

B.P. de Soria



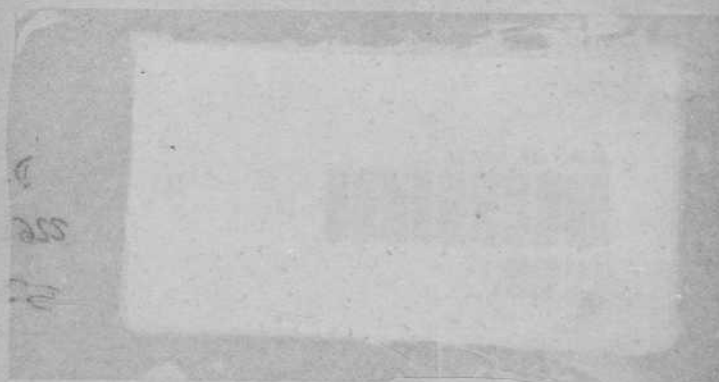
6115300

D-2 22689

D-2

22689

5300



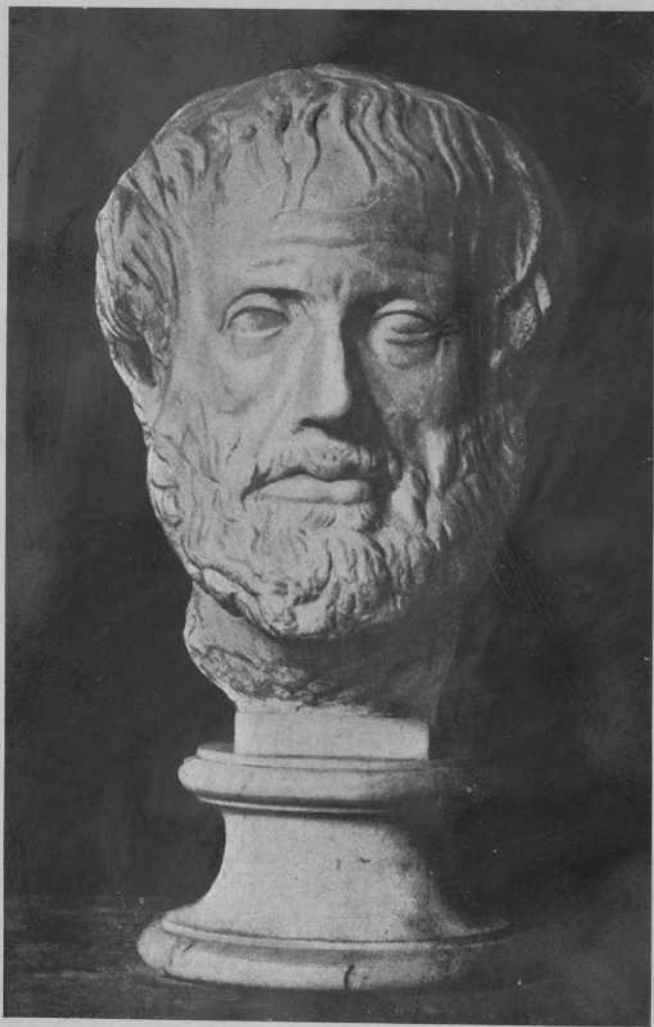
Handwritten text on the left side of the bottom section, possibly including the number '55' and other illegible characters.

LA ÉTICA DE ARISTÓTELES



BIBLIOTECA  
DEL  
INSTITUTO PROVINCIAL  
SORIA





ARISTÓTELES

(Museo de Historia del Arte. Viena. Núm. 179.)



*Off. 1584* *N.º 511*  
REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS

---

# LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

TRADUCIDA DEL GRIEGO Y ANALIZADA

POR

PEDRO SIMÓN ABRIL

*sw*  
BIBLIOTECA  
DEL  
INSTITUTO PROVINCIAL

*sw*  
SORIA

MADRID

MCMXVIII



ARTÍCULO 43 DE LOS ESTATUTOS DE LA ACADEMIA:

«En las obras que la Academia autorice o publique, cada autor será responsable de sus asertos y opiniones: el Cuerpo lo será únicamente de que las obras sean merecedoras de la luz pública.»

## INTRODUCCIÓN

Inaugura la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas la publicación de una «Biblioteca de moralistas, políticos, filósofos, economistas y jurisconsultos españoles», con la inédita versión que de la *Ética a Nicomaco* de Aristóteles hizo en el siglo XVI el insigne humanista Pedro Simón Abril. Aunque la obra en sí no sea hispánica, ejerció, como es notorio, considerable influencia en la historia de nuestras ideas morales; aparte de lo cual, bien merece ver la luz pública en esta colección un trabajo de tanto empeño como el de Abril, que aportó a él todo su esfuerzo e inteligencia, ilustrándolo con un análisis general de la obra, y otro especial (a veces, crítico) de cada uno de sus capítulos. Antes de tratar del traductor y de su versión, será quizá útil decir algo acerca del libro, en relación con la historia de las ideas morales.



## I

Sea como quiera de la representación de los filósofos griegos pre-socráticos (y en especial de los pitagóricos), parece cierto que es a Sócrates (469 ? - 399 a. de J. C.) a quien se debe el primer ensayo de fundamentación de la Moral. «La experiencia de su época —escribe Zeller— le persuadió de que la honestidad moral tradicional, que descansaba únicamente en la autoridad y en la costumbre, era impotente para resistir los ataques del escepticismo moral. Examinando a los hombres, no había encontrado en los más ilustres de sus contemporáneos, sino una supuesta virtud, en vez de virtud verdadera. Para alcanzar la verdadera moralidad, es necesario que el hombre consiga hallar en una ciencia clara y cierta la regla de su conducta».

La máxima fundamental de la moral socrática era ésta: «La virtud es una ciencia». Jenofonte, en los *Recuerdos memorables de Sócrates* (III, 9) advierte que éste no separaba la σοφία (sabiduría) de la σωφροσύνη (templanza), considerando como

verdadero sabio al que conocía las cosas bellas y buenas (τὰ καλὰ τε καὶ ἀγαθὰ) y las practicaba; y juzgando asimismo que todos los hombres escogen, entre las acciones posibles, aquellas que piensan serles más útiles, por lo cual los que no obran bien no son sabios ni prudentes. En este concepto, la virtud es sabiduría, y el vicio, ignorancia, porque el que conoce lo mejor, necesariamente lo practica (en otro caso no lo tendría por bueno). Síguese de aquí que la virtud puede enseñarse, porque toda sabiduría es ciencia.

Pero ¿qué es lo mejor? ¿qué es lo bueno? ¿cuáles son las notas objetivas del Bien y de la Virtud? Sócrates no parece haberse elevado a esta investigación, y es muy significativo, en tal respecto, aquel coloquio del filósofo con su discípulo Aristipo, que Jenofonte reproduce (III, 8), y del cual parece inferirse con bastante claridad el *relativismo* de la moral socrática. Aristipo pregunta a Sócrates si cree que existe algo bello, y si las cosas bellas se parecen o no las unas a las otras. Sócrates contesta que hay muchas cosas bellas, y que éstas difieren entre sí; que lo mismo acontece con las cosas buenas, y que todo lo que puede ser útil, es bueno y bello relativamente al uso que de ello puede hacerse, de suerte que los mismos objetos pueden ser buenos y malos, bellos

y feos, « porque lo que es bueno para el hambre, es malo para la fiebre, y lo bueno para la fiebre, es malo para el hambre; y lo que es bueno para la carrera, es malo para la lucha, y lo bello para la lucha, es feo para la carrera, *pues todas las cosas son buenas y bellas en relación con aquellas para las cuales representan un bien, y malas y feas en relación con aquellas para las que son un mal.*» Por eso es necesario que los hombres se conozcan a sí mismos, porque de esta suerte sabrán *lo que les es útil* (τὰ ἐπιτήδεια ἑαυτοῖς), distinguiendo lo que pueden de lo que no pueden hacer (Jenofonte, IV, 2).

Platón (427 - 347) acepta la máxima fundamental de su maestro: «La virtud es sabiduría». En el *Carmides*, aquél parece llegar a la conclusión de que esta sabiduría es, por una parte, la ciencia del bien y del mal (ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ), y, por otra, algo superior: la ciencia de la ciencia y de la ignorancia (ἐπιστημῶν γε καὶ ἀνεπιστημοσυνῶν ἢ ἐπιστήμη ἐστίν). En el *Primer Hippias*, los conceptos de bello y de bueno se identifican, protestando Platón, por boca de Sócrates, de la doctrina que tiende a separarlos, haciendo de lo bello causa de lo bueno. Pero el *Carmides* y el *Primer Hippias* son diálogos principalmente negativos. Los conceptos socráticos vuelven a aparecer en el *Menón* (diálogo posterior

al *Protágoras* y anterior al *Fedón*): nadie quiere el mal, porque todos desean el bien. Pero ¿qué bien es éste? ¿hay un Bien en sí, un Bien absoluto? En el *Menón* parece deslizarse alguna duda respecto de la posibilidad de que este Bien, identificado con la virtud, sea objeto de ciencia y de enseñanza; se apunta la idea de que sea algo divino, y junto a esta idea aparece la teoría de la reminiscencia, según la cual el alma, respecto de la virtud, como respecto de todo lo demás, se puede hallar en estado de recordar lo que en otras vidas ha sabido.

La doctrina platónica adquiere todavía una mayor tendencia al misticismo en la *República*. El Bien es lo más perfecto, está por encima de la verdad y de la sabiduría: es Idea, y, por lo tanto, es uno, y se halla fuera del mundo de lo que nace y muere. «La idea del Bien es causa de la ciencia y de la verdad (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν... αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας), en tanto que comprendidas... Y del mismo modo que hay razón para pensar que la luz y la vista son semejantes al sol, pero no la hay para creer que sean el mismo sol, así también es justo pensar que estas dos cosas (la ciencia y la verdad) son semejantes al Bien, pero erróneo creer que cualquiera de ellas sea el Bien». (*Rep.* VI, 19.) Siguiendo el símil, dice Platón, que así como el sol es quien da a las cosas

visibles el nacimiento, el desarrollo y el sustento, sin ser él generación, así el Bien da a las cosas inteligibles el ser y la esencia (τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν), *no siendo él esencia* (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ), sino algo superesencial en dignidad y en poder.

Nótese cómo se ha elevado la especulación ética desde Sócrates hasta Platón. Ha perdido el aspecto utilitario y relativo que parecía ostentar en el primero, hasta afirmar con Platón la idea del Bien en sí, del Bien absoluto, *causa* del ser, de la esencia, de la ciencia y de la verdad. Pero este Bien *no es esencia*, y, por lo tanto, carece de contenido; es una pura forma. En el *Filebo* (una de las producciones platónicas de la última época) el Bien posee como característica no ser en vista de otra cosa, sino todo lo demás en vista de él; es, además, algo finito (πέρας), mientras que el placer y el dolor son infinitos (admiten más y menos); y el primer bien de todos es *la medida, el justo medio* (πρῶτον μὲν πῆ περι μέτρον καὶ τὸ μέτριον). Según la conclusión a que parece llegarse en el *Filebo*, el Bien no reside en el placer ni en la sabiduría, sino en la mezcla *ordenada* de ambos, mezcla producida por la Inteligencia.

Resulta, pues, harto indeterminado y variable el pensamiento platónico sobre el problema fun-



damental de la moralidad. Aristóteles (384 - 322 a. de J. C.) recoge varios de los capitales principios de su maestro, introduce otros nuevos, y da forma sistemática a la investigación ética, como hizo con la Lógica, con la Psicología, con la Física y con otras varias disciplinas.

\* \* \*

Tres obras integran la enciclopedia aristotélica en materia de Moral: la *Ética a Nicomaco*, dividida en diez libros y que se supone publicada, después de la muerte de Aristóteles, por su hijo Nicomaco; la *Ética a Eudemo*, dividida en siete libros (tres de los cuales, el IV, el V y el VI, son idénticos a otros tres, el V, el VI y el VII, de la *Moral a Nicomaco*) y considerada hoy, después de las investigaciones de Spengel, como obra de Eudemo, discípulo de Aristóteles; y la llamada *Gran Ética* (*Ἠθικὰ μεγάλα*, por corrupción de *ἠθικῶν μεγάλων κεφάλαια*, según la hipótesis de Trendelenburg) en dos libros, extracto de las dos anteriores, y principalmente de la *Ética a Eudemo*<sup>1</sup>.

La moral aristotélica es eudemonista, puesto

<sup>1</sup> El opúsculo: *De las virtudes y de los vicios*, se considera apócrifo. Cons. Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, fortgeführt von Max Heinze; ed. de Berlin, 1909; I, pág. 204.

que señala como fin último del hombre la consecución de la felicidad. En parte, esto acontecía también con la *moral socrática*, con la platónica y con la estoica.

La doctrina fundamental de la *Ética a Nicomaco* puede reducirse a los siguientes términos: el bien es el fin de todas nuestras acciones. Por eso puede definirse: *lo que todos apetecen* (ὃ πάντ' ἐφίεται). El Bien supremo es la felicidad; vivir bien, obrar bien, es sinónimo de ser dichoso (εὐδαιμονεῖν). Pero ¿en qué consiste la felicidad? Los platónicos han hablado del Bien en sí, del Bien uno; pero el Bien no puede ser algo universal y uno, porque no se le encontraría, si así fuese, en todas las categorías. No habría, además, más que una sola ciencia de todos los bienes, lo cual no es exacto. Y, si fuese algo separado y existente en sí, no podría ser poseído ni practicado por el hombre, que es precisamente lo que buscamos.

Lo característico del bien, consiste en ser aquello en vista de lo cual se hace lo demás; y es claro que aquel bien que se busca sólo por sí mismo, es más perfecto que el que se busca en vista de otro bien. Tal es la felicidad (ἡ εὐδαιμονία). Pero la felicidad, que es el sumo bien, no consiste en la posesión (ἐν κτήσει), sino en la acción (ἐν ἐνεργείᾳ). No es feliz el que duerme, sino el que obra. Y si,

en todo el que obra, la perfección reside en la función especial que efectúa, y lo propio del hombre, como ser activo, es el acto psíquico conforme a la razón, *el bien propio del hombre será la actividad del alma dirigida por la virtud* (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν). No es, por tanto, la felicidad un don de los dioses, sino algo que obtenemos mediante la práctica de la virtud.

Aristóteles distingue las virtudes en dos grupos: *dianoéticas* o intelectuales, y *éticas* o morales. Las primeras (ciencia, arte, prudencia, sabiduría, entendimiento) resultan de la doctrina y enseñanza; las segundas nacen del hábito, de las costumbres. Somos aptos naturalmente para poseer las virtudes morales, pero no basta la naturaleza para poseerlas: hace falta el ejercicio. Se hace uno arquitecto, construyendo, y músico, componiendo música; igualmente se hace uno justo, practicando la justicia; templado, practicando la templanza; fuerte, practicando la fortaleza.

Además de ser *hábito*, encaminado al bien, la virtud es *medio* entre extremos. «En toda cosa continua y que puede dividirse, se puede tomar parte mayor, y parte menor, y parte igual; y esto, o en sí misma, o en respecto nuestro. Es igual lo que es medio entre el exceso y el defecto; llamo el me-

dio de la cosa, el que igualmente dista de los dos extremos, el cual en todas las cosas es de una misma manera; pero el medio en respecto de nosotros es aquello que ni excede ni falta de lo que conviene, el cual, ni es uno, ni el mismo en todas las cosas.» Aristóteles se hace cargo de que *no todas las acciones, ni todas las pasiones, admiten medio*. Así, del mismo modo que en la templanza y en la fortaleza no hay exceso ni defecto, porque son medios, así en el adulterio, en el hurto, en el homicidio, no hay medio, ni exceso, ni defecto, sino que de cualquier modo que se cometan son vituperables.

Exige, además, Aristóteles ciertas condiciones para que un acto sea virtuoso: tales son la *voluntariedad* (o sea que el principio del acto esté en el agente mismo, el cual tenga conciencia de aquél); la *deliberación* (sobre los medios que pueden conducir al fin), y la *intención* o preferencia (deseo deliberado de las cosas que sólo de nosotros dependen). Así resulta ser la virtud «un hábito deliberado que consiste en el medio que hace relación a nosotros, ajustado a recta razón, como lo ajustaría un varón prudente» (ἔστιν ἀρα ἢ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν). En cuanto al Bien, Aristóteles reconoce que es el ob-

jeto de la voluntad; pero da entender «que para cada uno en particular es el bien tal como le parece».

Estudiado el acto moral con un método que nadie antes de él había seguido, Aristóteles practica un sutil análisis de algunas de las virtudes morales (y de sus contrarios), tratando sucesivamente del valor, de la templanza, de la liberalidad, de la magnificencia, de la magnanimidad, de la modestia, de la mansedumbre, del trato social, de la veracidad, de la cortesanía, de la vergüenza y de la justicia; y pasa luego al examen de las cinco virtudes intelectuales, terminando la *Ética a Nicomaco* con las teorías de la incontinencia y del placer, de la amistad (que para él es una especie de virtud) y de la felicidad. En esta última parte vuelve a tratar de los principios que al comenzar la obra expuso, y desenvuelve la idea de que la actividad preferente, la actividad que por excelencia constituye el estado feliz, es la actividad *teorética*, del pensamiento y de la contemplación. Los dioses son felices, y sus actos han de ser puramente contemplativos. Esta energía o actividad *teorética* es la única que se ama por sí misma, porque en ella nada hay fuera de la contemplación, mientras que en la actividad *práctica* se busca siempre algo extraño a la acción. Si el hombre puede vivir aque-



lla vida, más que en cuanto hombre, la vive en cuanto hay en él algo de divino (θεϊόν).

Gomperz ha hecho notar, con fundamento, que la *eudemonía* de Aristóteles ofrece un aspecto, por decirlo así, objetivo. «Si representase simplemente la felicidad —escribe—, sería casi inevitable que fuese concebida como una suma de sentimientos de placer, o al menos de estados agradables, que duran. Contiene más bien lo que podría llamarse la constitución psíquica normal o *sana*». Por otra parte, la indeterminación en que permanece el concepto de Bien (aun reconociendo que es el objeto de la voluntad), y la vaguedad que presenta lo referente a la fijación de esa *medianía* relativa en que consiste la virtud moral (fijación que Aristóteles deja al arbitrio del varón prudente), constituyen otros tantos defectos graves del pensamiento aristotélico sobre la materia, a pesar de los sutiles análisis y de las bellas máximas en que la *Ética a Nicomaco* abunda.

Fué, sin duda, una conquista eterna de la Filosofía averiguar que la virtud moral no es una *posesión*, no es algo estático y fuera de la vida, sino algo dinámico, o más bien energético: una actividad, un *hábito* representativo de un esfuerzo consciente y deliberado. Pero las teorías del justo medio, del varón prudente, de la *recta razón*, no

eran bastantes para suministrar la norma segura de aquella actividad habitual. El hábito ha de ser conforme a razón (*ὠρισμένη λόγῳ*); y ¿cuál es la *recta razón*? ¿Es el Bien? Pero Aristóteles declara que el Bien es pura forma, sin contenido definible. No hay Bien universal y uno; como el ser, entra en todas las categorías, sin constituir ninguna de ellas especialmente. Por otro lado, el Bien en sí sería inaccesible, y en la Moral (que Aristóteles estima como parte de la Política o Ciencia social) buscamos el bien asequible, el bien en relación con nosotros (*πρὸς ἡμᾶς*).

\* \* \*

Conviene relacionar la doctrina aristotélica de la felicidad con la *teología* expuesta por el Filósofo en los últimos párrafos del libro XII de la *Metafísica* (cap. 7.<sup>o</sup>). Allí se dice que lo deseable y lo inteligible mueven sin ser movidos, y que lo primero deseable es idéntico a lo primero inteligible, porque lo deseable es lo que aparece bueno (*τὸ φαινόμενον καλόν*), y el primer objeto de la voluntad es el bien. Ahora bien, el ser inmóvil mueve como objeto del amor (*ὡς ἐρώμενον*), e imprime el movimiento a todo lo demás. El motor inmóvil, el ser necesario, es el Bien.

Al sistematizar Santo Tomás de Aquino la

Ética cristiana en el siglo XIII, los citados principios aristotélicos le sirven de base. Él es, como Aristóteles, intelectualista. El fin del hombre consiste, a su juicio, en la felicidad (*beatitudo*), porque ésta es el sumo Bien. Pero la felicidad estriba en la visión de Dios *per essentiam*, y la esencia de esta visión representa un *acto intelectual*. «El bien del hombre —escribe el Santo en la *Summa Theologica* (2.<sup>a</sup> 2.<sup>ae</sup> q. 167, I ad I)— consiste en el conocimiento de lo verdadero; pero el sumo bien del hombre no consiste en el conocimiento de cualquier verdad, sino en el perfecto conocimiento de la verdad suprema (*summae veritatis*), como es patente por lo que dice Aristóteles en el libro X de las *Éticas*». No hacía falta la mención de Aristóteles, para que se echase de ver que toda la doctrina de la *beatitudo* (dejando aparte lo relativo a la Gracia, con tanta profundidad estudiada por San Agustín, el más alto pensador del Cristianismo) es fundamentalmente aristotélica.

¿Cómo el hombre, en la vida presente, llega a conocer ese Bien supremo, norma última de las acciones morales? En la respuesta de Santo Tomás advertimos la nueva aportación de la filosofía cristiana a la historia de la Ética. La indeterminación platónica, la vaguedad aristotélica de los criterios del justo medio, del varón prudente y de



la recta razón, están aquí sustituidos por los conceptos de ley eterna y de ley natural, que no dejan de tener precedentes, sin embargo, en el libro V de la *Ética a Nicomaco*. La ley eterna es la razón o concepto del gobierno de las cosas en Dios, y, según su esencia, sólo los bienaventurados la conocen. La ley natural es la *participación* de la ley eterna, la *impresión* de la luz divina en la criatura racional, en virtud de la cual se inclina a los actos y fines debidos (1.<sup>a</sup> 2.<sup>ae</sup> q. 91, 2), y de ella habló el Salmista cuando escribía: «Muchos estarán diciendo: ¿quién nos hará ver bien? Refleja sobre nosotros luz de tu rostro, Ihowahl!» No es que ambas leyes sean distintas, sino que la natural es *participación* de la eterna. A esta ley natural pertenecen todos los preceptos morales. Y adviértese que el *máximo precepto* es el del Evangelio (*Mat.*, XXII, 37-39): «Amarás al Señor Dios tuyo de todo tu corazón, y de toda tu alma, y de todo tu sentido... Amarás a tu prójimo como a ti mismo.»

Con esto se daba una regla, cuya fórmula no es difícil hallar también en el pensamiento antiguo, así oriental como occidental, aunque animada de distinto espíritu, que en el Cristianismo es espíritu de *caridad*. Se nos dice, en substancia, que obremos con los demás del propio modo que quisiéramos se obrase con nosotros mismos. Pero ¿cuál

es el fundamento, metafísico y psicológico, de semejante regla? Santo Tomás afirma que la ley natural es *participación* de la eterna, es decir, de la sobrenatural. Algo así como lo que Aristóteles expresaba al sostener que, si el hombre consiguiese la vida feliz, habría en él cierta partícula de *divinidad*. Según esto, ¿serán las leyes morales producto de una intuición más o menos intelectual y sobrenatural? Entonces no pueden ser objeto de ciencia, porque la intuición no se demuestra. ¿Serán, por el contrario, efecto de la experiencia y del discurso? Entonces se hallarán sujetas, probablemente, a las opiniones de los hombres, y carecerán de la universalidad, de la necesidad y de la permanencia que les prestaría un origen más alto.

