

**Aristóteles, *Ética a Nicómaco, libro II* (1103a 14-1109b 29)\***

**Traducción fenomenológica con introducción y notas**

**Cristián De Bravo Delorme**

**Investigador postdoctoral (CONICYT, Chile)**

**Universidad de Sevilla**

**Facultad de Filosofía y Psicología**

**Departamento de Estética e Historia de la Filosofía**

**[cdebravo@us.es](mailto:cdebravo@us.es)**

**\*La siguiente traducción forma parte de la investigación postdoctoral financiada por Becas Chile, Conicyt.**

### **Introducción**

La siguiente traducción del segundo libro de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles pretende hacer audible de manera lo menos técnicamente posible un pensamiento que ha sido transmitido como un tratado único, pero que, más bien, pareciera haber sido escrito, a pesar de su concierto, como un conjunto de estudios y esbozos en orden a la exposición oral de los problemas. La tradición iniciada en la Edad Media, por causa de un afán sistemático que tenía como última motivación la autocomprensión de la religión cristiana, entregó estas



investigaciones y las de orden teórico a la tenaz fijación de definiciones, las cuales, a pesar de brindar una cierta clarificación, cayeron en un progresivo anquilosamiento, y cuya estructura no solo llevó a pensar en Aristóteles como un filósofo conceptual, sino que además hizo considerar como sistema lo que solo y únicamente fue un preguntar y responder en sentido originario, es decir, un sondear y un volver a dar la palabra para abrir la disposición filosófica (Cf. Hadot, 2009:99ss). Por eso términos como ἀρετή, τέχνη, ἦθος, πράξις, ἔξις, entre otros, ya no dicen más que virtud, arte, moral, acción, hábito; palabras, por cierto, ónticamente conocidas, pero de ninguna manera ontológicamente arraigadas. Estos fenómenos correspondientes a la vida humana permanecen actualmente establecidos, clasificados y ordenados para la investigación científica y especializada. Bajo este ámbito, a mi juicio, han sido orientadas y ejecutadas las traducciones tradicionales del pensamiento griego y, específicamente, del pensamiento aristotélico (Cf. Araujo y Marías, 2009; Calvo Martínez, 2011; Pallí Bonet, 1998).

Pero la traducción no es un mero traslado. En la traducción se pone en juego más. *Puede incluso, como dice Heidegger, llevar a la luz las conexiones que yacen en la lengua traducida, pero que no se encuentran explicitadas* (1984:75). Estas conexiones, que el oído griego suponía al escuchar las lecciones de Aristóteles, se disipan en la mera substitución traductora y, por último, se retraen en proporción al afianzamiento de nuestras suposiciones modernas que conlleva la palabra substituta. Por eso toda traducción es a la vez y siempre una interpretación, cuyo fin, a nuestro juicio, no es otro que la comprensión del asunto a través de la apropiación de la lengua nativa a través de la experiencia traductora. Por lo tanto, mi presente intención está motivada por redescubrir la fertilidad de las palabras por las cuales los fenómenos de la vida humana

podieron llegar a ser visibles. Tal redescubrimiento se encuentra orientado por una lectura e interpretación fenomenológica del texto, cuya función traductora no radica en el cambio de una palabra por otra, lo cual en el caso griego ya es un asunto del todo cuestionable, sino en la comprensión de la palabra dentro de un contexto situacional de sentido. Esto implica que la palabra griega tenga que desplegarse hermenéuticamente y, por ello, que pueda ser vertida de uno o más modos, lo cual, más que viciar el contexto, lo enriquece, iluminando los fenómenos en distintos grados y niveles.

Ahora bien, a ningún lector cuidadoso podrá pasarle desapercibida la deuda que esta traducción tiene con la interpretación de Heidegger de la Filosofía antigua, deuda que, por lo demás, se hace constar repetidas veces en las notas del texto. De ninguna manera se ha tratado de ocultar tal raigambre. Los cursos impartidos por Heidegger entre 1919 y 1923 donde esboza el proyecto de una hermenéutica de la facticidad y la interpretación de Aristóteles y Platón entre 1924 y 1925 han impulsado en gran medida este intento. Sin embargo ha sido la exigencia misma del contexto aristotélico la que ha hecho necesario el empleo de determinadas formulaciones ya iluminadas por una interpretación fenomenológico-existencial que determina el horizonte de esta traducción (Cf. Gadamer, 1999:370ss). Además, el intento de una traducción fenomenológica, en su calidad de tal, se encuentra en una constante reapropiación hermenéutica, por lo que esta traducción no puede tomarse de manera definitiva, sino como una asistencia para la confrontación con los problemas aludidos por Aristóteles (Cf. Rodríguez, 2007). Por último, las correspondientes notas sirven no tanto para justificar la elección de una palabra o expresión como para situar en su contexto significativo el fenómeno que a través de la palabra griega se trata de hacer ver.



## Traducción fenomenológica

[1103a 14] Existiendo ciertamente en el mundo de la vida humana dos modos propios de ser<sup>1</sup>, a saber, el modo propio del entendimiento<sup>2</sup> y el [15]

<sup>1</sup> El comienzo del libro II trata del origen de la ἀρετή y se traza la diferencia de esta frente a lo que se genera φύσει. Propongo para destacar este fenómeno no la traducción tradicional, a saber, virtud, sino la expresión «modo propio de ser». La razón para rechazarla es simple. La palabra virtud permanece inevitablemente cargada con ideas romanas y cristianas, imbricadas y tal vez separables, pero de ninguna manera libres de ambigüedad. Es notable, por otra parte, que Maquiavelo haya pensado la esencia de la *virtù* en la conjunción de las posibilidades humanas y la fortuna, con lo cual no solo nos aleja de aquel carácter voluntarista y puramente racional, sino además de su sentido meramente moral. Maquiavelo aclara esa conjunción bajo la imagen de la fortuna como un río impetuoso, cuyas crecidas pueden soportarse y en parte redirigirse gracias a la precaución humana asimilada a diques y malecones prestos a su arremetida (Cf. 2011:83-84. Sobre el insoslayable rol de la τύχη dentro de estos asuntos cf. *Ética a Nicómaco*, 1099a 31ss). La expresión propuesta bajo el curso de la lectura obtendrá su propio derecho, sin embargo basta aquí hacer una indicación que el mismo Aristóteles ya había hecho en el primer libro. La orientación de la investigación ya había reconocido lo siguiente. Si es necesario hacer visible el fenómeno de la vida humana, si esta visibilidad del vivir humano está delineada por la condición ontológica del vivir ocupado con las cosas (ζωή πρακτική) en tanto ser en un mundo (ζῶον πολιτικόν. Cf. Heidegger, 2002:46ss: Sein-in-der-πόλις), si además este vivir ocupado, este ocuparse de y con las cosas en un mundo puede llegar a apropiarse y así, estando acabado (τέλος), el hombre puede estar cumplido (ἀγαθός), tal como se cumple el flautista al tocar bien la flauta y el zapatero al confeccionar buenos zapatos, es decir, tal como en estas ocupaciones se genera una obra (ἔργον) y se genera bien (εὖ), entonces la vida humana en tanto tal ha de generar su *propia* obra por la cual se plenifique a sí misma, pues al visibilizar el fenómeno del vivir humano *se busca lo propio* (ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον) (1097 b 34-35). La investigación busca la *obra propia* de la vida humana. Por lo tanto, *el modo propio de estar en obra* es una indicación a la vía posible del *estar despierto* (φρόνησις) y se cumple bajo el sentido de un estar en camino a su propiedad (Cf. Heidegger, 1988:7). Primero, en cuanto esto buscado solo le corresponde al ser humano y segundo, en tanto esto propio resalta *lo que es en cada caso mío* (φαινόμενον ἀγαθόν) (1113 a19). Así el propio cumplimiento de la ocupación se da en la obra “bien hecha”, es decir, cuando a la obra se le sobrepone la prestancia de su propiedad (1098 a10), al modo como comparativamente se genera la obra en las τέχναι, pues el buen artesano es el que hace bien su obra, en nuestros términos, el artesano propio se cumple en la obra bien hecha y en esto consiste su presteza: que cumple propiamente la obra, pues no solo basta generar, sino generar bien y en propiedad. La ἀρετή, por lo tanto, hace una indicación a un «cómo» del ser, cuya referencia ejecutiva se cumple como una *puesta en obra vital* y [esto quiere decir] *una ocupación bajo la orientación de una lectura de las cosas (...) a la vista de*

modo propio de ser uno con otro<sup>3</sup>, el primero tiene su generación y crecimiento mayormente a través de la enseñanza, por lo cual en primer lugar es necesaria experiencia y maduración. El modo propio de ser uno con otro sobresale por haber sido uno habituado a comportarse de determinada manera, como lo indica el nombre griego ἦθος, que se origina por una pequeña derivación desde ἔθος<sup>4</sup>. De donde llega a ser evidente que ninguno de los modos propios de ser uno con otro se engendra para nosotros por sí mismo<sup>5</sup>, puesto que [20] ninguno de los entes que son por sí mismos se acostumbra a ser de otro modo. Así la piedra que

---

*su ser propio* (ψυχῆς ἐνέργεια καὶ πράξεις μετὰ λόγου [...] κατ' ἀρετήν) (1098 a14,17). Por lo anterior, la traducción del adverbio εὖ en muchos casos lo traduzco como *bien* o *propiamente bien*.

