

TRADUCCIÓN FENOMENOLÓGICA REVISADA
(CON INTRODUCCIÓN Y NOTAS) DE ARISTÓTELES.
ÉTICA A NICÓMACO, II (1103A 14-1109B 29)

REVISED PHENOMENOLOGICAL TRANSLATION
(WITH INTRODUCTION AND NOTES) OF ARISTOTLE.
NICHOMACHEAN ETHICS, II (1103A 14-1109B 29)

CRISTIÁN DE BRAVO*

TRADUÇÃO

INTRODUCCIÓN

La presente traducción corresponde al libro II de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. El impulso para la realización de esta traducción ha provenido ante todo del estudio de los cursos que M. Heidegger impartió en la Universidad de Friburgo entre 1924 y 1925, y cuya lectura ha abierto fructíferas posibilidades de interpretar la filosofía de Aristóteles. Ciertamente la traducción no es un mero traslado. En la traducción se pone en juego más que la mera sustitución de una palabra extraña por una familiar. Puede incluso, como dice Heidegger, “llevar a la luz las conexiones que yacen en la lengua traducida, pero que no se encuentran explicitadas” (1984, p. 75).

Estas conexiones, que el oído griego suponía al escuchar las lecciones de Aristóteles, se ensombrecen al aproximarse a nuestro horizonte de comprensión y de tal manera que terminan por hacerse inaccesibles en medida semejante a la confirmación de nuestras suposiciones modernas. Por ello mientras más familiares parecen ser las traducciones tradicionales, más cuestionable resulta su derecho. A pesar de que no es fácil desprendernos de nuestros prejuicios y de la natural comprensión moderna de la vida humana y sus relaciones, el traductor ha de tratar en lo posible de volver a escuchar las palabras atendiendo al mundo del cual surgieron.

Ahora bien, esta traducción es ya una interpretación, la cual se encuentra motivada por redescubrir la fertilidad de las palabras por las cuales los

* Prof. da Universidad de Sevilla. Becario Becas Chile y CONICYT. E-mail: debravo.cristian@gmail.com.

fenómenos de la vida humana pudieron ser comprendidos dentro del pensamiento griego. 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.

En un primer momento es posible que esta traducción no resulte del todo clara, debido al peso de una anquilosada tradición que obliga a usar los usuales términos como monedas de cambio. La dificultad aumenta al reconocer que el texto aristotélico de la *Ética* no es un ensayo ni un tratado sistemático, sino, al parecer, una serie de anotaciones muy parcas e indicativas que servían de orientación para la exposición oral¹. Cabe considerar entonces que la fragilidad del texto, por una parte, cancela toda pretensión de aproximarse a una supuesta exactitud literal, pero, por otra parte, abre la posibilidad de una radicalización de los problemas y, por lo tanto, permite que los conceptos aristotélicos se desarrollen de acuerdo a las exigencias de las preguntas actuales.

En ese sentido esta traducción intenta potenciar a través de lo dicho por Aristóteles una interpretación que madure nuestra comprensión del ser de la vida humana, que reconsidere de un modo renovado las palabras y formulaciones tradicionales del pensamiento aristotélico con el fin de destacar esos matices que no están recogidos en las usuales traducciones. A riesgo de dificultar la lectura el propósito de esta traducción es detenerse con mayor cuidado en el sentido del contenido. Las notas además están pensadas para clarificar y dar forma a las nuevas formulaciones.

Con respecto al contexto de la investigación es necesario atender lo siguiente. En la medida que la investigación aristotélica parte de la actitud pre-reflexiva de la vida humana (*δόξα*), reconocemos que el método mismo de Aristóteles tiene un carácter fenomenológico², por lo cual es posible

¹ Julián Marías, en su edición de la *Ética a Nicómaco*, afirma que la *Ética* era “un conjunto de *lógoi* de tema común, redactados por Aristóteles como cuadernos para los cursos, de los cuales, sin duda, se hacían copias en el Liceo, para uso de los discípulos, que no significaban una verdadera edición con destino a un público más amplio” (2009, p. XIX).

² Entre otros esto ha sido advertido por Sean Kirkland (2007, 2009), Christopher Long (2007), Jethro Masís (2010), John J. Drummond (2002).

radicalizar los términos aristotélicos, es decir, potenciarlos en su sentido ontológico a partir de una interpretación fenomenológica de la *Ética a Nicómaco*. La posibilidad de abrir fenomenológicamente el sentido ontológico de los términos, sin embargo, radica en la existencia histórica, en la exigencia de las preguntas que se plantea para el presente. Por eso es que se hace necesaria una revisión hermenéutica y crítica de los términos aristotélicos que han determinado una comprensión histórica del sentido de la vida humana, ya que palabras como ἀρετή, ἦθος, φρόνησις ο ἕξις, permanecen modificadas y oscurecidas por la tradición y, por consiguiente, por las traducciones habituales³. Pero una actualización del pensamiento de Aristóteles es posible en la medida que nuestra interpretación ejecutada en la traducción se vea radicalmente concernida por el asunto mismo de la *Ética a Nicómaco*, esto es, el ser de la vida humana.

La pregunta, por lo tanto, plantea cómo la vida se encuentra en cada caso arraigada a un mundo. Hemos de comprender el ser de la vida humana como ζῶν πολιτικόν, una vida que se ocupa de las cosas (πρακτική), es decir, en el modo de la πράξις, bajo un horizonte de significaciones, usos y sentido que no le viene dado desde fuera, sino que es una apertura en la cual habita de acuerdo a su propio ser (πόλις)⁴. Aristóteles dice en la *Política*: “Pues el mundo (πόλις) por naturaleza (φύσει) es anterior (πρότερον) a la casa y a

³ Para esta traducción tengo a la vista las traducciones castellanas de María Araujo/Julián Marías (2009), la de Julio Pallí Bonet (1998) y la de Tomás Calvo Martínez (2011). Además cuento con la traducción inglesa a cargo de H. Rackham (1934).

⁴ La traducción de πόλις por mundo se encuentra orientada por Heidegger (1922, p. 46). Para comprender la palabra πόλις de ningún modo podemos traducirla por Estado o por ciudad y menos por una combinación de ambos términos, como a veces suele hacerse. El carácter “político” del pensamiento aristotélico permanece lejos de aquello que actualmente mencionamos por tal, pues para la vida griega la πόλις era la dimensión total de la vida. Para nosotros, en cambio, la ciudad es sólo una parte y la política una actividad exclusiva de unos pocos. Es cierto que Aristóteles menciona la πόλις como un tipo específico de κοινωμία (*Política*, 1252a 4-5), pero es sólo para resaltar que este modo de vivir uno con otro es por naturaleza el más propio de la vida humana. Además, los límites de la πόλις no corresponden con los límites del Estado o de la ciudad. Los límites de la πόλις corresponden más bien a lo que nosotros entendemos por los límites de nuestro mundo en común. Por ello puede decir Aristóteles que los límites de la πόλις no son los muros (1275a 25-26), pues los límites no tienen que ver con la localidad física. Kirkland ha visto con claridad la delimitación de la πόλις al decir que “it must be a kind of disclosure space, i.e. a place wherein we dwell by appearing to and recognizing one another and ourselves as human beings” (2007, p. 7). En ese sentido habitar una πόλις “is nothing more mystifying than appearing to one another and ourselves as members of a community, which is to say in the light of the common good toward which our communal disclosure space is ordered” (*Idem*). De acuerdo a estas indicaciones el sentido de la πόλις permanece más

cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte” (1253a 19). Lo esencial de la vida humana lo constituye la palabra que precisamente articula y forma este contexto abierto de trato, comprensibilidad y ocupación. Aristóteles agrega: “La palabra (λόγος), pues, pone de manifiesto lo que aporta y lo que daña, así como lo que es justo e injusto, pues esto es lo propio del hombre frente a los otros vivientes, esto es, poner bajo tuición [poner a resguardo en la intuición] (αἴσθησιν ἔχειν) lo que está cumplido y lo que no lo está, lo que es correcto y lo incorrecto, y tener estas cosas en común constituye la casa y pone a la vista el mundo (ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν)” (1253a 14). La πόλις, no es entonces algo así como la ciudad-estado, ni tampoco el país ni la nación, ni ninguna determinación material geográfica o demográfica, sino que es el orden de la vida humana. La πόλις es el modo por el cual la vida permanece bajo una cierta compostura, lo que en términos modernos llamaríamos régimen o constitución, pero en un sentido más amplio y profundo, dado que no sólo los hombres toman parte en este orden sino también los dioses. En ese sentido la política es la dimensión mundana del ser humano y aparece ahí donde sale al encuentro lo que aporta al cumplimiento de la πράξις. El mundo, la πόλις, entrega las referencias, los usos y las maneras por las cuales las cosas se nos dan a través del λόγος como cumplidas o incumplidas, justas o injustas. El mundo entrega, en suma, los modos y referencias por las cuales las cosas se presentan para la vida humana.