\* \* \*

Como Aristóteles, juzga Espinosa (1632-1677), (*Ética*, iv, Prefacio) que *bueno* y *malo* no indican nada positivo en las cosas, en sí consideradas, ni son sino modos de pensar o nociones que formamos comparando las cosas entre sí, porque una misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala o indiferente: como la música, que es buena para el melancólico, y mala para el afligido, y ni buena ni mala para el sordo. Así, *bueno* puede definirse:

aquello que sabemos de cierto sernos útil (*quod certo scimus nobis esse utile*), y malo: aquello que de cierto sabemos que nos sirve de obstáculo, de tal suerte, que seamos menos dueños de algún bien (*quod certo scimus impedire, quo minus boni alicuius simus compotes*). Y entiende que *virtud* y *potencia* representan lo mismo, siendo la virtud, en cuanto se refiere al hombre, la misma esencia o naturaleza de éste, en cuanto tiene poder de hacer ciertas cosas, que sólo pueden entenderse por las leyes de su propia naturaleza. El conocimiento de lo bueno y de lo malo no es sino el afecto de alegría o de tristeza, en cuanto somos conscientes de él, porque alegría (*laetitia*) es una pasión por la cual el alma pasa a una perfección (realidad) mayor, y tristeza (*tristitia*), una pasión por la cual pasa a una perfección menor; ahora bien, cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser (*unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*; III, prop. 6.<sup>a</sup>), y ESE ESFUERZO O CONATO DE PERSEVERANCIA EN EL SER, ES LO QUE CONSTITUYE LA ESENCIA ACTUAL DE LA COSA (III, 7.<sup>a</sup>); y la *utilidad* a que nos referíamos antes, al tratar de la definición del bien y del mal, es la utilidad para conservar nuestro ser. *El esfuerzo para conservarse es el primero y único fundamento de la virtud* (cona-

tus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum), y obrar absolutamente con arreglo a la virtud, no es otra cosa en nosotros que obrar, vivir y conservar nuestro ser (tres ideas que significan lo mismo) con arreglo a la razón (iv, prop. 24), puesto que solamente *obramos*, o somos activos, en cuanto entendemos, o sea en cuanto tenemos ideas adecuadas (verdaderas, claras y distintas), que son necesarias y universales, y que no proceden de la experiencia (ii, prop. 40, escolio 2.º). La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma (v, 42). El hombre libre es el que vive conforme al dictamen de la razón, o sea el que directamente desea lo que es bueno, es decir, el que desea obrar, vivir y conservar su ser sobre la base de la investigación de la utilidad propia. La sabiduría no es *meditación de la muerte*, sino de la vida. Pero el que naciese libre, según eso, no tendría sino ideas adecuadas, y, por lo tanto, carecería de concepto del mal, y consiguientemente (puesto que bien y mal son correlativos), tampoco sabría lo que es bien (iv, prop. 67 y 68).

Infiérese de todo ello, y del concepto que de la Voluntad tiene Espinosa (véanse sus *Cogitata metaphysica*), que, para éste, la virtud es, en esencia, *Voluntad de vivir*, y que el hombre libre, el ver-

daderamente virtuoso, estaría, como diría Nietzsche, *más allá del bien y del mal*. Se funda todo el sistema en un concepto que al mismo tiempo es hecho indiscutible: *el conato de todo lo que existe de perseverar en el ser*. Acaba la doctrina con la afirmación de que, absolutamente hablando, es lícito a todos, en virtud del supremo derecho natural, hacer lo que juzgan conveniente para su utilidad (*Et absolute id unicuique summo naturae iure facere licet, quod ad ipsius utilitatem conferre iudicat*). Si a un español (a Séneca) debemos los libros más admirables de máximas morales que se han escrito, a otro pensador hispánico, a Espinosa, debemos la más lógica construcción de un sistema de ética. En rigor, como vamos a ver inmediatamente, el *factum* de que parte Kant es mucho más discutible que el de Espinosa. Cuando Kant dice, ejemplificando su famosa ley fundamental de la razón pura práctica, que la no devolución de un depósito de cuya entrega no existe prueba, es inmoral, porque la máxima de la acción no puede convertirse en ley universal, *a causa de que no habría entonces nadie que hiciera depósitos*, Espinosa hubiera podido contestarle que la necesidad de expresar semejante *razón de la ley*, lleva implícita la idea de que la existencia de depósitos nos es *útil*, y *no nos conviene* quedar privados de ella.

Quizá el esfuerzo más poderoso que después se hizo para resolver las dificultades aludidas fué el de Kant (1724-1804), en su *Critica de la razón práctica* (Riga, 1788), precedida de los *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres* (Riga, 1785).

Como en la *Critica de la razón pura*, con la cual tiene cierto paralelismo de plan, en la de la razón práctica sigue Kant un procedimiento inverso al adoptado antes de él.

Entiende por *bien* «un objeto necesario de la facultad de desear», y por *mal*, uno de la de aborrecer; pero juzga que el concepto de lo bueno y de lo malo tiene que ser determinado, no *antes de la ley moral* (para la cual ese concepto parecía deber ser colocado como fundamento), sino *sólo después de la misma y por la misma*. En el supuesto —dice— de que quisiéramos empezar por el concepto de lo bueno para derivar de él las leyes de la voluntad, ese concepto de un objeto (como uno bueno), ofrecería este objeto al mismo tiempo como el único fundamento de determinación de la voluntad. Y no teniendo este concepto ninguna ley práctica *a priori* como su hilo conductor, no se podría poner la piedra de toque de lo bueno o de lo malo en otra cosa más que en la conformidad del objeto con nuestro sentimiento de placer o dolor, y el uso de la razón sólo podría consistir

en determinar por una parte este placer o dolor, en la completa conexión con todas las sensaciones de mi existencia; y, por otra parte, los medios para proporcionarme el objeto del mismo. Ahora bien, como lo que sea conforme al sentimiento de placer sólo puede ser decidido por la experiencia, quedaría excluida completamente la posibilidad de leyes prácticas *a priori* (universales y necesarias).

En opinión de Kant, todos los principios prácticos de la Moral señalados antes de él son *empíricos* y no pueden proporcionar ley práctica alguna, porque suponen todos ellos un *objeto* (materia) de la facultad de desear como fundamento de la determinación de la voluntad, «pues el fundamento de determinación del albedrío es entonces la representación de un objeto y aquella relación de la representación con el sujeto, por la cual es determinada la facultad de desear para la realización del objeto. Pero semejante relación con el sujeto se llama *el placer* en la realidad de un objeto», y así el fundamento resulta empírico, porque «de ninguna representación de cualquier objeto, sea el que sea, puede conocerse *a priori* si estará ligada con placer o dolor, o si será indiferente». Tal carácter empírico ofrecen todos los principios prácticos *materiales*, y entre ellos el de la felicidad, porque «en qué haya de poner cada cual su feli-



cidad, es cosa que depende del sentimiento particular de placer y dolor de cada uno, e, incluso en uno y el mismo sujeto, de la diferencia de necesidades según los cambios de ese sentimiento».

En su consecuencia: 1.º La razón, en una ley práctica, determina la voluntad *inmediatamente* y no por medio de un sentimiento de placer y dolor que venga a interponerse. 2.º Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, puede sólo pensarlas como principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma.

Así puede formularse la ley fundamental de la razón pura práctica: *obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal.* «Yo, por ejemplo, me he hecho la máxima de aumentar mi fortuna por todos los medios seguros. Ahora está en mis manos un depósito, cuyo dueño ha muerto sin dejar nada escrito acerca de él. Naturalmente, este es el caso de mi máxima. Ahora quiero saber tan sólo si aquella máxima puede valer también como ley universal práctica. La aplico, pues, al caso presente, y pregunto si puede adoptar bien la forma de una ley, y, por consiguiente, si yo podría dar por medio de mi máxi-



ma al mismo tiempo una ley como la siguiente: que cualquiera podrá negar un depósito cuyo establecimiento no pueda probarle nadie. En seguida me doy cuenta de que semejante principio, como ley, se destruiría a sí mismo, porque haría que no hubiese depósito alguno».

¿De qué se ha inferido semejante ley fundamental? ¿Cuál es su origen? Kant no lo expresa. Dice que esa ley «se impone *por sí misma* a nosotros como proposición sintética *a priori*»; que no está fundada en intuición alguna, ni pura, ni empírica; que no se la puede inferir de datos antecedentes de la razón; que se la puede denominar *un hecho de la razón (ein Factum der Vernunft)*, «del cual nosotros, *a priori*, TENEMOS CONCIENCIA, y que es cierto apodícticamente, aun suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia ejemplo alguno de que se haya seguido exactamente». (*Ein Factum der reinem Vernunft, dessen wir uns a priori BEWUSST SIND und welches apodiktisch gewiss ist, gegeben, gesetzt, dass man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, aufreiben konnte.*) Y tales palabras se repiten con frecuencia en la *Crítica*.

Nótese ahora que, si la mera *forma* de la ley no puede ser representada mas que por la razón, y esa ley es fundamento de determinación de la vo-

luntad, como quiera que, en tal caso, la voluntad es independiente de lo empírico, de la causalidad de los fenómenos, dentro de la cual (como se ha demostrado en la *Crítica de la razón pura*) no queda lugar para el concepto del libre albedrío, resulta que, por virtud de tal *independencia*, y con un criterio esencialmente negativo, hemos de reconocer que la voluntad es *libre*. Podemos definir, pues, la libertad práctica «como la independencia de la voluntad de todo lo que no sea solamente la ley moral». Claro es que podría preguntarse *cómo una ley por sí e inmediatamente pueda ser fundamento de determinación de la voluntad* (lo cual es lo esencial de toda moralidad), pero eso —dice Kant— es un problema insoluble para la razón humana (*das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem*), y es idéntico a este otro: cómo una voluntad libre sea posible.

Del mismo modo que la *autonomía* de la voluntad implica la libertad de ésta (libertad que se determina, según Kant, en conceptos elementales prácticos, las *categorías de la libertad*, que sirven para someter lo múltiple de los apetitos a la unidad de la conciencia de una razón práctica), así, aun cuando la finalidad de la razón pura (teórica) no alcance a afirmar ciertas tesis, como tampoco las contradice, ha de admitirlas tan pronto como

ellas *pertenezcan inseparablemente al interés práctico* de aquella razón, y tal acontece con la inmortalidad del alma (exigida como prácticamente necesaria, puesto que la adecuación completa de la voluntad a la ley moral es una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible) y con la existencia de Dios (como perteneciente necesariamente a la posibilidad del sumo bien, objeto de nuestra voluntad).

La construcción kantiana, demasiado artificiosa (y a veces singularmente contradictoria, como acontece con los postulados de la razón pura práctica, exigidos en virtud de un *interés*, que, a pesar de ser *interés de la razón pura*, o no significa nada, o envuelve un *deseo* que implica *heteronomía* de la voluntad) en la segunda mitad de la *Critica de la razón práctica*, tiene el mérito de haber desentrañado admirablemente la significación de la fórmula de la ley fundamental de la moralidad; haciendo de la *Ética* la ciencia del puro *deber ser*, de la *suprema finalidad*. Pero también, como en toda la obra kantiana, a pesar del propósito *crítico*, hay en ella dogmatismos discutibles, y entre ellos uno de la mayor importancia: el que se refiere a la justificación de la fórmula de la ley moral.

Nótese, en efecto, que tal fórmula (llamada también por Kant *imperativo categórico*, es decir,

ley objetiva dictada por la razón a la voluntad, ordenando una conducta que no es medio para un fin, sino fin en sí misma) comprende dos conceptos: A) El de una ley (una regla particular de conducta es moral, cuando el que la practica *puede querer* que todos los demás seres racionales la practiquen también); B) El de la *necesidad* del cumplimiento de esa ley. El primer concepto responde al criterio de *universalidad*; el segundo al de *necesidad*. Lo primero que cabe preguntar en esto: ¿cómo hemos llegado a la fórmula de semejante ley? Y ¿de dónde procede la necesidad de su cumplimiento? Kant afirma que la ley no procede de la experiencia, ni de ninguna intuición pura ni empírica. Es más, en los *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres*, insiste en la imposibilidad de comprender cómo la razón pura teórica puede hacerse práctica (o sea: cómo la libertad es posible). La ley es un *factum*, es una *determinación inevitable*. «Sostengo — escribe Kant en los referidos *Fundamentos*— que *debemos necesariamente admitir que todo ser racional, que posee una voluntad, tiene la idea de la libertad, y que no obra sino según esta idea*. En efecto, concebimos en un ser racional una razón que es práctica, es decir, que está dotada de causalidad con relación a sus objetos. Ahora bien, es imposible

concebir una razón que, *teniendo ella misma conciencia de ser la causa de sus juicios*, recibiese una dirección de afuera, porque entonces el sujeto no atribuiría a su razón, sino a un móvil, la determinación de sus juicios. *Es preciso, pues, que se considere*, independientemente de toda influencia extraña, *como autora de sus principios.*» ¿Será, por consiguiente, el *imperativo categórico* un *hecho de conciencia*? No puede serlo de una conciencia empírica, sino en todo caso de una conciencia trascendental, como pura forma. El propio Kant advierte que la libertad es considerada, en tal concepto, como una «*idea trascendental*». Añádase a esto la imposibilidad de explicarnos cómo puede algo ser un «*fin en sí*». «Ser un fin en sí —escribe con razón Schopenhauer— es una cosa inconcebible, una *contradictio in adiecto*. Ser un fin, es ser el objeto de una voluntad. No puede algo ser fin sino con relación a una voluntad; de ella es fin ese algo, es decir, de ella es ese algo el motivo. Sólo en esta posición relativa tiene un sentido la idea de fin; si se aparta de ella, pierde su significación. Ahora bien, este carácter relativo excluye necesariamente toda idea de *en sí*».

Según la doctrina kantiana, pues, aparece en la razón pura práctica el imperativo categórico, con toda su universalidad y necesidad, como un *factum*

inevitable, cuya posesión no podemos explicarnos, y cuya influencia en el mundo de los fenómenos, de la realidad empírica, es absolutamente nula (y esto es lo más grave), porque en este mundo la libertad es un mito, y todo sucede en él necesariamente. La pretensión aristotélica, según la cual «no nos consagramos a estas indagaciones para saber lo que es la virtud, sino para aprender a hacernos virtuosos y buenos; porque de otra manera este estudio sería completamente inútil», queda desvanecida. Si el imperativo categórico es un *factum* inevitable, el que un hombre posea una total voluntad pura, será un hecho casual: en el mundo de los fenómenos, el imperativo categórico será un sueño, porque no podemos conceder la menor influencia sobre lo empírico (necesidad) a un dictado de la razón pura práctica (libertad). Por otra parte, si este dictado, esa orden, ese imperativo, implica verdadera *necesidad* de cumplimiento, en la esfera de la cosa en sí no se explica cómo puede haber nunca una *mala voluntad*. La Moral, pues, como reino de los fines, como imperio de la libertad, no pertenece a las cosas de este mundo. Salió de él al adquirir *autonomía*.

Arturo Schopenhauer (1788-1860), discípulo de Kant en cuanto a la *Estética trascendental*, discrepa radicalmente del maestro en materia de *Ética*, cuyas bases procura demostrar en su gran Memoria, *El Fundamento de la Moral* (1840). A diferencia de Kant; piensa Schopenhauer que el moralista debe limitarse a «explicar y esclarecer los datos de la experiencia, para llegar a hacerla *inteligible*». Recurriendo a esta última, que nos presenta casos de acciones desinteresadas, a las cuales reconocemos propiamente valor moral, juzga que el criterio del acto que posee un valor moral no es otro sino *la ausencia de todo motivo egoísta*. Ahora bien, para que mi acción sea realizada únicamente *en vista de otro*, es preciso que el bien de este otro sea directamente, para mí, un motivo; que yo quiera su bien y no quiera su mal, que *simpatice* con él, según la representación que del mismo tengo. En esta *simpatía* o *compasión*, que no es una hipótesis, sino un fenómeno muy real, y aun frecuente, ve Schopenhauer el único principio positivo de toda verdadera caridad, añadiendo que esa simpatía no se refiere de un modo directo sino al *dolor* de los demás, porque el dolor, el sufrimiento es lo positivo, mientras que placer y satisfacción son negativos (la supresión del estado contrario). La máxima general de los actos morales

se contiene en la fórmula, de antiguo conocida: *Neminem laede; imo omnes, quantum potes, iuva*. Hay dos virtudes cardinales, según esa fórmula: la justicia (de noción esencialmente negativa) y la caridad (de noción positiva). Respecto del fundamento metafísico del principio, Schopenhauer piensa lo siguiente: la *individuación* (la multiplicidad, la diversidad numérica) es pura apariencia; nace del espacio y del tiempo, que son formas creadas por la facultad de conocer e impuestas por ella a sus objetos; mi ser interior, verdadero, está asimismo en el fondo de todo lo que vive. Esto es lo que los pensadores indios (harto más profundos que los griegos en materia moral) expresaron con las fórmulas *Tat tvam asi* (*tú eres eso*) y *Aham Brahma asmi* (*yo soy Brahma*). Esto es también lo que salta a los ojos bajo la forma de la compasión, principio de toda virtud verdadera o desinteresada. En otra forma, propia también de la filosofía de Schopenhauer, puede expresarse el pensamiento fundamental antes indicado: el egoísmo representa la afirmación de la Voluntad de vivir; la moralidad, la *negación* de esa Voluntad. Según este principio, la Moral no aparece fundada en ningún ideal inaccesible, sino en un fenómeno perfectamente observable: la compasión; y el sistema así construido no es eudemonista,



puesto que no pretende, el que lo practica, la consecución de *su* felicidad <sup>1</sup>.

Pero aun aquí, la ley moral sigue siendo un *factum*, cuya universalidad y necesidad son incomprendibles. Podemos averiguar cuándo obramos moralmente; conocemos el sentimiento que sirve de base a esta conducta; quizá también podemos dar su explicación metafísica. Pero ¿debemos ser morales?...

El desconcierto de la situación actual, en punto a Ética, está formulado por Rodolfo Eucken (*Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*; 1908) en los siguientes párrafos: «Dos mundos de ideas, venidos del pasado, actúan sobre nosotros, y cada uno de ellos posee una especie de moral más íntima: el de la religión, y el de un idealismo inmanente. En el primero, la misión de toda la vida, el criterio moral de toda nuestra acción, debían resultar de la relación con un ser superior al mundo; en el segundo, de la misma razón humana... El mundo de la religión ha desaparecido por completo para muchos; pero el de una razón inmanente se desvanece también cada vez más... No subsiste, pues, como único punto no

<sup>1</sup> Cons. el excelente libro de Paul Deussen: *Die Elemente der Metaphysik* (4.<sup>a</sup> ed.; Leipzig, 1907), págs. 188 y siguientes.

discutido, sino la moral social con su altruismo; pero se ha visto cuán superficial es este último. No queda, por tanto, sino sentar en primer término este hecho: que nuestra época no tiene moral que responda al nivel actual de la evolución histórica de la vida del espíritu; que carece de una moral característica que satisfaga sus más profundas aspiraciones».

## II

Hablemos ahora del traductor castellano de la *Ética a Nicomaco* y de la edición presente.

Fué aquél Pedro Simón Abril (n. hacia 1530; murió después de 1589), natural de Alcaraz (en la Mancha) y uno de nuestros primeros humanistas de la segunda mitad del siglo xvi. Educóse con su tío paterno el médico Alonso Simón, que le enseñó latín y le infundió amor al estudio. Por espacio de veinticuatro años enseñó latín y griego en diversas partes de Aragón (sobre todo en Zaragoza), después de haber sido maestro en el estudio de Tudela de Navarra. En 1574 era catedrático de Retórica en Zaragoza, donde se había publicado en 1569 la segunda edición de su obra capital filológica, que después rotuló: *De lingua latina, vel de arte grammatica libri quatuor*, en latín y

castellano. En 1582 se titulaba: «maestro del estudio de la ciudad de Alcaraz». Publicó muchos otros libros de gramática, retórica y pedagogía (entre ellos sus notables *Apuntamientos de cómo se deben reformar las doctrinas, y la manera del enseñallas, para reducillas a su antigua entereza y perficion*; Madrid, 1589) <sup>1</sup>; tradujo del latín las comedias de Terencio, y las epístolas y algunas oraciones de Cicerón; y del griego la *Tabla* de Cebes, los *Progymnasmas* de Aftonio, diálogos de Luciano, oraciones de Demóstenes y de Esquines, sermones de San Basilio y de San Juan Crisóstomo, las fábulas de Esopo, el *Pluto* de Aristófanes, la *Medea* de Eurípides, el *Cratilo* y el *Gorgias* de Platón, y la *Ética* y la *Política* de Aristóteles <sup>2</sup>. En materia de Filosofía, publicó en 1572 (Tudela) unas *Intròducciones ad Logicam Aristotelis*, y luego dió en castellano (Alcalá, 1587) la *Primera parte de la Filosofía, llamada la Lógica, o parte*

<sup>1</sup> Reproducidos en el tomo LXV de la *Bibl. de Autores Españoles*.

<sup>2</sup> Cons. Nicolás Antonio: *Bibliotheca Hispana Nova* (ed. de 1788); II, 238-239; Julio Cejador y Frauca: *Historia de la lengua y literatura castellana*; tomo III (Madrid, 1915), págs. 106-109; Juan M. Sánchez: *Bibliografía aragonesa del siglo XVI* (Madrid, 1914), tomo II; José Marco e Hidalgo: *Cultura intelectual y artística* (en la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* de 1908).

*racional*, obra de castizo lenguaje y amenísimo estilo <sup>1</sup>. Escribió, además, ciertos *Comentarios* sobre Porfirio y sobre el *Organon* aristotélico (citados en los capítulos 3 y II, libro VI, de la versión de la *Ética a Nicomaco*), que se han perdido, y una *Filosofía natural*, cuyo manuscrito poseyó Aureliano Fernández-Guerra.

Pedro Simón Abril, consumado latinista (aunque inferior al Brocense en erudición y en profundidad), traductor benemérito y concienzudo, no es, como pensador, una figura extraordinaria; pero todavía, en este concepto, merece recordarse su nombre con respeto y cariño. En materia de reformas pedagógicas, sigue la corriente de Luis Vives (a quien cita en los *Apuntamientos*); en filosofía se muestra aristotélico, y no se le cae de la boca el nombre del Filósofo. La *Primera parte de la Filosofía, llamada la Lógica*, es un libro de vulgarización más bien que de investigación, y en él sigue a Aristóteles, aunque aceptando algunas de las doctrinas de los renacientes respecto del plan de aquella disciplina. En cuanto a Pedagogía, fué muy meritoria su obra. Él se enorgullece de aquella su «invención de las letras estampadas al revés, que yo tengo divulgada —dice— para que, desde

<sup>1</sup> Hay edición de Barcelona, 1886.

luego, se avece la mano a seguir la perfecta línea de la letra, sin andar desvaneciéndose en el imitarla a tiento con pérdida de tiempo y de trabajo». En los *Apuntamientos* recomienda seguir «el método *analítico* que Aristóteles enseñó», y advierte muy atinadamente algunos de los principales defectos de que adolecían las enseñanzas de la gramática, de la lógica, de la retórica, de las matemáticas, de la filosofía natural, de la moral, de la medicina, del derecho civil (para cuyo estudio exige cursos previos de filosofía) y de la teología. Pone empeño especial en recomendar el estudio de las matemáticas, «que, por la experiencia de las cosas del sentido, y por la certidumbre de sus demostraciones en aquel sujeto, hacen que el entendimiento en cada cosa se avece a buscar la verdad cierta e infalible, y no ande vagando por las breñas de las opiniones y diversidad de pareceres, que es lo que más hace bambolear y desvanecer la flaca luz del humano entendimiento»; añadiendo que «no se les había de permitir a los hombres pasar a ningún género de ciencia, sin que aprendiesen primero las doctrinas matemáticas; que así lo sintió Platón cuando puso un rótulo en la puerta de su Academia, diciendo que no entrase allí el que no supiese matemáticas». Es también de notar su opinión sobre la convenien-

cia de hacer traducciones de griego en castellano, «pues de griego se traduce más fácil, propia y claramente en castellano que en latín, por conformarse más las maneras de hablar de la lengua castellana con las de la griega que las de la latina». Análoga opinión había sostenido poco antes, respecto del habla francesa, el insigne helenista Enrique Estienne (*Stephanus*), en su *Traicté de la conformité du language françois avec le Grec* (Ginebra, 1565?)

