son prudentes, aunque, quizá, no es posible el bien de uno mismo sin administración doméstica ni sin régimen político. Además, cómo debe uno administrar lo suyo no está claro y necesita consideración. Una señal de lo que se ha dicho es que los jóvenes pueden ser geómetras y matemáticos, y sabios, en tales campos, pero, en cambio, no parecen poder ser prudentes. La causa de ello es que la prudencia tiene también por objeto lo particular, que llega a ser familiar por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, pues la experiencia requiere mucho tiempo. Y si uno investiga por qué un muchacho puede llegar a ser matemático, pero no sabio, ni físico, la respuesta es ésta: los objetos matemáticos existen por abstracción, mientras que los principios de las otras ciencias proceden de la experiencia; además, los jóvenes no

<sup>130</sup> Versos de la tragedia perdida *Filoctetes* representada en el año 432 a. C.

tienen convicción de estas cosas, sino que sólo hablan, y, en cambio, les es manifiesto el ser de los principios. Finalmente, en la deliberación se puede errar tanto en lo universal como en lo particular; y, así, podemos equivocarnos en el hecho de que todas las aguas gordas son malas o en que estas aguas son gordas<sup>131</sup>.

Es evidente que la prudencia no es ciencia, pues se refiere a lo más particular, como se ha dicho, y lo práctico es de esta naturaleza. Se opone, de este modo, el intelecto, pues el intelecto es de definiciones, de las cuales no hay razonamientos, y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo más particular, de lo que no hay ciencia, sino percepción sensible, no la percepción de las propiedades sensibles, sino una semejante a aquella por la que vemos que la última figura en matemática es un triángulo (pues también aquí hay un límite). Pero ésta es, más bien, percepción que prudencia, ya que aquella es de otra especie.

### 9. Cualidades de la buena deliberación

El investigar y el deliberar son diferentes, aunque la deliberación es una especie de investigación. Es preciso también averiguar la naturaleza de la buena deliberación: si es ciencia, opinión, buen tino o alguna cosa de otro género. Ciencia, por supuesto, no es, porque no se investiga lo que se sabe, y la buena deliberación es una especie de deliberación, y el que delibera investiga y calcula. Tampoco es buen tino, porque el buen tino actúa sin razonar y es rápido, mientras que la deliberación requiere mucho tiempo, y se dice que debemos po-

<sup>131</sup> Propiamente, «aguas pesadas», pero esta expresión tiene hoy un significado más técnico. Por ello, hemos preferido traducir por «aguas gordas», que tiene un alcance más general y se acerca más a la idea de Aristóteles.

ner en práctica rápidamente lo que se ha deliberado, pero deliberar lentamente. También la agudeza es distinta de la buena deliberación: aquélla es una especie de buen tino. Tampoco consiste la buena deliberación en ninguna clase de opinión. Pero puesto que el que delibera mal yerra y el que delibera rectamente acierta, es evidente que la buena deliberación es una especie de rectitud, que no es propia de la ciencia ni de la opinión. En efecto, no puede haber rectitud de la ciencia (como tampoco error), y la rectitud de la opinión es la verdad, y los objetos de la opinión han sido ya especificados. Sin embargo, tampoco es posible la buena deliberación sin razonamiento. Resta, pues, la rectitud de designio; ésta, en efecto, todavía no es afirmación, pues la opinión no es investigación, sino ya una especie de afirmación, y el que delibera, tanto si delibera bien como si mal, investiga y calcula. Pero la buena deliberación es una especie de rectitud de la deliberación; por tanto, debemos averiguar primero qué es y sobre qué versa la deliberación.

Puesto que la rectitud tiene muchos sentidos, es claro que no se trata de cualquiera de ellos, porque el incontinente y el malo alcanzarán con el razonamiento lo que se proponen hacer, y, así, habrán deliberado rectamente, pero lo que han logrado es un gran mal; y el haber deliberado rectamente se considera un bien, pues la buena deliberación es rectitud de la deliberación que alcanza un bien. Pero es posible también alcanzar un bien mediante un razonamiento falso<sup>132</sup>, y alcanzar lo

<sup>132</sup> Para alcanzar un bien, uno puede servirse de medios malos, de la misma manera que una conclusión verdadera puede deducirse de premisas falsas. Se trata aquí del silogismo práctico. Por silogismo entiende Aristóteles «un discurso en el que establecidas determinadas premisas resulta necesariamente de ellas, por ser lo que son, algo distinto de lo antes establecido» (*Análitica priora* 24b18-20). En el silogismo práctico, lo que resulta por necesidad no es un enunciado u oración, sino una acción (véase 1147a28).