<sup>2</sup> En la medida que la ἀρετή indica hacia un «cómo» cumplido del ser de la vida humana, se distinguen inmediatamente dos modificaciones por las cuales la vida humana propiamente se da. En primer lugar se destaca aquel modo propio determinado a partir de la ejecución del νόος (ἀρετή διανοητική). El διανοεῖν da lugar a algo que es asumido a partir de principios por los cuales lo ente *que siempre es* (ἀεί) se lo pone a la vista entendiéndolo en cuanto algo (Cf. Heidegger, 1992:35ss). El διανοεῖν es esta revisión entendedora que necesita probar una y otra vez y, por consiguiente, necesita madurar esta prueba para poner a la vista las cosas (ἔξις ἀποδεικτική). Pero en cuanto lo que mueve a este entendimiento es la contemplación del asunto (θεωρία), se distingue este modo propio del ser ἠθικός.

<sup>3</sup> El modo propio de ser que tiene que ver con el trato con los otros y con ocuparse de las cosas es el modo de ser ἠθικός. La orientación para la traducción del ser ἠθικός la he tomado principalmente de Heidegger (Cf. 2002:45ss). No se trata, por lo tanto, de la virtud moral, bajo cuya rúbrica se hace manifiesto el modo de vivir cristiano según las virtudes teologales, sino de *cómo ser propio con otro en el mundo*. La proposición ontológica de la ἀρετή no se funda en el hábito dado por Dios como ordenanza hacia Él, ni en la acción por deber bajo principios puros de la razón, sino en *llevarse con los otros al tenerse propiamente a sí mismo*, en cómo ser en cada caso a la vista de lo que contribuye (συμφέρον) al propio cumplimiento (ἀγαθόν).

<sup>4</sup> En efecto, aquí Aristóteles señala la modificación morfológico-gramatical (η por ε), es decir, desde la palabra ἔθος a la palabra ἦθος, como signo de una modificación existencial, en la medida que el vivir uno con otro, el tratarse entre unos y otros se forma a partir de los usos cotidianos, desde las maneras y modos habituales de llevarse.

<sup>5</sup> La palabra aquí es φύσει. Dentro del contexto del discurso esta palabra será traducida conservando el sentido de lo «natural», pero acentuando lo que propiamente le corresponde a la naturaleza, a saber, *ser por sí mismo*, pues todo ente φύσει es siempre algo cuyo ser se engendra desde sí y por sí.



por sí misma se traslada al lugar de abajo, nunca podría ser acostumbrada a trasladarse al lugar de arriba, aunque se intentara acostumbrarla mil veces arrojándola hacia arriba; ni el fuego podría ser acostumbrado a estar abajo, ni ningún otro de los entes generados naturalmente se lo podría acostumbrar [a estar en otro lugar y, por lo tanto,] a ser de otro modo<sup>6</sup>. De allí que los modos propios de ser no se engendren por naturaleza, pero tampoco yendo contra la naturaleza, sino que más bien [25] naturalmente les hemos dado lugar para que los llevemos a cabo al acostumbrarnos a comportarnos de determinada manera<sup>7</sup>.

Además, en todo aquello que se da para nosotros por sí mismo, primero procuramos asumir las capacidades y después las volvemos a poner en obra<sup>8</sup>. (Esto es evidente dentro del ámbito de las percepciones sensibles; pues no por mirar u oír muchas veces nos apoderamos de los sentidos, [30] sino al revés,

<sup>6</sup> Al hacer referencia al origen del modo de ser ἠθικός se pone de manifiesto que su generación no corresponde al modo de ser de los entes naturales. El modo propio de ser uno con otro no nace *por sí mismo*. La γένεσις de la ἀρετή tiene otro origen. Bajo esta comparación se destaca algo importante que permanece implícito en la apelación al origen y al sentido del ser de ambos modos, y que además he agregado a la traducción. Pues Aristóteles, bajo la ejemplificación de la imposibilidad del acostumbramiento de la piedra o del fuego, hace referencia a que el ser de lo natural radica en el *lugar propio*. Que la piedra y el fuego tengan un lugar propio quiere decir que, en tanto entes naturales, «se dan» su propio lugar y solo ahí *son*. La piedra abajo, el fuego arriba. El ente natural, que por sí mismo está presente, tiene su propio *ahí, es* su ahí.

<sup>7</sup> Por lo tanto, se busca *dónde* o, mejor dicho, *cómo* es el lugar propio del hombre, cuál es su «ahí-propio». Pero este ahí del ser hombre no surge *por sí mismo* (φύσει), ni tampoco *contra sí mismo* (παρὰ φύσιν). El modo propio de ser hombre, su ἀρετή, es posible porque la vida humana ya habiendo sido por sí misma arrojada al ser (πεφυκός) es capaz de asumir su propiedad, de darle lugar, pero de tal modo que tiene que conquistar su lugar volviéndoselo a dar siempre más cabalmente (τελειούμενος) a la vista de su cumplimiento (ἀγαθόν).

<sup>8</sup> En esta frase Aristóteles se refiere a aquello que por sí mismo acontece dentro de nuestro ámbito de referencia (παραγίνεται). Lo importante es que, en este ámbito, a saber, el de la referencia sensible, no se adquiere la capacidad de oír, por ejemplo, ni meramente la recibimos, como así se declara en algunas traducciones. Aristóteles está diciendo más bien: en tanto se ha despertado en nosotros el ser capaz y así procuramos estar preparados para las cosas (κοιζόμεθα), podemos poner en obra este ser capaz.

hemos sido reclamados a través de ellos porque los tenemos en nuestro poder, no los tenemos en nuestro poder por haber estado sirviéndonos de ellos)<sup>9</sup>. Pero, en cambio, nos apoderamos de un modo propio de ser habiéndonos puesto previamente en obra. También ocurre así con los otros saberes que llevan algo a cabo: pues aquello que es necesario hacer habiéndolo aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Por ejemplo, llegamos a ser constructores construyendo casas y guitarristas tañendo la guitarra [1103b]. De manera similar llegamos a ser justos ocupándonos con asuntos justos, ocupándonos con asuntos moderados llegamos

---

<sup>9</sup> Así se asume la sensibilidad, no la “adquirimos”, sino que asumimos el poder, es decir, nos apoderamos de la capacidad, *dejando* que nos reclamen e interpielen las cosas. No se trata de que “usemos” (Araujo y Marías, 2009:19, Pallí Bonet, 1998:161) o “utilicemos” (Calvo Martínez, 2011:76) los sentidos. Las palabras que ocupa Aristóteles aquí son modulaciones del verbo mediopasivo *χράομαι* (del activo: *χράω*), cuyo sentido originalmente se encontraba dentro del ámbito religioso y con el cual se hacía referencia a la disposición del hombre frente al dios al consultar el oráculo. Que el hombre “usara” el oráculo no quiere decir que lo utilizara por necesidad como un medio para interrogar al dios. Más bien, el uso aquí tiene un sentido muy diferente. El dios, al manifestarse en el oráculo, da respuesta a la pregunta del hombre. Pero esta respuesta reclama, ordena y dispone. Así, por ejemplo, dice Apolo (en activo): *χρήσω δ' ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν, daré respuesta y reclamaré de los hombres ajustarse al infalible querer del dios más alto* (*Hom. Ap. III: 132*). Y el hombre atiende al reclamo del dios (en mediopasivo): *σωφρονεῖν κεκρημένον, siendo intimado a moderarse* (*Esquilo, Persians:829*). Por lo tanto, señala la disposición atenta al reclamo del dios, en este caso, a moderarse. Bajo esta perspectiva el dios usa al hombre y el hombre es usado por el dios. El hombre no acude al oráculo para usarlo según su propia conveniencia, sino que, más bien, acude para ser usado por él. La consulta al dios es la atención a la respuesta, la escucha del hombre es la obediencia al reclamo del dios. Con el tiempo la palabra cae significando el mero uso del oráculo, es decir, necesitar la respuesta y, finalmente, utilizar algo. ¿Por qué mencionar este origen de la palabra? Porque en cierto modo Aristóteles escucha originalmente, pues los sentidos no son algo así como un instrumento del que dispongamos como un martillo o un lápiz. Más bien, el hecho de que Aristóteles ocupe la forma mediopasiva de la palabra es porque el oír, el ver u oler, en suma, el sentir acontece cuando somos capaces de hacerlo, por lo cual ante todo el “uso” de los sentidos apunta al *poder ser reclamados* por las cosas. Tener los sentidos significa que nosotros, a través de ellos, *ya* estamos intimados por las cosas, que *ya* nos tenemos en el «a través» abierto y solo así nos servimos de la sensibilidad como nuestra misma referencia a las cosas que nos reclaman. Acerca de esto es importante la indicación que hace F. Johnson en su trabajo sobre cuerpo y método respecto a los *Zollikoner Seminare* de Heidegger (Cf. Johnson, 2014:21ss).