La versión de la *Política*, hoy rarísima, se publicó en Zaragoza, el año 1584, con el título de *Los ocho libros de República del filósofo Aristóteles*<sup>1</sup>, y lleva en la portada unas líneas que dicen así: «Están asimismo aparejados para salir a luz

<sup>1</sup> *Los ocho li- / bros de república del / Filósofo Aristóteles, traducidos original / mente de lengua Griega en Castellana por / Pedro Simon Abril natural de Alcaraz i / Cathedratico de Rhetorica en la Vniuersi / dad de Çaragoça, i declarados por el mis- / mo con vnos breues i prouechosos comenta / rios para todo genero de gente i par / ticularmente para la que tiene car- / go de publico gouierno. / Dirigido al Ilustrissimo Señor el Reino de Aragon, i en su / nombre al mui Ilustre señor sus Dipu- / tados. / Estan assi mismo aparejados para salir a luz con la misma diligencia los diez / libros de las Ethicas del mismo Filosofo, si por la esperiencia / se viere que da gusto esta dotrina. / Vendense en Çaragoça, en casa de Luis Ganareo mercader / de libros en la Cuchilleria. / En Çaragoça. / Con licencia impressos. En casa de Loren / ço i Diego de Robles Hermanos. / Año M.D.LXXXIII. 6 + 264 ff. (por errata, dice 268). En 4.º Poseo ejemplar.*

con la misma diligencia los diez libros de las *Éticas* del mismo filósofo, si por la experiencia se viere que da gusto esta doctrina». Por lo visto, la *doctrina* no gustó, porque la versión de la *Política* no se reimprimió, desgraciadamente, y las *Éticas*, obra traducida por Abril antes que la *Política* <sup>1</sup>, permanecieron inéditas hasta el presente.

El manuscrito que hemos utilizado se conserva en la Biblioteca Nacional (signatura antigua: X-222) y consta de 279 hojas en 4.º, faltándole una entre la 274 y la 275 <sup>2</sup>. Es de letra clara y elegante del siglo xvi; con algunas correcciones de distinta mano, pero, por la mala calidad del papel, la tinta lo ha traspasado en bastantes lugares, haciendo en ellos difícilísima la lectura.

Tomás Tamayo de Vargas poseyó un manuscrito en 4.º de esta misma versión, que bien podría ser el de la Biblioteca Nacional. Otro hemos visto en poder del docto librero de Madrid D. Pedro Vindel. Es un tomo de 508 páginas de 200 × 287 milímetros, de letra clara del siglo xvi, encuadrado en pergamino. Ofrece algunas variantes (de

<sup>1</sup> Véase la página 465 de la presente edición. Las versiones de la *Ética* y de la *Política* están anunciadas ya por Abril en el prólogo de su traducción de Terencio (1577).

<sup>2</sup> Véase la página 464 de la presente edición. Lo suplido por nosotros va entre corchetes ([ ]).

poca importancia, en la parte por mí cotejada) respecto del anterior, y al final lleva una nota donde se lee: «Acabose de romanizar esta obra en el año de 1580». Parece copia algo posterior al manuscrito de la Nacional <sup>1</sup>, y desde luego procede, no de éste, sino de un original perdido.

<sup>1</sup> Con ayuda del ms. Vindel, restauramos a continuación los pasajes suplidos por nosotros en la edición presente.

PÁGINA	LÍNEA	DICE	DEBE DECIR
321	15	[rectam]ente	[lógicam]ente.
322	16	[La prueba]	[Lo cual]
417	28 y 29	pues, [porsentir que poseen una cosa]	porque [como sienten en sí cosa que es]
463	23 (has-		
464	ta 17)	[se acepten, etc.	[se hagan demostraciones, y cuando no, hagamos cuenta que son palabras. El que se ejercita, pues, conforme al entendimiento, y tiene mucha cuenta con él, y está en cuanto a aquella parte bien dispuesto, parece ser muy bien amado de los dioses; porque si algún cuidado o alguna cuenta los dioses tienen con los hombres (lo cual parece ser así), cosa conforme a razón es que ellos se huelgan más con lo que es mejor y más a ellos cercano, y esto es el entendimiento: y que a los que más a éste aman, y en



En atención a los fines que la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas persigue al

PÁGINA	LÍNEA	DICE	DEBE DECIR
--------	-------	------	------------

mayor precio le tienen, les harán los dioses bien, como a gentes que tienen cuenta con lo que ellos quieren bien, y que obran bien y honestamente. No hay duda, pues, que todas estas cosas se hallen en el sabio más que en ningún otro. Éste, pues, será el más amado de los dioses, y, por el consiguiente, este mismo será el más bien afortunado. De manera que, si esto así es, el hombre sabio será el más próspero y mejor afortunado.

#### Argumento.

En este capítulo da el Filósofo el remate a la disputa de sus *Éticas* o *Morales*, y primeramente disputa si el ser virtuoso uno es cosa que procede de naturaleza, o si se aprende por ciencia, o si se alcanza por ejercicio. Después muestra cómo los mancebos son poco aptos para la persuasión de la virtud, por ser personas que dan muy larga rienda a los afectos, y que por esto deben ser refrenados por el temor de las leyes, y el casti-

publicar por vez primera esta versión, hemos modernizado la ortografía del original, conser-

PÁGINA	LÍNEA	DICE	DEBE DECIR
--------	-------	------	------------

go con que ellas amenazan. Porque no es posible que haya hombres buenos en la república en la cual la gente moza hace libremente su voluntad, porque los mismos afectos les quedan todo el demás discurso de su vida. Por esto conviene que particularmente en cada pueblo haya consejo o senado de hombres sabios y prudentes, el cual tenga autoridad de hacer leyes particulares para aquel pueblo, las cuales manden o veden hacer aquellas cosas que para el corregir los males que en aquel pueblo particularmente hay sean importantes, tanto con mayor eficacia que lo que toca a los tributos, cuanto al bien o mal común de todos y particular de cada uno depende más desto, que de pagar cuatro más o cuatro menos. Porque las leyes universales que los consejos supremos hacen, aunque son ellas por la mayor parte de suyo buenas, son como los preceptos universales que en la medicina se enseñan, los cuales solos

vando únicamente las formas cuya alteración pudiera representar un grave trastorno de la fonética, corrigiendo la puntuación, resolviendo las abreviaturas, y numerando las líneas, para la mayor facilidad de las citas. La versión de Abril es,

PÁGINA	LÍNEA	DICE	DEBE DECIR
			no bastan para curar bien un enfermo, sino que es menester que particularmente el médico sea prudente, y considere bien el hábito y naturaleza de aquel cuerpo enfermo, y entienda lo que particularmente requiere para su salud, y así muchas veces ha de obrar al revés de como le enseñó la medicina universal, porque en las cosas particulares, más señorío tiene la prudencia que la ciencia. De la misma manera el tal consejo o senado se ha de tratar en lo que toca al bien y gobierno de aquel pueblo, lo cual no puede hacer...
466	3	[porque viven	[porque como viven
466	29	[recibir la simiente].	[tener a la semilla].
468	28	parecen	o en
471	22	[para	[puestos en
472	21	ingenio y]	juicio y entendimiento para]
473	6	[atienden]	[atreven]
473	8	[pueden tener ciencia de ellos, yaun] la	[se puede curar o no, y cómo se] ha



en general, bastante fiel, aunque a veces abrevia y algunas amplifica un tanto el texto. Cuando se aparta indebidamente del original, lo hemos advertido en las NOTAS que van al final del volumen. Abril tuvo en cuenta, probablemente, la edición veneciana de Aristóteles, impresa en 1551-53, y fundada en la aldina (1495-98), a través de la de Erasmo y Simón Gryneo.

Tiene, además, esta versión, el mérito de ser la primera que se hizo directamente del texto aristotélico griego al castellano, porque la del Príncipe de Viana (siglo xv, impresa en Zaragoza, 1509) <sup>1</sup>, es traducción de la latina de Leonardo Aretino.

En el siglo xvi, Diego Hurtado de Mendoza tradujo del griego al romance la *Mecánica* (cons. *Revue Hispanique*, v). En 1626 se publicó la versión castellana de la *Poética*, hecha directamente del griego por D. Alonso Ordóñez das Seixas (2.<sup>a</sup> edic., Madrid, 1778). Antes, en 1621 (Valencia), había salido a luz la refundición, compuesta por Diego de Funes y Mendoza, de la *Historia general de aves y animales, traducida de latín en romance*; y «el Tostado de los traductores», Vicente

<sup>1</sup> Juntamente con la *Política* y la *Económica*, traducidas por un anónimo de la versión latina de Aretino.

Mariner de Alagón <sup>1</sup>, vertió del griego al castellano, en el mismo siglo xvii, todo el *Organon* (1626), la *Física* (1628), los libros *Del Cielo* (1628), los *De la generación y de la corrupción* (1628), los *Meteorológicos* (1628), el apócrifo *Del mundo* (1628), los *Del alma*, *Del sentido y de la cosa sensible*, *De la memoria y de la reminiscencia*, *De la divinación que se hace por el sueño*, *Del común movimiento de los animales*, *De la longitud y de la*

<sup>1</sup> Cons. Ioannes Iriarte: *Regiae Bibliothecae Matritensis Codices graeci mss.*; I, Matriti, 1769, págs. 503 y siguientes. (Trae el extensísimo catálogo de las versiones de Mariner.) Menéndez y Pelayo sospecha que Mariner tradujese también la *Metafísica*, y es harto probable; pero no hay noticia de esta versión. De Mariner escribió Lope de Vega:

«Honre la tierra extraña  
a quien nunca premió su madre España.»

Abril, Mariner y tantas otras notables figuras de nuestro humanismo, merecerían estudios especiales, que todavía no se han hecho. Y pocas trazas llevan de hacerse, si cunde la tan *cómoda* como absurda especie de que en España no hubo Renacimiento.

Sobre los profundos trabajos aristotélicos del humanista Juan Páez de Castro (una de las personalidades más importantes de nuestro Renacimiento), miembro de la *Academia aristotélica* que Diego Hurtado de Mendoza organizó en Trento, véase el clásico libro de Ch. Graux: *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escorial (Episode de l'histoire de la renaissance des lettres en Espagne)*; Paris, 1880.

*brevedad de la vida, De la juventud y de la senectud, y de la vida y de la muerte, De la respiración, Del progreso de los animales y Del Espíritu* (todos en 1628), la *Historia de los Animales*, con los libros *De las partes de los animales y de las causas de ellas*, y los *De la generación de los animales* (1629 y 1630), la *Retórica*, la *Retórica a Alejandro* y la *Poética* (1630)<sup>1</sup>, traducciones (de estilo extravagante, pero directas) que se conservan todas manuscritas e inéditas en nuestra Biblioteca Nacional, y que demuestran, como observó Menéndez y Pelayo, que casi toda la enciclopedia aristotélica fué traída a lengua castellana mucho antes que a ninguna otra de las vulgares.

ADOLFO BONILLA Y SAN MARTÍN.

<sup>1</sup> La traducción publicada en el siglo XIX por D. Patricio de Azcárate (*Obras de Aristóteles, puestas en lengua castellana*; Madrid, sin año; diez tomos, que comprenden la *Moral*, la *Política*, la *Psicología*, la *Lógica* y la *Metafísica*) está hecha en vista de versiones francesas. Así y todo, prestó notable servicio el traductor a la cultura española.

# LOS DIEZ LIBROS

DE LAS ÉTICAS O MORALES DE ARISTÓTELES, ESCRITAS  
A SU HIJO NICOMACO, TRADUCIDOS FIEL Y ORI-  
GINALMENTE DEL MISMO TEXTO GRIEGO EN  
LENGUA VULGAR CASTELLANA, POR PEDRO  
SIMÓN ABRIL, PROFESOR DE LETRAS HU-  
MANAS Y FILOSOFÍA, Y DIRIGIDOS A LA  
S. C. R. M. DEL REY DON FELIPE,  
NUESTRO SEÑOR; LOS CUALES, ASÍ  
PARA SABERSE CADA UNO REGIR  
A SÍ MISMO, COMO PARA EN-  
TENDER TODO GÉNERO  
DE POLICÍA, SON MUY  
IMPORTANTES



BIBLIOTECA  
DEL  
INSTITUTO PROVINCIAL  
SORIA





*A la S. C. R. M. del Rey Don Felipe, nuestro señor, Pedro Simón Abril, profesor de Letras humanas y Filosofía, S. Y P. F.*

Cuando me paro a considerar las cosas que del gobierno y policía humana los historiadores antiguos, griegos y latinos, han dejado escritas, S. C. R. M., las graves consultas sobre casos muy importantes, las discretas y dulces oraciones y prudentes pareceres, que se cuentan del Ateniese, del Bizancio, del Lacedemonio, del Corcireo, del Romano, de otros muy muchos pueblos, cuyos hechos los historiadores dejaron en perpetua memoria por sus célebres his[torias, y, por el contrario, veo cuántos siglos ha que en los gobiernos de los pueblos y ciudades hay tanto silencio en esta parte, y ni se dicen ni se escriben cosas prudente y discretamente dichas en los senados y ayuntamientos dellos, no poco, en realidad de verdad, me maravillo; y como el maravillarse de las cosas, como Aristóteles en su *Metafísica* escribe, es la causa de inquirir la causa dellas, póngome también a considerar de dónde procede esto, y en qué viene. Porque no son más indóciles ni rudos los

entendimientos de los hombres destes tiempos que los de aquéllos; antes bien (como se puede ver por los ingenios de la guerra, y de otras muchas cosas que vemos en estos tiempos tan sutiles, 5 que casi con razón nos reímos de la rudeza de aquéllos cuanto a esto), parecen ser más aptos que no aquéllos. Pues no menor ocasión para ello hay agora, y ha habido siempre, que la hubo entonces, pues así en la guerra como en la paz se han 10 ofrecido en el mundo, y ofrecen, cosas en que la elocuencia y prudencia pueden desplegar anchamente sus banderas. Sola una causa hallo, y ésta tengo para mí que es la total causa desto, que es la diversidad de los lenguajes. Porque aquellas 15 naciones, en su propia y vulgar lengua, en la cual nacían, y en que se criaban dende los pechos de sus madres, en la que trataban comúnmente en casa, de fuera, con el siervo, con el amigo, con el padre, tenían escritas las doctrinas de los sabios, 20 las oraciones de los elocuentes, los graves pareceres de los prudentes senadores; de manera que ninguna dificultad les podía causar para entenderlos el tener poco uso y experiencia de la lengua, cuya ignorancia del todo impide el llegar al cabo 25 de entender el ser y naturaleza de las cosas, las cuales tratan los hombres mediante los vocablos, como las contrataciones mediante los dineros. Y así, con mediana diligencia que ponían, venían a ser doctos: ni les era forzado para sólo entender

el lenguaje, como agora lo hacemos, gastar los mejores años de la vida. Pero agora, después que el vulgar uso de hablar es tan diferente, los hombres no tienen comúnmente noticia destas cosas; y todo aquello en que varones muy sabios, para común provecho de todos, echaron el resto de sus habilidades, ha venido a reducirse en provecho de muy pocos, y aun de algunos que el saberlo ellos importa no mucho para la común utilidad de la república. Porque, considere V. M. cuán pocos son en número los que aprenden las Letras griegas y aun latinas, en comparación de tantos millares de hombres como hay en tanto número de pueblos y ciudades que al señorío y gobierno de V. M. están sujetas, que ni entienden la una lengua ni la otra. Pues de los que las estudian, ¡cuántos son los que, espantados del trabajo que se ofrece pasar hasta llegar a entender del todo el propio modo del hablar de los griegos o latinos, se paran en mitad de la corridal ¡Cuántos que, teniendo por fin último la exterior utilidad, toman de la lengua latina sólo aquello que para las sciencias que ennoblecen más las bolsas que los ánimos, les basta; y destas cosas de la filosofía, como cosas al parecer dellos poco provechosas, del todo se descuidan! ¡Cuántos que, por ser hombres ajenos de negocios y aficionados a la contemplación, ya que estudian estas cosas, las estudian más por su curiosidad que no para ponerlas en uso, lo cual ha-

cer es del todo pervertir la moral filosófica De  
manera que si queremos bien echar la cuenta, ha-  
biéndose escrito y trabajado estas cosas para bien  
y utilidad generalmente de todos, por la diversi-  
5 dad de las lenguas ha sucedido que sirvan para  
pocos, y éstos para los que menos importaba que  
sirviesen. Pues ¿qué será si consideramos la difi-  
cultad que para el entenderlo bien, aun a los que  
lo tratan, les pone el no ser estas lenguas usadas  
10 vulgarmente? ¿Cuántos lugares están puestos en  
disputa, por no saberse bien del todo qué es lo que  
aquel pueblo por aquellas palabras entendía co-  
múnmente? Porque de la misma manera que aconte-  
ce a muchos, que topando una moneda extran-  
15 jera, y que no corre por aquella tierra, común-  
mente unos dicen ser moneda de tal o de tal rey,  
otros de tal o de tal príncipe, otros dicen que no,  
sino de tal o de tal pueblo, así también acerca del  
interpretar de los vocablos hay muy grande con-  
20 tienda y diversas opiniones, en las cuales exami-  
nar se gasta gran parte de la vida. Por estas y  
por otras muchas dificultades parece que conver-  
nía al bien común de toda la república y reinos  
de V. M. que, ya que las ciencias que se aprenden  
25 por sola curiosidad y contemplación del entendi-  
miento, como son las matemáticas y físicas, queda-  
sen en estas lenguas, al vulgo peregrinas, a lo me-  
nos la parte de la filosofía que toca a la vida y cos-  
tumbres de todos, y a la común administración

della, la entendiesen los nuestros en su vulgar lengua, la cual yo no hallo por dónde sea menos capaz de recibir en sí las sciencias que en aquel tiempo fué la de los romanos. Porque entendiendo todos lo que, en lo que a su oficio toca, deben hacer para ser tales cuales desean ser reputados y tenidos, menos dificultad terná V. M. y su Supremo Consejo en regirlos, de manera que hagan lo que deben. A más desto, que el pueblo tiene de sí dadas muchas muestras de que cosas semejantes las abrazará con mucha voluntad, pues los libros de muchos que de las cosas naturales y matemáticas han querido escrebir, de suyo, con mucho regocijo y voluntad los ha abrazado y tiene en mucha estima, por donde es de creer no terná en menos, sino en mucho mayor, las cosas de aquellos sabios antiguos, escritas y vertidas de tal manera en lenguaje de todos, que se dejen entender, pues la autoridad dellos lo merece así, y el deseo que de aprovechar a todos tuvieron comúnmente; y aun tengo por cierto lo acertarían más los que de suyo quieren escrebir, en declararles al pueblo las doctrinas dellos en lengua que se entendiese, que no en escrebir de suyo cosas que ya están dichas por muchos, acrecentando las librerías, no por ventura con tanta utilidad. Por estas y otras causas me pareció vertir de griego en lengua vulgar castellana los *Morales* del filósofo Aristóteles y los libros de *República*, como libros de

cuya lición entiendo redundará al pueblo gran provecho, pues podrán entender por aquí las cosas de que los más ninguna noticia tienen vulgarmente, y que son de preciar a cualquier buen entendimiento mucho más que los grandes tesoros y riquezas, pareciéndome ser cosa conveniente que, pues el pueblo no se podía acomodar a la lengua en que ellas se escribieron, se acomoden ellas a la lengua en que el pueblo pueda percibir las; y para que más fácilmente puedan entenderse, porque el modo de escribir de Aristóteles es muy artificioso, tuve por útil, con propios escolios o argumentos, declararlos. Esta versión y trabajo, por muchas razones, me pareció que a sola V. M. debía dedicarse, y señaladamente porque cosa que toca a buen gobierno y lustre de muchas y muy esclarecidas virtudes, a nadie se debía dirigir con tanta razón con cuanta a V. M., cuya prudencia en tanta paz y quietud mantiene y rige tantos y tan distantes reinos, y cuya bondad y justicia en tantas partes del mundo es tan amada de los buenos cuanto temida de los malos. Aunque en alguna manera temo no tome este mi trabajo ya a V. M. fatigado con tantas dedicaciones como varones de célebre doctrina han hecho a V. M. de sus trabajos y me acontecerá lo del papagayo con Cesar, que lo tomó ya cansado de oír salutations. Pero la gravedad del auctor y la utilidad de la obra, y el ser el primer fruto que de este filósofo sale en

lengua castellana, me da ánimo a que crea V. M. lo tomará debajo su protección y amparo; ni el ser el intérprete persona no afamada será parte para que el autor pierda la reputación que con tanta razón tiene entre los doctos, de tantos años 5 a esta parte ganada y adquirida.

BIBLIOTECA  
DEL  
INSTITUTO PROVINCIAL  
SORIA





## PRÓLOGO

### DEL INTÉRPRETE AL LECTOR

EN EL CUAL SE LE DECLARA EL MODO DEL FILOSOFAR DESTE  
FILÓSOFO, Y LA ORDEN QUE HA DE SEGUIR EN LEER ESTOS  
LIBROS CON LOS DE REPÚBLICA.