Ahora bien, en el primer libro de la *Ética* establece Aristóteles que lo ἀγαθόν y el τέλος se dan en todo trato y ocupación de la vida humana. El τέλος de la τέχνη, una mesa, por ejemplo, siempre es algo παρά, es decir, permanece fuera del principio que lo llevó a cabo, del τεχνίτης, y, por lo tanto, es un ἔργον, una obra que se ha consumado de tal manera que la κίνησις es cancelada tan pronto la ποίησις llega a su término. Dentro de la πράξις, sin embargo, el ἔργον es diferente, el τέλος tiene otro carácter, lo cual significa que la κίνησις de la vida humana debe comprenderse inconfundiblemente. Debe haber, dice Aristóteles, un ἔργον propio de la vida humana, fuera del ámbito restringido de la τέχνη, sea ésta la fabricación de zapatos, la ingeniería o los negocios. Debe haber un ἔργον que constituya el propio ἀγαθόν del hombre en tanto tal. Por lo tanto, este ἔργον no tiene el carácter de aquel que lleva a cabo la τέχνη, cuyo τέλος, si no permanece subordinado a otra τέχνη,

próximo a aquello que nosotros nombramos como mundo, es decir, cierto espacio ordenado de sentido en donde compartimos lo que es bueno, malo, justo e injusto.

en suma, depende de la πράξις. Ahora, el “quién” de la πράξις, en cada caso, es el *propio*, con lo cual se hace claro que el bien se arraiga a la situación propia de la vida humana.

De este modo la investigación busca lo propio (ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον) (*Ét. Nic.* 1097 b 35), la obra propia de la vida humana, la obra donde la vida se cumple. Por lo tanto, para que el carácter propio de la obra de la vida humana se haga visible se tiene que transparentar el γένος y la γένεσις propia del ἦθος.

TRADUCCIÓN

[1103a 14] Existen ciertamente en el mundo de la vida humana dos modos propios de ser⁵, a saber, el modo propio del entendimiento discursivo y el [15] modo propio de habitar⁶. El primero tiene su generación y creci-

⁵ Por contener un peso conceptual equívoco y sobrecargado de ideas espurias renuncio a la tradicional palabra virtud como traducción de la palabra ἀρετή para concentrar la mirada en el contexto en el cual Aristóteles se refiere a ella. En la medida que lo buscado en la interpretación de la vida práctica es el propio ἔργον humano (*Et. Nic.* 1098a 6ss), debemos entonces comprender que el bien de la vida humana radica en su comportamiento habitual (ἔξις), el cual es, en palabras de Heidegger: “*die Bestimmung der Eigentlichkeit des Dasein*” (2002, p. 176). El bien de la vida humana radica, por lo tanto, en la “propiedad” de su obrar, cuya ejecución se da según una referencia discursiva (ἐνέργεια κατὰ λόγον) (*Ética a Nicómaco*, 1098a 8). El λόγος, la referencia discursiva, se despliega en la deliberación a la vista del instante (καρπός) (1104a 10), lo cual muestra ante todo que el modo de ser de la ψυχῆς ἐνέργεια es relativo a su propia y singular temporalidad. Por ello puede decir Heidegger (2002): “*Αρετή ist ein Wie des Daseins bestimmt durch dessen Sein, charakterisiert durch die Zeitlichkeit, durch die Erstreckung in die Zeit*” (p. 181). Según lo anterior, la ἀρετή es aquel superior modo de ser de la vida humana cuyo bien radica en un “cómo”, esto es, en “cómo tenerse del mejor modo posible en el mundo” y cuyo cumplimiento (τέλος) se encuentra en relación al tiempo propio. La ἀρετή es el modo propio de ser de la vida humana. Todas estas relaciones permanecen inadvertidas si nos quedamos con el usual y aparentemente inofensivo término “virtud”, cargado con connotaciones romanas y cristianas. Lo que la palabra ἀρετή supone, por lo tanto, es la dimensión temporal de la vida humana, lo cual conlleva que el bien se comprenda en cada caso a partir de la propiedad del momento, es decir, según el modo como la vida se atiene a su propio tiempo y situación.

⁶ La traducción tradicional para ἦθος es carácter y hace alusión a la moral, derivada de la palabra latina *mor*; a su vez, relativa a *mora*, demorarse, tardarse y así permanecer y morar. Pero si el carácter significa el conjunto de rasgos y cualidades de una persona, entonces permanece oscuro el sentido originario griego. La palabra ἦθος hace referencia a la región donde acostumbran ir a pastar los caballos (Homero, *Ilíada*, 6.511) o la guarida de los leones (Heródoto, *Historias*, 7.125). Pero también el lugar donde habitan los hombres (Hesíodo, *Días y Trabajos*, 167) y las maneras como acostumbran habitar (137). Es importante además tener presente la referencia de Heráclito, a saber, que el ἦθος para el hombre es su δαίμων (1903, p. 82 [fr. 119]). He aquí una indicación muy provisional de por qué Aristóteles puede decir

miento mayormente a través de la enseñanza, por lo cual es necesario ganar experiencia durante el tiempo de aprendizaje. El modo propio de habitar sobreviene por haber sido uno habituado a comportarse de determinada manera, como lo indica el nombre habitación (ἡθος), que se origina por una pequeña derivación de habituación (ἔθος)⁷. De donde llega a ser evidente que ninguno de los modos propios de habitar se engendra para nosotros por naturaleza, puesto que [20] ninguno de los entes naturales se habitúa a ser de otro modo. Así la piedra que por naturaleza se traslada hacia abajo, nunca podría ser habituada a trasladarse hacia arriba, aunque se intentara habituarla mil veces arrojándola hacia arriba; ni el fuego podría ser habituado a estar abajo, ni ningún otro de los entes generados naturalmente se lo podría habituar a ser de otro modo. De allí que los modos propios de ser no se engendren por naturaleza⁸, pero tampoco yendo contra la naturaleza,

expresamente que el cumplimiento del ἡθος se da en la εὐδαιμονία (1095a 13ss). Tengamos presente entonces que ἡθος designa la habitación del ser humano, el modo como la vida humana tiene un mundo. El ἡθος significa, en suma, *ser en* la πόλις. Para comprender el sentido del “tener” como “ser-en” remito a *Metafísica*, Δ, 1023a 23ss. Considérese además la indicación de Heidegger (2001): “*Das In-Sein meint so wenig ein räumliches ‘Ineinander’ Vorbandener, als ‘in’ ursprünglich gar nicht eine räumliche Beziehung der genannten Art bedeutet; ‘in’ stammt von innan-, wohnen, habitare, sich aufhalten; ‘an’ bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von colo im Sinne von habito und diligo. Dieses Seiende, dem das In-Sein in dieser Bedeutung zugehört, kennzeichneten wir als das Seiende, das ich je selbst bin. Der Ausdruck ‘bin’ hängt zusammen mit ‘bei’; ‘ich bin’ besagt wiederum: ich wohne, halte mich auf bei... der Welt, als dem so und so Vertrauten. Sein als Infinitiv des ‘ich bin’, d. h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei..., vertraut sein mit... In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins*” (p. 54).

⁷ Aristóteles señala la modificación de ε a η, es decir, desde la palabra ἔθος (habituación) a la palabra ἡθος (habitación), como signo del movimiento propio de la vida humana. Habituarse quiere decir: haber tenido una determinada posibilidad al sostener reiteradamente un hábito. No se trata de ejercitar un movimiento hasta que resulte, como en el caso de una rutina, sino de una resolución que, habiéndose tenido ya de algún modo, tiene que tomarse repetidamente. El tiempo de la τέχνη, en este sentido, sólo se experimenta como duración del aprendizaje. El tiempo en la πράξις, en cambio, no es dejado atrás luego de haber aprendido algo, sino que sostiene y determina el ser mismo de la vida humana, ya que a partir de la reiterada referencia habitual surge la habitación. Habituación, habitación y hábito se conectan en castellano de modo evidente.