a ser moderados, y ocupándonos con asuntos viriles llegamos a ser viriles. De esto, por cierto, da testimonio lo que pasa en las ciudades: pues quienes ponen la ley hacen que los ciudadanos cumplan su ser al acostumarlos a portarse bien, y esto lo quiere todo legislador [5]; pero los legisladores que no lo hacen propiamente, cometen errores, y en esto se diferencia una ciudad buena de una ciudad mala. Además, a partir de los mismos asuntos y por la misma referencia a las cosas<sup>10</sup>, se genera y arruina todo modo propio de ser, de modo semejante a como ocurre en los saberes cuya orientación la da aquello que ha de ser llevado a cabo; pues a partir de tañer la guitarra se hacen tanto los buenos como los malos guitarristas, y comparativamente [10] los constructores de casas y todos los demás: a partir de construir cumplidamente serán buenos constructores, y a partir de construir deficientemente serán malos constructores. Pues si no se sostuviera esto, no habría necesidad de educadores, dado que todos nacerían buenos o malos<sup>11</sup>. De esta manera se sostiene lo relativo a los modos propios de

<sup>10</sup> Aristóteles menciona aquí la triple estructura ontológica de la ocupación (πρᾶξις) y del modo propio de ser (ἄρετή), la cual muestra el horizonte desde el que *los entes nos llaman y reclaman* a través de su referencia. En este sentido el modo propio de ser está *en referencia* (διά) a algo y *a partir* (ἐκ) de algo.

<sup>11</sup> Esta es la conclusión de Aristóteles para comprender el sentido de lo ἀγαθόν y de lo κακόν. Por ἀναλογία se recurre a un ejemplo del comportamiento τεχνικός. Aristóteles menciona claramente: construyendo bien serán buenos constructores, construyendo mal, malos. Esta orientación metódica da la indicación para pensar el sentido de lo bueno, pues lo bueno aquí es la obra (ἔργον), aquello por mor de lo cual el constructor, en este caso ejemplar, se pone en movimiento. Así quien cumpla la obra, es decir, quien construya una casa, será buen constructor, quien no la cumple o no alcanza del todo su cumplimiento, mal constructor. Por lo tanto, se alude a que el sentido de lo bueno se determina desde el cumplimiento y el sentido de lo malo desde el incumplimiento. Solo que dentro del ámbito de la ocupación humana la obra nunca se cumple como acontece dentro del ámbito de la τέχνη. En primer lugar, porque la vida humana ocupada no es algo cuya propiedad permanezca fuera de ella, como es el caso de un edificio y el constructor o una pieza musical y el músico. Sino que la vida humana misma para sí misma es la obra y, por lo tanto, nunca algo acabado (τέλειον), a no ser que, como Solón dice, el hombre haya visto su fin (1100 a11). Por lo tanto, la obra propia de la vida humana no es un producto como el producto generado por la τέχνη, sino una ἐνέργεια



ser: pues ocupándonos en el trato [15] con los otros hombres llegamos a ser justos o injustos, y ocupándonos con los asuntos peligrosos al acostumbrarnos a tener miedo o coraje, llegamos a ser viriles o cobardes. De manera semejante se sostiene lo relativo al ámbito de los apetitos e impulsos agitados: algunos hombres llegan a ser moderados y mansos, otros incorregiblemente agitados [20], algunos al ser llevados de esta manera, otros de otra manera en las mismas situaciones. Dicho en una palabra, los comportamientos se generan llevándose a partir de ejercer semejantes operaciones<sup>12</sup>. Por eso es necesario saber cómo volver a ponerse en obra: pues los comportamientos acompañan a las diferencias que se dan en las operaciones. Ciertamente no se da una pequeña diferencia al acostumbrarse a ser recto o de otro modo desde la juventud, [25] sino que la diferencia es mucha, grande o, más bien, total.

Ahora bien, puesto que no nos ocupamos en el presente tratado para lograr una teoría, tal como la buscan los otros saberes filosóficos (pues nosotros no estamos realizando una consideración para contemplar qué es el modo propio de ser, sino que nuestro intento lo ejecutamos allí para poder llegar a cumplir nuestro propio ser, ya que de otra manera esto no sería provechoso), es imperativo considerar lo relativo a las [30] ocupaciones humanas, cómo hay que portarse para llevarlas a cabo: pues las ocupaciones son las que dominan y esto quiere decir, son las que ya han generado los modos de comportarse, según lo que hemos dicho.

---

ατελής, un *estar en obra sin acabar* y en ese sentido un estar siempre y en constante camino a su fin. «Bueno», entonces, significa *estar cumplido* (ἀγαθός), pero no en el sentido del acabamiento del producto τεχνικός, sino en el sentido de *un estar en camino a su cumplimiento* y, por cierto, en el sentido de estar en camino *bien y propiamente* (εἶ), conforme a un determinado «cómo», pues este «cómo» cumplido mismo es el fin y extremo (τέλος).

<sup>12</sup> Como variación a la traducción de ἐνέργεια como «estar en obra» (Cf. la nota anterior) se propone la palabra «operación» (de *opus*, obra) en determinados contextos.



Ocuparse orientado por una recta lectura de las cosas<sup>13</sup> es algo que se admite comúnmente y se da por supuesto (luego se hablará de esto, así como qué es la recta lectura y cómo se relaciona con los otros modos propios de ser). Quede [1104a] acordado previamente, sin embargo, que todo aquello que se hable respecto a la ocupación humana, debe ser expuesto de manera esquemática y no siendo precisos, pues ya desde el principio habíamos dicho que nuestra exposición tiene que estar en correspondencia con el asunto, y en lo relativo a la ocupación humana y a lo que contribuye al cumplimiento de esta nada hay establecido, como tampoco [5] en lo que se refiere a la salud. Si de tal clase ha de ser una exposición respecto a asuntos generales, en mayor medida ha de ser menos preciso lo concerniente a los casos particulares, pues estos casos particulares no caen bajo el saber de ningún arte ni mando, sino que es necesario que los mismos que tratan con las cosas cada vez se ocupen con circunspección del instante por el cual se abre la situación<sup>14</sup>, al modo como se ejecuta la

<sup>13</sup> Tal vez la palabra λόγος sea la expresión más complicada de traducir, dada la flexibilidad de su sentido dentro de los variados contextos significativos. No hay una palabra en castellano que permita reflejar esa plasticidad. He optado por traducirla como «lectura de las cosas». Empleo «lectura» en aquel sentido que supone todo leer y que, por lo demás, se expresa en situaciones que exigen una comprensión de la situación. Además de que la misma palabra conserva la raíz griega, liberamos el sentido moderno de razón que es tan problemático, aun cuando en algunos contextos sea a pesar de ello una opción sugerente. La palabra lectura puede ofrecer dos sentidos enraizados en su contexto hermenéutico y siempre dentro de una referencia intencional de sentido. «Leer», ciertamente, no dice simplemente el acto por el cual repasamos con la vista los “signos” escritos, sino, antes bien, aquella relación hermenéutica en la cual la vida humana constantemente está y por la cual la situación en la cual se encuentra se hace comprensible y significativa ya bajo una cierta unidad. La lectura, entonces, es el ejercicio de unir, de recoger, como bien ya lo declaraba la palabra latina *legere*, en el sentido de recoger flores y hacer un ramillete. En otros casos la palabra λόγος se traduce como «exposición» o «discurso», con lo cual se destaca un aspecto de esa lectura a la cual aludimos.