5

El allanar un camino y reparar los malos pasos dél, cosa cierta es que, aunque ello sólo no es bastante para llevar a uno al puesto para donde lleva aquel camino, convida, cierto, a lo menos para que más gentes se aficionen a lo andar, que se aficionarían si no estuviese reparado. De la misma manera, si el modo de proceder de un auctor y la orden de sus escritos se declara en el principio, muchos más se aficionarán a lo leer, que no si sin luz ni declaración ninguna se hobiese de andar por su lectura. Por esto me ha parecido declarar al benigno lector el modo de proceder Aristóteles en toda su moral filosofía, para que, animado con este general conocimiento, con mejor esperanza de aprovechar, entre en su lectura. Trátase, pues, Aristóteles en la moral filosofía, de la misma manera que un prudente arquitecto en el hacer de un edificio. Porque el arquitecto lo primero que hace es trazar en su entendimiento la forma y traza que le ha de dar al edificio, las alturas, los repartimientos de aposentos, y todo lo demás que requiere aquella suerte de edificio que determina edificar. Hecha ya su traza, procura los medios y materiales de que lo ha de edificar: la madera, el ladrillo,

10

15

20

25

la teja, la clavazón, la piedra, y las demás cosas de que se ha de hacer el edificio, las cuales procura reconocer si son tales cuales deben ser para el edificio, y así hace labrar la madera, picar la piedra, cocer bien el ladrillo, y, después, conforme a la traza de su entendimiento, echa sus cimientos, levanta sus paredes, hace sus pilares, cubre su tejado, reparte sus estancias; y así da el remate a su edificio. Desta misma manera se trata este filósofo en su moral filosofía, en la cual pone como por su último fin, dibujar una república regida bien y con prudencia, porque éste es el último fin de la felicidad humana, digo de la que se puede alcanzar en esta vida, que de la otra él poca noticia tuvo, o, por mejor decir, ninguna. Pero como los materiales de que se ha de edificar esta república son los hombres, como en el edificio las piedras y maderos, antes de hacer su edificio de república, la cual es la materia de la otra obra, procura en ésta, que a la otra precede, disponer la materia, que son los hombres, y tratar de sus costumbres y obras y de las demás cosas que para alcanzar los hombres su último fin han menester. ¶ Esta es, pues, la materia o argumento deste libro: tratar de la felicidad del hombre, en qué consiste y por qué medios se alcanza; y porque los medios son los hábitos de virtud, mediante quien fácilmente los hombres en buenos actos y ejercicios se ejercitan, por esto trata de las virtudes, como de medios por donde se alcanza la felicidad. Disputa, pues, en el primer libro, cuál es el fin o blanco adonde todos los hombres procuran de enderezar sus obras para alcanzarlo, como el ballestero sus tiros para dar en el blanco, y prueba ser éste de común parecer de todos la felicidad, aunque cuál sea esta felicidad, no todos concordan; pero dejadas aparte opiniones de juicios lisiados, de parecer de todos los que bien sienten de las cosas, prueba consistir en el obrar conforme a razón perfeta, pues lo mejor que en los hom-

bres hay, y aquello con que en alguna manera frisan con Dios, es el uso de razón; y cabe en razón que nuestro bien haya de fundarse en lo mejor que en nosotros hay, y no en lo peor; y porque obrar conforme a razón perfecta y conforme a virtud es todo una misma cosa, por eso muestra cómo toca a esta materia tratar de las virtudes, y hace dos géneros de virtudes según las dos partes con que el alma obra: virtudes morales, que son hábitos de la voluntad, y virtudes contemplativas, que tocan al entendimiento, y desta manera da fin al primer libro, dejando para los otros el tratar de las virtudes. ¶ Presupuesto ya por el primer libro cuál es la verdadera felicidad, y cómo para ella importa entender los hábitos de virtud, así moral como contemplativa, comienza en el segundo a tratar de las virtudes, y trata las cosas que comúnmente pertenecen para todas, sin descender a ningún género dellas en particular. Declara las causas de las unas y de las otras, y cómo las virtudes morales se alcanzan obrando, y las contemplativas aprendiendo; cómo las virtudes morales son medios entre exceso y defecto, y la materia en que consisten son deleites y tristezas. Demuestra cómo los actos antes de alcanzar hábito son imperfectos. Pone la definición de la virtud. Propone cómo en semejantes ejercicios hay dos maneras de contrarios: extremo con extremo, y cada extremo con el medio. Da por consejo que nos arrimemos al extremo que más fuere semejante al medio, para más fácilmente alcanzar el medio que buscamos. Estas cosas que comúnmente a todas las virtudes tocan, trata en el segundo. ¶ En el tercero, particularmente, viene ya a tratar de cada género de virtud por sí. Primeramente disputa qué cosa es acto voluntario, y qué cosa es voluntad libre y cuál forzada; declara cuál es elección o libre albedrío; qué cosa es consulta y qué manera de cosas vienen en consulta; cómo todo lo que escogemos lo escogemos en



cuanto o es bueno o nos parece serlo; cómo el libre albedrío consiste en la potencia a dos contrarios. Tras de esto declara qué cosa es la fortaleza del ánimo y en qué difiere de la temeridad, y también de la cobardía, y con  
5 qué señales la discerniremos: cuál es la propia materia de la fortaleza. ¶ Después trata de la virtud de la templanza, mostrando consistir en el regirse bien en lo que toca a los deleites sensuales, y cómo hay deleites necesarios, y otros vanos y sin necesidad, y cómo se peca más en éstos  
10 que en aquéllos. Últimamente hace comparación entre los contrarios destas dos especies de virtudes, y esta es la suma de lo que se trata en el tercero. ¶ En el cuarto trata de la liberalidad y de las virtudes anexas a ella, como son magnificencia, magnanimidad y otras desta  
15 suerte. Declara cuál es la materia en que se emplea esta virtud, y qué extremos viciosos le son contrarios, qué diferencia hay de la liberalidad a la magnificencia; en qué géneros de cosas consiste la magnanimidad o grandeza de ánimo; qué extremos viciosos le son contrarios; cómo se  
20 deben apetecer las honras y qué falta puede haber en cuanto a esto. Después trata de la mansedumbre y de los extremos viciosos que le son contrarios; de la buena conversación y los vicios que en ella puede haber; de la llaneza de la verdad y vicio de la lisonja; de las gracias y  
25 burlas cortesananas y de los extremos viciosos que puede haber en ellas, de la vergüenza, si es virtud y en quién se requiere haber vergüenza. Esta es la suma de lo que trata el cuarto libro.

¶ En el quinto libro disputa de sola la justicia. Primeramente distingue de cuántas maneras se entiende la  
30 justicia y de cuál se ha de tratar aquí, que es de la particular, que consiste en los contractos, y qué vicios le son contrarios; divídela en lo que toca a lo público, que son las honras, y en lo que a lo particular, que son los  
35 contractos y intereses. Declara cómo se han de repartir, y a

quién, las honras públicas en cada género de república; cómo se han de haber los hombres en hacer justos contractos; qué cosa es la pena del Talión, y cómo el dinero es la regla de los contractos. Muestra cómo el que hace por hábito es digno de mayor premio o castigo que el que comienza de obrar; cómo hay justo natural y justo positivo; cuántas maneras de agravios puede hacer un hombre a otro; cómo ninguno puede voluntariamente recibir agravio; qué cosa es ἐπιείκεια o moderación de justicia, y cómo alguna vez la ley se ha de interpretar conforme a ella; cómo a sí mismo nadie puede agraviar. Esto es, en suma, lo que en el quinto de la justicia Aristóteles declara.

¶ Declaradas en los libros pasados las virtudes morales tocantes a la voluntad, que eran las del primer género, en el sexto libro emprende tratar de las virtudes del entendimiento, que son las contemplativas. Primeramente declara qué cosa es recta razón, cuántas son las partes del alma, qué manera de virtudes corresponde a cada una, por qué vías viene el ánimo a entender la verdad de las cosas, cuántas maneras de hábito se hallan en nuestro entendimiento. Después declara qué cosa es sciencia, de qué géneros de cosas tenemos sciencia, qué cosa es arte, y cuántas maneras hay de artes, qué cosa es prudencia, y en qué cosas consiste, y cómo de los demás hábitos difiere, qué conocimiento es el que llamamos entendimiento, y qué cosas conocemos con él, qué hábito es sabiduría, y quién se ha de llamar sabio. Tras desto pone cuatro partes de la prudencia: regir bien una familia, hacer buenas y saludables leyes, juzgar bien de las causas, proveer en común lo necesario, qué cosa es consulta, qué el buen juicio, qué el buen parecer, y a quién cuadra, en qué manera son útiles estos hábitos para la felicidad. Al fin pone diferencia entre la bondad natural y la adquisita, y da fin al libro sexto. ¶ En el séptimo trata de la extrema

bondad, que es divina, y de la extrema malicia, que es bestialidad; qué cosa es continencia e incontinencia, y en qué difieren de la templanza y disolución; cómo puede ser que uno sienta bien de las cosas y obre mal; en  
5 qué género de cosas se dice uno propriamente continente o incontinente; en qué difieren la continencia y la perseverancia; si puede haber alguno que sea del todo incontinente; cómo el refrenarse de bestiales apetitos no es absolutamente continencia; cuál incontinencia es más  
10 o menos afrentosa; cuántas maneras hay de deleites; cómo la continencia e incontinencia consisten en los deleites, y la perseverancia y flaqueza de ánimo en los trabajos; qué diferencia hay del disoluto al incontinente; qué diferencia hay entre el constante y el terco o porfiado; cómo ni la prudencia ni otra virtud alguna puede estar  
15 en compañía de la incontinencia, ni de otro cualquier vicio; qué opiniones hubo acerca del deleite, si es o no es cosa buena; cómo las razones de los que decían no ser cosa buena no concluyen bien, y cómo es bueno el deleite; cómo hay algún deleite que es el sumo bien, y que  
20 hay deleites fuera de los sensuales; cómo los deleites sensuales engañan con apariencia falsa de bien. Esto es la suma de lo que en el séptimo se trata. ¶ En el octavo trata de la amistad, cuán necesaria cosa es a todo género de hombres; cómo todo lo que se ama es por razón  
25 de bondad, de utilidad, o de deleite verdadero o aparente; cómo hay tres diferencias de amistad: honesta, útil, deleitosa, y cómo la perfecta es la honesta; cuán necesaria es entre los amigos la presencia; cómo no se puede  
30 con muchos tener amistad perfecta; qué manera de amistad hay entre las personas diferentes en estado, y cómo se ha de conservar; qué manera de amistad es la de los lisonjeros; cómo entre los pueblos hay amistad útil; qué diferencias hay de repúblicas, y qué manera de amistad en  
35 cada una; de la amistad de compañeros y de la de los

parientes más o menos cercanos; de la de entre el marido y la mujer; cómo de todas las amistades la más subjeta a mudanzas es la útil; de las faltas que puede haber en las amistades entre superiores y inferiores. Esta es la materia y suma del octavo.

5

En el libro nono se trata de cómo se han de conservar las amistades de cualquier género que sean; qué está obligado a hacer un amigo por otro; cómo en perderse la causa de las amistades, se pierden también ellas, y cómo la más durable de todas es la fundada en virtud; 10 que para tratarse bien el amistad ha de hacer cuenta cada uno que el amigo es otro él, y tratarse con el amigo como tal; de qué maneras se puede definir el amigo; qué diferencia hay entre ser amigo de uno y tenerle buena voluntad; qué cosa es concordia, y en qué se dice propiamente; cómo el que hace el bien ama más que el que 15 lo recibe; qué cosa es amor propio, y cómo se ha de distinguir, y en qué cosas es bueno y de alabar, y en qué malo y de vituperar; qué manera de amigos ha menester el próspero, y qué el que está puesto en adversidades y trabajos; cómo en sola la amistad civil y popular se pueden tener muchos amigos, pero en las demás, no; cómo 20 ambas a dos maneras de fortuna requieren amigos, pero diferentes la una de la otra; cómo el sello de cualquier manera de amistad es vivir en conversación y compañía, 25 y cómo cada amistad ama los ejercicios que le son semejantes. Esta es la suma de lo que en el nono se declara.

En el décimo se da el remate a la materia de las costumbres, y trata del deleite primeramente, proponiendo las varias opiniones que acerca dél tuvieron los 30 pasados; cómo el deleite es de suyo cosa buena; aunque no conviene seguir todo deleite; y cómo las razones de los que tienen lo contrario no concluyen; qué cosa es el deleite, y debajo de qué género de cosas se debe comprender, y en qué difiere de otras de aquel género; cómo 35

los deleites unos de otros difieren en especie. ¶ Después trata de la felicidad, la cual puso al principio como por blanco, adonde se habían de encaminar todas las humanas obras y ejercicios. Primeramente declara qué cosa es la felicidad humana; después hace dos especies della: una que consiste en contemplación, la cual prueba ser la más perfecta felicidad; otra que consiste en el tratar bien los negocios, conforme a lo que de las virtudes morales está dicho, la cual no es tan perfecta; cómo el contemplativo, por la parte que tiene de corporal, tiene alguna necesidad de lo activo; cómo el varón sabio es el más bien afortunado. Finalmente, concluye probando cómo en esta filosofía lo menor de todo es el saber, si no se pone en práctica y uso lo que se sabe; lo cual es de la misma manera que en nuestra religión cristiana, la cual saber y creer conviene para la salvación; pero si la vida no conforma con el nombre de cristianos, la tal fe es sin fruto. Porque dice nuestro Cristo, que no el que le dice Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de su Padre, que está en el cielo, y a sus discípulos les dice que serán bienaventurados, si hicieren lo que él les enseñaba, y en la sentencia del juicio final da el premio eterno por las buenas obras, aunque ellas de suyo no lo merecen, sino que él por su misericordia las acepta como si lo mereciesen.

Todo lo que hasta aquí ha hecho Aristóteles, ha sido disponer los materiales para su edificio de república, que son los hombres y sus obras; los cuales, si están persuadidos que conviene vivir conforme a uso de razón y no a su voluntad, poco queda que hacer en ordenar una república, porque todos serán obedientes al buen uso de razón. Pero porque, en fin, en tanta variedad de hombres no se pueden todos reglar por razón, es menester la potestad, fuerza y gobierno para que, por temor de su daño, dejen los hombres de hacer lo que no dejan por



amor de la virtud y uso de razón. Por esto en la otra obra se trata de la república y gobierno común, la cual, con el favor divino, también daremos de tal manera interpretada, que puedan los nuestros entenderla.

Resta brevemente advertir a qué parte de la filosofía 5 pertenece esta materia, para que el lector mejor entienda lo que trata. Filosofía, pues, quiere decir afición de saber, el cual nombre dicen que inventó Pitágoras por huir el nombre de arrogancia. Porque como la verdadera sabiduría esté en Dios, y los hombres no tengamos sino 10 un rastro o sombra della, mezclada con muchos errores y varias opiniones, parecióle, y con razón, a Pitágoras, que llamarse un hombre sabio era grande arrogancia; preguntado por Leonte, príncipe de los Fliasios, qué profesión tenía, respondió que era filósofo. Replicando Leonte que 15 le dijese qué cosa era filósofo, dijo Pitágoras que la vida humana le parecía a él ser semejante a las fiestas olímpicas que los griegos celebraban, a las cuales, unos iban por ganar los premios que se daban a los que vencían en las contiendas, otros por vender allí sus mercaderías, 20 otros, y éstos parecía que eran los más generosos de todos, iban no más de por ver lo que pasaba. De la misma manera, en la vida, unos pretendían cargos y dignidades, que eran como los que querían ganar la joya; otros ganar la hacienda, que eran como los que iban a vender; otros 25 que gustaban de sólo considerar y entender las cosas, y que éstos llamaba él filósofos. De aquí quedó el nombre de filosofía, y así, hasta el tiempo de Sócrates, todos los filósofos se empleaban en contemplar el ser y naturaleza de las cosas, sus movimientos, números y cantidades, en 30 lo cual consiste la fisiología y aquellas ciencias que, por la excelencia de sus demostraciones, se llaman matemáticas. Pero Sócrates (como en sus *Tusculanas* escribe Marco Tulio), viendo que las cosas naturales ya tenían quien las gobernase sin que los hombres hobiesen de te- 35

ner cuidado dellas, derribó, como el mismo Tulio dice, la filosofía del cielo, y la introdujo en las casas y república, y comenzó a disputar de lo bueno y de lo malo. De aquí vino a partirse la filosofía como en dos bandos  
5 o parcialidades, y comenzaron a llamarse unos filósofos naturales, porque ponían su estudio en considerar y contemplar la naturaleza de las cosas, y otros morales, porque trataban de las costumbres de los hombres, que en latín se llaman *mores*, y del gobierno de la república y  
10 de lo que cada uno debe hacer para cumplir con lo que está obligado. Nació después otro estudio, comenzando de Platón, y reformado después por Aristóteles, que fué del modo de disputar y demostrar la verdad en cada cosa, y los que la trataban se llamaron lógicos o dialécticos, al  
15 cual estudio unos llamaron parte, otros instrumento de la filosofía. Pero esto para lo presente importa poco. Estos libros, pues, y los de república, pertenecen a la parte moral y filosofía activa, ni tienen que ver con la contemplativa y natural.

20 Cuánto trabajo sea verter de una lengua en otra, y especialmente abriendo camino de nuevo y virtiendo cosas que hasta hoy en nuestra lengua no han sido vistas ni entendidas, cualquier justo y prudente lector puede conocerlo. Porque el que vierte ha de transformar en sí  
25 el ánimo y sentencia del auctor que vierte, y decirla en la lengua en que lo vierte como de suyo, sin que quede rastro de la lengua peregrina en que fué primero escrito, lo cual, cuán dificultoso sea de hacer, la tanta variedad de traslaciones que hay lo muestran claramente. Esle tam-  
30 bién torzado, en cosas nuevas, usar de vocablos nuevos, los cuales, recibidos, no acarrear mucho aplauso, y repudiados, dan ocasión de murmurar a los demasidamente curiosos y que van contando las sílabas a dedos, y leen más los libros por tener que murmurar, que por aprovecharse dellos, y antes ven un lunar para reprender, que  
35

las buenas aposturas para alabar, haciendo el oficio de las parteras que, sin parir ellas nada, escudriñan partos ajenos. Pues ¿qué diré de la dificultad en el verter de los lugares, cuya sentencia depende de la propiedad y etimología del vocablo, lo cual en griego acaece a cada paso, donde si el mismo vocablo no se queda, parece cosa de disparate? Todo esto he dicho, no por encarecer mucho mi trabajo, sino por advertir al lector de que no se enfade si algunos vocablos leyere nuevos en nuestra lengua, que son bien pocos, como son los nombres de especies de república, Aristocracia, Monarquía, Timocracia, Oligarquía, Democracia, pues en la lengua latina le fué también forzado a Marco Tulio usar de muchos vocablos griegos, no sólo en las ciencias, las cuales sacarlas de sus vocablos es perderlas, pero aun también en las forenses oraciones. También si algunos lugares hallare que no tengan la cadencia de la oración tan dulce como él la quisiera (lo cual yo he procurado cuanto posible me ha sido de hacer), entienda que es muy diferente cosa vertir ajenas sentencias que decir de suyo, porque en el decir de suyo cada uno puede cortar las palabras a la medida y talle de las sentencias; pero en el vertir sentencias ajenas de una lengua en otra, no pueden venir siempre tan a medida como el intérprete quiere las palabras. Finalmente, por la común humanidad, ruego, y con buen derecho pido, que si algo hobiere no tan limado, se acuerden que es hombre el que lo ha vertido, y que no puede estar siempre tan en centinela, que no diese alguna cabezada.



## LIBRO PRIMERO

DE LOS MORALES DE ARISTÓTELES, ESCRITOS A NICOMACO, SU HIJO, Y POR ESTA CAUSA LLAMADOS NICOMAQUIOS

En el primer libro inquiera Aristóteles cuál es el fin de las humanas acciones, porque entendido el fin, fácil cosa es buscar los medios para lo alcanzar; y el mayor peligro que hay en las deliberaciones y consultas, es el errar el fin, pues, errado éste, no pueden ir los medios acertados. Prueba el fin de las humanas acciones ser la felicidad, y que la verdadera felicidad consiste en hacer las cosas conforme a recta razón, en que consiste la virtud. De donde toma ocasión para tratar de las virtudes. 5 10

En el primer capítulo propone la definición del bien, y muestra cómo todas las humanas acciones y elecciones van dirigidas al bien, ora que en realidad de verdad lo sea, ora que sea tenido por tal. Pone asimismo dos diferencias de fines: unos, que son acciones, como es el fin del que aprende a tañer o cantar, y otros, que son obras fuera de las acciones, como es el fin del que aprende a curar o edificar. Demuestra asimismo cómo unas cosas se apetecen y desean por sí mismas, como la salud, y otras por causa de otras, como la nave por la navegación, la navegación por las riquezas, las riquezas por la felicidad que se cree o espera hallar en las riquezas. 15 20

## CAPÍTULO PRIMERO

Cualquier arte y cualquier doctrina, y asimismo toda acción y elección, parece que a algún bien es enderezada. Por tanto, discretamente definieron  
5 el bien los que dijeron ser aquello a lo cual todas las cosas se enderezan. Pero parece que hay en los fines alguna diferencia, porque unos de ellos son acciones y otros, fuera de las acciones, son algunas obras; y donde los fines son algunas cosas  
10 fuera de las acciones, allí mejores son las obras que las mismas acciones. Pero como sean muchas las acciones y las artes y las ciencias, de necesidad han de ser los fines también muchos. Porque el fin de la medicina es la salud, el de la arte de fabricar  
15 naves la nave, el del arte militar la victoria, el de la disciplina familiar la hacienda. En todas cuantas hay desta suerte, que debajo de una virtud se comprenden, como debajo del arte del caballero el arte del freno, y todas las demás que  
20 tratan los aparejos del caballo; y la misma arte de caballero, con todos los hechos de la guerra, debajo del arte de emperador o capitán, y de la misma manera otras debajo de otras; en todas, los fines de las más principales, y que contienen a las  
25 otras, más perfectos y más dignos son de desear que no los de las que están debajo de ellas, pues éstos por respecto de aquéllos se pretenden, y

cuanto a esto no importa nada que los fines sean acciones, o alguna otra cosa fuera dellas, como en las sciencias que están dichas.

Presupuesta esta verdad en el capítulo pasado, que todas las acciones se encaminan a algún bien, en el capítulo 11 disputa cuál es el bien humano, donde los hombres deben enderezar como a un blanco sus acciones para no errarlas, y cómo éste es la felicidad. Demuestra asimismo cómo el considerar este fin pertenece a la disciplina y sciencia de la república, como a la que más principal es de todas, pues ésta contiene debajo de sí todas las demás y es la señora de mandar cuáles ha de haber y cuáles se han de despedir del gobierno y trato de los hombres.

## CAPÍTULO II

Pero si el fin de los hechos es aquel que por sí mismo es deseado, y todas las demás cosas por razón de aquél, y si no todas las cosas por razón de otras se desean (porque desta manera no tendría fin nuestro deseo, y así sería vano y miserable), cosa clara es que este fin será el mismo bien y lo más perfeto, cuyo conocimiento podrá ser que importe mucho para la vida, pues teniendo, a manera de ballesteros, puesto blanco, alcanzaremos mejor lo que conviene. Y si esto así es, habemos de probar, como por cifra, entender esto qué cosa es, y a qué sciencia o facultad toca tratar dello. Parece, pues, que toca a la más propia y más principal de todas, cual parece ser la disciplina

de república, pues ésta ordena qué sciencias conviene que haya en las ciudades, y cuáles, y hasta dónde conviene que las aprendan cada uno. Vemos asimismo que las más honrosas de todas las facultades debajo de ésta se contienen, como el arte militar, la sciencia que pertenece al regimiento de la familia, y la retórica. Y pues ésta de todas las demás activas sciencias usa y se sirve, y les pone regla para lo que deben hacer y de qué se han de guardar, síguese que el fin desta comprenderá debajo de sí los fines de las otras; y así será éste el bien humano. Porque aunque lo que es bien para un particular es asimismo bien para una república, mayor, con todo, y más perfeto parece ser para procurarlo y conservarlo el bien de una república. Porque bien es de amar el bien de uno, pero más ilustre y más divina cosa es hacer bien a una nación y a muchos pueblos. Esta doctrina, pues, que es sciencia de república, propone tratar de todas estas cosas.

En el capítulo III nos desengaña que en esta materia no se han de buscar demostraciones ni razones infalibles como en las artes que llaman matemáticas, porque esta materia moral no es capaz dellas, pues consiste en diversidad de pareceres y opiniones, sino que se han de satisfacer con razones probables los lectores. Avísanos asimismo cómo esta doctrina requiere ánimos libres de pasión y sosegados, ajenos de toda codicia y aptos para deliberaciones, cuales suelen ser los de los que han llegado a la madura edad. Y así los mozos en edad o



costumbres no son convenientes lectores ni oyentes para esta doctrina, porque se dejan mucho regir por sus propios afectos, y no tienen, por su poca edad, experiencia de las obras humanas.

### CAPÍTULO III

5

Pero harto suficientemente se tratará desta materia, si conforme a la subjeta materia se declara. Porque la claridad no se ha de buscar de una misma suerte en todas las razones, así como ni en todas las obras que se hacen. Porque las cosas honestas y justas de que trata la disciplina de república, tienen tanta diversidad y escuridad, que parece que son por sola ley y no por naturaleza, y el mismo mal tienen en sí las cosas buenas, pues acontece muchos por causa dellas ser perjudicados. Pues se ha visto perderse muchos por el dinero y riquezas, y otros por su valentía. Habémonos, pues, de contentar con tratar destas cosas y de otras semejantes, de tal suerte, que sumariamente y casi como por cifra, demostremos la verdad; y pues tratamos de cosas y entendemos en cosas que por la mayor parte son así, habémosnos de contentar con colegir de allí cosas semejantes; y desta misma manera conviene que recibamos cada una de las cosas que en esta materia se trataren. Porque de ingenio bien instruído es, en cada materia, hasta tanto inquirir la verdad

10  
15  
20  
25

y certidumbre de las cosas, cuanto la naturaleza de la cosa lo sufre y lo permite. Porque casi un mismo error es admitir al matemático con dar razones probables, y pedirle al retórico que haga de-  
5 mostraciones. Y cada uno, de aquello que entiende juzga bien, y es buen juez en cosas tales y, en fin, en cada cosa el que está bien instruído, y generalmente el que en toda cosa está ejercitado. Por esta causa el hombre mozo no es oyente acom-  
10 modado para la disciplina de república, porque no está experimentado en las obras de la vida, de quien han de tratar y en quien se han de emplear las razones de esta sciencia. A más desto, como se deja mucho regir por las pasiones de su ánimo,  
15 es vano e inútil su oír, pues el fin de esta sciencia no es oír, sino obrar. Ni hay diferencia si el hombre es mozo en la edad, o si lo es en las costumbres, porque no está la falta en el tiempo, sino en el vivir a su apetito y querer salir con su intención  
20 en toda cosa. Porque a los tales esles inútil esta sciencia, así como a los que en su vivir no guardan templanza. Pero para los que conforme a razón hacen y ejecutan sus deseos, muy importante cosa les es entender esta materia. Pues cuanto  
25 a los oyentes, y al modo que se ha de tener en el demostrar, y qué es lo que proponemos de tratar, basta lo que se ha dicho.