⁸ La palabra es φύσει, lo que es relativo a la φύσις. Dentro del contexto del discurso referente al φύσει ὄν esta palabra es traducida como “natural” o “por naturaleza”, en el sentido de que el ser de lo ente natural, ante todo el ser natural sin ψυχή, ya está predeterminado a su lugar propio (τόπος). Pero debemos procurar atender a lo que corresponde a la vida humana. Allí se habla de que al hombre, como traduce Pallí Bonet (1985), le es “natural” (πεφυκός) ser capaz de “recibir” las ἀρεταί y “perfeccionarlas mediante la costumbre” (p. 161). Pero, además, puede

sino que, [25] naturalmente abiertos, podemos darles lugar para madurarlos al habituarnos de determinada manera⁹.

Además, en todo aquello que se presenta para nosotros primero procuramos asumir las capacidades y después las volvemos a poner en obra (esto es evidente dentro del ámbito de las percepciones sensibles; pues no por ver u oír muchas veces asumimos los sentidos, [30] sino al revés, 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)¹⁰.

Aristóteles mencionar que la ἀρετή ya se encuentra “naturalmente” inclinada a caer en la ruina (1104a 12). Lo natural (πεφυκός) en relación al ἦθος, sin embargo, no significa estar predeterminado a ser de uno u otro modo, de tener ya un lugar pertinente o al que tiende si nada se lo impide. Lo “natural” en el hombre significa “estar previamente abierto para sí mismo”.

⁹ La pregunta por el ἦθος supone que la vida humana habita un mundo y puede habitarlo propiamente. El habitar de la vida humana no es τόπος, sino ἦθος, cuya generación es relativa a la habituación, lo cual manifiesta el carácter temporal de la vida humana. El ἦθος propio del hombre es relativo al tiempo γ, por lo tanto, a la reiteración de lo que es necesario hacer (πολλάκις). El modo propio de ser en el tiempo, de esta manera, no surge naturalmente (φύσει), ni tampoco contra la naturaleza (παρὰ φύσιν). El modo propio de ser en el tiempo es posible porque ya estando abierta la vida para sí misma es capaz de asumir su propiedad (πεφυκóσι μὲν ἡμῖν δεῖξασθαι), dándole sitio y de tal modo que la vida humana tiene que conquistar cada vez su situación madurando (τελειούμενος) a la vista de su cumplimiento (ἀγαθόν).

¹⁰ La sensibilidad no la “adquirimos”, sino que nos apoderamos de la capacidad dejando que nos reclamen e interpielen las cosas. No se trata de que “usemos” (Araujo/Marías, 2009, p. 19; Pallí Bonet, 1998, p. 161) o “utilicemos” (Calvo Martínez, 2011, p. 76) los sentidos. Las palabras que usa Aristóteles aquí son modulaciones del verbo mediopasivo γράομαι (del activo: γράω), cuyo sentido originalmente se encontraba dentro del ámbito religioso y con el cual se hacía referencia a la actitud del hombre frente al dios al consultar el oráculo. Que el hombre se sirviera del oráculo no quiere decir que lo utilizara por necesidad como un medio para interrogar al dios. El servicio aquí tiene un sentido muy diferente. La palabra del dios, al manifestarse en el oráculo, “sirve” al hombre. Pero este servicio reclama, ordena y dispone. Así, por ejemplo, dice Apolo (en activo): γρήσω δ’ ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλῆν, “serviré la respuesta [reclamaré] a los hombres ajustarse al infalible querer del dios más alto” (Homero, *Himno a Apolo*, III, 132). Y el hombre atiende al reclamo del dios (en mediopasivo): σωφρονεῖν κεχηρμένον, “siendo intimado a tomar conciencia” (Esquilo, *Persas*, 829). Por lo tanto, señala la actitud de servir al dios, de obedecerlo. Bajo esta perspectiva el dios sirve al hombre (lo intima) y el hombre se sirve de él (obedece). El hombre no acude al oráculo para servirse de él según su propia conveniencia, sino que, más bien, acude al servicio del dios. ¿Por qué mencionar estas relaciones? El hecho de que en griego se utilice la forma medio-pasiva de la palabra para referirse al servicio que dan los sentidos cabe porque el oír, el ver u oler, en suma, el sentir acontece cuando nos servimos de esta posibilidad natural, es decir, cuando previamente abiertos al mundo a través de ellos las cosas nos intiman. Nos servimos así de los sentidos al ser intimados por las cosas, por lo cual ante todo el servicio de los sentidos no apunta tanto a poder usarlos, sino a “poder ser reclamados” por las cosas por estar ya abiertos al mundo. Tener los sentidos significa que

Pero, en cambio, nos apoderamos de un modo propio de ser habiéndonos puesto primeramente en obra¹¹. También ocurre así con diferentes saberes que producen algo: 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]¹². De manera similar llegamos a ser justos ocupándonos con asuntos justos, ocupándonos con asuntos que reclaman tomar conciencia llegamos a tomar conciencia¹³,

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 (2014, p. 21ss).

¹¹ Por la sensibilidad vemos y oímos al ser reclamados por las cosas. Dentro del ámbito de la πράξις, sin embargo, τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, los modos propios son posibles primeramente al ponerlos en obra, es decir, al crear la posibilidad a través de su ejecución. Los modos propios de ser no están dados como posesiones de las que poder disponer en cualquier momento. La ἀρετή sólo es posible en la medida que se ejecuta “a tiempo”.

¹² En este punto Aristóteles orienta la interpretación de la generación de la ἀρετή en analogía con el modo como se genera algo dentro del ámbito de la τέχνη. Es un paso metódico que procura, sin embargo, delimitar el ámbito propio de la πράξις.

¹³ Exige una aclaración la traducción de σωφροσύνη como aquella disposición “que toma conciencia”. Para ello remito en primer lugar al comentario de Gadamer (2003, p. 42) a la interpretación heideggeriana de la φρόνησις. Dentro del contexto ético Aristóteles entiende la σωφροσύνη relativa al deseo de ciertos placeres. Específicamente se trata del ámbito de los placeres del gusto y, ante todo, los placeres del tacto, por lo que la tradicional palabra moderación para traducir σωφροσύνη hace referencia a un cierto autocontrol, a guardar la medida (*Et. Eud.* 1230a 35ss). Ya veremos que aquí la palabra “placer” a veces no da con el fenómeno que Aristóteles menciona (véase nota 24), no obstante tengamos presente que la σωφροσύνη se refiere al modo como responde quien se siente arrastrado por una excitación corporal inmediata. Si bien la moderación apunta al carácter comedido de la σωφροσύνη, se hace necesario comprender en qué radica la moderación como conservadora de la medida ante ciertas excitaciones. Tanto Platón (*Crátilo*, 411e) como Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 1140 b10) explican el prefijo griego de σω-φροσύνη como abreviación de σῶζειν, con lo cual es posible comprender la σωφροσύνη como una conservación (σωτηρία) de la φρόνησις. La φρόνησις, cuya dilucidación se lleva a cabo en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, toma parte en la ἀρετή ἠθική precisamente como aquel discurso comprensivo (διάνοια) que puede orientar el comportamiento en cada situación. La φρόνησις, por lo tanto, sería aquella disposición comprensiva y discursiva (διανοητική) por la cual la vida humana se resuelve al anticiparse a una determinada situación. Por eso la φρόνησις es, ante todo, un modo de descubrir (ἀληθεύειν) (*Ét. Nic.* 1139b 16) y, específicamente, un modo de descubrir el *quién* de la πράξις, lo cual no alude al “sujeto de la acción”, sino a la vida práctica relativa a las cosas. Ahora bien, la palabra castellana “conciencia” proviene de la latina *conscientia*, la cual no traduce explícitamente φρόνησις ni σωφροσύνη, pero anuncia algo que se encuentra en ellas. En un primer momento la palabra *conscientia*, al derivarse del adjetivo *consciūs*, hace mención a un conocimiento compartido y de ahí a un simple conocimiento sobre algo. Julio César, por ejemplo, la usa para referirse a una disposición por la cual se tiene

y ocupándonos con asuntos valientes llegamos a ser valientes. De esto, por cierto, da testimonio lo que pasa en el mundo político¹⁴: pues quienes ponen la ley hacen que los que participan del mundo político cumplan su ser al habituarlos a comportarse, y esto lo quiere todo legislador [5]; pero los legisladores que no lo hacen propiamente cometen errores y en esto se diferencia una comunidad política cumplida de una deficiente¹⁵. Además, a