<sup>14</sup> La palabra decisiva aquí es καιρός. La traducción no es palabra por palabra, sino que parte del contexto de sentido para formularse. Aristóteles menciona que la exposición de los asuntos concernientes a la vida fáctica, a la vida circunstancial y situada, no pueden ser

medicina o el gobierno [10] de un barco. Pero aunque siendo de tal manera el presente discurso, debemos esforzarnos en tratar de brindar una ayuda. Primeramente, entonces, hemos de observar esto: que los modos propios de ser están por sí mismos dados a caer en la ruina por falta y por exceso (necesariamente, pues, nos servimos de los asuntos más claros para dar testimonio de los más oscuros), como lo vemos con respecto al vigor y la salud; [15] así, en efecto, sobrepasarse en el deporte y dejarse estar arruinan el vigor; de igual modo por comer y beber en demasía, y por su escasez se arruina la salud, mientras la proporción en el comer y en el beber, en cambio, restablece la salud, la incrementa y la conserva. De esta manera se sostiene lo que corresponde a la moderación y a la virilidad y a los otros modos propios de ser. [20] Pues el que huye y se atemoriza de todo y no resiste a nada, llega a ser cobarde, pero el que no teme absolutamente a nada y se arroja a todos los peligros, llega a ser temerario: igualmente quien se excita y saca provecho de ello y de nada se aparta, llega a ser un desenfrenado, y el que toda excitación evita, como el hombre tosco, llega a ser un [25] insensible. De este modo se arruina la moderación y la virilidad por exceso y por defecto, pero por la disposición centrada se conservan<sup>15</sup>.

---

descritos con precisión, sino que aquellos mismos que se ocupan (πράττοντας), que tratan con los otros y se ocupan con las cosas en un mundo, se encuentran bajo la necesidad de mirar, de procurar ver, de avistar (σκοπεῖν) el καιρός, el tiempo propicio, el cual, en tanto se da, transparenta la situación en la cual se encuentra quien está ocupado en un mundo. El καιρός es tiempo, tiempo vivo que captado circunstancialmente posibilita lo que es necesario hacer (Cf. De Bravo, 2011:167ss).

<sup>15</sup> Traduzco μέσος por *centro* o *central* o *al centro* y μεσότης por *disposición centrada* aludiendo a lo que se ha traducido como “término medio” (Araujo y Marías, 2009: 21, Pallí Bonet, 1998:163) o “medida” (Calvo Martínez, 2011:78). A nuestro juicio el término *centro* es más preciso que el término *medio*, el cual determina la *mediocritas* latina y que, sin embargo, deriva nivelada para el uso castellano como mediocridad. Pero lo que nos da la orientación para comprender el μέσος es el comportamiento del hombre que actúa bien, es



Pero no solo la generación, el crecimiento y la ruina provienen de estas mismas cosas y por las mismas cosas, sino que las operaciones se generarán también en las mismas cosas: de este modo ocurre con las [30] otras cosas más evidentes, como lo relativo al vigor: pues el vigor se genera al consumir mucho alimento y por soportar muchas fatigas, y el que mayormente puede hacer esto es el vigoroso. Y así ocurre con los modos propios de ser: pues absteniéndonos de las excitaciones llegamos a ser moderados, y habiendo llegado a ser moderados mayormente podremos abstenernos de las excitaciones: de igual modo [1104b], en efecto, semejantemente ocurre con lo relativo a la virilidad: acostumbrándonos, pues, a menospreciar las cosas terribles y soportarlas, llegamos a ser viriles, y habiendo llegado a ser viriles podremos soportar las circunstancias terribles.

Es necesario, entonces, estimar como signo de los comportamientos la excitación o el pesar que sobrevienen [5] a las obras<sup>16</sup>: pues, por una parte, quien

---

decir, el hombre centrado. El centrado es quien tiene una disposición vuelta al propio centro, no en el sentido de un egoísmo exacerbado, sino en el sentido de concentrarse en las cosas con las cuales se ocupa, lo cual no quiere decir ensimismarse, sino más bien llevarse al centro de las cosas.

<sup>16</sup> Las palabras aquí ocupadas por Aristóteles son ἡδονή y λύπη, traducidas tradicionalmente como placer, que no da con lo que dice Aristóteles (Cf. Corominas, 1985:572) y dolor, que solo en parte acierta (Cf. Corominas, 1984:513). La traducción propuesta como excitación y pesar está orientada por la indicación del mismo Aristóteles en *Retórica*, 1369b 33, y el comentario correspondiente de Heidegger (2002:48ss). En primer lugar debemos aludir al sentido del πάθος en relación a la πράξις. Hemos visto que la ocupación acontece *en referencia* a las cosas y *bajo el horizonte desde el cual* las cosas se nos presentan. El *desde dónde* (ἐκ), es decir, el horizonte de la ocupación se determina como la motivación, el *por mor de*, el τέλος. El *a través de* (διά), es decir, la referencia de la vida ocupada, se determina por estar la vida humana ya animada por las cosas, por ser capaz de darles lugar, de que las cosas nos reclamen y llamen, por la vista, por el oído, etc. Por estar abierto a las cosas en la animación, por el πάθος, en cada caso yo puedo sentir alegría, ira o temor. En cuanto la vida ocupada de y con las cosas se encuentra abierta a ellas bajo el horizonte de lo que la mueve y en referencia a lo que la mueve, la vida humana, en cada caso según la operación que ejecute, le sobreviene (ἐπιγίνεται) estar más allá de sí o estar

se abstiene de las excitaciones corporales y por esto mismo siente alegría es moderado; pero quien, por otra parte, está sometido a las excitaciones corporales es desenfrenado; quien, por un lado, soporta las circunstancias terribles y siente alegría o, por lo menos, no le oprimen, es viril; pero, por otro lado, es cobarde a quien le pesan las circunstancias terribles. El modo propio de ser uno con otro permanece de este modo en relación con los asuntos que excitan el ánimo y con los asuntos que oprimen el ánimo con pesar: pues por estar [10] excitados nos ocupamos con lo que es fácil hacer, y por causa del pesar nos abstenemos de hacer algo hermoso. Por ello es necesario que de algún modo hayamos sido conducidos rectamente desde jóvenes, como dice Platón, a modo de alegrarnos y de sufrir como es necesario: pues en esto consiste la recta educación.

Además, si los modos propios están en relación a las ocupaciones y a los estados anímicos, y si la excitación y el pesar siguen [15] a todo estado anímico y a toda ocupación, entonces el modo propio de ser también estará en relación con las excitaciones y pesares. Esto lo revelan los castigos que se imponen a través de ellos: pues las excitaciones y los pesares pertenecen al ámbito médico de los tratamientos curativos, y los tratamientos llevan a cabo naturalmente la curación por medio de situaciones contrarias. Además, como ya dijimos, todo comportamiento vital se encuentra naturalmente arrojado de alguna manera a lo que [20] lo empeora y mejora; y por las excitaciones y por los pesares algunos llegan a ser viles, por perseguirlos o evitarlos, ya sea las excitaciones y los pesares que no es necesario perseguir o evitar, ya sea cuando no es necesario, cómo no

---

apesadumbrada. No es que el placer y el dolor vengan “añadidos” a la acción (Calvo Martínez, 2011:79), sino, más bien, sentimos excitación, es decir, sentimos que algo nos levanta y nos lleva arriba cada vez que estamos animados, y sentimos pesar, sentimos que algo nos oprime y nos lleva abajo cada vez que estamos desanimados por las cosas con las que nos ocupamos.



es necesario, o bien de cualquier otro modo que el discurso determine acerca de este punto. Es por ello que asimismo algunos determinan los modos propios de ser como estados de insensibilidad [25] y calma: pero esto no está bien dicho, porque hablan de una manera muy simple y sin agregar lo que es necesario, cómo es necesario, ni cuándo, y tantas otras circunstancias. Quede, pues, establecido que tal modo propio de ser es tal ocupación de los mejores asuntos en relación a las excitaciones y pesares, y con los asuntos viles lo contrario.

Habrá claridad acerca de estas cuestiones considerando [30] lo siguiente. Habiendo, en efecto, tres asuntos que motivan escoger y tres los que motivan la evasión, a saber, lo hermoso, lo que aporta a algo y lo gozoso, y tres sus contrarios, esto es, lo feo, lo perjudicial y lo pesaroso, el hombre cumplido se encuentra rectamente orientado hacia todos estos asuntos, mientras que el hombre vil yerra, mayormente respecto a la excitación; pues la excitación es común a los animales, y acompaña de cerca a todo lo que motiva escoger, [1105a] y también lo hermoso y lo que aporta a ello parecen gozosos. Además, desde la infancia todos nos hemos nutrido de tales experiencias, por lo cual es difícil desprenderse de este sentimiento arraigado en nuestra vida. Reglamos así nuestras ocupaciones, unos más y otros menos, por la [5] excitación y el pesar. Por esto es urgente que ciertamente toda nuestra ocupación trate de estos asuntos; pues no es insignificante alegrarse y sufrir propiamente o mal respecto a las ocupaciones que llevamos a cabo. Además, empero, es más difícil, según dice Heráclito, luchar con el goce que con la ira, y de lo más difícil siempre se conquista saber y modo propio de ser, [10] pues el bien es lo mejor en esta situación. De este modo y por estos asuntos todo nuestro tratamiento ha de ocuparse del modo propio de ser y de lo concerniente a ser uno con otro en relación con las excitaciones y pesares, pues quien se encuentra incitado

propriadamente por tales estados anímicos, cumplirá su ser, y quien se encuentra vilmente incitado, será vil. Quede, pues, dicho que el modo propio de ser se da con respecto a excitaciones y pesares, también que llega a ser desde aquello por lo cual crece [15] y que si no acontece de igual manera se arruina, y además que se pone en obra con respecto a aquellos asuntos a partir de los cuales se generó.