En el capítulo iv vuelve a su propósito, que es a buscar el fin de las obras de la vida, y muestra cómo en

cuanto al nombre todos convenimos, pues todos decimos ser el fin universal de nuestra humana vida la felicidad, pero en cuanto a la cosa discrepamos mucho. Porque en qué consiste esta felicidad, no todos concordamos, y así recita varias opiniones acerca de en qué consiste la verdadera felicidad; después propone el modo que ha de tener en proceder, que es de las cosas más entendidas y experimentadas por nosotros, a las cosas más oscuras y menos entendidas, porque ésta es la mejor manera de proceder para que el oyente más fácilmente perciba la doctrina. 5 10

#### CAPÍTULO IV

Digamos, pues, resumiendo, pues toda noticia y toda elección a bien alguno se dirige, qué es aquello a lo cual se endereza la ciencia de república y cuál es el último bien de todos nuestros hechos. En cuanto al nombre, cierto casi todos lo confiesan, porque así el vulgo, como los más principales, dicen ser la felicidad el sumo bien, y el vivir bien y el obrar bien juzgan ser lo mismo que el vivir prósperamente; pero en cuanto al entender qué cosa es la felicidad, hay diversos pareceres, y el vulgo y los sabios no lo determinan de una misma manera. Porque el vulgo juzga consistir la felicidad en alguna destas cosas manifiestas y palpables, como en el regalo, o en las riquezas, o en la honra, y otros en otras cosas. Y aun muchas veces a un mismo hombre le parece que consiste en varias cosas, como al enfermo en la salud, al 15 20 25

pobre en las riquezas; y los que su propia ignorancia conocen, a los que alguna cosa grande dicen y que excede la capacidad dellos, tienen en gran precio. A otros algunos les ha parecido que  
5 fuera destos muchos bienes hay algún bien que es bueno por sí mismo, por cuya causa los demás bienes son buenos. Relatar, pues, todas las opiniones es trabajo inútil por ventura, y basta proponer las más ilustres, y las que parece que en alguna  
10 manera consisten en razón.

Pero habemos de entender que difieren mucho  
• las razones que proceden de los principios, de las que van a parar a los principios. Y así Platón, con razón, dudaba y inquiría esto, si es el camino  
15 de la doctrina desde los principios, o si ha de ir a parar a los principios; así como en la corrida, desde el puesto al paradero, o al contrario. Porque se ha de comenzar de las cosas más claras y entendidas, y éstas son de dos maneras: porque unas  
20 nos son más claras a nosotros, y otras, ellas en sí mismas, son más claras. Habremos, pues, por ventura, de comenzar por las cosas más entendidas y claras a nosotros. Por tanto, conviene que el que conveniente oyente ha de ser en la materia de cosas  
25 buenas y justas, y, en fin, en la disciplina de república, en cuanto a sus costumbres sea bien acostumbrado. Porque el principio es el ser, lo cual si bastantemente se muestra, no hay necesidad de demostrar el por qué es; y el que desta

suerte está dispuesto, o tiene, o recibe fácilmente los principios; y el que ninguna destas cosas tiene, oiga lo que Hesiodo dice en estos versos:

Aquel que en toda cosa está instruido,  
varón será perfeto y acabado; 5  
siempre aconsejará lo más valido.

Bueno también será el que, no enseñado,  
en el tratar sus cosas se rigiere  
por parecer del docto y buen letrado.

Mas el que ni el desvío lo entendiere, 10  
ni tomare del docto el buen consejo,  
turbado terná el seso, y mientras fuere,  
será inútil en todo, mozo y viejo.

En el capítulo v refuta las opiniones de los que ponen la felicidad en el regalo, mostrando ser esta opinión 15  
más de gente servil y afeminada que de generosos corazones. Item de los que piensan que consiste en ser muy honrados y tenidos en estima. Porque ponen el fin de su felicidad fuera de sí mismos y de su potestad, pues la honra más está en mano del que la hace que del que 20  
la recibe. Asimismo la de los que pretenden que consiste en la virtud, porque con la virtud se compadece sufrir trabajos y fatigas, lo cual es ajeno de la felicidad. Al fin reprehende a los que ponen la felicidad en las riquezas, pues la felicidad por sí misma es de desear, y las 25  
riquezas por causa de otro siempre se desean.

## CAPÍTULO V

Pero nosotros volvamos al propósito. Porque el bien y la felicidad paréceme que con razón la juzgan, según el modo de vivir de cada uno. Porque 30

el vulgo y gente común por la suma felicidad tienen el regalo, y por esto aman la vida de regalo y pasatiempo. Porque tres son las vidas más insignes: la ya dicha, y la civil, y la tercera la contemplativa. El vulgo, pues, a manera de gente servil, parece que del todo eligen vida más de bestias que de hombres, y parece que tienen alguna excusa, pues muchos de los que están puestos en dignidad, viven vida cual la de Sardanápalo. Pero los ilustres y para el tratar las cosas aptos, la honra tienen por su felicidad; porque éste casi es el fin de la vida del gobierno de república. Pero parece que este fin más sumario es que no aquel que inquirimos, porque más parece que está en mano de los que hacen la honra, que no en la del que la recibe, y el sumo bien paréceme que ha de ser propio y que no pueda así quitarse fácilmente. A más de esto, que parece que procuran la honra para persuadir que son gente virtuosa, y así procuran de ser honrados de varones prudentes, y de quien los conoce, y por cosas de virtud. Conforme, pues, al parecer éstos, se colige ser la virtud más digna de ser tenida en precio que la honra, por donde alguno por ventura juzgará ser ésta con razón el fin de la vida civil. Pero parece que la virtud es más imperfecta que la felicidad, porque parece que puede acontecer que el que tiene virtud duerma o que esté ajeno de las obras de la vida, y allende desto, que se vea en trabajos y muy

grandes desventuras, y al que desta suerte vivie-  
re, nenguno lo terná, creo, por bienaventurado,  
sino el que esté arrimado a su opinión. Pero des-  
ta materia basta; pues en las *Circulares Cuestiones*  
bastante ya tratamos dello. La tercera vida es la 5  
contemplativa, la cual consideraremos en lo que  
trataremos adelante. Porque el que se da a ad-  
quirir dineros, es persona perjudicial; y es cosa  
clara que el dinero, no es aquel sumo bien que  
aquí buscamos, porque es cosa útil y que por res- 10  
pecto de otra se desea. Por tanto, quien quiera  
con más razón juzgará por fin cualquiera de las  
cosas arriba ya propuestas, pues por sí mismas se  
aman y desean. Pero parece que ni aquéllas son  
el sumo bien, aunque en favor dellas muchas 15  
razones se han propuesto. Pero esta materia quede  
ya a una parte.

Lo que en el capítulo vi trata, más es cuestión curiosa  
y metafísica, que activa ni moral [cuestión activa se llama  
la que trata de lo que se debe o no debe hacer, porque 20  
consiste en actos exteriores, y por esto se llama activa,  
como si es bien casarse o edificar], y para aquel tiempo en  
que aquellas opiniones había, por ventura necesaria, pero  
para el de agora del todo inútil. Y así el lector pasará  
por ella ligeramente, y si del todo no la entendiere, nin- 25  
guna cosa pierde por ello de la materia que se trata. Dis-  
puta, pues, si hay una Idea o especie o retrato común de  
todos los bienes en las cosas. Para entender esto así pal-  
pablemente, se presupone, que por no haber cierto nú-  
mero en las cosas singulares, y porque de día en día se 30  
van mudando y sucediendo otras en lugar dellas, como

en el río una agua sucede a otra, y así el río perpetua-  
mente se conserva, nuestro entendimiento, como aquel  
que tiene la fuerza del conocimiento limitada, no puede  
tener dellas certidumbre, que esto a solo Dios, que es  
5 el hacedor de ellas, pertenece; y así consideralas en una  
común consideración, en cuanto son de naturaleza seme-  
jante; y a las que vee que tienen tanta semejanza en su  
ser, que en cuanto a él no hay ninguna diferencia entre  
ellas, hácelas de una misma especie o muestra; pero a las  
10 que vee que en algo se parecen y en algo difieren, como  
el hombre y el caballo, hácelas de un mismo género y de  
diversa especie, y cuanto mayor es la semejanza, tanto  
más cercano tienen el género común, y cuanto mayor la  
diferencia, más apartado; como agora digamos que entre  
15 el hombre y el caballo mayor semejanza de naturaleza  
hay, que no entre el hombre y el ciprés, y mayor entre  
el hombre y el ciprés, que entre el hombre y los metales,  
pues el hombre y el caballo se parecen en el sentido, de  
que el ciprés carece, y el hombre y el ciprés en el vivir,  
20 nacer y morir, lo que no tienen los metales. Y así más  
cercano parentesco o género o linaje habrá entre el ser  
del hombre y del caballo, que no entre ellos y el ciprés; y  
más entre ellos y el ciprés, que entre ellos y los metales,  
y esto es lo que llaman categoría o predicamento de las  
25 cosas. Pero si vee que no convienen en nada, hácelos de  
género diverso, como el hombre y la blancura, entre cuyo  
ser no hay ninguna semejanza. Y de las cosas debajo des-  
tas comunes consideraciones entendidas, tiene sciencia  
nuestro entendimiento; que de las cosas así por menudo  
30 tomadas (como arriba dijimos), no puede tener noticia  
cierta ni segura, por ser ellas tantas y tan sujetas a mu-  
danza. Esta filosofía los que no entendieron cayeron en  
uno de dos errores, porque unos dijeron que no se podía  
tener sciencia ni certidumbre de las cosas, como fueron  
35 los filósofos scépticos, cuyos capitanes fueron Pirrón y



Herilo, y los nuevos Académicos dieron también en este error; otros, como Parménides y Zenón, por no negar las ciencias, dijeron que las muestras o especies de las cosas realmente estaban apartadas de las cosas singulares, por cuya participación se hacen las cosas singulares, como con un sello se sellan muchas ceras, y que éstas ni nacían ni morían, sino que estaban perpetuamente, y que de ellas se tenía ciencia. Pero esta opinión o error ya está por muchos refutado, y también nosotros, en los comentarios que tenemos sobre la *Lógica* de Aristóteles, lo refutamos largamente. Viniendo, pues, agora al propósito de las palabras de Aristóteles: presupuesto que hobiese ideas o especies de cada cosa, como decía Parménides, prueba que no puede haber una común idea de todos los bienes, pues no tienen todos una común naturaleza, ni todos se llaman bienes por una misma razón, lo cual había de ser así en las cosas que tuviesen una común idea. Y también que donde una cosa se dice primeramente de otra y después por aquélla se atribuye a otra, no pueden las dos tener una común natura. Como los pies se dicen primero en el animal, y después por semejanza se dicen en la mesa y en la cama; los pies de la mesa y de la cama no ternán una común idea con los del animal; y lo mismo acontece en los bienes, que unos se dicen bienes por respectos de otros, y así no pueden tener una común idea. Pero ya, en fin, dije al principio, que esta disputa era fuera del propósito, y que no se debe tener con ella mucha cuenta.

## CAPÍTULO VI

Mejor será, por ventura, en general, considerarlo y dudar cómo se dice esto. Aunque esta cuestión nos será dificultosa, por ser amigos nues-



tros los que ponen las Ideas. Aunque parece que, por conservación de la verdad, es más conveniente y cumple refutar las cosas propias, especialmente a los que son filósofos; porque siendo  
5    bas cosas amadas, como a más divina cosa es bien hacer más honra a la verdad. Pues los que esta opinión introdujeron, no ponían Ideas en las cosas en que dijeron haber primero y postrero, y por esto de los números no hicieron Ideas; lo bueno,  
10    pues, dicese en la sustancia y ser de la cosa, y en la calidad, y en la comparación o correlación. Y, pues, lo que por sí mismo es y sustancia, naturalmente es primero que lo que con otro se confiere, porque esto parece adición y accidente  
15    de la cosa. De suerte que éstos no ternán una común Idea. A más desto, pues, lo bueno de tantas maneras se dice como hay géneros de cosas (pues se dice en la sustancia como Dios y el entendimiento, y en la cualidad como las virtudes, y  
20    en la cantidad como la medianía, y en los que se confieren como lo útil, y en el tiempo como la ocasión, y en el lugar como el cenador, y otros semejantes), cosa clara es que no ternán una cosa común, y universalmente una; porque no se diría  
25    de todas las categorías, sino de una sola. Asimismo, que pues los que debajo de una misma Idea se comprehenden, todos pertenecen a una misma sciencia, una misma sciencia trataría de todas las cosas buenas. Pero vemos que hay mu-

chas aun de aquellos bienes que pertenecen a una misma categoría, como de la ocasión, la cual en la guerra la considera el arte militar, en la enfermedad la medicina. Y de la medianía en el manjar, trata la medicina, y en los ejercicios, la 5 gimnástica. Pero dudaría alguno, por ventura, qué quieren decir, cuando dicen «ello por sí mismo», si es que en el mismo hombre y en el hombre hay una misma definición, que es la del hombre, porque en cuanto al ser del hombre, no difieren en 10 nada. Porque si esto es así, ni un bien diferiría de otro en cuanto bien, ni aun por ser bien perpetuo será por eso más bien, pues lo blanco de largo tiempo no es por eso más blanco, que lo blanco de un día. Más probablemente parece que hablan 15 los pitagóricos del bien, los cuales ponen el uno en la conjugación que hacen de los bienes, a los cuales parece que quiere seguir Espeusippo. Pero, en fin, tratar desto toca a otra materia. Pero en lo que está dicho parece que se ofrece una duda, por 20 razón que no de todos los bienes tratan las propuestas razones, sino que los bienes que por sí mismos se pretenden y codician, por sí mismos hacen una especie, y los que a éstos los acarrearán o conservan, o prohíben los contrarios, por razón 25 éstos se dicen bienes en otra manera. Por donde parece cosa manifiesta, que los bienes se dirán en dos maneras: unos por sí mismos, y otros por razón de aquéllos. Dividiendo, pues, los bienes que

son por sí buenos de los útiles, consideremos si se dicen conforme a una común Idea. Pero ¿cuáles dirá uno que son bienes por sí mismos, sino aquellos que, aunque solos estuviesen, los procuraríamos haber, como la discreción, la vista, y algunos  
5 contentamientos y honras? Porque estas cosas, aunque por respecto de otras las buscamos, con todo alguno las contaría entre los bienes que por sí mismos son de desear, o dirá que no hay otro  
10 bien sino la Idea, de manera que quedará inútil esta especie. Y, pues, si éstos son bienes por sí mismos, de necesidad la definición del bien ha de parecerse una misma en todos ellos, de la misma manera que en la nieve y en el albayalde se mues-  
15 tra una definición misma de blancura. Pues la honra, y la discreción, y el regalo, en cuanto son bienes, tienen definiciones diferentes. De manera que lo bueno no es una cosa común según una misma Idea. Pues ¿de qué manera se dicen bienes? Porque  
20 no parece que se digan como las cosas que acaso tuvieron un mismo nombre, sino que se llamen así, por ventura, por causa que, o proceden de una misma cosa, o van a parar a una misma cosa, o por mejor decir, que se digan así por analogía o  
25 proporción. Porque como sea la vista en el cuerpo, así sea el entendimiento en el alma, y en otra cosa otra. Pero esta disputa, por ventura, será mejor dejarla por agora, porque tratar della de propósito y asimismo de la Idea, a otra filosofía y

no a ésta pertenece. Porque si el bien que a muchos comúnmente se atribuye, una cosa es en sí y está apartado por sí mismo, cosa clara es que ni el hombre lo podrá hacer, ni poseer, y aquí buscamos el bien que pueda ser capaz de lo uno y de lo otro. Por ventura, le parecerá a alguno ser más conveniente entender el mismo bien conferiéndolo con los bienes que se hacen y poseen. Porque teniéndolo a éste como por muestra, mejor entenderemos las cosas que a nosotros fueren buenas, y, entendiéndolas, las alcanzaremos. Tiene, pues, esta disputa alguna probabilidad, aunque parece que difiere de las ciencias. Porque aunque todas ellas a bien alguno se refieren, y suplir procuran lo que falta, con todo se les pasa por alto la noticia dél, lo cual no es conforme a razón que todos los artífices ignoren un tan gran socorro y no procuren de entenderlo. Porque dirá alguno: ¿qué le aprovechará al tejedor o al albañil para su arte el entender el mismo sumo bien, o cómo será mejor médico o capitán el que la misma Idea ha considerado? Porque ni aun la salud en común no parece que considera el médico, sino la salud del hombre, o por mejor decir la de este particular hombre, pues en particular cura a cada uno. Pero, en fin, cuanto a la presente materia, basta lo tratado.

Concluida ya la disputa, si hay una común Idea de todos los bienes, la cual, como el mismo Aristóteles lo dice, es ajena de la moral filosofía, y por esto se ha de tener

con ella poca cuenta, vuelve agora a su propósito y prueba cómo la felicidad no puede consistir en cosa alguna de las que por causa de otras se desean, porque las tales no son del todo perfectas, y la felicidad parece, conforme a  
5 razón, que ha de ser tal, que no le falte nada.

## CAPÍTULO VII

Volvamos, pues, otra vez a este bien que inquirimos qué cosa es: porque en diferentes hechos y diferentes artes parece ser diverso, pues es uno en  
10 la medicina y otro en el arte militar, y en las demás artes de la misma suerte, ¿cuál será, pues, el bien de cada una, sino aquel por cuya causa se trata todo lo demás? Lo cual en la medicina es la salud, en el arte militar la victoria, en el edificar la  
15 casa, y en otras cosas, otro, y, en fin, en cualquier elección el fin; pues todos, por causa deste, hacen todo lo demás. De manera que si algo hay que sea fin de todo lo que se hace, esto mismo será el bien de todos nuestros hechos, y si muchas cosas lo son, estas mismas lo serán. Pero pasando  
20 adelante, nuestra disputa ha vuelto a lo mismo; pero tenemos de procurar de más manifestamente declararlo. Pues por cuanto los fines, según parece, son diversos, y éstos los unos por causa de los otros deseamos, como la hacienda, las flautas y, finalmente, todos los instrumentos, clara-  
25 mente se ve que no todas las cosas son perfectas; pero el sumo bien cosa perfecta parece que ha

de ser; de suerte que si alguna cosa hay que ella sola sea perfecta, ésta será sin duda lo que buscamos, y si muchas, la que más perfecta de ellas. Más perfecto decimos ser aquello que por su propio respecto es procurado, que no aquello que por causa de otro, y aquello que nunca por respecto de otro se procura, más perfecto que aquello que por sí mismo y por respecto de otro se procura, y hablando en suma, aquello es perfecto que siempre por su propio respecto es escogido y nunca por razón y causa de otra cosa. Tal cosa como ésta señaladamente parece que haya de ser la felicidad, porque ésta siempre por su propio respecto la escogemos, y por respecto de otra cosa nunca. Pero la honra, y el pasatiempo, y el entendimiento, y todos géneros de virtudes, escogémoslos cierto por su propio respecto, porque aunque de allí ninguna cosa nos hobiese de redundar, los escogeríamos por cierto, pero también los escogemos por causa de la felicidad, teniendo por cierto que con el favor y ayuda éstos habemos de vivir dichosamente. Pero la felicidad nadie por causa destas cosas la elige, ni, generalmente hablando, por razón de otra cosa alguna. Pero parece que lo mismo procede de la suficiencia, porque el bien perfecto parece que es bastante. Llamamos bastante, no lo que basta para uno que vive vida solitaria, pero también para los padres, hijos y mujer, y generalmente para sus amigos y

vecinos de su pueblo, pues el hombre, naturalmente, es amigo de vivir en comunidad. Pero hase de poner en esto tasa, porque si lo queremos extender hasta los padres y agüelos, y hasta los amigos de los amigos, será nunca llegar al cabo de-  
5 llo. Pero desto trataremos adelante. Aquello, pues, decimos ser bastante, que sólo ello hace la vida digna de escoger, y de ninguna cosa falta, cual nos parece ser la felicidad. Demás desto, la vida  
10 que más de escoger ha de ser, no ha de poder ser contada, porque si contar se puede, claro está que con el menor de los bienes será más de desear, porque, lo que se le añade, aumento de bienes es, y de los bienes el mayor siempre es más  
15 de desear. Cosa perfeta, pues, y por sí misma bastante, parece ser la felicidad, pues es el fin de todos nuestros hechos; pero por ventura parece cosa clara y sin disputa decir que lo mejor es la felicidad, y se desea que con más claridad se diga  
20 qué cosa es, lo cual por ventura se hará si presuponemos primero cuál es el propio oficio y obra del hombre. Porque así como el tañedor de flautas, y el entallador, y cualquier otro artífice, y generalmente todos aquellos que en alguna obra y  
25 hecho se ejercitan, su felicidad y bien parece que en la obra lo tienen puesto y asentado, de la misma manera parece que habemos de juzgar del hombre, si alguna obra hay que propia sea del hombre. Pues, ¿será verdad que el albañir y el za-



patero tengan sus propias obras y oficios, y que el hombre no lo tenga, sino que haya nacido como cosa ociosa y por demás? No es así, por cierto, sino que así como el ojo, y la mano, y el pie, y generalmente cada una de las partes del cuerpo 5 parece que tiene algún oficio, así al hombre, fuera destas cosas, algún oficio y obra le habemos de asignar. ¿Cuál será, pues, ésta? Porque el vivir, común lo tiene con las plantas, y aquí no buscamos sino el propio. Habémoslo, pues, de quitar de la vida del mantenimiento y del aumento. Síguese 10 tras ésta la vida del sentido; pero también ésta parece que le es común con el caballo y con el buey y con cualquiera manera otra de animales. Resta, pues, la vida activa del que tiene uso de razón, la cual tiene dos partes: la una que se rige 15 por razón, y la otra que tiene y entiende la razón. Siendo, pues, ésta en dos partes dividida, habemos de presuponer que es aquella que consiste en el obrar, porque ésta más propriamente parece que se dice. Pues si la obra o oficio del hombre es 20 el usar del alma conforme a razón, o a lo menos no sin ella, y si la misma obra y oficio decimos en general que es de tal, que del perfeto en aquello, como el oficio del tañedor de cítara entendemos del bueno y perfeto tañedor, y generalmente 25 es esto en todos, añadiendo el aumento de la virtud a la obra (porque el oficio del tañedor de cítara es tañerla y el del buen tañedor tañerla bien),

y si desta misma manera presuponemos que el propio oficio del hombre es vivir alguna manera de vida, y que ésta es el ejercicio y obras del alma hechas conforme a razón, el oficio del buen varón

5 será, por cierto, hacer estas cosas bien y honestamente. Vemos, pues, que cada cosa conforme a su propia virtud alcanza su remate y perfección, lo cual si así es, el bien del hombre consiste, por cierto, en ejercitar el alma en hechos de virtud, y

10 si hay muchos géneros de virtud, en el mejor y más perfeto, y esto hasta el fin de la vida. Porque una golondrina no hace verano, ni un día sólo, y de la misma manera un solo día ni un poquillo de tiempo no hace dichosos a los hombres ni les da

15 verdadera prosperidad. Hase, pues, de describir o definir el bien conforme a ésta. Porque conviene, por ventura, al principio darlo así a entender, como por cifras o figuras, y después tratar dello más al largo. Pero parecerá que quien quiera será

20 bastante para sacar a luz y disponer las cosas que bien estuvieren definidas, y que el tiempo es el inventor y valedor en estas cosas; de donde han nacido las perficiones en las artes, porque quien quiera es bastante para añadir en las cosas lo que

25 falta. Habémono[s] sí, pues, de acordar de lo que se dijo en lo pasado, y que la claridad no se ha de pedir de una misma manera en todas las cosas, sino en cada una según lo sufre la materia que se trata, y no más de cuanto baste para lo que pro-

priamente a la tal sciencia pertenece. Porque de diferente manera considera el ángulo recto el arquitecto que el geómetra, porque aquél considéralo en cuanto es útil para la obra que edifica, pero estotro considera qué es y qué tal es, porque no pretende más de inquirir en esto la verdad; y de la misma manera se ha de hacer en las demás, de manera que no sea más lo que fuera del propósito se trate, que lo que a la materia que se trata pertenece. Ni aun la causa por que se ha de pedir en todas las cosas de una misma suerte, porque en algunas cosas basta que claramente se demuestre ser así, como en los principios el primer fundamento es ser así aquello verdad. Y los principios unos se prueban por inducción y otros por el sentido, y otros por alguna costumbre, y otros de otras maneras diferentes. Y hase de procurar que los principios se declaren lo más llanamente que ser pueda, y hacer que se difinan bien, porque importan mucho para entender lo que se sigue, pues parece que el principio es más de la mitad del todo, y que mediante él se entienden muchas cosas de las que se disputan.