algo presente (Cf. *De bello civili*, III, 60, 2) o para indicar el hecho de que algo se sabe (Cf. *De bello Gallico*, V, 56, 1). Por lo tanto, conciencia refiere a un estado de alerta, en donde se tiene presente algo y se lo conoce en un sentido práctico. En ese sentido puede decirse que la φρόνησις es el modo de estar consciente de la situación práctica. La σωφροσύνη, por su parte, sería aquella disposición propiamente ética que, según la etimología referida por Platón y Aristóteles, toma esta conciencia y la guarda. En el *Cármides* se plantea la posibilidad de una disposición así (171d ss). Se habla de que la σωφροσύνη sería una disposición que pudiese “mantener en orden la casa” (171e) y, de manera radical, sería un modo de ser que se encontraría “estando en guardia” (φυλάττουσα) y que “no permitiría que interviniese la ignorancia obrando cabe nosotros” (173d). La σωφροσύνη apunta entonces a un modo de ser que toma conciencia de las cosas y mantiene a la vida despierta. En este punto cabe notar que la palabra “despertar” deriva de *expergitus*, participio de *expergere* (poner derecho), él mismo un prefijado con *ex* sobre *pergere*, compuesto, a su vez, de *per* y *regere* (dirigir). Según la filología no es un verbo frecuentativo, es decir, no expresa una acción reiterativa, como es evidente en el hecho de despertarse después de dormir, pues uno no se despierta reiteradamente, sino de una vez. No obstante, la φρόνησις como aquel modo de estar despierto tiene un sentido reiterativo en un sentido ontológico, pues a pesar de que esta autotransparencia cada vez se anuncie y nunca se olvide (*Ét. Nic.* 1140b 28-30), la vida se encuentra siempre en nuevas situaciones y cada vez bajo el riesgo de desfigurarse aquello con lo cual trata. Que la conciencia nunca se olvide significa entonces tomar cada vez conciencia, es decir, mantenerse despierto para la situación siempre cambiante. Cabe anotar, por último, la estrecha relación de la σωφροσύνη con el tiempo, lo cual constituirá el carácter propio del modo superior de ser de la vida humana. Para ello sería necesario advertir que, tal como la continencia (ἐγκράτεια) (véase libro VII de la *Ética a Nicómaco*), la σωφροσύνη, en la medida que hace referencia a un determinado “saber” de la situación sensible, es una disposición que toma conciencia del futuro, a diferencia de quien es arrastrado por la excitación, es decir, en contraste con aquel que sólo se atiene al ahora y, por lo tanto, se olvida del tiempo. Lo importante en este sentido es que la σωφροσύνη toma conciencia del tiempo propio y por ello es capaz de mantener a la vida humana despierta al dar la orientación de la referencia a las cosas que siempre se dan de modo diferente. Este tomar conciencia del tiempo propio, sin embargo, no se arraiga a una medida trascendental, sino que el hombre al estar despierto en cada caso bajo una anticipación resuelta (προαίρεσις) pone su propia ley (1128 a31). Es necesario advertir además que de acuerdo al contexto y para mantener esta comprensión de la σωφροσύνη, la he traducido a veces simplemente como conciencia y σώφρων como consciente.

¹⁴ Acentúo aquí el término mundo añadiéndole la significatividad estrictamente política relativa a la ley.

¹⁵ Aristóteles dice: καὶ διαφέρει τούτω πολιτεία πολιτείας ἀγαθῆ φαύλης, diferenciando así un mundo político cumplido (ἀγαθός) y otro insuficiente (φαύλος). Esta última palabra alude a una

partir de los mismos asuntos con los cuales tratamos y a través de lo mismo, 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 producido; pues a partir de tañer la guitarra se hacen tanto los cumplidos como los mediocres, y comparativamente [10] los constructores de casas y todos los demás: a partir de construir cumplidamente serán buenos constructores, y a partir de construir mediocrementemente serán constructores mediocres¹⁶. Pues si no se sostuviera esto, no habría necesidad de educadores, dado que todos nacerían cumplidos o viciosos¹⁷. De esta manera se sostiene lo relativo a los modos propios de comportarse: pues ocupándonos en el trato [15] con los otros hombres llegamos a ser justos o injustos, y ocupándonos con los asuntos peligrosos al habituarnos a tener miedo o coraje, llegamos a ser valientes o cobardes. De manera semejante se sostiene lo relativo al ámbito de los apetitos y el ardor: algunos hombres llegan a tomar conciencia y son mansos, otros son incorregiblemente enardecidos [20], algunos al ser llevados de esta manera, otros de otra manera en las mismas situaciones. Dicho en una palabra, los hábitos se generan de semejantes modos de ponerse en obra. Por eso es necesario saber cómo volver a ponerse en obra: pues los hábitos se generan de acuerdo a los diferentes modos de ponerse en obra. Ciertamente no se da una pequeña diferencia al habituarse a ser recto o de otro modo desde la juventud, [25] sino que la diferencia es mucha, grande o, más bien, total¹⁸.

disposición simple, que yerra fácilmente (ῥᾶδιόν), deficiente e impropia, contraponiéndola al cumplimiento de una πολιτεία, esto es, a la disposición donde la vida humana en conjunto cumple su propio ser.

¹⁶ El φαῦλος está emparentado con el κακός que aquí traduzco como mediocre y que alude nuevamente a la disposición deficiente, pero añadiendo el sentido de la mediocridad. Con esto se trata entonces de poner en oposición un comportamiento propio y otro impropio, pero no en relación a un paradigma externo, sino según la posibilidad misma de la ejecución.

¹⁷ El κακός ahora no sólo es el mediocre, el que dentro del ámbito técnico ejecuta algo mal y que, en suma, no es capaz de ejecutarlo propiamente, sino además el vicioso, el cual dentro del ámbito práctico da cuenta ante todo de “permanecer separado” del resto. La palabra latina *vitiium*, acaso en relación con *vitricus* (padrastró, padre separado del linaje de los hijos), hace referencia precisamente a “quedar apartado de”. Aristóteles posteriormente comprenderá el κακός al sobrepasarse o no alcanzar el límite de algo, por lo cual el κακός es el que se aparta del centro tanto de un extremo como del otro.

¹⁸ Aristóteles se refiere a la generación de la ἔξις. Traduzco aquí ἔξις por la tradicional, pero acertada palabra hábito, rescatando el sentido del haber o tener, verbo que hace referencia no a una posesión, sino al modo como la vida se tiene a sí misma al haberse comportado de cierta manera en ciertas situaciones. Por ello hay que tener presente su generación, esto es,

Ahora bien, puesto que no nos ocupamos en el presente tratado para lograr una contemplación del asunto, tal como la buscan los otros saberes filosóficos (pues nosotros no buscamos entender qué es el modo propio de ser, sino que nuestra interpretación la ejecutamos para poder cumplir nuestro propio ser, ya que de otra manera esto no sería provechoso), es necesario que hayamos puesto atención a lo relativo a las [30] ocupaciones humanas, cómo hay que ocuparse: pues las ocupaciones son las que dominan y esto quiere decir, son las que ya han generado los hábitos, según lo que hemos dicho¹⁹. Ocuparse orientado por una recta referencia a las cosas es algo para

la habituación. Como indicio de la habituación se destaca el momento del ἔργον, pues si el ἦθος es el modo de habitar, la ἔξις manifiesta la posibilidad de la propia habituación a partir del correspondiente obrar de la vida humana. Por eso puede decir Aristóteles en *Metafísica* que la ἔξις es una ἐνέργειά τις τοῦ ἐχοντος καὶ ἐχομένου, es decir, un estar en obra de lo teniente y lo tenido (1022b 4). La vida humana al obrar puede tenerse a sí misma al ya haberse tenido, lo cual revela la temporalidad del fenómeno de la ἔξις, a saber, volver a hacer presente lo que ya ha sido. Es necesario además advertir que la ἔξις como disposición (διάθεσις) (1022b 10) es una θέσις, con lo cual se destaca el momento de la compostura (τάξις) (1022b 1ss). La palabra “compostura” en castellano precisamente hace referencia al πάθος en su carácter modificador (Cf. *Retórica*, 1377b 35). Por lo tanto, la ἔξις es un comportamiento habitual, un modo de tenerse a sí mismo al haberse tenido y, de manera acentuada, una compostura, un modo de mantenerse compuesto ante un sufrimiento que puede arrebatar, tomar y sacar de compostura. Heidegger (2002), por su parte, explica: “*Ἐξις ist die Bestimmung der Eigentlichkeit des Daseins in einem Moment des Gefaßtseins für etwas: die verschiedenen ἔξεις als die verschiedenen Weisen des Gefaßtseinkönnens [...] Das Gefaßtsein ist nicht ein beliebiges und unbestimmtes, in der ἔξις liegt die primäre Orientierung auf den καὶός: ‘Ich bin da, es mag kommen, was will!’ Dieses Da-sein, Auf-dem-Posten-Sein in seiner Lage, seiner Sache gegenüber, das charakterisiert die ἔξις. Die ἔξις also als eine Seinsmöglichkeit, die in sich selbst auf eine andere Möglichkeit bezogen ist, auf die Möglichkeit meines Seins, daß innerhalb meines Seins etwas über mich kommt, das mich aus der Fassung bringt*” (p. 176).