que se debe hacer no a través del verdadero término, sino por un término medio falso; de modo que no será buena deliberación ésta en virtud de la cual se alcanza lo que se debe, pero no por el camino debido. Además, es posible que uno alcance el objeto después de una larga deliberación, y otro rápidamente; por consiguiente, tampoco aquélla será una buena deliberación, sino que la rectitud consiste en una conformidad con lo útil, tanto con respecto al objeto, como al modo y al tiempo. También se puede hablar de buena deliberación en sentido absoluto, o relativa tendente a un fin determinado; la primera es la que se endereza simplemente al fin y la segunda la que se endereza a un fin determinado. De acuerdo con ello, si el deliberar rectamente es propio de los prudentes, la buena deliberación será una rectitud conforme a lo conveniente, con relación a un fin, cuya prudencia es verdadero juicio.

#### 10. *El entendimiento*

El entendimiento y el buen entendimiento, en virtud de los cuales decimos que los hombres son inteligentes o con buena inteligencia, no son absolutamente lo mismo que la ciencia o la opinión (pues todos serían inteligentes), ni son lo mismo que alguna de las ciencias en particular, como la medicina con respecto a la salud o la geometría por lo que se refiere a las magnitudes, porque el entendimiento no se aplica a lo eterno e inmóvil, ni a un género de cosas que están en proceso de llegar a ser, sino a cosas que pueden suscitar cuestiones y ser objeto de deliberación. Por tanto, se aplican lo mismo que la prudencia, pero no son lo mismo entendimiento y prudencia. En efecto, la prudencia es normativa, pues su fin es lo que se debe hacer o no; mientras que el entendimiento es sólo capaz de juzgar,



10 pues son lo mismo entendimiento y buen entendimiento, inteligentes y dotados de buena inteligencia. El entendimiento no consiste en tener prudencia ni en adquirirla, antes bien, así como al aprender se le llama entender cuando emplea la ciencia, así también el entendimiento se ejercita en la opinión al juzgar y juzgar  
15 rectamente sobre cosas que son objeto de prudencia cuando alguien habla acerca de ellas; pues bien y rectamente son lo mismo. Y de ahí viene el nombre «entendimiento», en virtud del cual se habla de hombres dotados de buena inteligencia, del entendimiento que se ejercita en el aprender; pues al aprender lo llamamos muchas veces «entender».

#### 11. *Relación de las virtudes intelectuales con la prudencia*

El llamado juicio, en virtud del cual decimos de alguien que tiene buen juicio y que es comprensivo<sup>133</sup>,  
20 es el discernimiento recto de lo equitativo. Señal de ello es que llamamos comprensivo, sobre todo, a lo equitativo, y equitativo a tener comprensión sobre algunas cosas, y juicio comprensivo al que discierne rectamente lo equitativo, y rectamente es estar de acuerdo con la verdad.

25 Todos estos modos de ser van dirigidos lógicamente a lo mismo. En efecto, cuando hablamos de juicios, entendimiento, prudencia e inteligencia, atribuimos a las mismas personas el tener juicio o inteligencia, así como el ser prudentes o tener entendimiento; porque todas

<sup>133</sup> Juego de palabras en el original, de difícil traducción. Aristóteles emplea los términos *gnómē*, *eugnómōn*, *sygnómē*, es decir, partiendo de una misma raíz, logra, mediante ciertos prefijos, ampliar su semántica.

estas facultades versan sobre lo extremo y lo particular, y en saber discernir lo que es prudente radica el ser  
30 inteligente, buen entendedor o comprensivo, porque la equidad es común a todos los hombres en sus relaciones con los demás. Ahora bien, todas las cosas prácticas son individuales y extremas, y, así, no sólo ha de conocerlas el prudente, sino que el entendimiento y el juicio versan también sobre las cosas prácticas, que son extremas. La intuición tiene también por objeto lo ex-  
35 tremo en ambas direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intuición y no razonamiento; la intuición con respecto a las demostraciones es de los límites inmutables y primeros<sup>134</sup>; y la de las cosas prácticas lo extremo, lo contingente y la premisa menor. Éstos son, en efecto, los principios de la causa final, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal. Así pues, debemos tener  
5 percepción sensible de estos particulares, y ésta es la intuición.

Ésta es también la razón de que estas facultades parezcan naturales, y de que, mientras nadie es sabio por naturaleza, uno tiene por naturaleza juicio, entendimiento e intuición. Señal de ello es que creemos que estas facultades acompañan a ciertas edades, y que tal edad  
10 tiene intuición y juicio, como si la naturaleza fuera la causa de ellas. En consecuencia, uno debe hacer caso de las aseveraciones y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes no menos que de las demostraciones, pues ellos ven rectamente porque poseen la visión de la experiencia. Se ha dicho, pues, qué es la pruden-  
15 cia y la sabiduría, y cuál es el objeto de cada una de

<sup>134</sup> Las demostraciones son de hechos necesarios, como sucede en matemáticas. De ahí que los principios de las demostraciones son inmutables o invariables, pues si fueran variables, las conclusiones podrían no ser verdaderas.

ellas, y que cada una es la virtud de una parte distinta del alma.