Alguno se sentiría confundido al considerar cómo decimos que es necesario que los hombres lleguen a ser justos ocupándose con las cosas justas, y moderados ocupándose con las cosas moderadas, pues si se dice que se ocupan con las cosas justas y con las cosas moderadas [20], eso quiere decir que ellos ya son justos y moderados, de igual modo que si los hombres se ocupan con las cosas gramaticales y las cosas musicales es porque ya son gramáticos y músicos. Pero este no es el caso de los saberes que llevan algo a cabo, pues es posible hacer un asunto gramatical por casualidad o por indicación de otro. Así, ciertamente, alguien será gramático si hace algo gramatical y [25] gramaticalmente, esto es, conforme a la gramática que hay en él. En el caso de los saberes que llevan algo a cabo no se sostiene el asunto de manera semejante a los modos propios de ser. Pues las cosas que acontecen por obra de los saberes llevan su cumplimiento en sí mismas. Basta, ciertamente, con que, habiendo llegado a ser, lo contengan de cierto modo. En cambio, en lo que acontece en relación al modo propio de ser, uno no se ocupa con cosas justas [30] y moderadas si uno se lleva de cualquier manera, sino si quien se ocupa se lleva de determinado modo al ocuparse: primeramente si quien se porta se ocupa teniendo algo a la vista, luego anticipando lo que se hace y anticipándose a la vista de eso mismo<sup>17</sup>; y tercero si se mantiene ocupado de manera firme e

---

<sup>17</sup> Traduzco el participio προαιρούμενος como aquel que se anticipa, con lo cual se hace patente que el sentido de la προαίρεσις lo da un *estar previo* ante lo que hay que hacer (Cf.



inamovible. [1105b] Estas cosas no cuentan para tener otros saberes, salvo aquella vista que da la orientación para lo que se ha de producir. Por otra parte, para los modos propios de ser el conocer [por sí] tiene poca o ninguna fuerza, mientras que lo restante no tiene poca fuerza, sino que lo puede totalmente, pues a partir de las frecuentes ocupaciones con cosas justas y [5] moderadas surge el modo propio de ser. Por lo cual se llaman ocupaciones justas y moderadas cuando son tales como un hombre justo o moderado lo haría. Y es justo y moderado no meramente quien se ocupa, sino quien se ocupa como se ocupan los justos y moderados. Así con razón se dice que alguien llega a ser justo al ocuparse [10] con cosas justas, y alguien llega a ser moderado al ocuparse con asuntos moderados. No ocupándose a partir de estas cosas ninguno podrá procurar llegar a cumplir su propio ser. Pero la multitud no se ocupa de estos asuntos, sino que se refugian en los meros discursos y creen así filosofar y llegar así a estar prestos para las cosas<sup>18</sup>; se comportan igual que los [15] enfermos, quienes escuchan cuidadosamente al médico, mas nada hacen de aquello que se les prescribe. Como estos no tendrán cuidado con el cuerpo, tampoco aquellos cuidan la vida al filosofar de ese modo.

Después de esto hemos de avistar qué es el modo propio de ser. Puesto que [20] los fenómenos que acontecen en la vida son tres, a saber,

---

1112a 15-17). Quien obra bien, como hacer notar A. Vigo (2010:139), *ya* está decidido y, por lo tanto, anticipado.

<sup>18</sup> La palabra *σπουδαῖος* es de difícil traducción. Calvo Martínez y Pallí Bonet la traducen simplemente como “virtuoso” y Araujo y Marías la traducen como “hombre cabal”. El *σπουδαῖος*, según las indicaciones de P. Aubenque (1999:56ss), era originalmente aquel guerrero que combatía con ardor y, por extensión, el hombre diestro, diligente, serio, es el hombre a quien se puede confiar un trabajo, porque lo realiza bien y con propiedad. Aristóteles nombra este término dentro del mismo campo significativo de la *ἀρετή*. En los pasajes que Aristóteles menciona la palabra la traducimos como *estar presto*, pues quien está presto es aquel que está preparado y listo para algo y quien ejecuta fácil y ligemente lo que hay que hacer.



estados anímicos, capacidades y comportamientos, el ser propio tiene que corresponder a uno de esos tres. Al hablar de estados anímicos, me refiero a los impulsos que se sienten, ira, miedo, osadía, envidia, alegría, amor, odio, ansia, celos, compasión y, en general, a lo que le sigue excitación o pesar. Con capacidades me refiero a aquellos poderes por los cuales se dice que somos capaces de dar lugar a algo, por ejemplo, aquello por lo cual somos capaces de sentir [25] ira o apesadumbrarnos o compadecernos. Y por comportamientos<sup>19</sup> me refiero a aquello según lo cual nos portamos cumplida o vilmente con respecto a tales estados anímicos, por ejemplo, con respecto a la ira nos portamos vilmente si lo hacemos impetuosamente y sin restricciones, y nos portamos cumplidamente si lo hacemos centradamente; y lo mismo ocurre en los demás casos.

Por lo tanto los estados anímicos no son modos propios de ser ni vilezas, dado que no se nos llama [30] prestos o descuidados por sentirnos animados de algún modo o desanimados, pero sí se nos llama así por nuestros modos propios de ser y por nuestras vilezas, y ni se nos elogia o reprocha por el solo hecho de sentirnos animados (pues no se elogia al que siente miedo ni al que se irrita, y no se reprocha al que se irrita sin más, sino cómo se irrita) [1106a], pero sí se nos elogia o reprocha por nuestros modos propios de ser y vilezas. Además, nos irritamos y nos atemorizamos sin haber escogido estar en tal situación, mientras que los modos propios de ser son una anticipación de la situación o al menos no

---

<sup>19</sup> Traduzco ἔξις por *comportamiento* y no como hábito. Es cierto que, para quien puede escucharla, la palabra hábito remite a “haber” y, por lo tanto, a que el hábito es precisamente “lo que se tiene”. Dentro del contexto he acentuado en algunos casos el sentido del discurso con la palabra *portarse*, por ejemplo en 1103 b30 y 1105 a10, 27, para resaltar el movimiento de la vida que se ocupa con las cosas y que se lleva teniéndose a sí misma en un mundo. El *comportamiento*, la ἔξις, es el *portarse que se con-tiene de un determinado modo* y cuya estabilidad la indica el prefijo *con*, es decir, el permanecer conjunta y enteramente portado en un determinado «cómo».



se dan sin anticipación. Además de esto, respecto a los estados anímicos [5] se dice que nos mueven, respecto a los modos propios e impropios de ser, en cambio, no se dice que nos mueven, pero sí que nos ponen en cierta disposición<sup>20</sup>.

Por esto los modos propios de ser no son capacidades. Pues no se nos llama hombres cumplidos ni viles por ser capaces de ser movidos por algo, tampoco se nos elogia o reprocha por ello. Además, tenemos la capacidad de sentirnos movidos por naturaleza, pero no nos cumplimos ni somos viles [10] naturalmente. Ya nos habíamos referido anteriormente acerca de esto. Por lo tanto, si los modos propios de ser no son estados anímicos ni capacidades, entonces no queda más que sean comportamientos. Con esto está dicho qué es el modo propio de ser de manera general.