¹⁹ Esto es importante porque la posibilidad de la interpretación ética se arraiga en la temporalidad misma de la vida humana, en el modo como la vida ya se ha habituado a comportarse. La precaución metodológica advierte entonces que toda interpretación supone el modo como la vida ya se ha comportado con las cosas y sólo a partir de una buena habituación la correcta interpretación será posible. Es necesario entonces que la vida haya tenido que llevarse bien con las cosas, pues ese es el punto de partida de la correcta autocomprensión e interpretación del “cómo” de la vida humana. Por eso dice Aristóteles que es “necesario haber sido bien habituados y con suficiencia a lo concerniente al cumplimiento de las cosas [...] y éste puede tener o fácilmente tomar la iniciativa” (1095b 5-8). El principio de la investigación ya está dado de algún modo y ya se tiene de algún modo en la vida práctica; se tiene en aquello que en cada caso parece bueno, en la referencia a aquello con lo cual ya nos hemos llevado así o así. En efecto, Aristóteles dice que “lo querido simplemente es llegar a cumplirse, llegar a ser buenos, pero en cada caso el cumplimiento, lo bueno, es aquello que se le aparece a alguien (φαινόμενον ἀγαθόν)” (1113a 13-19). El cumplimiento humano, el bien que en cada

todos común y se da por admitido (luego se hablará de esto, así como qué es la recta referencia y cómo se relaciona con los otros modos propios de ser)²⁰.

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 ningún saber técnico ni precepto, 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 toda la situación, al modo como se ejecuta la medicina o el gobierno [10] de un barco²¹. Pero aunque siendo de tal manera el presente discurso, debemos esforzarnos por tratar de brindar una ayuda.

caso concierne, ya lo tenemos de algún modo a la vista al haber elegido esto o esto. Pero el bien no lo tenemos teóricamente, sino que más bien e inmediatamente el cumplimiento de la vida, el bien humano, ya se ha tenido en el deseo vivo, al haber perseguido esto o esto, al haber huido de esto o esto, al haber decidido u omitido. Por lo tanto, este haberse habituado a comportarse así o así, este haberse tenido de algún modo en el mundo, es el modo como el bien ya ha permanecido a la vista, es decir, deliberado y elegido, y así ha determinado la generación del comportamiento habitual y, en último término, el acceso de la investigación. Sean Kirkland (2009) se refiere así al asunto: “*What is vital to us, however, is that even when we ‘have’ the ground of ethical life, we have it here only in ‘having been’ exposed to it. We relate via habituation to the good ‘as something past’*” (14). La disposición de la investigación del ἦθος corresponde a la disposición del vivir mismo, por lo cual el haberse tenido de un determinado modo decide tanto el vivir como su interpretación.

²⁰ Aristóteles alude al ὀρθος λόγος que será clarificado en el libro VI (1142a 30ss). La ὀρθότης del λόγος, es decir, la recta referencia de la vida humana a las cosas alude al cumplimiento de la πράξις. La rectitud de la referencia a las cosas, por lo tanto, es la propia deliberación donde la ocupación se cumple.

²¹ Aristóteles dice: δεῖ δ' αὐτοὺς αἰετὸς πρᾶττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν. La palabra decisiva aquí es καιρός. Aristóteles menciona que la exposición de los asuntos concernientes a la vida fáctica, a la vida circunstancial y situada, no pueden ser descritos con precisión, sino que aquellos mismos que se ocupan (πρᾶττοντας), que tratan con los otros y con las cosas en un mundo, se encuentran bajo la necesidad de mirar, de procurar ver, de avistar (σκοπεῖν) el καιρός, el instante, el cual, en tanto es visto, transparenta la situación en la cual se encuentra quien está ocupado en un mundo. El καιρός es tiempo, tiempo instantáneo que captado circunstancialmente posibilita lo que es necesario hacer. Por ello puede decir Aristóteles en el libro III de la *Ética a Nicómaco*: “La maduración de la ocupación radica en el instante que abre la situación (τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρὸν ἐστίν)” (1110a 12).

Primeramente, entonces, hemos de observar esto: que los modos propios de ser permanecen naturalmente abiertos a la posibilidad de caer en la ruina por exceso y por defecto (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 salud²²; [15] así, en efecto, excederse 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 relativo a la toma de conciencia y a la valentía 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 desenfadado, y el que toda excitación evita, como el hombre toscó, se vuelve [25] insensible. De este modo se arruina la conciencia y la valentía por exceso y por defecto, pero por la disposición centrada se conservan²³.

²² La investigación ética no impone nada a la πράξις, sino que, por el contrario, deja que la vida práctica misma hable y de testimonio de su determinada interpretación de las cosas. Por ello, en la medida que ya la vida práctica se comprende a sí misma en su movimiento, en tanto ya la vida se ha interpretado a sí misma en lo que en cada caso parece ser el bien y el cumplimiento práctico, es habitual que Aristóteles comience la investigación ética por la δόξα, pues en la δόξα la vida práctica se ha comportado de algún modo. La investigación es así una “dialéctica fenomenológica”, es decir, un discurso que parte del parecer cotidiano y, a su vez, es una “hermenéutica crítico-diaforética”, al poner en cuestión este parecer en orden a transparentar las cotidianas contradicciones (Cf. *Metafísica*, 995a 25-b4; *Tópicos*, 72b 19ss, 76a 16ss, 100a 18ss, 101a 25ss, 145b 17ss, 172a 18ss). De acuerdo al contexto la vida práctica ya sabe de sí misma de algún modo y por esta razón puede Aristóteles hacer una indicación al ser de la vida a partir de las distinciones que la πράξις misma destaca en su modo habitual de referirse a las cosas. Estos ejemplos, extraídos sobre todo del ámbito del deporte y la alimentación, es decir, del ámbito de la salud corporal, dan cuenta de la orientación básica que la vida práctica tiene para sí misma. Desde este ámbito pre-reflexivo la investigación parte para destacar los momentos ontológicos del movimiento práctico. El movimiento práctico de la vida entrega su propia comprensión, es transparente de algún modo, pues esta vida práctica por su propio carácter y en cada caso comprende toda situación a partir de un más y un menos. La vida práctica se tiene más o menos así respecto a esto o lo otro, y por tanto sabe de extremos. La vida práctica sabe de la posibilidad de la ruina y la medida, de poder llegar a esto o a lo otro, de ser mejor o ser peor.

²³ Μεσότης es aquella disposición que se mantiene en el centro (μέσος) relativo a nosotros. Tradicionalmente traducida como “término medio” por Araujo y Marías (2009, p.21, Pallí Bonet, 1998, p. 163), o “mesura” por Calvo Martínez (2011, p. 78), esta disposición conserva (σώζεται) el comportamiento al permanecer en el centro de la situación relativa “a mí”.

Pero no solo la generación, el crecimiento y la ruina provienen de estas mismas cosas y por las mismas cosas, sino que lo que está en obra se generará 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 tomar conciencia, y habiendo tomado conciencia mayormente podremos abstenernos de las excitaciones: de igual modo [1104b], en efecto, semejantemente ocurre con lo relativo a la valentía: habituándonos, pues, a menospreciar las cosas terribles y soportarlas, llegamos a ser valientes, y habiendo llegado a ser valientes podremos soportar las circunstancias terribles.