En el capítulo viii hace distinción entre los bienes de alma y los del cuerpo y los exteriores, que llamamos bienes de fortuna, para ver en cuáles éstos consiste la felicidad. Relata asimismo las opiniones de los antiguos acerca de la felicidad, y muestra en qué concordaron y en qué fueron diferentes.

## CAPÍTULO VIII

Habemos, pues, de tratar de la felicidad, no sólo por conclusiones ni por proposiciones de quien consta el argumento, pero aun por las cosas que  
5 della hablamos dichas. Porque con la verdad todas las cosas que son cuadran, y la verdad presto descompadra con la mentira. Habiendo, pues, tres diferencias de bienes, unos que se dicen externos,  
10 otros que consisten en el alma, y otros en el cuerpo, los bienes del alma más propriamente y con más razón se llaman bienes, y los hechos y ejercicios espirituales, en el alma los ponemos. De  
manera que conforme a esta opinión, que es antigua y aprobada por todos los filósofos, bien y  
15 rectamente se dirá que el fin del hombre son ciertos hechos y ejercicios, porque desta manera consiste en los bienes del alma y no en los de defuera. Conformá con nuestra razón esto: que el dicho se entiende que ha de vivir bien y obrar  
20 bien, porque en esto casi está propuesto un bien vivir y un bien obrar. Veese asimismo a la clara que todas las cosas que de la felicidad se disputan consisten en lo que está dicho. Porque a unos les parece que la suma felicidad es la virtud, a otros  
25 que la prudencia, a otros que cierta sabiduría, a otros todas estas cosas o alguna dellas con el contento, o no sin él; otros comprehenden también

juntamente los bienes de fortuna. Destas dos cosas, la postrera afirma el vulgo y la gente de menos nombre, y la primera los pocos y más esclarecidos en doctrina. Pero ningunos éstos es conforme a razón creer que del todo yerran, sino en algo, y aciertan casi en todo lo demás. Pues con los que dicen que el sumo bien es toda virtud o alguna dellas, concorda la razón, porque el ejercicio que conforme a virtud se hace, propio es de la virtud. Pero hay, por ventura, muy grande diferencia de poner el sumo bien en la posesión y hábito, a ponerlo en el uso y ejercicio; porque bien puede acaecer que el hábito no se ejercite en cosa alguna buena, aunque en el alma tenga hecho asiento, como en el que duerme o de cualquier otra manera está ocioso. Pero el ejercicio no es posible, porque en el efecto y buen efecto consiste de necesidad. Y así como en las fiestas del Olimpo no los más hermosos ni los más valientes ganan la corona, sino los que pelean (pues algunos destes vencen), desta misma manera aquellos que se ejercitan bien, alcanzan las cosas buenas y honestas de la vida. Y la vida destes tales es ella por sí misma muy suave, porque la suavidad uno de los bienes es del alma, y a cada uno le es suave aquello a que es aficionado, como al aficionado a caballos el caballo, al que es amigo de veer las cosas que son de veer, y de la misma manera al que es aficionado a la justicia le son apacibles las cosas

justas, y generalmente todas las obras de virtud al que es a ella aficionado. Las cosas, pues, que de veras son suaves, no agradan al vulgo, porque, naturalmente, no son tales; pero a los que son  
5 aficionados a lo bueno, esles apacible lo que naturalmente lo es, cuales son los hechos virtuosos. De manera que a éstos les son apacibles, y por sí mismos lo son, ni la vida dellos tiene necesidad de que se le añada contento como cosa apegadiza,  
10 sino que ella misma en sí misma se lo tiene. Porque conforme a lo que está dicho, tampoco será hombre de bien el que con los buenos hechos no se huelga, pues que tampoco llamará ninguno justo al que el hacer justicia no le da contento, ni me-  
15 nos libre al que en los libres hechos no halla gusto, y lo mismo es en todas las demás virtudes. Y si esto es así, por sí mismos serán aplacibles los hechos virtuosos, y asimismo los buenos y honestos, y cada uno dellos muy de veras, si bien juz-  
20 ga dellos el hombre virtuoso, y pues juzga bien, según habemos dicho, síguese que la felicidad es la cosa mejor y la más hermosa y la más suave, ni están estas tres cosas apartadas como parece que las aparta el epigrama que en Delos está es-  
25 crito:

De todo es lo muy justo más honesto,  
lo más útil, tener salud entera,  
lo más gustoso es el haber manera  
como goces lo que amas, y de presto.

Porque todas estas cosas concurren en los muy buenos ejercicios, y decimos que o éstos, o el mejor de todos ellos, es la felicidad. Aunque con todo eso parece que tiene necesidad de los bienes exteriores, como ya dijimos. Porque es imposible, a lo menos no fácil, que haga cosas bien hechas el que es falto de riquezas, porque ha de hacer muchas cosas con favor, o de amigos, o de dineros, o de civil poder, como con instrumentos, y los que de algo carecen, como de nobleza, de linaje, de hijos, de hermosura, parece que manchan la felicidad. Porque no se puede llamar del todo dichoso el que en el rostro es del todo feo, ni el que es de vil y bajo linaje, ni el que está sólo y sin hijos, y aun, por ventura, menos el que los tiene malos y perversos, o el que teniendo buenos amigos se le mueren. Parece, pues, según habemos dicho, que tiene necesidad de prosperidad y fortuna semejante. De aquí sucede que unos dicen que la felicidad es lo mismo que la buenaventura, y otros que lo mismo que la virtud.

Levantado a resolución en el capítulo pasado, Aristóteles, cómo la prosperidad consiste principalmente en el vivir conforme a razón y virtud, aunque para mejor hacerlo esto se requiere también la prosperidad en las cosas humanas, disputa agora cómo se alcanza la prosperidad, si por sciencia, o por costumbre, o por voluntad de Dios, y concluye, que, pues, en la prosperidad tantas cosas se contienen, dellas vienen por fortuna, como la

hermos[ur]ja, dellas por divina disposición, como las inclinaciones, y dellas por hábito y costumbres de los hombres, como las virtudes.

## CAPÍTULO IX

5 De donde se duda si la prosperidad es cosa que se alcance por doctrina, o por costumbre y uso, o por algún otro ejercicio, o por algún divino hado, o por fortuna. Y si algún otro don de parte de Dios a los hombres les proviene, es conforme a  
10 razón creer que la felicidad es don de Dios, y tanto más de veras, cuanto ella es el mejor de los dones que darse pueden a los hombres. Pero esto a otra disputa por ventura más propriamente pertenece. Pero está claro que aunque no sea don de Dios,  
15 sino que o por alguna virtud y por alguna sciencia, o por algún ejercicio se alcance, es una cosa de las más divinas. Porque el premio y fin de la virtud está claro que ha de ser lo mejor de todo, y una cosa divina y bienaventurada. Es asimismo común  
20 a muchos, pues la pueden alcanzar todos cuantos en los ejercicios de la virtud no se mostraren flojos ni cobardes, con deuda de alguna doctrina y diligencia. Y si mejor es desta manera alcanzar la felicidad que no por la fortuna, es conforme a  
25 razón ser así como decimos, pues aun las cosas naturales es posible ser desta manera muy perfectas, y también por algún arte y por todo género



de causas, y señaladamente por la mejor dellas. Y atribuir la cosa mejor y más perfeta a la fortuna, es falta de consideración y muy gran yerro. A más de que la razón nos lo muestra claramente esto que inquirimos. Porque ya está dicho qué tal es el ejercicio del alma conforme a la virtud. Pues de los demás bienes, unos de necesidad han de acompañarlo, y otros como instrumentos le han de dar favor y ayuda. Todo esto es conforme a lo que está dicho al principio. Porque el fin de la disciplina de la república dijimos ser el mejor, y ésta pone mucha diligencia en que los ciudadanos sean tales y tan buenos, que se ejerciten en todos hechos de virtud. Con razón, pues, no llamamos dichoso ni al buey, ni al caballo, ni a otro animal ninguno, pues ninguno dellos puede emplearse en semejantes ejercicios. Y por la misma razón ni un mochacho tampoco es dichoso, porque por la edad no es aún apto para emplearse en obras semejantes, y si algunos se dicen, es por la esperanza que se tiene dellos, porque, como ya está dicho, requiérese perfeta virtud y perfeta vida. Porque suceden mudanzas y diversas fortunas en la vida, y acontece que el que muy a su placer se está, venga a la vejez a caer en muy grandes infortunios, como de Príamo cuentan los poetas. Y al que en semejantes desgracias cae y miserablemente fenece, ninguno lo tiene por dichoso.

En el décimo capítulo, tomando ocasión de un dicho que Solón Ateniese dijo a Creso, Rey de Lidia, que ninguno se había de decir dichoso mientras viviese, por las mudanzas que suceden tan varias en la vida, disputa  
5 cuándo se ha de llamar un hombre dichoso. Demuestra que si la felicidad depende de las cosas de fortuna, ni aun después de muerto no se puede decir uno dichoso, por las varias fortunas que a las prendas que acá deja: hijos, mujer, padres, hermanos, amigos, les pueden suceder, y  
10 que por esto es mejor colocar la felicidad en el uso de la recta razón, donde pueda poco o nada la fortuna.

## CAPÍTULO X

Por ventura, pues, es verdad, que ni aun a otro hombre ninguno no lo hemos de llamar dichoso  
15 mientras viva, sino que conviene, conforme al dicho de Solón, mirar el fin. Y si así lo hemos de afirmar, será dichoso el hombre después que fuere muerto. Lo cual es cosa muy fuera de razón, especialmente poniendo nosotros la felicidad en el  
20 uso y ejercicio. Y si al muerto no llamamos dichoso, tampoco quiso decir esto Solón, sino que entonces habemos de tener a un hombre por dichoso seguramente, cuando de males y desventuras estuviere libre. Pero esto también tiene alguna duda,  
25 porque el muerto también parece que tiene sus males y sus bienes como el vivo, que no siente cómo son honras y afrentas, prosperidades y adversidades de hijos o de nietos, y esto parece que causa alguna duda. Porque bien puede acaecer

que uno viva hasta la vejez prósperamente y que acabe el curso de su vida conforme a razón, y con todo esto haya muchas mudanzas en sus descendientes, y que unos dellos sean buenos y alcancen la vida cual ellos la merecen, y otros al contrario. Cosa es, pues, cierta, que es posible aquellos caminen en la vida muy fuera del camino de sus padres. Cosa, pues, cierto sería muy fuera de razón, que el muerto mudase juntamente de fortuna, y que unas veces fuese dichoso y otras desdichado; pero también es cosa fuera de razón decir que ninguna cosa de las de los hijos por algún tiempo no toque a los padres. Pero volvamos a la primera duda nuestra, porque por ventura della se entenderá lo que agora disputábamos. Pues si conviene considerar el fin y entonces tener a uno por dichoso, no como a hombre que lo sea entonces, sino como a quien lo ha sido primero, ¿cómo no será esto disparate, que cuando uno es dichoso no se diga con verdad que lo es siéndolo, por no querer llamar dichosos a los que viven, por las mudanzas de las cosas y por entender que la felicidad es una cosa firme y que no se puede fácilmente trastocar, y que las cosas de fortuna se mudan a la redonda en los mismos muchas veces; porque cosa cierta es que, si seguimos las cosas de fortuna, a un mismo unas veces le diremos dichoso y otras desdichado, y esto muchas veces, haciendo al dichoso un cameleón sin

seguridad ni firmeza ninguna, puesto no es bien decir que se han de seg[ui]r las cosas de fortuna. Porque no está en ellas el bien o el mal, sino que tiene dellas necesidad la vida humana, como habemos dicho. Pero lo que es propio de la felicidad son los actos y ejercicios virtuosos, y de lo contrario los contrarios. Conforman con nuestra razón lo que agora disputábamos. Porque en ninguna cosa humana tanta seguridad y firmeza hay como en los ejercicios de virtud, los cuales aun parecen más durables que las ciencias, y de estos mismos los más honrosos y más durables, porque en éstos viven y se emplean más a la continua los dichosos; y esta es la causa por donde no pueden olvidarse dellos. Todo esto que habemos inquirido se hallará en el dichoso, y él será tal en su vivir, porque siempre y muy continuamente hará y contemplará las obras de virtud, y las cosas de la fortuna pasarlas ha muy bien y con muy gran discreción, como aquel que es de veras bueno y de cuadrado asiento, sin haber en él que vituperar. Siendo, pues, muchas las cosas de la fortuna, y en la grandeza o pequeñez diversas, las pequeñas prosperidades, y de la misma manera sus contrarias, cosa cierta es que no hacen mucho al caso para la vida; pero las grandes y que suceden bien en abundancia, harán más próspera la vida y más dichosa, porque éstas puedenla esclarecer mucho y el uso de ellas es bueno y honesto; y las que, por

el contrario, suceden, afligen y estragan la felicidad, porque acarrearán tristezas y impiden muchos ejercicios. Aunque, con todo esto, en éstas resplandece la bondad, cuando uno sufre fácilmente muchos y graves infortunios, no porque no los sienta, sino por ser generoso y de grande ánimo. Pues si los ejercicios son propios de la vida, como habemos dicho, ningún dichoso será en tiempo alguno desdichado, porque jamás hará cosas malas ni dignas de ser aborrecidas. Porque aquel que de veras fuere bueno y prudente, entendemos que con mucha modestia y buen semblante sufrirá todas las fortunas, y conforme a su posibilidad hará siempre lo mejor; porque así como un prudente capitán usa lo mejor que puede del ejército que tiene en perjuicio de sus enemigos, y un zapatero del cuero que alcanza procura hacer bien un zapato, de la misma manera los demás artífices procuran de hacerlo. De manera que el de veras dichoso nunca volverá a ser desdichado; pero tampoco será dichoso si en las desdichas de Príamo cayere, pero no será variable ni caerá de su firmeza fácilmente, porque de su prosperidad no le derribarán fácilmente y de ligero ni con cualesquiera desventuras, sino con muy muchas y muy grandes. Y de la misma manera, por el contrario, no se hará dichoso en poco tiempo, sino si por algún largo tiempo viniere a alcanzar en sí mismo cosas grandes y ilustres. ¿Por qué no podrá, pues, llamarse



dichoso el que conforme a perfeta virtud obra, y de los exteriores bienes es bastantemente dotado, no por cualquier espacio de tiempo, sino por todo el discurso de su vida? O ¿habráse de añadir que  
5 ha de vivir desta manera, y acabar su vida conforme a razón, pues lo porvenir no lo sabemos, y la prosperidad ponemos que es el fin y total perfición del todo y donde quiera? Y si esto es así, aquéllos diremos que entre los que viven son di-  
10 chosos, los cuales tienen y ternán todo lo que habemos dicho. Digo dichosos, conforme a la felicidad y dicha de los hombres. Y, quanto a esto, basta lo tratado.

En el xi capítulo, disputa si las prosperidades de los  
15 amigos, hijos o nietos, o las adversidades, hacen o deshacen la felicidad. Y concluye ser lo mismo en esto, que en los bienes de fortuna, y que, por sí solos, ni la hacen ni deshacen, sino que valen para más o menos adornarla.

## CAPÍTULO XI

20 Pero decir que las fortunas de los hijos o nietos, y las de todos los amigos, no hacen nada al caso, cosa, cierto, parece muy ajena de amistad y contra las comunes opiniones de las gentes. Pero como son muchas cosas las que acaecen, y de mu-  
25 chas maneras, y unas hacen más al caso y otras menos, tratar en particular de cada una, sería cosa prolija y que nunca ternía fin. Pero tratándolo

así en común y por ejemplos, por ventura se tratará bastantemente. Porque de la misma manera que en las propias desgracias, unas hay que tienen algún peso y fuerza para la vida, y otras que parecen de poca importancia, de la misma manera es en las cosas de todos los amigos. Pero hay mucha diferencia en cada una de las desgracias, si acaecen a los vivos, o a los que ya son muertos, harto mayor que hay de representarse en las tragedias las cosas ajenas de razón y ley, y fuertes, al hacerlas. Pero de esta manera habemos de sacar por razón la diferencia, o, por mejor decir, habemos de disputar de los muertos, si participan de algún bien, o de mal alguno. Porque parece que se colige de lo que está dicho, que, aunque les toque cualquier bien, o su contrario, será cosa de poca importancia y tomo, o en sí, o, a lo menos, cuanto a lo que toque a ellos, o si no, a lo menos tal y tan grande, que no baste a hacer dichosos a los que no lo eran, ni, a los que lo eran, quitarles su felicidad. Parece, pues, que las prosperidades de los amigos importan a los muertos algo, y asimismo las desdichas; pero hasta tanto y de tal suerte, que ni a los dichosos hagan desdichados, ni a los desdichados les acarreen felicidad, ni cosa otra alguna desta manera.

En el capítulo XII disputa si la felicidad es cosa de alabar, o despreciable, y prueba que no se ha de alabar, sino preciar, porque lo que se alaba es por razón que im-

porta para algún bien, y así tiene manera de oficio menor; pero la felicidad, como sea último fin, no importa para nada, antes las otras cosas importan para ella. Cuestión es del vocablo, y no muy útil, y aun ajena del común modo de hablar, porque bien puedo yo alabar una cosa  
5 de todas las grandezas que en sí tiene, sin dirigirla a fin alguno, y nuestra religión cristiana está llena de alabanzas de Dios, que es nuestra verdadera felicidad, la cual nunca acabó de conocer la gentil Filosofía.

10

## CAPÍTULO XII

Declaradas ya estas cosas, disputemos de la misma felicidad, si es una de las cosas que se han de alabar, o de las que se han de tener en precio y estima. Porque manifiesta cosa es que no es de las cosas  
15 que consisten en facultad; y parece que todo lo que es de alabar, se alaba por razón de ser tal o tal, y porque en alguna manera a otra cosa alguna se refiere. Porque al varón justo y al valeroso, y generalmente al buen varón y a la virtud misma,  
20 por razón de las obras y de los efectos la alabamos; y al robusto y al ligero, y a cada uno de los demás, por ser de tal calidad y valer algo para alguna cosa buena y virtuosa. Veese esto claramente en las alabanzas de los dioses, las cuales parecen dignas de risa atribuidas a nosotros. Lo cual  
25 sucede porque las alabanzas se dan, como hemos dicho, conforme al respecto de lo que se alaba. Pues si la alabanza es deste jaez, manifiesta



cosa es que de las cosas mejores no hay alabanza, sino alguna cosa mayor y mejor que la alabanza, como se vee a la clara. Porque a los dioses juzgámoslos por bienaventurados y dichosos, y asimismo entre los hombres, a los más divinos juzgamos 5 por bienaventurados; y esto mismo es en las cosas buenas, porque ninguno alaba la felicidad como quien alaba lo justo, sino que como a cosa mejor y más divina la bendice. Y así parece que Eudoxo favorece muy bien al regalo en cuanto a los 10 premios. Porque en decir que siendo una de las cosas buenas no se ha de alabar, parecía que daba a entender ser cosa de más ser que las que se alaban, y que tal era Dios y el sumo bien, porque a éstas todas las demás cosas se refieren. Por- 15 que la alabanza es de la virtud, pues della salen pláticos los hombres en el hacer cosas ilustres, y las alabanzas por las obras se dan, y de la misma manera en las cosas del cuerpo y del espíritu. Pero tratar particularmente destas cosas, por ven- 20 tura les toca más propriamente a los que se ejercitan en escribir oraciones de alabanzas, que a nosotros; cónstanos de lo que está dicho que la felicidad es una de las cosas dignas de ser en precio tenidas y perfetas. Parece asimismo ser esto 25 así por razón de ser ella el principio, pues por causa desta todos hacemos todo lo demás, y el principio y causa de todos los bienes presuponemos que es cosa digna de preciar y muy divina.

Mostrado ha Aristóteles cómo la verdadera felicidad consiste en vivir conforme a perfecta razón, aunque para mejor poder poner las cosas buenas en ejecución, es bien que juntamente con ello haya prosperidad en las cosas  
5 exteriores que llamamos de fortuna, muestra agora por qué parte toca a la disciplina de la república tratar de las virtudes, y es porque no es otra cosa virtud, sino hecho, conforme a recta y perfecta razón; de manera que vivir felice y prósperamente y vivir conforme a recta y perfecta  
10 ta razón, y vivir conforme a virtud, todo es una cosa. Y como la virtud sea la perfección del alma, y el alma, según Platón y según todos los graves filósofos, tenga dos partes: una racional, en que consiste el entendimiento y uso de razón, y otra apetitiva, en que se ponen todos los  
15 afectos, hace dos maneras de virtudes: unas del entendimiento, y otras tocantes al reprimir los afectos, que se llaman virtudes morales, y así de las unas como de las otras pretende tratar en los libros siguientes, de manera que queda ya trazada obra para ellos.

20

### CAPÍTULO XIII

Y pues la felicidad es un ejercicio del alma conforme a perfecta virtud, habremos de tratar de la virtud, porque por ventura desta manera consideraremos mejor lo de la felicidad. Y el que de  
25 veras trata la disciplina y materia de la república, parece que se ha de ejercitar en esta consideración y disputa muy de veras, porque pretende hacer buenos los ciudadanos y obedientes a las leyes, en lo cual tenemos por ejemplo y muestra a  
30 los legisladores de los Candiotas o Cretenses y a

los de los Lacedemonios, y si otros ha habido de la misma suerte. Y si esta consideración es aneja a la disciplina de república, manifiesta cosa es que esta disputa es conforme al propósito que tomamos al principio. Y entiéndese que habemos de 5 tratar de la virtud humana, pues inquirimos el sumo bien humano y la felicidad humana. Y llamamos virtud humana, no a la del cuerpo, sino a la del alma, y la felicidad decimos que es ejercicio del alma. Y si esto es desta manera, clara- 10 mente se vee que le cumple al que tratare esta materia las cosas del alma tenerlas entendidas de la misma manera que el que ha de curar los ojos y todo el cuerpo, y tanto más de veras, quanto de mayor estima y mejor es la disciplina de la repú- 15 blica que no la medicina. Y los más insignes médicos de la noticia del cuerpo tratan largamente. De manera que, el que trata esta materia, está obligado a considerar las cosas del alma, pero por razón de las virtudes y no más de lo que sea me- 20 nester para lo que se disputa. Porque quererlo declarar por el cabo, más aparato por ventura requiere que lo que está propuesto, y ya dellas se trata bastantemente en nuestras *Disputas vul-* 25 *gares*, de quien se habrá de servir. Como agora que una parte della es incapaz de razón y otra que usa de razón. Y si estas dos partes están así dividas como las partes del cuerpo, y como todo lo que partes tiene, o si son dos cosas sólo en quanto

a la consideración, no estando, en realidad de verdad, partidas la una de la otra, como en la redondez del círculo la concavidad y extremidad, para la presente disputa no hace nada al caso. Pero en

5 la parte que no es capaz de razón, hay algo que parece a lo común y vital, digo aquello que es causa del mantenerse y del crecer, porque esta facultad del alma a todas las cosas que toman

10 mantenimiento la dará quien quiera, y aun a lo que se forma en el vientre de la madre, y la misma les atribuirá a los ya perfectos, a quien conforme a razón se les ha de conceder si se ha de conceder alguna otra. La virtud, pues, desta común virtud parece, y no propia de los hombres.