Es necesario decir no solo qué es un comportamiento, sino además describir [15] su cualidad. Mencionemos que todo modo propio de ser lleva a su plenitud aquello en lo cual se hace propiamente presente y vuelve a darse, repitiendo bien, la obra que comporta; por ejemplo, el modo propio de ser ojo hace presto al ojo, es decir, da prestancia a la obra (pues vemos bien por la propiedad del ojo). De semejante manera el modo propio de ser caballo [20] hace presto al caballo y lo hace bueno para correr, para llevar al jinete y resistir en la batalla. Si esto se sostiene así en todos los casos, entonces el modo propio de ser de la vida humana será también el comportamiento gracias al cual el hombre llega a cumplirse, y esto quiere decir que al tenerse así el comportamiento vuelve a darse bien su propia obra. De qué manera esto es así,

---

<sup>20</sup> Traduzco en este contexto el par *ἀγαθός* y *κακός* de acuerdo a la distinción de cumplimiento e incumplimiento y, en este caso, de propiedad e impropiidad. Ambas palabras remiten a un contexto significativo en el cual quien cumple la propia obra se comporta bien (*εὖ*), y el que comete un fallo o error (*ἀμαρτία*) se comporta mal (*κακός*).

ya lo hemos dicho anteriormente, pero [25] esto se pondrá con mayor evidencia si aclaramos cuál es la naturaleza del modo propio de ser humano. En todo lo que es continuo y divisible es posible tomar más o menos algo igual, y esto se puede llevar a cabo a partir del asunto mismo o bien desde nuestra propia perspectiva: lo igual es lo que permanece al centro del exceso y el defecto. Me refiero al centro de un asunto [30] cuando la distancia entre ambos extremos es igual, y este centro, por lo tanto, es uno y el mismo para todos. Y estar al centro para nosotros significa que no es ni mucho ni poco, y este estar al centro no es ni uno ni el mismo para todos. Por ejemplo, si 10 es mucho y 2 es poco, se toma el 6 como centro en cuanto al asunto, pues sobrepasa y es sobrepasado por una cantidad igual, y esto es estar centrado según la proporción aritmética. Pero esto no lo hemos de tomar así con respecto a nosotros, [1106b] pues si para alguno es mucho comer 10 porciones y poco comer 2, el entrenador no prescribirá comer 6 porciones, porque 6 porciones puede ser también mucho para comer, o acaso poco: para el deportista avanzado esa cantidad será poco; para el deportista principiante será mucho. Y semejantemente si se trata de la carrera y [5] de la lucha. Así pues, todo aquel que se las entiende con un determinado asunto evade el exceso y el defecto, y busca estar al centro y escoge centrarse, pero no en el centro del asunto, sino en el que se da para nosotros. Si de esta manera todo entendiérselas con algo cumple bien su propia obra, procurando estar al centro y conduciendo hacia este las obras (pues por ello suele decirse [10] que a las obras que están bien y propiamente hechas no se les puede ni quitar ni añadir, porque tanto el exceso como el defecto arruinan su propiedad, mientras que lo que está centrado la conserva) y si los que llevan a cabo algo de manera cumplida, como decimos, se ponen en obra procurando estar al centro, y si el modo propio de ser es más preciso y [15] mejor que todo saber que lleva algo a cabo, tal como la



naturaleza, se entiende que el modo propio de ser lo tenga quien es hábil para dar con el centro. Me refiero al modo propio de ser uno con otro; pues este modo de ser tiene que ver con lo que nos anima y con lo que nos mantiene ocupados, y en estos fenómenos se dan el exceso y el defecto. Así en el temor, en la osadía, la apetencia, la ira, la compasión y en general en el estar excitado [20] y en el estar apesadumbrado, caben el más y el menos, y ninguno de los dos es el bien propio; pero cuando animan cuando es necesario y sobre aquello y con respecto a ello y por mor de ello y cómo es necesario, ahí se está al centro y mejor, y ahí mismo está el modo propio de ser. Semejantemente, en efecto, cuando nos mantenemos ocupados cabe el exceso y el defecto y el estar al centro. Y el modo propio de ser se tiene en relación con los estados de ánimo y [25] las ocupaciones que se tienen en el trato con las cosas y con los otros, y se incurre en exceso en ambos, pero el ser centrado es elogiado y tiene una orientación correcta. De este modo tanto los estados de ánimo como las ocupaciones pertenecen al ámbito del modo propio de ser. Por lo tanto, el modo propio de ser significa estar centrado, al ser hábil para dar con el centro. Además, se puede errar de muchas maneras (pues lo malo pertenece a lo que no se puede delimitar, como lo figuraban los [30] Pitagóricos, y lo bueno a lo determinado), pero dirigirse correctamente solo se puede de una manera (y por eso un asunto es fácil y el otro difícil, fácil no dar con el punto y difícil dar con él), y también por esto corresponde a la vileza el exceso y el defecto, y estar centrado al modo propio de ser:

*Simple es el modo verdadero de ser, muchos los modos de extraviarse.*<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Quien se contrasta al que se extravía es el ἐσθλος, nombre que, según Nietzsche, se relaciona con ἐστίν (1996:35), con lo cual se hace ver que el hombre propio es *el que es*, el

Es por lo tanto el modo propio de ser un comportamiento que tiene el poder de anticiparse a la situación, siendo para nosotros una disposición centrada [1107a], determinada por una lectura de las cosas y por una lectura que lleva a cabo el que está despierto<sup>22</sup>. La disposición centrada se encuentra entre dos vicios, uno por exceso y el otro por defecto: por no alcanzar en un caso y por sobrepasar en otro lo necesario en los estados anímicos [5] y en las ocupaciones, pero el modo propio de ser se halla y escoge estar al centro. Por ello, de acuerdo a su estancia y conforme a la lectura que se hace de la proveniencia del ser<sup>23</sup>, el modo propio de ser es la disposición centrada, pero es

---

verdadero, el auténtico. Con ello además se hace constar que el ser malo (κακός) tiene muchos grados de error, y eso lo hace ver Aristóteles poniendo el φαυλός como opuesto al σπουδαῖος (1102 b9), es decir, como poco certero o simplemente inhábil, y como descuidado e incluso vil y perverso (1110 a23). A partir de ahí es que κακός puede traducirse como vicio (1107 a2) en tanto puede ser extremo o defecto.

<sup>22</sup> La palabra φρόνιμος es también de difícil traducción. Ya habíamos propuesto su comprensión en la nota 1. No rechazamos la palabra “prudente”, pues ciertamente da con el fenómeno de la anticipación (*pro-videre*). Sin embargo, la elección por la expresión mencionada acentúa, a nuestro juicio, la disposición de atención y alerta ante las cosas. Como indica Heidegger (1988:15, 16, 18), el estar despierto es el ser propio (*eigentliche Sein*) en el cual la vida humana se encuentra a sí misma, se apropia y se pone en obra en un mundo bajo un discurso esclarecedor originario que se ha dado a sí misma. Por tanto, la φρόνησις no es la inteligente disposición para prever las consecuencias de una acción. Es cierto que el horizonte temporal abierto por la anticipación es esencial para la toma de decisiones particulares, como bien lo destaca A. Vigo (2010: 147ss), pero allí se trata más bien de una atención a la situación a la vista del proyecto total de vida y no de una actitud instrumental de las acciones. Por lo tanto, ser prudente quiere decir el estar abierto para el cumplimiento de sí mismo, con lo cual se deja ver que la disposición despierta es la que, bajo una determinada animación, se tiene a sí misma como un *comportamiento ocupado y abierto por la orientación de la lectura de los asuntos que le corresponden a la vida humana como propias o impropias* (1140 b5). Esta orientación, sin embargo, no la obtiene el prudente de una medida trascendental, sino que el hombre al estar despierto en cada caso bajo una anticipación (προαίρεσις) pone su propia ley (Cf. 1128 a31).

<sup>23</sup> Otros dos términos difíciles de traducir. Las palabras empleadas por Aristóteles son οὐσία y λόγος τὸ τί ἦν εἶναι, que traduzco correspondientemente por *estancia* y por la expresión *lectura que se hace de la proveniencia del ser*. Aquí se muestra que la ἀρετή es la



extremo de acuerdo a lo superior y al bien propio.

Sin embargo, no toda ocupación y animación es susceptible de estar centrada, pues entre los estados anímicos hay algunos que al solo ser nombrados [10] recogen lo fácil, la procacidad, la desvergüenza; y entre las ocupaciones el adulterio, el robo y el asesinato. Todos estos fenómenos y los semejantes a ellos se llaman así por ser perversos en sí mismos, no sus excesos ni sus defectos. Por lo tanto, no es posible nunca dirigirse correctamente en relación a ellos, [15] sino que más bien en cada caso se comete un error. Y no se encuentra lo propio y lo impropio cuando se trata de estos fenómenos, por ejemplo, en cometer adulterio con la mujer debida y cuándo y cómo es necesario, sino que simplemente al hacer esto en cualquier caso se yerra. Ciertamente no se crea que en las cosas que pertenecen a la injusticia, a la cobardía y al desenfreno hay disposición centrada, exceso y defecto, [20] pues entonces tendrá que encontrarse una disposición centrada del exceso y del defecto, y un exceso del exceso y un defecto del defecto. Como en los asuntos que corresponden a la moderación y a la virilidad no hay exceso ni defecto, por ser lo centrado en cierto modo extremo, tampoco hay disposición centrada ni un exceso o defecto en aquellos asuntos, sino que tal como [25] uno se ocupe de estos, se incurre en error; pues, en general, ni hay disposición centrada del exceso y del defecto, ni exceso y defecto de la disposición centrada.