Se muestra, entonces, necesario estimar como signo de los hábitos la excitación o el pesar que sobrevienen [5] a las obras²⁴: pues, por una parte,

²⁴ Las palabras aquí usadas por Aristóteles son ἡδονή y λύπη, traducidas tradicionalmente como placer y dolor. Para la comprensión de estos dos fenómenos sigo la indicación de Aristóteles (*Retórica*, 1369b 35ss) y la traducción y comentario correspondiente de Heidegger (2002): “*Es liegt für uns also fest, daß das Sich Wohlbefinden bei etwas ist eine gewisse Bewegung des Seins des Lebenden in seiner Welt, und zwar κατάστασις ἀθρόα, ein Auf-einmal-sich-ganz-Versetzen εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, in die eigentlich verfügbare Möglichkeit des betreffenden Daseins, so, daß dabei vernommen wird*”. *Diese κατάστασις besagt nichts anderes als das Wohlbefinden: mit einem Schlag Gebobensein, eine spezifische Leichtigkeit des Seins-in-der-Welt, die in der Freude liegt. “Λύπη ist das Gegenteil”. Sie sehen aus dieser Bestimmung des Charakters der ἡδονή als solcher: “wenn also ἡδονή so etwas ist [eine Bewegung, ein Umschlag des Seins des Lebens], dann ist offensichtlich das ἡδύ, das Hebende [im Gegensatz zum λυπηρόν, “Drückenden”], das ποιητικόν, das, was so etwas machen, herstellen kann, die besagte Befindlichkeit (διάθεσις), die Lage, Weise des Sichbefindens*”. *Das ἡδύ ist also ein Ausrichtenkönnen. “Was die ἡδονή zerstört, die entgegengesetzte Befindlichkeit ausrichtet, das ist das λυπηρόν, das Verstimmende*”. *Es ist zu sehen, was eigentlich die ἡδονή, die sich auf ein begehrendes ἡδύ bezieht und es anderen anzeigt, leistet für das Sein-in-der-Welt als Miteinandersein”* (p. 48-49). En primer lugar debemos aludir al sentido del πάθος en relación a la πράξις. En cada ocupación un πάθος sobreviene (ἐπιγίνεται). Por lo tanto, lo primeramente distintivo del πάθος es que nos ocurre, nos afecta. En un caso este movimiento patético devuelve al ser y en el otro caso lo oprime. No es que el placer y el dolor vengán “añadidos” a la acción (cf. Calvo Martínez, 2011, p. 79). Más bien, sentimos que algo nos levanta y nos restaura y sentimos pesar cuando algo oprime nuestro propio ser. Ahora bien, Aristóteles afirma que la situación regular de la vida humana está determinada por un estado de ruina, provocado por la tendencia sobre todo a caer en los placeres inmediatos, en hacer lo más fácil y, por lo tanto, a incurrir en alguno de los extremos cuando nos ocupamos con las cosas. En la *Ética* se dice: “Pues lo que nos excita, lo que nos provoca gozo, y lo que nos oprime y provoca dolor (τὸ ἡδύ καὶ λυπηρόν) arruina y destruye (διαφθείρει καὶ διαστρέφει) lo que estimamos dentro del ámbito de las ocupaciones” (1140b 13). Lo importante además es advertir que las πάθη son movimientos sensibles que provocan un cambio de perspectiva.

quien se abstiene de las excitaciones inmediatas y por esto mismo siente alegría ha tomado conciencia; pero quien, por otra parte, está sometido a las excitaciones inmediatas es desenfrenado; quien, por un lado, soporta las circunstancias terribles y siente alegría o, por lo menos, no le oprimen, es valiente; pero, por otro lado, es cobarde a quien le pesan las circunstancias terribles. Los modos propios de habitar permanecen de este modo en relación con los asuntos que excitan y con los asuntos que oprimen: 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 ser oprimidos como es necesario: pues en esto consiste la recta educación.

Además, si los modos propios de ser están en relación con ocupaciones y con afecciones, y si todo ser afectado y toda ocupación conllevan excitación y pesar [15], entonces por esto el modo propio de ser también estará en relación con excitaciones y pesares. Esto lo revelan los correctivos que se imponen a través de ellos: pues las excitaciones y los pesares se dan dentro del 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 hábito vital sostiene su ser de tal modo

En *Retórica* se dice: “Las *πάθη* son aquellos fenómenos que cambiando (*μεταβάλλοντες*) hacen diferenciar el juicio y son acompañados de excitación y pesar” (1378a 20). Lo que caracteriza a las *πάθη* es que arrebatan, hacen perder la compostura. El cambio de una compostura a otra y el estar en la nueva disposición desde la anterior supone que nosotros somos asaltados, tanto en la excitación como en la opresión. La *ἡδονή* y la *λύπη* en tanto acompañan a toda ocupación anuncian las graduaciones sensibles de la vida humana, es decir, manifiestan la inquietud de perder la compostura, de no poder sostenerla. Además, en relación a determinadas ocupaciones podemos encontrar agrado o desagrado, más y menos. Pero en términos ontológicos, la *ἡδονή* es el modo mismo de ser de la vida, es decir, el estar fuera de sí. En ese sentido Aristóteles dice en la *Ética*: “Podría considerarse que todos tienden a la *ἡδονή*, pues todos tienden a la vida” (1175a 12). Es decir, Aristóteles identifica *ἡδονή* y vida, porque el vivir es ya estar excitado, fuera de sí. De tal manera “la excitación es un cierto movimiento del ser viviente en un mundo y, esto quiere decir, una reposición (*κατάστασις*) que reúne perceptiblemente en dirección a las más propias posibilidades de ser (*εἰς τὴν ὑπάρχουσιν φύσιν*), y que lo contrario es el pesar” (*Ret.* 1369b 30). Además, “tal vez hay hasta en los vivientes inferiores y más bajos algo que de acuerdo a su propio ser (*τι φυσικὸν*) les pertenece y que es superior a sí mismos y tras el cual van como su genuino cumplimiento (*οἰκείου ἀγαθόν*)” (*Ét. Nic.* 1173a 3). Esto quiere decir que todo viviente está empujado más allá de sí mismo para cumplirse. Para la vida humana esto es destacadamente así, lo cual significa que el hombre, en tanto vivo y en un mundo, siempre está más allá, es decir, “excitado, fuera de sí”.

que se encuentra dirigido y en relación a aquello [20] que lo ha mejorado o empeorado; y por sentir excitaciones y por sentir 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 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 encontrarse insensible [25] y en 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 la ocupación de los mejores asuntos en relación a las excitaciones y pesares, y con los asuntos viciosos ocurre lo contrario.

Habrà claridad acerca de estas cuestiones considerando [30] lo siguiente. Habiendo, en efecto, tres motivos para escoger y tres para la evasión, a saber, lo hermoso, lo que aporta a algo y lo que excita, y tres sus contrarios, esto es, lo feo, lo perjudicial y lo que da pesar, el hombre cumplido se encuentra rectamente orientado en relación a todos estos asuntos, mientras que el hombre vicioso yerra mayormente respecto a la excitación; pues la excitación es común a los animales, y se da junto a todo lo que motiva escoger, [1105a] y también lo hermoso y lo que aporta a ello evidentemente nos mantienen excitados. Además, desde la infancia todos nos hemos nutrido de tales experiencias, por lo cual es difícil desprenderse de este sentimiento arraigado a nuestra vida. Reglamos así nuestras ocupaciones, unos más y otros menos, por la [5] excitación y el pesar. Por esto es forzoso que ciertamente toda nuestra ocupación trate sobre estos asuntos; pues no es insignificante excitarse y sentir pesar propiamente o mal respecto a las ocupaciones que ponemos en obra. Además, empero, es más difícil, según dice Heráclito, luchar con la excitación que con la ira, y de lo más difícil siempre se logra un saber y un modo propio de ser, [10] pues lo propiamente bueno es lo mejor en este caso. De esta manera y por estos asuntos nuestro tratamiento del modo propio de ser y de lo concerniente a habitar en el mundo se encuentra en relación a las excitaciones y pesares, pues quien es capaz de sufrir bien las cosas, cumplirá su ser, y quien sufre mal, será vicioso. 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 que lleguen a tomar conciencia ocupándose con cosas que reclaman tomar conciencia, pues si se dice que se ocupan con las cosas justas y con cosas que reclaman tomar conciencia [20], eso quiere decir que ellos ya son justos y conscientes, 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 producen algo, 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 producen algo no se sostiene el asunto de manera semejante a los modos propios de ser. Pues las cosas que llegan a ser por obra de los saberes tienen en sí mismas su bien. Basta, ciertamente, con que habiendo llegado a ser, lo tengan 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 con cosas que reclaman tomar conciencia si uno se comporta de cualquier manera, sino si quien se ocupa se comporta de determinado modo: primeramente si quien se comporta se ocupa teniendo algo a la vista, luego resolviéndose a la vista de eso mismo; y tercero si se mantiene ocupado de manera firme y sin perder la compostura²⁵. [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] con cosas que reclaman tomar conciencia se llega a ser propio. Por lo cual se llaman ocupaciones justas y conscientes cuando son tales como un hombre justo o consciente lo haría. Y es justo y consciente no meramente quien se ocupa, sino quien se ocupa como se ocupan los justos y conscientes. Así con razón se dice que alguien llega a ser justo al ocuparse [10] con cosas justas, y alguien llega a tomar conciencia al ocuparse