15 Porque esta parte y facultad en el tiempo del sueño parece que tiene más vigor, y el bueno y el malo no tienen diferencia ninguna mientras duermen, por lo cual dicen que los prósperos y los miserables en cuanto a la mitad de la vida en nin-

20 guna cosa difieren. Lo cual parece conforme a razón, porque el sueño es un reposo o sosiego del alma, así de la virtuosa como de la viciosa, excepto, si acaso, por algún poco de tiempo les pasan algunos movimientos, en lo cual mejores son los

25 ensueños de los modestos que los de los otros cualesquiera. Pero en fin, en cuanto a esta materia, baste lo dicho. Hemos, pues, de dejar a una parte la facultad del mantenimiento, pues no tiene parte de la virtud humana. Pero parece haber otra

alguna naturaleza del alma, también incapaz de razón, pero que en alguna manera tiene alguna como sombra della. Porque alabamos la razón, así del hombre templado en su vivir como la de el disoluto; y asimismo en el alma aquella parte que capaz es de razón, porque induce muy bien y inclina a lo mejor. Pero en éstos parece haber otra cosa hecha fuera de razón, lo cual se pone contra la razón y pelea contra ella. Porque en realidad de verdad, así como cuando las partes de nuestro cuerpo están fuera de su lugar, si las queremos mover hacia la parte derecha, ellas, al contrario, se mueven a la izquierda, de la misma manera acontece en lo del alma, porque los deseos de los disolutos siempre se encaminan al contrario. Sino que en los cuerpos vemos lo que va fuera de su movimiento, y en el alma no lo vemos. Pero no menos habemos de creer que hay en el alma alguna cosa fuera de razón que contradice y resiste á la razón. La cual, como sea diferente, no hace al caso disputarlo. Pero aun esta parte parece que alcanza, como habemos dicho, alguna manera de razón; porque en el varón templado en su vivir obedece a la razón, y aun por ventura en el templado y juntamente valeroso ya obedece más, porque todas las cosas conforman con la razón. Consta, pues, que lo que en nosotros no es capaz de razón, tiene dos partes. Porque la vital parte en ninguna manera alcanza uso ni parte de razón. Pero la par-

CAN



te en que consisten los deseos y apetitos, en alguna manera alcanza parte de razón, en cuanto se subjeta a ella y la obedece. Porque desta manera decimos que nos regimos por la razón del padre  
5 y de los amigos, y no de la manera que los matemáticos toman la razón. Y que sea verdad que la parte que es sin razón se subjeta a la razón, claramente nos lo muestran las exhortaciones y todas las reprehensiones y consuelos. Y pues si conviene  
10 decir que ésta alcanza parte de razón, lo que consiste en razón terná dos partes: la una que en sí misma tiene la razón, y propriamente se dice tener uso de razón, y la otra que es como el que escucha los consejos de su padre. Conforme a esta di-  
15 visión y diferencia se divide asimismo la virtud, porque unas dellas decimos que consisten en el entendimiento, y otras en las costumbres. Porque la sabiduría y el conocimiento y la prudencia llámanse virtudes del entendimiento, pero la liberali-  
20 dad y la templanza virtudes de costumbres. Porque hablando de las costumbres de uno, no decimos que es sabio ni que es discreto, sino que es benigno y templado en su vivir. Y también alabamos al sabio conforme al hábito que tiene, y todos los  
25 hábitos dignos de alabanza llamámoslos virtudes.



## LIBRO SEGUNDO

DE LOS MORALES DE ARISTÓTELES, ESCRITOS A NICOMACO

En el libro primero ha mostrado Aristóteles ser el último fin de los hechos la felicidad, y consistir la verdadera felicidad en el vivir conforme a buen uso de razón, 5 que es conforme a virtud perfecta, aunque para mejor ponerla en uso se requiere tener favor de las cosas de fortuna; y que toca a la disciplina de la república tratar de las virtudes, como de aquellas que son medio para alcanzar la felicidad, y que, pues son dos las partes del 10 alma, una racional y otra apetitiva, que hay dos maneras de virtudes de que se ha de tratar, unas tocantes al entendimiento, y otras a los afectos y costumbres. En el segundo disputa y considera otras cosas tocantes en común a todas las virtudes, como es de dónde proceden 15 las virtudes, qué es lo que las estraga y destruye, en qué materia consisten, cómo se alcanzan, y otras cosas como éstas.

En el primer capítulo demuestra cómo las virtudes del entendimiento se alcanzan con doctrina, tiempo y ejercicio, y las morales con ejercicios de actos virtuosos. 20

## CAPÍTULO PRIMERO

Habiendo, pues, dos maneras de virtudes, una del entendimiento y otra de las costumbres, la del entendimiento, por la mayor parte, nace de la doctrina y crece con la doctrina, por lo cual tiene  
5 necesidad de tiempo y experiencia; pero la moral procede de la costumbre, de lo cual tomó el nombre, casi derivándolo, en griego, deste nombre: *ethos*, que significa, en aquella lengua, costumbre.  
10 De do se colige que ninguna de las morales virtudes consiste en nosotros por naturaleza, porque ninguna cosa de las que son tales por naturaleza, puede, por costumbre, hacerse de otra suerte: como la piedra, la cual, naturalmente, tira para  
15 abajo, nunca se acostumbrará a subir de suyo para arriba, aunque mil veces uno la avece echándola hacia arriba; ni tampoco el fuego se avezará a bajar de suyo para abajo, ni ninguna otra cosa de las que de una manera son naturalmente hechas,  
20 se podrá acostumbrar de otra diferente. De manera que ni naturalmente ni contra natura están las virtudes en nosotros, sino que nosotros somos naturalmente aptos para recibir las, y por costumbre después las confirmamos. A más desto, en  
25 todas las cosas que nos provienen por naturaleza, primero recibimos sus facultades o potencias, y después hacemos los efectos, como se ve manifies-



tamente en los sentidos. Porque no de ver ni de oír muchas veces nos vino el tener sentidos, antes al contrario, de tenerlos nos provino el usar dellos, y no del usar el tenerlos. Pero las virtudes recibimoslas obrando primero, como en las demás 5 artes. Porque lo que habemos de hacer después de doctos, esto mismo haciéndolo aprendemos, como edificando se hacen albañires, y tañendo cítara tañedores della. De la misma manera, obrando cosas justas nos hacemos justos, y viviendo templadamente templados, y asimismo obrando cosas 10 valerosas valerosos, lo cual se prueba por lo que se hace en las ciudades. Porque los que hacen las leyes, acostumbrando, hacen a los ciudadanos buenos, y la voluntad de cualquier legislador es esta misma, y todos cuantos esto no hacen bien, lo yerran del todo. Y en esto difiere una república 15 de otra, digo la buena de la mala. Asimismo toda virtud con aquello mismo con que se alcanza se destruye, y cualquier arte de la misma suerte. 20 Porque del tañer cítara proceden los buenos tañedores y los malos, y a proporción desto los albañires y todos los demás, porque de bien edificar saldrán buenos albañires o arquitectos, y de mal edificar malos. Porque si así no fuese, no habría 25 necesidad de maestros, sino que todos serían buenos o malos. Y de la misma manera acaece en las virtudes, porque obrando en las contrataciones que tenemos con los hombres, nos hacemos unos

justos y otros injustos; y obrando en las cosas peligrosas, y avezándose a temer o a osar, unos salen valerosos, y cobardes otros. Y lo mismo es en las codicias y en las iras, porque unos se hacen  
5 templados y mansos, y otros disolutos y alterados: los unos, de tratarse en aquéllas desta suerte, y los otros desta otra. Y, por concluir con una razón: los hábitos salen conformes a los actos. Por tanto, conviene declarar qué tales han de ser los actos,  
10 pues conforme a las diferencias dellos los hábitos se siguen. No importa, pues, poco, luego dende los tiernos años acostumbrarse desta manera o de la otra, sino que es la mayor parte, o, por mejor decir, el todo.

15 En el capítulo II trata cómo las virtudes son medianías entre excesos y defectos, y pruébalo por analogía o proporción de las cosas corporales, pues vemos que, de exceso de demasiado mantenimiento, vienen a estragar los hombres su salud, y también de falta dél: y lo mismo es  
20 en las demás cosas.

## CAPÍTULO II

Pero por cuanto la presente disputa no se aprende por sólo saberla, como las otras sciencias (porque no por saber qué cosa es la virtud disputamos,  
25 sino por hacernos buenos, porque en otra manera no fuera útil la disputa), de necesidad habemos de considerar los actos cómo se han de hacer, porque,

como habemos dicho, ellos son los señores y la causa de que sean tales o tales los hábitos. Presu-  
pongamos, pues, que el obrar conforme a recta razón es común de todas ellas. Porque después trata-  
remos dello, y declararemos cuál es la recta razón 5  
y cómo se ha con las demás virtudes. Esto asimismo se ha de conceder, que toda disputa, donde se  
trate de los hechos, conviene que se trate por  
ejemplos, y no hendiendo el cabello, como ya  
dijimos al principio, porque las razones se han de 10  
pedir conforme a la materia que se trata, pues  
las cosas que consisten en acción y las cosas convenientes, ninguna certidumbre firme tienen, de  
la misma manera que las cosas que a la salud del  
cuerpo pertenecen. Y pues si lo que se trata así 15  
en común y generalmente es tal, menos certidumbre y firmeza terná lo que de las cosas en particular y por menudo se tratare, porque las cosas  
menudas y particulares no se comprehenden debajo de arte alguna ni preceptos, sino que los mismos 20  
que lo han de hacer han de considerar siempre la oportunidad, como se hace en la medicina y arte de navegar. Pero aunque esta disciplina sea  
desta manera, con todo esto se ha de procurar de darle todo el favor que posible fuere. Primera- 25  
mente, pues, esto se ha de entender, que todas las cosas deste jaez se pueden gastar y errarse por defecto y por exceso (porque en lo que no se vee  
ocularmente conviene usar de ejemplos manifies-

tos), como vemos que acontece en la fuerza y la salud. Porque los demasiados ejercicios, y también la falta dellos, destruyen y debilitan nuestras fuerzas. De la misma manera el beber y el comer,  
5 siendo más o menos de lo que conviene, destruye y estraga la salud; pero tomados con regla y con medida, la dan y acrecientan, y conservan. Lo mismo, pues, acontece en la templanza y en la fortaleza, y en todas las otras maneras de virtudes.  
10 Porque el que de toda cosa huye y toda cosa teme y a ninguna cosa aguarda, hácese cobarde, y, por el contrario, el que del todo ninguna cosa teme, sino que todas cosas emprende, hácese arriscado y atrevido. De la misma manera, el que a todo regalo y pasatiempo se da, y no se abstiene de ninguno, es disoluto; pero el que de todo placer huye, como los rústicos, hácese un tonto sin sentido.  
15 Porque la templanza y la fortaleza destrúyese por exceso y por defecto, y consérvase con la medicina. Y no solamente el nacimiento y la crecida y la perdición dellas procede destas cosas y es causa dellas, pero aun los ejercicios mismos consisten en lo mismo, pues en las otras cosas más manifiestas acaece desta suerte, como vemos en las  
20 fuerzas, las cuales se alcanzan comiendo bien y ejercitándose en muchas cosas de trabajo, y el hombre robusto puédelo esto hacer muy fácilmente. Lo mismo, pues, acontece en las virtudes, porque absteniéndonos de los regalos y pasatiem-  
25

pos nos hacemos templados, y siendo templados nos podemos abstener dellos fácilmente. Y de la misma manera en la fortaleza, porque acostumbrándonos a tener en poco las cosas temerosas y esperarlas, nos hacemos valerosos, y siendo valerosos, podremos fácilmente aguardar las cosas temerosas. 5

En el capítulo III propone la materia de los vicios y virtudes, la cual dice ser contentos y tristezas. Porque la misma acción que es pesada por su mal hábito al vicioso, 10 y por la misma razón le causa tristeza, esta misma al virtuoso, por su buen hábito y costumbre, le es fácil y le da contento.

### CAPÍTULO III

Habemos de tener por cierta señal de los hábitos el contento o tristeza que en las obras se demuestra, porque el que se abstiene de los regalos y pasatiempos corporales, y halla contento en el abstenerse, es templado; pero el que del abstenerse se entristece, es disoluto. Y el que aguarda las cosas peligrosas y se huelga con aquello, o a lo menos no se entristece dello, es valeroso; pero el que se entristece, dicese cobarde. Porque la moral virtud en contentos y tristezas se ejercita, pues por el regalo hacemos cosas malas, y por la 25 tristeza nos abstenemos de las buenas. Por lo cual conviene, como dice Platón, que luego dende la 15

niñez se avecen los hombres a holgarse con lo que es bien que se huelguen, y a entristecerse de lo que es bien que se entristezcan, porque ésta es la buena doctrina y crianza de los hombres. A  
5 más desto, si las virtudes consisten en las acciones y afectos, y en toda acción y afecto se sigue contento o tristeza, colígese de aquí que la virtud consiste en contentos y tristezas. Veese claro esto por los castigos que por estas cosas se dan, los  
10 cuales son como unas curas, y las curas hanse de hacer por los contrarios. Asimismo cualquier hábito del alma, como poco antes dijimos, a las cosas que lo pueden hacer peor o mejor endereza su naturaleza y consiste en ellas, pues manifiesto  
15 está que por los halagos del regalo y temores de la tristeza se hacen cosas malas, por seguir o huir de las que no conviene, o cuando no conviene, o como no conviene, o de cualquier otra manera que la razón juzga destas cosas. Por esto difinen  
20 las virtudes ser unas seguridades de pasiones y sosiegos del espíritu, pero no bien, por hablar así generalmente y no añadir, como conviene, y como no conviene, y cuando conviene, y todas las demás cosas que se añaden. Presupónese, pues, que  
25 la virtud esta de que se trata, es cosa que en materia de contentos y tristezas nos inclina a que hagamos lo mejor, y que el vicio es lo que nos inclina a lo contrario. Pero por esto que diremos se entenderá más claro. Tres cosas hay que nos

mueven a elegir una cosa: lo honesto, lo útil, lo suave, y sus tres contrarios a aborrecerla: lo deshonesto, lo dañoso, y lo pesado y enfadoso; en todo lo cual el bueno siempre acierta tanto cuanto yerra el malo, pero especialmente en lo que al contenido toca y al regalo. Porque éste es común a todos los animales, y a todo lo que elección de cosas hace le es anejo. Porque lo honesto y lo útil también parece suave y aplacible. A más desto, hase criado dende la niñez juntamente con nosotros, por lo cual es cosa dificultosa despedir de nosotros este afecto, si una vez en el alma está arraigado. Todos también, cuál más, cuál menos, reglamos nuestras obras con el contento y la tristeza, por lo cual hay necesidad que en esta disputa se trate destas cosas, por lo que no importa poco el alegrarse o entristecerse para el hacer las cosas bien o mal. Asimismo es más dificultoso resistir al regalo que a la ira, como dice Heráclito, y en las más dificultosas cosas se emplea siempre el arte y la virtud, porque el acertar en ellas es cosa más insigne. De manera que, siquiera por esto, ha de tratar curiosamente de los contentos y desabrimientos o tristezas, así la disciplina moral como también la de república, porque el que bien destas usare, será bueno, y malo el que mal en ellas se empleare. Ya, pues, está declarado cómo la virtud consiste en contentos y tristezas, y cómo, lo mismo que la causa, la hace crecer

y la destruye cuando de una misma manera no se hace, y también cómo en los mismos actos de donde nace, en aquellos mismos se ejercita.

En el capítulo iv propone una objeción que parece  
5 que se colige de lo dicho, para probar que los hábitos no  
nacen de los actos. Porque si el que adquiere hábito de  
justicia ha de obrar cosas de justicia para adquirirlo, ya,  
pues obra justicia, será justo, y, por el consiguiente,  
terná hábito de justicia. Esta objeción, fácilmente se des-  
10 ata con decir que los actos del que no está aún habitua-  
do son imperfectos, como se vee en el que aprende a tañer  
vihuela o cualquier otro instrumento, y por esto no bas-  
tan a darle nombre de perfecto en aquel hábito o arte en  
que se ejercitare.

15

#### CAPÍTULO IV

Dudará por ventura alguno cómo se compadece lo que decimos, que conviene que ejercitándose en cosas justas se hagan justos, y empleándose en cosas de templanza templados. Porque si en cosas  
20 justas y templadas se emplean, ya serán justos y templados, así como, si hacen las cosas de gramática y de música, serán ya gramáticos y músicos. O diremos que no pasa en las artes desta suerte, porque puede ser que acaso haga uno una cosa  
25 tocante a la gramática, o diciéndole otro cómo ha de hacerlo. Entonces, pues, será gramático, cuando como gramático hiciere alguna cosa tocante a la gramática. Quiero decir conforme a la gramática



que en sí mismo tuviere. A más desto, no es todo de una manera en las artes y en las virtudes, porque lo que en las artes se hace, en sí mismo tiene su remate y perfición, de manera que basta que se haga comoquiera que ello sea; pero lo que se hace en las cosas de virtud, no de cualquier manera que se haga, justa y templadamente estará hecho, sino que es menester que el que lo haga de cierta manera esté dispuesto, porque primeramente ha de entender lo que hace. A más desto halo de escoger de su propia voluntad y por sólo fin de aquello, y no por otra causa; terceramente, halo de hacer con firmeza y constancia. Todas estas cosas en las demás artes ni se miran ni se consideran, sino que basta sólo el entenderlas. Pero en las cosas de la virtud, lo que menos hace o nada al caso es el entenderlas, sino que lo más importante, o por mejor decir el todo, consiste en lo demás, pues del ejercitarse muchas veces en las cosas justas y templadas, proceden las virtudes. Entonces, pues, se dicen las cosas justas y templadas, cuando son tales, cuales las haría un hombre justo y templado en su vivir. Y aquél es justo y templado en su vivir, que no solamente hace estas obras, pero las hace como los hombres justos y moderados en el vivir las acostumbran hacer. Bien, pues, y conforme a razón se dice, que haciendo cosas justas se hace el hombre justo, y ejercitándose en cosas de templanza, templado en



su vivir. Pero no ejercitándose, por mucho que lo considere, ninguno se hará bueno. Pero esto los más lo dejan de hacer, y contentándose con sólo tratar las razones, les parece que son filósofos y  
5 que saldrán desta manera virtuosos. A los cuales les acaece lo mismo que a los enfermos, que escuchan lo que el médico dice atentamente, y después no hacen nada de lo que él les manda. Y así como aquéllos, curándose de aquella manera, jamás ternán el cuerpo sano ni de buen hábito dispuesto,  
10 de la misma manera éstos, filosofando desta manera, nunca ternán el alma bien dispuesta.

Ya que Aristóteles ha declarado ser los buenos ejercicios la origen y fuente de donde nacen y manan las virtudes, inquiera agora la definición de la virtud, y procura darnos a entender qué cosa es la virtud. Y como toda  
15 definición consta de género y diferencia, como los lógicos lo enseñan, en el capítulo v prueba ser hábito el género de la virtud, y que las virtudes ni son facultades naturales ni tampoco son afectos, porque los afectos no  
20 nos dan nombres de buenos, ni malos, lo cual hacen las virtudes y los vicios, y la misma razón vale para probar que no son facultades naturales.

## CAPÍTULO V

25 Tras desto habemos de inquirir qué cosa es la virtud. Y pues en el alma hay tres géneros de cosas solamente: afectos, facultades y hábitos, la virtud de necesidad ha de ser de alguno destes

tres géneros de cosas. Llamo afectos la codicia, la ira, la saña, el temor, el atrevimiento, la envidia, el regocijo, el amor, el odio, el deseo, los celos, la compasión, y generalmente todo aquello a que es aneja tristeza o alegría. Y facultades, aquellas por cuya causa somos dichos ser capaces destas cosas, como aquellas que nos hacen aptos para enojarnos o entristecernos o dolernos. Pero hábitos digo aquellos conforme a los cuales, en cuanto a los afectos, estamos bien o mal dispuestos, como para enojarnos. Porque si mucho nos enojamos o remisamente, estamos mal dispuestos en esto, y bien si con rienda y medianía, y lo mismo es en todo lo demás. De manera que ni las virtudes ni los vicios son afectos, porque, por razón de los afectos, ni nos llamamos buenos ni malos, como nos llamamos por razón de las virtudes y vicios. Asimismo por razón de los afectos ni somos alabados ni vituperados, porque ni el que teme es alabado, ni el que se altera, ni tampoco cualquiera que se altera o enoja comúnmente así es reprehendido, sino el que de tal o de tal manera lo hace; pero por causa de las virtudes y los vicios somos alabados o reprehendidos. A más desto, en el enojarnos o temer no hacemos elección; pero las virtudes son elecciones o no, sin elección. Finalmente, por causa de los afectos decimos que nos alteramos o movemos; pero por causa de las virtudes o vicios no decimos que nos movemos, sino que

estamos de cierta manera dispuestos. Por las mismas razones se prueba no ser tampoco facultades; pues por sólo poder hacer una cosa, ni buenos ni malos nos llamamos, ni tampoco somos por ello  
5 alabados ni reprehendidos. Asimismo las facultades, naturalmente las tenemos, pero buenos o malos no somos por naturaleza. Pero desto ya arriba se ha tratado. Pues si las virtudes ni son afectos ni tampoco facultades, resta que hayan  
10 de ser hábitos. Cuál sea, pues, el género de la virtud, desta manera está entendido.

Ya que en el capítulo v ha demostrado ser el hábito género de la virtud, en el sexto demuestra cuál es su diferencia, para que la definición de la virtud quede desta  
15 manera declarada. Prueba, pues, la diferencia de la virtud, ser perfeccionar al hombre para que su propio oficio perfectamente haga, lo cual prueba por muchas virtudes y ejemplos.

## CAPÍTULO VI

20 No sólo, pues, conviene decir qué es hábito, sino también qué manera de hábito. Esto, pues, se ha de confesar ser verdad, que toda virtud hace que aquello cuya virtud es, si bien dispuesto está, se perfeccione y haga bien su propio oficio. Como  
25 la virtud del ojo perfecciona el ojo y el oficio dél, porque con la virtud del ojo vemos bien, de la misma manera la virtud del caballo hace al caballo bueno y apto para correr y llevar encima al

caballero y aguardar a los enemigos. Y si esto en todas las cosas es así, la virtud del hombre será hábito que hace al hombre bueno y con el cual hace el hombre su oficio bien y perfectamente. Lo cual cómo haya de ser ya lo habemos dicho, y aun aquí se verá claro si consideramos qué tal es su naturaleza. En toda cosa continua y que puede dividirse, se puede tomar parte mayor y parte menor y parte igual, y esto, o en sí misma, o en respecto nuestro. Es igual lo que es medio entre el exceso y el defecto; llamo el medio de la cosa, el que igualmente dista de los dos extremos, el cual en todas las cosas es de una misma manera; pero el medio en respecto de nosotros es aquello que ni excede ni falta de lo que conviene, el cual ni es uno, ni el mismo en todas las cosas. Como agora si diez son muchos y dos pocos, en cuanto a la cosa será el medio seis, porque igualmente excede y es excedido, y éste, en la proporción aritmética, es el medio. Pero el medio en respecto nuestro no lo habemos de tomar desta manera, porque no porque sea mucho comerse cien ducados, y comerse veinte poco, por eso el que gobierna los cuerpos les dará a comer sesenta; porque por ventura esto es aún mucho o poco para el que lo ha de recibir. Porque para uno como Milón, poco sería, pero para el que comienza a ejercitarse, sería demasiado; y lo mismo es en los ejercicios de la corrida y de la lucha. Desta manera todo

artífice huye del exceso y del defecto, y busca y escoge lo que consiste en medianía; digo el medio, no el de la cosa, sino lo que es medio en respecto nuestro. De manera que toda sciencia desta suerte  
5 hace lo que a ella toca perfetamente, considerando el medio y encaminando a él todas sus obras. Por lo cual suelen decir de todas las obras que están hechas como deben, que ni se les puede quitar ni añadir ninguna cosa; casi dando a entender que el exceso y el defecto estragan la perfición de la cosa, y la medianía la conserva. Y los  
10 buenos artífices, como poco antes decíamos, teniendo ojo a esto hacen sus obras. Pues la virtud, como más ilustre cosa y de mayor valor que toda  
15 cualquier arte, también inquire el medio como la naturaleza misma. Hablo de la virtud moral, porque ésta es la que se ejercita en los afectos y acciones, en las cuales hay exceso y defecto, y su medio, como son el temer y el osar, el codiciar y  
20 el enojarse, el dolerse, y generalmente el regocijarse y el entristecerse, en todo lo cual puede haber más y menos, y ninguno dellos ser bien. Pero el hacerlo cuando conviene y en lo que conviene y con los que conviene y por lo que conviene y como conviene, es el medio y lo mejor,  
25 lo cual es proprio de la virtud. Asimismo en las acciones o ejercicios hay su exceso y su defecto, y también su medianía; y la virtud en las acciones y afectos se ejercita, en las cuales el exceso

es error y el defecto afrenta, y el tomar el medio es ganar honra y acertarlo; las cuales dos cosas son propias de la virtud. De manera que la virtud es una medianía, pues siempre al medio se encamina. A más desto, que el errar una cosa, de 5 varias maneras puede acaecer, porque lo malo es de las cosas que no tienen fin, como quisieron significar los pitagóricos; pero lo bueno tiene su remate, y para acertar las cosas no hay más de una manera. Por donde el errar las cosas es cosa 10 muy fácil, y el acertarlas muy dificultosa. Porque cosa fácil es dar fuera del blanco, y acertar en él dificultosa. Y por esto el exceso y el defecto son propios del vicio, y de la virtud la medianía:

Porque para la virtud sólo un camino 15  
se halla; y los del vicio son sin tino.