Pero esto es necesario no decirlo de manera general, sino adaptarlo a los casos particulares. En efecto, dentro del ámbito de [30] las ocupaciones la

---

οὐσία de la vida humana porque la *estabiliza* en un determinado «cómo». La οὐσία es la *estancia* en el sentido de la constancia de lo ente, en este caso, del hombre. Para el otro término me oriento por Heidegger (2002:32), quien comprende el imperfecto ἦν en relación al γένος del εἶναι. En este caso el ἦθος de la vida humana debe remitirse a su origen. El εἶναι del hombre, su ἀρετή, solo se hace visible a partir de su ἦν, a saber, desde el acostumbriamiento, el ἔθος.

referencia general a las cosas logra hacer más visible lo común, pero al referirnos a una parte delimitada el asunto se nos presenta de manera más significativa, pues las ocupaciones se refieren al caso particular, por lo que es necesario estar de acuerdo en esto.

Tomemos, pues, estos casos particulares de las líneas que se han trazado. Respecto del miedo y la osadía, la virilidad es la disposición centrada; [1107b] de los que se exceden, el que lo hace sin temor no tiene nombre (en muchos casos no hay nombre); el que se excede por osadía es temerario, y el que se excede en el miedo y es defectuosamente osado es cobarde. En relación a excitaciones y opresiones –no [5] de todos, y en menor grado respecto a las opresiones- la disposición centrada es la moderación y el exceso el desenfreno. Quienes se quedan rezagados respecto a excitaciones, no suele haberlos; por ello para tales resulta no haber nombre, llamémosles insensibles. Si se trata de dar y recibir dinero, la disposición centrada es la generosidad, el exceso [10] es la prodigalidad y el defecto es la tacañería; en estos fenómenos el exceso y el defecto se contraponen; el pródigo se excede en desprenderse del dinero y se queda corto en adquirirlo; el tacaño se excede en la adquisición y se queda corto en el desprendimiento. Ahora hablamos de manera esquemática y sumariamente, [15] y nos basta con esto; más adelante definiremos con mayor precisión estos puntos.

Respecto a los bienes y haberes se encuentran también otras disposiciones: la centrada es la magnificencia (pues el hombre magnífico difiere del generoso; el primero maneja grandes sumas, el segundo pequeñas), un exceso es el derroche sin gusto y la vulgaridad, y un defecto [20] la avaricia. Estas disposiciones son distintas de las que se refieren a la generosidad; en qué se diferencian se dirá posteriormente.



Respecto a la dignidad y a la indignidad, la disposición centrada es la magnanimidad; el exceso es lo que se nombra como vanidad, y el defecto, la pusilanimidad. Y la misma relación que dijimos guardaba la generosidad respecto a la magnificencia [25] de la que difería por referirse a sumas pequeñas, guarda otra disposición respecto a la magnanimidad, que se refiere a grandes dignidades, mientras aquella se refiere a las pequeñas dignidades; se puede, en efecto, aspirar a las dignidades como es necesario, más de lo necesario o menos, y el que se excede en sus aspiraciones es ambicioso, el que se queda corto, hombre sin ambición, y el [30] centro no tiene nombre. Tampoco tienen nombres las disposiciones, excepto la del ambicioso, que es la ambición. Por eso los extremos reclaman estar al centro, y nosotros mismos unas veces llamamos centrado al ambicioso y otras veces al hombre sin ambición, [1108a] y unas veces elogiamos al ambicioso y otras veces al hombre sin ambición. Por qué causa hacemos esto, se dirá en lo que sigue; hablemos ahora de las disposiciones restantes según el modo indicado.

Dentro del ámbito de la ira se encuentra también un exceso, un defecto y [5] una disposición centrada; careciendo estos de nombre, llamaremos apacible al que está al centro y apacibilidad a la disposición centrada; de los extremos, al que comete un exceso llamémosle iracundo y su vicio, iracundia, y al que comete un defecto incapaz de ira, y al defecto incapacidad de ira.

Hay además otras tres disposiciones centradas que tienen [10] cierta semejanza entre sí, pero son diferentes; todas estas disposiciones, en efecto, encuentran su lugar dentro del ámbito común de las ocupaciones y discursos, pero difieren en que una de estas disposiciones centradas se refiere a lo verdadero que acontece en las otras, y las otras se refieren al agrado, ya en el juego, ya en todos los asuntos de la vida. Así, pues, hemos de hablar también de



ellas [15] con el fin de percatarnos mayormente que la disposición centrada es elogiada en todos los asuntos, pero los extremos no son ni rectos ni elogiados, sino reprochables. La mayoría de estas disposiciones no tiene nombre, pero hemos de intentar, como en los demás casos, acuñarles un nombre nosotros mismos para hacer claro el asunto y para que se siga con facilidad.

Pues bien, respecto a lo auténtico, [20] al que está al centro se ha de llamar auténtico y autenticidad a la disposición centrada<sup>24</sup>, respecto a la pretensión, se ha de llamar falsedad a la disposición excesiva, y al que la tiene, falso, y la disposición que se menoscaba, fingimiento, y fingido el que lo tiene. Respecto al goce, si se trata de la diversión, el centrado es ingenioso y la disposición, ingenio; la bufonería es exceso [25] y el que la tiene, bufón, y el deficiente es el rústico, y su disposición, rusticidad. Respecto al goce en los restantes asuntos de la vida, el que es amistoso como es necesario es afable, y la disposición centrada, afabilidad; el excesivo, si no tiene fin alguno, obsequioso, si lo es por su utilidad, adulator, y el deficiente [30] y en todo desagradable, pendenciero e insatisfecho.

También hay disposiciones centradas que hacen referencia a las animaciones y se encuentran respecto a los estados anímicos. Así, el pudor no es un modo propio de ser, pero se elogia también al pudoroso; y, en efecto, uno se

---

<sup>24</sup> Aristóteles menciona aquel modo de ser centrado, cuya disposición es nombrada como ἀλήθεια, lo cual, por cierto, no alude a la verdad teórica u objetiva. La palabra correspondiente para definir el centro es ἀληθής. Se ha traducido tradicionalmente el carácter ἀληθευτικός como verdadero, veraz y sincero, lo cual no es incorrecto. Aristóteles menciona como ἀληθευτικός al hombre que se comporta *sin hacer diferencia* entre lo que dice y lo que hace (1127a 24). Ambos extremos, el ἀλαζών y el εἴρων, es decir, el falso o impostor y el simulador o fingido caracterizan dos modos de encubrir y en cierto sentido dos modos de ser mentiroso, lo cual conlleva cierta discrepancia entre las obras y la palabra. Por lo tanto, al traducir como auténtico la palabra ἀληθευτικός hago alusión a la unicidad del hombre que trata a los otros con la *misma* franqueza y sinceridad con la cual habla de los asuntos correspondientes. A esta mismidad alude la autenticidad, que tiene relación con el griego αὐτός.



dice centrado en estos asuntos, a otro se le llama exagerado, como el tímido que de todo siente pudor. Otro es el deficiente o que carece del todo de pudor, y el que está al centro, pudoroso.

[1108 b] La indignación es la disposición centrada que se encuentra entre la envidia y la malignidad, y todas estas disposiciones son relativas a la opresión o excitación que se da en nosotros por lo que les sucede a nuestros cercanos: pues al que se indigna le pesa el bien de los que no lo merecen, al envidioso, sobrepasando a este, [5] le pesa la prosperidad de todos, y el maligno se queda tan corto en la pesadumbre, que hasta se alegra del mal que le sucede a los otros. Pero en otro lugar tendremos oportunidad de tratar esto. Respecto a la justicia, y como su sentido no es simple, dividiremos después sus dos modos y diremos en qué sentido cada modo es una disposición centrada, y de semejante manera haremos con los modos propios [10] del entendimiento discursivo.

Tres son, en efecto, las disposiciones, dos de ellas son vicios –una por exceso y otra por defecto- y una de estas disposiciones es el modo propio de ser que significa estar centrado; y todas estas disposiciones permanecen en cierto modo contrapuestas entre sí; pues las extremas son contrarias a la que está en el centro y entre sí, y [15] la que está en el centro es contraria a las extremas; en efecto, lo mismo que lo igual es mayor respecto a lo menor y menor respecto a lo mayor, así los comportamientos centrados son excesivos respecto a los deficientes y deficientes respecto a los excesivos en los estados anímicos y en las ocupaciones. Así el viril se muestra temerario comparado con el cobarde [20] y cobarde comparado con el temerario; y de igual modo el moderado se muestra desenfrenado en comparación con el insensible e insensible comparado con el desenfrenado; y el generoso, pródigo si se lo compara con el tacaño y tacaño si se lo compara con el pródigo. Por eso los extremos rechazan al que está en el

centro, cada uno hacia el otro, y al viril lo llama [25] temerario el cobarde y cobarde el temerario, y así comparativamente en los demás casos.