²⁵ En *Retórica* Aristóteles determina las condiciones de la generación del ἦθος enfocándose en el modo de hablar con otro. Esto lo hace de acuerdo a tres momentos de los cuales se compone la persuasión: 1. que aquel que habla tenga un recto parecer, que sea, en suma, consciente de su parecer (φρόνησις), 2. que mantenga esta conciencia de la rectitud de su parecer de manera confiada, que sea serio y que se encuentre presto (σπουδαίος) y 3. que sea comprensivo, que comprenda bien (εὖνοια), que, en suma, quiera aconsejar respecto a las mejores cosas (1378a 8s).

con asuntos que la reclaman. 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 ser serios con las cosas; se comportan igual que los [15] enfermos, quienes escuchan cuidadosamente al médico, mas nada hacen de aquello que se les prescribe. Tal como estos no tienen cuidado con el cuerpo, tampoco aquellos cuidan su 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, afecciones, capacidades y hábitos, el ser propio tiene que corresponder a uno de esos tres. Al hablar de afecciones me refiero a la ira, miedo, osadía, envidia, alegría, amor, odio, ansia, celos, compasión y, en general, a lo que se da con excitación o pesar. Con capacidades me refiero al poder ser afectado por algo, por ejemplo, la [25] ira, el pesar o la compasión. Y por hábitos me refiero a aquellos modos de ser según los cuales nos comportamos cumplida o viciosamente en relación a la capacidad de ser afectado por algo, por ejemplo, en relación a la ira nos comportamos viciosamente si lo hacemos con ánimo impetuoso y sin restricciones, y nos comportamos propiamente si nos atenemos al centro; y lo mismo ocurre en los demás casos.

Por lo tanto, ni los modos propios de ser ni los vicios son afecciones, dado que no se nos llama [30] serios o descuidados por ser afectados por algo, pero sí se nos llama así por nuestros modos propios de ser y por nuestros vicios, y ni se nos elogia o reprocha por el solo hecho de ser afectados por algo (pues no se elogia al que sufre miedo ni al que sufre ira, 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 vicios. Además, nos irritamos y nos atemorizamos sin haber resuelto estar en tal situación, mientras que los modos propios de ser son modos de estar resuelto ante la situación o al menos no se dan sin resolución. Además de esto, respecto a las afecciones [5] se dice que nos mueven, respecto a los modos propios de ser y los vicios, en cambio, no se dice que nos mueven, sino que se dice cómo estamos dispuestos.

Por esto los modos propios de ser no son capacidades. Pues no se nos llama hombres cumplidos ni viciosos por simplemente ser capaces de ser afectados por algo, tampoco se nos elogia o reprocha por ello. Además, naturalmente tenemos esta capacidad, pero no somos naturalmente cumplidos ni viciosos [10]. Ya nos habíamos referido anteriormente acerca de esto. Por lo tanto, si los modos propios de ser no son afecciones ni capacidades,

entonces no queda más que sean hábitos. Con esto está dicho qué es el modo propio de ser respecto al ámbito de su proveniencia.

Es necesario decir no sólo que esto es un hábito, sino además decir [15] cuál es su ser. Mencionemos que todo modo propio de ser cumple bien la disposición de algo y hace que vuelva a ejecutar bien su obrar; por ejemplo, el modo propio de ser ojo hace buena la disposición del ojo y su obrar (pues vemos propiamente porque el ojo ejecuta bien su obra). De semejante manera el modo propio de ser caballo [20] hace buena la disposición del 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 hábito a partir del cual el hombre llega a cumplirse propiamente y por el cual la vida humana vuelve a ejecutar bien su propio obrar. Cómo esto es así, ya lo hemos dicho anteriormente, pero [25] esto se pondrá con mayor evidencia si aclaramos cuál es la naturaleza del modo propio de ser de la vida humana. En todo lo que es continuo y divisible es posible tomar más, menos o igual y esto se puede llevar a cabo a partir del asunto mismo o bien de acuerdo a nosotros: lo igual es lo que permanece al centro del exceso y del defecto. Me refiero al centro de un asunto [30] a aquello que está a igual distancia de ambos extremos, 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 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 sabe hacer algo evita el exceso y el defecto, y busca estar al centro y escoge centrarse, pero no dar con el centro del asunto, sino con el que se da para nosotros. Si de esta manera todo saber cumple bien su propia obra, avistando el 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 los artistas cumplidos, como decíamos, obran viendo el centro) y si el modo propio de ser, tal como la

naturaleza, es más preciso y [15] mejor que todo saber que produce algo, se entiende que el modo propio de ser lo tenga quien es hábil para dar con el propio centro²⁶. Me refiero al modo propio de habitar; pues este modo de ser tiene que ver con ser afectado 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 se sufre 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, el defecto y estar al centro. Y el modo propio de ser tiene relación con ser afectado y [25] con las ocupaciones, donde el exceso es un error como el defecto, pero el ser centrado es elogiado y tiene una referencia correcta, ambas cosas pertenecientes al 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 incumplido pertenece a lo que no se puede delimitar, como lo imaginaban los [30] Pitagóricos, y lo cumplido 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 lo avistado y difícil dar con él), y también por esto corresponde al vicio excederse y quedarse corto, y estar centrado al modo propio de ser:

Simple es el modo verdadero de ser, muchos los modos de enviarse²⁷

Es por lo tanto el modo propio de ser un hábito resuelto, siendo para nosotros una disposición centrada [1107a], bajo un horizonte determinado por el discurso y para aquello por lo que lo determinaría el que está consciente. La disposición centrada se encuentra entre dos vicios, uno por exceso y el otro por defecto: por no alcanzar en un caso y por excederse en otro lo

²⁶ Cf. “El hombre serio (σπουδαῖος), pues, discrimina cada cosa correctamente y en todo ello se le descubre lo verdadero” [...] “En lo que mayormente se diferencia el serio es en ver lo verdadero en cada cosa, siendo como regla (κανὼν) y la medida (μέτρον) de ellas” (1113a 30).

²⁷ Quien se contrasta al que se extravía es el ἐσθλός, nombre que, según Nietzsche, se relaciona con ἐστίν (1996, p. 35), con lo cual se hace ver que el hombre propio es *el que es*, el verdadero, el auténtico. Con ello además se hace constar que el ser vicioso (κακός) tiene muchos grados de errar, 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 se separa del centro.

necesario en las afecciones [5] y en las ocupaciones, pero el modo propio de ser escoge estar al centro. Por ello, de acuerdo a su presencia y a la referencia a la proveniencia de su ser²⁸, el modo propio es la disposición que está centrada, pero es extremo de acuerdo a lo superior y al bien.

Sin embargo, no a toda ocupación y afección corresponde estar centrado, pues hay algunas afecciones que al sólo ser nombradas [10] recogen lo fácil, por ejemplo, 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 viciosos en sí mismos, no por exceso ni por defecto. Por lo tanto, no es posible nunca referirse 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 una disposición centrada, un exceso y un 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 tomar conciencia y a la valentía no es posible el exceso ni el defecto, por ser lo centrado en cierto modo extremo, tampoco hay disposición centrada ni se da el exceso o el 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 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 patente, 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 valentía es la disposición centrada; **[1107b]**

²⁸ Las palabras empleadas por Aristóteles son οὐσία y λόγος τὸ τί ἦν εἶναι, que traduzco correspondientemente por “presencia” y por la expresión “referencia a la proveniencia del ser”. Aquí se muestra que la ἀρετή es la οὐσία de la vida humana, su “cómo” propio. Para el otro término me oriento por Heidegger (2002, p. 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, sólo se hace visible a partir de su ἦν, a saber, desde lo tenido a través del εἶθος.