## 12. *Utilidad de la sabiduría y la prudencia*

Uno podría preguntarse, acerca de estas virtudes, 20 cuál es su utilidad, puesto que la sabiduría no investiga ninguna de las cosas que pueden hacer feliz al hombre (pues no es propia de ninguna generación), y la prudencia, si bien tiene esto, ¿para qué es necesaria? Si la prudencia tiene por objeto lo que es justo, noble y bueno para el hombre, y ésta es la actuación del hombre bueno, el conocer estas cosas no nos hará más capaces 25 de practicarlas, si las virtudes son modos de ser, como tampoco nos sirve de nada conocer las cosas sanas o las saludables que no producen la salud sino que son consecuencia de un modo de ser. En efecto, no somos más capaces de practicarlas por el hecho de poseer la ciencia médica y la gimnástica<sup>135</sup>. Si, por otra parte, no debe decirse que el hombre prudente lo es para esto, sino para llegar a ser bueno, la prudencia de nada servirá a los que ya son buenos, pero tampoco a los que no 30 la tienen. Porque no hay ninguna diferencia entre poseer ellos mismos la prudencia u obedecer a los que la tienen, y sería suficiente para nosotros que usáramos el mismo argumento que en el caso de la salud; aunque queremos estar sanos, no por eso aprendemos la medicina. Además de esto, podría parecer absurdo que la prudencia, que es inferior a la sabiduría, tuviera más autoridad que ella, pues la prudencia, cuyo papel es ha- 35 cer, manda y ordena sobre lo hecho.

<sup>135</sup> Una virtud ética es análoga a la salud, en el sentido de que, así como el conocimiento de la salud no nos hace más sanos, así tampoco el simple conocimiento de una virtud ética nos hace virtuosos.

Estos problemas, pues, han de ser discutidos, ya que ahora sólo los hemos suscitado. Ante todo, digamos que 1144a estos modos de ser han de ser necesariamente elegibles por sí mismos, al menos por ser cada uno de ellos la virtud de la correspondiente parte del alma, aun en el caso de no producir nada ninguno de ellos. Mas, de hecho, producen algo, no como la medicina produce la salud, sino como la produce la salud misma; es de esta manera como la sabiduría produce felicidad<sup>136</sup>. Pues, 5 siendo una parte de la virtud total, produce felicidad con su posesión y ejercicio.

Además, la obra del hombre se lleva a cabo por la prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace rectos el fin propuesto, y la prudencia los medios para este fin. Pero no hay tal virtud de la cuarta parte del 10 alma, es decir, de la nutritiva, pues esta parte no puede hacer o no hacer.

En cuanto al argumento de que, a través de la prudencia, no seremos más capaces de realizar acciones nobles y justas, tenemos que empezar un poco más arriba y emplear el siguiente principio: así como decimos que no porque algunos hagan lo justo son, por eso, justos, tal, por ejemplo, los que hacen lo ordenado por las 15 leyes involuntariamente o por ignorancia o por alguna otra causa y no porque es justo (aunque hacen lo que se debe hacer y lo que es necesario que haga el hombre bueno), así también, según parece, es posible teniendo cierta disposición, hacer todas las cosas de suerte que se sea bueno, es decir por elección y por causa de las cosas hechas. Pues bien, la virtud hace recta la elec- 20 ción, pero lo que se hace por naturaleza ya no es propio

<sup>136</sup> La sabiduría filosófica no es la causa eficiente de la felicidad, sino su causa final. La felicidad consiste en la virtud, según nos ha dicho antes Aristóteles: «el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud» (1098a16).

de la virtud, sino de otra facultad. Debemos considerar y exponer estos asuntos con más claridad.

Hay una facultad que llamamos destreza, y ésta es de tal índole que es capaz de realizar los actos que conducen al blanco propuesto y alcanzarlo; si el blanco es bueno, la facultad es laudable; si es malo, es astucia; por eso, también de los prudentes decimos que son diestros y astutos. La prudencia no es esa facultad, pero no existe sin ella, y esta disposición se produce por medio de este ojo del alma, pero no sin virtud, como hemos dicho y es evidente, ya que los razonamientos de orden práctico tienen un principio, por ejemplo: «puesto que tal es el fin, que es el mejor» sea cual fuere (supongamos uno cualquiera a efectos del argumento), y este fin no es aparente al hombre que no es bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción. De modo que es evidente que un hombre no puede ser prudente, si no es bueno.