Pues por esta mutua oposición, los extremos distan entre ellos más que con respecto al que está en el centro, por ejemplo, más lo grande de lo pequeño y lo pequeño [30] de lo grande que ambos de lo igual. Además, algunos extremos parecen asemejarse al que está en el centro, como la temeridad con la virilidad y la prodigalidad con la generosidad, pero en cambio se encuentra la mayor semejanza entre los extremos; y los asuntos que se apartan más uno del otro se definen como contrarios, de manera que son mayormente contrarios los que más se apartan.

El que está al centro [1109 a] se contraponen más en unos casos al defecto y en otros casos al exceso; por ejemplo, a la virilidad no se le contraponen la temeridad, que es el exceso, sino la cobardía, que es el defecto; y a la templanza no se le contraponen la insensibilidad, que es la deficiencia, sino el desenfreno, que es el [5] exceso. Esto se da por dos causas; una proviene del asunto mismo, por estar más cerca y ser más semejante al que está en el centro uno de los dos extremos, por lo cual contraponemos al que está en el centro no ese sino su extremo; así la temeridad al parecer más semejante a la virilidad y [10] más cercana, y más apartada en cambio la cobardía, esta es la que mayormente contraponemos; pues lo más apartado del que está en el centro parece ser más contrario. En efecto, una causa es esta, que viene de las cosas mismas; la otra se encuentra en nosotros, pues hacia aquello que por sí mismo nos lleva en la mayoría de los casos parece más contrario al centro; así naturalmente estamos en mayor medida [15] dispuestos a las excitaciones, y por eso bien nos dejamos llevar más por el desenfreno que por el decoro. Llamamos, pues, mayormente contrarias a aquellas disposiciones hacia las cuales nos entregamos, y por esto el



desenfreno, que es exceso, es más contrario a la moderación. [20] Que el modo propio de ser uno con otro es una disposición centrada, y cómo y qué es la disposición que está centrada entre dos vicios, uno por exceso, otro por defecto, y qué es tal modo propio de ser para dar con el centro en los estados anímicos y en las ocupaciones, ya basta con lo dicho. Por ello hay que obrar para estar presto ante las cosas. En cada situación [25] hay que obrar para tomar el centro, por ejemplo, avistar el centro del círculo no lo hace cualquiera, sino quien lo tiene a la vista; de igual modo la irritación la siente cualquiera y es fácil, y también dar dinero y gastarlo; pero gastarlo a quien se debe, y cuánto y cuándo, y en vista de algo y cómo, no lo hacen todos, ni es asunto fácil; por ello el bien es raro, elogiado y [30] hermoso. Por lo tanto quien apunta al centro debe en primer lugar apartarse de lo más contrario, como aconseja Calipso:

*De este vapor y de esta espuma mantén alejada la nave.*

Porque de los dos extremos, uno es más erróneo y el otro menos, y porque acertar en el centro es difícil, en la segunda navegación, como quien dice, hay que tomar el mal menor. Y esto será posible mayormente según el modo en que lo decimos. [1109 b] Es necesario avistar aquello que por sí mismo nos domina y hacia lo cual derechamente nos dejamos llevar: pues diferentes hombres se encuentran en referencia a diferentes cosas. Eso será conocido por la excitación y el pesar que sentimos sobrevenir en nosotros. Entonces deberemos arrastrarnos [5] en sentido contrario, pues alejándonos del error llegaremos al centro, como hacen los que enderezan las vigas torcidas. En todo hay que estar atento y mayormente respecto a lo gozoso y a la excitación, porque no

discriminamos estos asuntos con una perspectiva no arruinada<sup>25</sup>. Así pues, hemos de sentir con respecto de la excitación lo que los ancianos del pueblo sintieron respecto a Helena [10], y repetir en todos los casos sus palabras. Despidiéndonos así erraremos menos. En efecto, para resumir, haciendo esto es como mayormente seremos capaces de llegar al centro.

Ciertamente esto es difícil, sobre todo en los asuntos particulares [15], pues no es fácil determinar cómo, con quienes, por qué motivos y por cuánto tiempo hemos de irritarnos; pues nosotros mismos algunas veces elogiamos a los que renuncian y decimos que son apacibles, y otras veces a los que se embravecen, y los llamamos viriles. Quien se inclina de manera mínima desde lo que le es propio no es reprochado, tanto por exceso como [20] por defecto; pero sí es reprochado quien lo hace mucho, porque este no queda oculto para los demás. Sin embargo, no es fácil comprender hasta qué punto sea reprochable y cuánto, porque no es fácil determinar algo con respecto a lo que nos interpela inmediatamente. Tales asuntos corresponden a situaciones particulares y el juicio se da dentro de la percepción de las cosas que nos salen al encuentro. Por lo tanto, lo que hemos dicho pone en evidencia que el comportamiento centrado es

---

<sup>25</sup> Aristóteles menciona con esta frase que la vida humana no se encuentra en el mundo juzgando y considerando los asuntos que la animan y mueven de manera imparcial (Araujo y Marías, 2009:31; Pallí Bonet, 1998:176) o bien como juez incorrupto (Calvo Martínez, 2011:92). A mi juicio, sin embargo, aquí Aristóteles está diciendo más de lo que afirma y, por ello, hago alusión a un término que dentro de la hermenéutica de la facticidad es decisivo. Efectivamente, la palabra griega δεκάζω dice relación a la corrupción e incluso al soborno. Dentro de este contexto la palabra alude al modo como regularmente la vida humana se mueve en el mundo con respecto a lo que le parece ser el más alto bienestar (εὐδαιμονία), es decir, arrojada a través de la excitación y el pesar ya interpretados como buenos y malos modos de encontrarse de acuerdo a una cierta δόξα (1093a 18, 1095b 14, 1104b 10). La perspectiva arruinada de la vida, por lo tanto, alude a un modo de estar en el mundo según una determinada δόξα, cuya falta de cuestionamiento conlleva una frecuente ofuscación o, en términos platónicos, un ensombrecimiento que hace considerar los asuntos de manera fácil, suprimiéndose así toda distancia necesaria para un propio juicio.



en todos los asuntos elogiabile, pero es necesario inclinarnos [25] algunas veces al exceso y otras veces al defecto, pues así daremos más fácilmente con el centro y con lo que nos es propio.

## Referencias bibliográficas

-*A Greek-English Lexicon* (1968) compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, Oxford at the Clarendon Press.

-Aristóteles

\_\_\_\_\_ *Nicomachean Ethics*, J. Bywater (Ed), (1987-)

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0053%3Abecker%20page%3D1094a>, 25/08/2014.

\_\_\_\_\_ (1934) *Nicomachean Ethics*, Loeb Classical Library XIX, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.

\_\_\_\_\_ (2009) *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías, Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2011) *Ética a Nicómaco*, introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez, Alianza editorial, Madrid.

\_\_\_\_\_ (1998) *Ética a Nicómaco*, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, editorial Gredos, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2006) *Art of Rhetoric*, Loeb Classical Library, Harvard University Press.

-Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles* (1999), Crítica, Barcelona. Traducción: María José Torres Gómez-Pallete.

-Corominas, Joan (1983-1985) *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid, 6 volúmenes.

-De Bravo, Cristián (2011) “La praxis como un modo de acontecer de la verdad” en *Cuaderno de Materiales*, Nº23, Madrid, 161-173.

-Esquilo, “Persians” (1987-) en

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0011>, 25/08/2014.

## Traducción de Cristián De Bravo Delorme

- Gadamer, Hans-Georg (1999) *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca.  
Traducción: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.
- Hadot, Pierre (2009) *La Filosofía como forma de vida*, Alpha Decay, Barcelona.
- Heidegger, Martin  
\_\_\_\_\_(2002) *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Gesamtausgabe band 18, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.  
\_\_\_\_\_(1984) *Hölderlins Hymnen «Der Ister»*, Gesamtausgabe band 53, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.  
\_\_\_\_\_(1988) *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.  
\_\_\_\_\_(1992) *Platon: Sophistes*, Gesamtausgabe band 19, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Himnos Homéricos, “Hymn 3 to Apollo” (1987-) en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0137%3Ahymn%3D3%3Acard%3D1>, 25/08/2014.
- Maquiavelo, Nicolás (2011) *El Príncipe*, Biblioteca de grandes pensadores, editorial Gredos, Madrid. Traducción: Juan Manuel Forte Monge.
- Johnson, Felipe (2014) “Cuerpo y método. El planteamiento heideggeriano del problema de la corporalidad en *Zollikoner Seminare*” en *Ideas y valores*, vol. 63, N°55.
- Nietzsche, Friedrich (1996) *Genealogía de la moral*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza editorial, Madrid.
- Rodríguez, Ramón (2007) “La idea de una interpretación fenomenológica” en *Devenires*, VIII, 16, p. 20-39.
- Vigo, Alejandro (2010) “Identidad práctica e individualidad según Aristóteles” en *Hypnos*, São Paulo, número 25, p. 129-164.