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 le falta coraje es cobarde. En relación a excitaciones y opresiones -no [5] de todas, y en menor grado respecto a las opresiones- la disposición centrada significa haber tomado conciencia y el exceso es el desenfreno. Quienes se quedan corto respecto a las 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 delimitaremos con mayor precisión estos puntos.

Respecto al dinero 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), el exceso es el derroche sin gusto y la vulgaridad, y el defecto [20] la avaricia. Estas disposiciones son distintas de las que se refieren a la generosidad; en qué se diferencian se dirá posteriormente.

Respecto al honor y al deshonor, la disposición centrada es la magnanimidad; excederse 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, así se tiene una disposición respecto a la magnanimidad, que se refiere a grandes honores, mientras aquella se refiere a los pequeños honores; se puede, en efecto, aspirar a los honores 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 la manera indicada.

Dentro del ámbito de la ira cabe también el exceso, el defecto y [5] estar centrado; careciendo estos de nombre, llamaremos apacible al que está al centro y apacibilidad al estar centrado; de los extremos, al que se excede

llamémosle iracundo y su vicio, iracundia, y al que se queda corto incapaz de ira, y al defecto incapacidad de ira.

Hay además otros tres modos de estar centrado que tienen [10] cierta semejanza entre sí, pero son diferentes; todos estos modos, en efecto, se encuentran dentro del ámbito común de las ocupaciones y discursos, pero difieren en que uno de estos modos de estar centrado se refiere a lo verdadero que acontece en los otros, y los otros 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 el modo de estar centrado es elogiabile en todos los asuntos, pero los extremos no son ni rectos ni elogia-bles, 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 ser auténtico, [20] al que está al centro se ha de llamar auténtico y autenticidad al modo de ser centrado, respecto a la pre-tensión, se ha de llamar falsedad al excederse, y al que la tiene, falso, y el menoscabarse, fingimiento, y fingido el que lo tiene²⁹. Respecto al goce, si se trata de la diversión, el centrado es ingenioso y la disposición, ingenio; la bufonería se excede [25] y el que la tiene, bufón, y el que se queda corto 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 el estar centrado, afabilidad; el que se excede, si no tiene fin alguno, obsequioso, si lo es por su utilidad, adulador, y el que se queda corto [30] y en todo desagradable, agresivo e insatisfecho.

También hay modos de estar centrado que hacen referencia a ser afectado por algo. Así, el pudor no es un modo propio de ser, pero se elogia también al pudoroso; y, en efecto, uno se dice centrado en estos asuntos, a otro se le llama exagerado, como el tímido que de todo siente pudor. Otro

²⁹ 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 ambiguos de ser, lo cual conlleva la distancia entre las obras y la palabra. Por lo tanto, al traducir como auténtico la palabra ἀληθευτικός hago alusión al 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.

es el que se queda corto o que carece del todo de pudor, y el que está al centro, pudoroso.

[1108 b] La indignación es el modo de estar centrado 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, excediendo 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 de ser y diremos en qué sentido cada modo de ser es un modo de estar centrado, 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 ser 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, en las afecciones y en las ocupaciones, los comportamientos centrados exceden a los se quedan cortos y se quedan cortos respecto a los que exceden. Así el valiente se muestra temerario comparado con el cobarde [20] y cobarde comparado con el temerario; y de igual modo quien toma conciencia 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 valiente 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 valentía y la prodigalidad con la generosidad, pero en cambio se encuentra la mayor desemejanza 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 centro [1109 a] se contrapone más en unos casos al defecto y en otros casos al exceso; por ejemplo, a la valentía no se le contrapone la temeridad, que es exceso, sino la cobardía, que es defecto; y al haber tomado conciencia no se le contrapone la insensibilidad, que es defecto, sino el desenfreno, que es [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 centro no ese, sino su extremo; así la temeridad al parecer más semejante a la valentía y [10] más cercana, y más apartada en cambio la cobardía, ésta es la que mayormente contraponemos; pues lo más apartado del centro parece ser más contrario. En efecto, una causa es esta, que viene de las cosas mismas; la otra se encuentra en nosotros, pues aquello hacia lo que previamente abiertos nos dejamos llevar mayormente parece más contrario al centro; así somos capaces de encontrarnos abiertos [15] en mayor medida a sentir 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 tomar conciencia.

[20] Que el modo propio de habitar es estar centrado, 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 las afeciones y en las ocupaciones, ya basta con lo dicho. Por ello hay que obrar para ser serio con 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 sufre 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, por así decir, 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 nos domina y hacia lo cual directamente nos dejamos llevar: pues diferentes hombres son capaces de diferentes cosas. Eso será conocido por la excitación y el pesar que sufrimos venir en nosotros. Entonces deberemos arrastrarnos con violencia [5]

en sentido contrario, pues alejándonos del error llegaremos al centro, como hacen los que enderezan las vigas torcidas. En todo hay que estar alerta y mayormente respecto a lo que atrae y a la excitación, porque discriminamos regularmente estos asuntos con una perspectiva derrumbada³⁰. 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 las situaciones 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 valientes. Pero 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 percibimos 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 en todos los asuntos elogiado, pero es necesario inclinarnos [25] algunas veces a sobrepasar y otras veces a quedar corto, pues así daremos más fácilmente con el centro y con lo que nos es propio.

[Enviado em março 2016; aceito em agosto 2016]

³⁰ 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, p. 31; Pallí Bonet, 1998, p. 176) o bien como juez incorrupto (Calvo Martínez, 2011, p. 92). A mi juicio, sin embargo, aquí Aristóteles está hablando de la estructura fundamental del existente vivo como estar derrumbado. 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.

- AESCHYLUS. *Persians*. Perseus Digital Library. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0011>.
- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translation by H. Rackham. Loeb Classical Library, XIX. Cambridge, London: Harvard University Press, 1934.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2009.
- _____. *Ética a Nicómaco*, introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza editorial, 2011.
- _____. *Ética a Nicómaco*, traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 2011.
- _____. *Art of Rhetoric*. Loeb Classical Library. Harvard University Press, 2006.
- _____. *Politics*. Loeb Classical Library. Harvard University Press, 1959.
- COROMINAS, Joan *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. 6 vol. Madrid: Gregos, 1983-1985.
- DIELS, Hermann *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, I. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1903
- DRUMMOND, John J. Aristotelianism and Phenomenology. En *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, John J. Drummond and Lester Embree (Editors), Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic, 2002.
- GADAMER, Hans Georg. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2003.
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon* Oxford at the Clarendon Press, 1968.
- HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymnen "Der Ister"*. Gesamtausgabe 53. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984
- _____. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. GA 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988
- _____. *Platon: Sophistes*. GA 19. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- _____. *Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- _____. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles/Einführung in die Phänomenologische Forschung*. GA 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2001.
- _____. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. GA 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- HERODOTUS, *The Histories*. Perseus Digital Library. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0125>.
- HESIOD. *Works and Days*. Perseus Digital Library. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0131>.

- HOMER. *Iliad*. Perseus Digital Library. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0133>.
- HOMER. *Hymn III to Apollo*. Perseus Digital Library. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3A1999.01.0137%3Ahymn%3D3>.
- JOHNSON, Felipe. Cuerpo y método. El planteamiento heideggeriano del problema de la corporalidad en Zollikoner Seminare. *Ideas y valores*, v. 63, n. 55, 2014.
- KIRKLAND, Sean. The Temporality of Phronêsis in the Nicomachean Ethics. *Ancient Philosophy*, v. 27, 2007, p. 127-40.
- _____. The Tragic Foundation of Aristotle's Ethics. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, v. 30, 2009.
- LONG, Christopher. Aristotle's Phenomenology of Form: The Shape of Beings that Become. *Epoché* v. 11, n. 2, 2007, p. 435-448.
- MASÍS, Jethro. Aristóteles como profenomenólogo; la destrucción fenomenológica heideggeriana como apropiación originaria de la conceptualidad filosófica. *Principios*, v. 17, n. 28, 2010, p. 5-36.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogía de la moral*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial. 1996.
- PLATÓN. *Diálogos*, I. Madrid: Gredos. 2011.