### 13. Prudencia y virtud ética

1144b Así pues, tenemos que volver a considerar la virtud. En efecto, la virtud tiene su paralelo. Así como la prudencia está en relación con la destreza (que no son idénticas, sino semejantes), así también la virtud natural está en relación con la virtud por excelencia. Se admite, realmente, que cada uno tiene su carácter en cierto modo por naturaleza, pues desde nacimiento somos justos, moderados, valientes y todo lo demás; pero, sin embargo, buscamos la bondad suprema como algo distinto y queremos poseer esas cualidades de otra manera. Los modos de ser naturales existen también en los niños y en los animales, pero sin la razón son evidentemente dañinos. Con todo, parece verse claro que lo mismo que

un cuerpo robusto pero sin visión, al ponerse en movimiento, puede resbalar fuertemente por no tener vista, así también en el caso que consideramos; pero si el hombre adquiere la razón, hay una diferencia en la actuación, y el modo de ser que sólo tiene una semejanza (con la virtud), será entonces la virtud por excelencia. Y, así como hay dos clases de modos de ser en la parte del alma que opina, la destreza y la prudencia, así también en la parte moral hay otras dos: la virtud natural y la virtud por excelencia, y de éstas, la virtud por excelencia no se da sin prudencia. Por eso, algunos afirman que toda virtud es una especie de prudencia, y Sócrates, en parte, indagaba bien y, en parte, se equivocaba, pues se equivocaba al considerar que toda virtud era prudencia<sup>137</sup>. Una señal de ello es lo siguiente: todos los hombres que ahora dan una definición de la virtud, después de indicar el objeto a que tiende, añaden: «según la recta razón», y es recta la que está de acuerdo con la prudencia. Parece, pues, que todos, de alguna manera, adivinan que tal modo de ser es virtud, es decir, la que es conforme a la prudencia. Pero debemos avanzar un poco más, ya que la virtud no sólo es un modo de ser de acuerdo con la recta razón, sino que también va acompañada de la recta razón, y la recta razón, tratándose de estas cosas, es la prudencia. Así, Sócrates creía que las virtudes eran razones (pues pensaba que toda virtud era conocimiento); pero nosotros decimos que van acompañadas de razón.

Esta claro, pues, por lo que hemos dicho, que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral. Esta circunstancia refutaría

<sup>137</sup> Según Aristóteles, Sócrates tenía razón en creer que la virtud no puede existir sin prudencia, pero se equivocaba al creer que la virtud es prudencia, pues la sabiduría es una virtud, pero no es prudencia, y una virtud ética requiere prudencia, pero no es prudencia.

el argumento dialéctico según el cual las virtudes son separables unas de otras, pues la misma persona puede no estar dotada por naturaleza de todas las virtudes, y así puede haber adquirido ya algunas, pero otras to-  
 35 davía no. Esto, con respecto a las virtudes naturales, es posible, pero no en relación con aquellas por las que un hombre es llamado bueno en sentido absoluto, pues cuando existe la prudencia todas las otras virtudes es-  
 1145a tán presentes<sup>138</sup>. Y es claro que, aun cuando no fuera práctica, sería necesaria, porque es la virtud de esta parte del alma, y porque no puede haber recta intención sin prudencia ni virtud, ya que la una determina el fin  
 5 y la otra hace realizar las acciones que conducen al fin.

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

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

## LIBRO VII

### APÉNDICE SOBRE LAS VIRTUDES ÉTICAS: CONTINENCIA E INCONTINENCIA

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

Después de esto y estableciendo otro principio, hemos  
 de decir que hay tres clases de disposiciones morales  
 que deben evitarse: el vicio, la incontinencia y la brutali-  
 dad. Los contrarios de dos de ellos son evidentes: al  
 primero, lo llamamos virtud, y al otro, continencia; pa-  
 ra el contrario de la brutalidad, lo que mejor se adapta  
 es decir que es una virtud sobrehumana, heroica y divi-  
 na, como Homero hace decir a Príamo sobre Héctor en  
 20 cuanto a que era excepcionalmente bueno «y no parecía  
 hijo de un hombre mortal, sino de un dios»<sup>139</sup>. De mo-  
 do que si, como se dice, los hombres llegan a ser dioses  
 a causa de una sobreabundancia de virtud, es claro que  
 un tal modo de ser se opondría al de brutal; pues, así  
 25 como en un animal no puede haber ni vicio ni virtud,  
 tampoco en un dios, sino que el modo de ser de un dios  
 es más honorable que la virtud, mientras que el del ani-  
 mal es genéricamente diferente del vicio.

<sup>139</sup> *Ilíada* XXIV 258-9.