Es, pues, la virtud hábito voluntario, que en respecto nuestro consiste en una medianía tasada por la razón y como la tasaría un hombre dotado de prudencia; y es la medianía de dos extremos 20 malos, el uno por exceso y el otro por defecto; asimismo por causa que los unos faltan y los otros exceden de lo que conviene en los afectos y también en las acciones; pero la virtud halla y escoge 25 lo que es medio. Por tanto, la virtud, cuanto a lo que toca a su ser y a la definición que declara lo que es medianía, es cierto la virtud, pero cuanto a ser bien y perfección, es extremo. Pero no todo

hecho ni todo afecto es capaz de medio; porque algunos, luego en oírlos nombrar los contamos entre los vicios, como el gozarse de los males ajenos, la desvergüenza, la envidia, y en los hechos el adulterio, el hurto, el homicidio. Porque todas estas cosas se llaman tales por ser ellas malas de suyo, y no por consistir en exceso ni en defecto. De manera que nunca en ellas se puede acertar, sino que siempre se ha de errar de necesidad. Ni en semejantes cosas consiste el bien o el mal en adulterar con la que conviene, ni cuando conviene, ni como conviene, sino que generalmente el hacer cualquier cosa destas es errar. De la misma manera es el pretender que en el agraviar y en el cobardear y en el vivir disolutamente hay medio y exceso y asimismo defecto. Porque desta manera un exceso sería medio de otro exceso y un defecto medio de otro. Pues así como en la templanza y en la fortaleza no hay exceso ni defecto, por ser, en cierta manera, medio entre dos extremos, de la misma manera en aquellas cosas ni hay medio ni exceso ni defecto, sino que de cualquier manera que se hagan es errarlas. Porque, generalmente hablando, ningún exceso ni defecto tiene medio, ni ningún medio exceso ni defecto.

Ya que en el capítulo vi ha sacado en limpio Aristóteles la definición de la virtud y ha mostrado consistir en la medianía que hay entre dos extremos viciosos, en el ca-



pítulo VII trata, más en particular, esto de la medianía, y especificándolo más en cada género de virtud, con ejemplos manifiestos lo da a entender más claramente.

## CAPÍTULO VII

Todo esto conviene que se trate, no solamente 5  
así en común, pero que se acomode también a las  
cosas en particular; porque en materia de hechos  
y negocios, lo que se dice así en común es más  
universal, pero lo que se trata en particular tiene  
la verdad más manifiesta. Porque los hechos en las 10  
cosas particulares acaecen. Conviene, pues, que  
la verdad cuadre también con éstas y concorde.  
Éstas, pues, hanse de tomar contándolas de una en  
una, por menudo. Es, pues, la fortaleza una media-  
nía entre los temores y los atrevimientos. Pero de 15  
los que della exceden, el que excede en no temer  
no tiene vocablo propio (y aun otras muchas co-  
sas hay que no tienen propio nombre); el que  
excede en el osar llámase atrevido, mas el que  
excede en el temer y falta en el osar, llámase co- 20  
barde. Pero entre los placeres y tristezas no se  
halla siempre medio, porque solamente se halla en  
los placeres y pasatiempos del cuerpo; y entre  
éstos señaladamente en aquellos que consisten en  
el tacto, y en las molestias o tristezas no tanto. 25  
Es, pues, el medio entre éstos la templanza, y el  
exceso la disolución. Faltos en el tomar y gozar de

los placeres, no se hallan así, y por esto ni éstos tampoco tienen nombre, pero llámense insensatos o gente falta de sentido. Asimismo en el dar y recibir dineros es el medio la liberalidad, y el  
5 exceso y defecto la prodigalidad y la escaseza. Estas dos se han contrariamente en el exceso y el defecto, porque el pródigo excede en el dar y falta en el recibir, pero el escaso, por el contrario, es  
10 faltar en el dar y demasiado en el recibir. Tratamos desto agora así en suma y por ejemplos, pareciéndonos que para lo presente basta esto. Porque después se tratará de todo ello más de propósito y al largo. Hay asimismo en las cosas del interese y dinero otros afectos. Porque la generosidad es  
15 medianía, y difiere el generoso del liberal en esto: que el generoso es el que bien emplea su dinero en cosas graves, y el liberal el que hace lo mismo en cosas de no tanto tomo ni de tanta calidad. El exceso de la generosidad llámase, en griego, muy  
20 bien *apirokalía*, que como si dijésemos ignorancia de lo que es perfecto o falta de experiencia de lo bueno, y también *banausía*, que huequeza, y el defecto es vileza y poquedad de ánimo. Todas éstas difieren de las cosas que consisten en lo de la  
23 liberalidad, pero en qué difieran después lo trataremos. En lo de la honra y afrenta, la medianía es la magnanimidad o grandeza de ánimo, el exceso aquel vicio que llamamos hinchazón de ánimo, y el defecto abatimiento de ánimo. De la misma

manera que dijimos que se había la liberalidad con la generosidad o magnificencia, que diferían en emplearse la una en cosas de más calidad y la otra en cosas de menos, de la misma se ha otra medianía que en honras pequeñas se emplea, con la magnanimidad, que consiste en honras de gran tomo. 5 Porque acontece pretenderse una honra como conviene, y más y menos de lo que conviene. Y el que en los deseos de la honra excede, llámese ambicioso, y el que falta despreciador de honra, 10 y el que entre éstos es medio, no tiene nombre propio, ni menos lo tienen tampoco los afectos mismos, si no es la ambición del ambicioso. De do sucede que los extremos se usurpan el derecho del medio, y nosotros, al que en esto sigue el medio, 15 algunas veces lo llamamos ambicioso, y otras veces despreciador de la honra, y unas veces alabamos al que pretende las honras, y otras al que las desprecia. Lo cual por qué razón lo hagamos, tratarse ha en lo de adelante. Agora tratemos de 20 las que restan de la manera que habemos comenzado. En la ira hay también su exceso, su defecto y su medianía, y como casi todos carecen de nombres, pues al que en esto tiene el medio llamamos manso, la medianía dello llamarla hemos manse- 52 dumbre, y de los extremos el que excede llámese colérico y el vicio dello cólera, y el que falta simple, y el defecto simplicidad. Hay asimismo otras tres medianías que se parecen mucho las unas a

las otras, aunque difieren entre sí. Porque todas ellas consisten en obras y palabras, y en el uso dellas; pero difieren en que la una consiste en la verdad que en ellas hay, y las otras en la suavidad. Desto, parte consiste en la conversación, y parte en las demás cosas tocantes a la vida. Habemos, pues, de tratar también de todo esto, para que mejor entendamos cómo en todo es de alabar la medianía, y que los extremos ni son buenos ni dignos de alabanza, sino de reprehensión. Muchas, pues, destas cosas no tienen nombre propio, pero habemos de probar cómo en lo demás de darles y fingirles nombres, por amor de su declaración y para que vaya bien continuada la materia. Pues en cuanto a la verdad, el que tiene la medianía llámase verdadero o hombre de crédito y verdad, y la medianía digamos que es la misma verdad, y la que la quiere remedar en lo que excede, fanfarronería, y el que della usa fanfarrón, y el que en lo que es menos la quiere remedar, disimulado, y el vicio disimulación. En lo que toca a cosas de suavidad, lo que es cosa de burlas o gracias, el que en ello guarda medianía llámase gracioso o cortesano, y el tal afecto cortesanía, pero el exceso truhanería, y el que la trata truhán, y el defecto grosería, y el que en él cae, rústico o grosero. En la tercera suavidad que hay en la vida, el que en lo que es bien da gusto y contento, dícese amigo, y la medianía en esto amistad. Pero

el que excede, si por su propio interese no lo hace, llámase halagero, y si por su propio interese, lisongero, y el que falta y en ninguna cosa es amigo de dar contento a nadie, dícese terrible y incompartable. En los afectos también, y en las cosas a ellos anexas hay sus medianías. Porque la vergüenza no es cierto virtud, pero el que es vergonzoso es alabado. Pero éstos uno decimos que tiene el medio y otro que el extremo, casi notando de tonto al que de todas las cosas tiene empacho. Mas el que falta, o el que de ninguna cosa tiene vergüenza, es desvergonzado, y el que entre éstos tiene el medio, llámase vergonzoso. La indignación es también medio entre la invidia y el vicio del que de ajenos males se huelga. Consisten estas cosas en la tristeza y contento de las cosas que a los vecinos o conocidos acaecen. Porque el que se indigna, entristécese por los prósperos sucesos de los que dellos son dignos: el envidioso, excediendo a éste, de todos los bienes ajenos se entristece, pero el que de males ajenos se huelga, está tan lejos de entristecerse, que se alegra. Pero desto en otro lugar habrá mejor oportunidad para tratarlo. Mas de la justicia, pues, tiene varias partes su consideración; dividiéndola en seis partes, trataremos por sí de cada una, mostrando cómo son asimismo medianías. Y de la misma manera de las demás virtudes que tocan al entendimiento.

En el capítulo VIII declara cómo son contrarias estas virtudes y estos vicios, y asimismo los afectos en que se ejercitan. Demuestra cómo cada una destas cosas tiene dos contrarios: el medio tiene por contrarios los extremos, y cada uno de los extremos tiene también por contrarios al otro extremo con el medio. Pero aquí no es el medio como en los contrarios naturales, que se hacen por participación de los extremos, como lo tibio, de participación de caliente y frío, sino que es como regla entre exceso y defecto, o como peso entre más y menos, o como el camino derecho entre los que se desinan a mano derecha o a la izquierda.

### CAPÍTULO VIII

Siendo, pues, tres estas disposiciones, dos de los vicios, la una por exceso y la otra por defecto, y una de la virtud, que es la medianía, las unas a las otras en cierta manera son contrarias. Porque los extremos son contrarios del medio y el uno del otro por lo mismo, y el medio también de los extremos. Porque así como lo igual es mayor que lo menor y menor que lo mayor, asimismo los hábitos, que consisten en el medio, en comparación de los defectos, son excesos, y en comparación de los excesos, son defectos, en los afectos y en las obras. Porque el valeroso, comparado con el cobarde, parece atrevido, y puesto al parangón con el atrevido, parece cobarde. De la misma manera el templado, conferido con el tonto y insensato,

parece disoluto, y comparado con el disoluto, parece tonto y insensato. Y el liberal, comparado con el escaso, parece pródigo, y conferido con el pródigo, parece ser escaso. Por esto los extremos rempujan al medio, el uno para el otro, y el cobarde llama atrevido al valeroso, y el atrevido dícele cobarde, y por la misma proporción acaece en los demás. Siendo, pues, éstos desta manera contrarios en sí, mayor contrariedad tienen entre sí que con el medio los extremos. Porque más distancia hay del uno al otro, que de cualquiera dellos al medio, de la misma manera que lo grande dista más de lo pequeño, y lo pequeño de lo grande, que cualquiera de ellos de lo igual. A más desto, algunos de los extremos parece que tienen alguna semejanza y parentesco con el medio, como el atrevido con la valerosidad o fortaleza, y la prodigalidad con la liberalidad. Pero los extremos son entre sí muy diferentes; y aquéllos difinen ser contrarios, que tienen entre sí la mayor distancia; de manera que las cosas que entre sí mayor distancia tengan, más contrarias serán. Pero con el medio, en unos tiene mayor contrariedad el defecto, y en otros el exceso, como a la fortaleza no le es tan contrario el atrevimiento, siendo exceso, como la cobardía, que es defecto; pero a la templanza no le es tan contraria la tontedad, siendo defecto, como la disolución, que es el exceso, lo cual acaece por dos causas: la una consiste en las mismas cosas,

porque por ser el uno de los extremos más cercano y más semejante al medio, no aquél, sino el otro le asignamos antes por contrario, como agora, que porque el atrevimiento parece más a la  
5 fortaleza o valerosidad y le es más cercano, y la cobardía le es más diferente, se la asignamos más de veras por contrario, porque las cosas que del medio están más apartadas y remotas, más parecen ser contrarias. Una, pues, de las causas  
10 consiste en la misma cosa, pero la otra de nuestra parte procede. Porque aquellas cosas a que nosotros de nuestro, naturalmente, más somos inclinados, parecen ser del medio más contrarias. Como  
15 agora nosotros de nuestro más inclinados somos al regalo, y por esto, con facilidad nos dejamos caer en la disolución más que en la templanza. Aquellas cosas, pues, decimos ser más contrarias, en que más fácilmente nos acrecentamos. Y por  
20 esto la disolución, aunque es exceso, es más contraria a la templanza.

En el nono y último capítulo da Aristóteles un muy prudente consejo para alcanzar la medianía en los hechos morales y de virtud, y es que, si no acertamos a tomar el medio perfectamente en nuestros hechos, nos arrimemos  
25 más al extremo con quien el medio menor contrariedad y diferencia tiene. Como antes a huir de todo pasatiempo, que a querer gozar de todos los regalos, y antes a osar las cosas arduas, que a temerlas.



## CAPÍTULO IX

Cumplidamente está ya declarado cómo la moral virtud es medianía, y de qué manera y cómo es medianía de dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto; asimismo cómo la virtud es desta calidad, por encaminarse siempre al medio en los afectos y en las obras. Por lo cual el propio oficio del hombre es ser virtuoso en cada cosa, pues es su oficio buscar y tomar en cada cosa el medio. Como el hallar el medio en el círculo no es hecho de quien quiera, sino del que es docto en geometría, desta misma manera, el enojarse cosa es que quien quiera la hará y fácil, y asimismo el dar dineros y gastarlos, pero a quién, y cuánto, y cuándo, y por qué, y cómo, no es hecho de quien quiera ni fácil de hacer; y por esto el obrar bien es cosa rara y alabada y ilustre. Por tanto, al que al medio se quiere allegar, conviénele primeramente huir del extremo más contrario, de la misma manera que en Homero la nimfa Calipso exhorta a Ulises:

Lejos del humo y de las ondas ata  
tu nave, do no así se desbarata.

Porque de los extremos, uno es mayor yerro y otro no tan grave. Pero, pues, alcanzar el medio es negocio muy dificultoso, habemos de tomar en

la no próspera navegación (como dicen vulgarmente) del mal lo menos, lo cual, sin duda, alcanzaremos de la manera que está dicho. También habemos de mirar a qué cosas nosotros de nuestro  
5 somos más inclinados; porque unos somos inclinados a uno, y otros a otro, y esto entenderlo hemos fácilmente del contento o tristeza que en nosotros se causare. Habemos, pues, de procurar de remar hacia la parte contraria, porque apartándonos  
10 nos lejos de lo que es errar, iremos al medio; como lo hacen los que enderezan los maderos que están tuertos. Sobre todo, en cualquier cosa que hiciéremos, nos habemos de guardar del cebo del regalo. Porque no juzgamos dél como jueces libres.  
15 Y hanos de acaecer lo mismo a nosotros con el regalo, que les aconteció a los senadores de Troya con Helena, y en todas las cosas servirnos del parecer y palabras dellos. Porque echándolo de nosotros desta suerte, menos erraremos. Haciendo,  
20 pues, esto (hablando así, en suma) muy bien podremos alcanzar el medio. Pero por ventura es esto cosa dificultosa, y más particularmente en cada cosa. Porque no es fácil cosa determinar cómo, y con quién, y en qué, y cuánto tiempo  
25 nos habemos de enojar; pues aun nosotros algunas veces alabamos a los que faltan en esto, y los llamamos mansos, y otras veces, a los que se enojan y sienten mucho las cosas, les decimos que son hombres de rostro y de valor. Pero lo que excede

poco de lo que se debe hacer, no se reprehende, ora sea en exceso, ora en defecto, sino el que excede mucho, porque éste échase mucho de ver. Mas determinar con palabras hasta dónde y en cuánto es uno digno de reprehensión, no es cosa fácil de 5 hacer, como el determinar cualquier otra cosa de las que con el sentido se perciben. Porque estas cosas en los negocios particulares y en la experiencia tienen su determinación. Esto a lo menos se muestra abiertamente, que en todas las cosas 10 es de alabar el hábito que consiste en medianía, aunque de necesidad alguna vez nos habemos de derribar a la parte del exceso, y otras a la del defecto, porque desta manera muy fácilmente alcanzaremos el medio y lo que debemos hacer 15 para ser buenos.

FIN DEL SEGUNDO LIBRO







## LIBRO TERCERO

DE LOS MORALES DE ARISTÓTELES, ESCRITOS A NICOMACO Y  
POR ÉSTO LLAMADOS NICOMAQUIOS

Por cuanto en el precedente libro se ha probado ser la virtud acto voluntario y consistir en la elección y aceptación de nuestra voluntad, para que mejor se entienda esto, trata en el tercero de los actos de nuestra voluntad cuáles se hayan de decir libres y cuáles forzados, y si lo que se hace por temor es voluntario, o no, y en qué consiste la potestad del libre albedrío. Tras desto comienza de tratar, en particular, de cada género de virtud, y echa mano primero de las más estimadas, que es de la fortaleza o valerosidad; y tras della trata de la templanza, con las cosas que a ambas virtudes son anexas. En el primer capítulo propone la utilidad desta disputa. Después divide los actos forzosos en dos especies: unos que se hacen por violencia y otros por ignorancia; y propone sus diferencias. Disputa asimismo si las cosas que por temor de algunos males se hacen son voluntarias o forzosas, y prueba la acción dellas ser voluntaria, pues el principio dellas es la aceptación de nuestra voluntad; aunque si libre estuviese no las escogería, y por esto concluye ser acciones mezcladas de elección y violencia, y no ser del todo violentas. Porque si lo fuesen, no ternían alabanza ni reprehensión.

5

10

15

20

25

## CAPÍTULO PRIMERO

Pues la virtud consiste en los afectos y en las obras, y las alabanzas y reprehensiones consisten asimismo en cosas voluntarias, y en las forzosas  
5 el perdón, y aun algunas veces duelo y compasión, por ventura que a los que tratan de cosa de virtud les es necesario definir cuáles cosas son forzosas y cuáles voluntarias. Esles asimismo útil a los le-  
10 gisladores para tasar las honras y castigos. Aquellas cosas, pues, parecen ser forzosas, que por violencia se hacen o por ignorancia. Violento es aquello cuyo principio procede de fuera, de tal suerte que no pone de suyo cosa alguna el que lo hace ni el que lo padece, como si el viento llevase algo a al-  
15 guna parte, o los hombres que son señores dello. Mas las cosas que se hacen por temor de algunos males mayores, o por causa de algún bien, como si un tirano le mandase a uno que hiciese alguna cosa fea, teniéndole en rehenes sus padres y sus  
20 hijos, de tal suerte que si lo hace se librarán, y si no lo hace morirán, hay disputa si son cosas voluntarias o forzosas. En las cuales acontece lo mismo que en las tormentas y borrascas de la mar, cuando se alivian en ellas los navíos. Porque allí ninguno  
25 de su voluntad echa al hondo su hacienda, pero hácenlo todos los que buen seso tienen, por salvar su vida y las de los que van con ellos. Son,

pues, los hechos semejantes mezclados, aunque más parecen voluntarios, porque cuando se hacen, consisten en nuestra mano y elección. Pero el fin de la obra consiste en la ocasión, y hase de decir así lo voluntario como lo forzoso cuando se hace. 5  
Y hácelo voluntariamente, pues las partes que son instrumento de aquel movimiento y su principio en las tales acciones, están en el mismo que lo hace, y cuando en el que lo hace está el principio del hacerlo, también está en mano del mismo el 10  
hacerlo o dejarlo de hacer. De manera que las tales obras son voluntarias. Aunque generalmente hablando, por ventura son forzosas, pues ninguno por sí mismo aceptaría el hacer ninguna cosa como aquéllas. Aunque en hechos semejantes algunas 15  
veces son alabados los que alguna cosa torpe o triste sufren, por causa de algunos grandes bienes, y si lo contrario hacen son reprehendidos. Porque sufrir cosas muy feas, si no es por razón de algún grande o mediano bien, es, cierto, hecho de ruines. 20  
Pero en algunos hechos éstos no alabamos a los que los hacen, antes nos dolemos dellos, cuando por causa desto hace uno lo que no debería, y lo que a la natura humana excede, y lo que, en fin, ninguno sufriría. Porque cosas hay a que los hom- 25  
bres no han de ser forzados, antes han de morir sufriendo los más graves tormentos del mundo. Porque en aquel Alceon de Eurípides son dignas de risa las cosas que dice que le habían forzado a

- matar a su madre. Es, cierto, algunas veces cosa  
dificultosa juzgar cuál se ha de escoger antes que  
cual, y cuál antes que cual habemos de sufrir, y  
más dificultoso el sufrirlo después que se entiende.
- 5 Porque por la mayor parte acontece que lo que  
nos parece hacedero sea cosa triste y pesada, y a  
lo que nos fuerzan cosa fea y afrentosa. De do pro-  
cede que los que se dejan o no se dejan vencer,  
son vituperados o alabados. ¿Qué cosas, pues, ha-  
10 bemos de confesar ser violentas? ¿Generalmente  
no diremos que lo son aquellas cuya causa viene  
de fuera, y el que las hace no pone nada de su  
casa? Pero las cosas que de suyo son forzosas y  
violentas, pero en comparación de otras son más  
15 de escoger, y cuyo principio está en mano de  
quien las hace, ¿no diremos que de suyo cierto son  
forzosas y que en respecto de otras son volunta-  
rias? Aunque más parecen cierto voluntarias, por-  
que los tales hechos consisten en cosas particula-  
20 res, las cuales son voluntarias. No es, pues, fácil  
cosa determinar cuál cosa primero que cuál habemo-  
s de aceptar, porque en esto hay en las cosas  
particulares muy gran diversidad. Mas si alguno  
quiere decir que las cosas apacibles y buenas son  
25 forzosas, pues estando fuera del alma nos compe-  
len, estará obligado a confesar que por la misma  
razón todas las cosas son forzosas, porque todos  
los que algo hacen, lo hacen por alguno destes  
fines. Y los que por fuerza y contra su voluntad



lo hacen, entristécense de aquello; mas los que obran lo malo, por razón de su dulzura, hácenlo con contentamiento. Es cosa, pues, de risa dar la culpa a las cosas de defuera, y no a sí mismo, de que así tan fácilmente se deje cazar de cosas semejantes de las cosas buenas por sí mismo y de las deshonestas por su suavidad. Aquello, pues, parece ser forzoso, cuyo principio y origen está defuera, no poniendo de suyo nada el que es forzado. Pero de las cosas que por ignorancia se hacen, no son todas voluntarias, mas aquellas en que el haberlas hecho da tristeza y causa arrepentimiento, son forzosas. Pero el que hace por ignorancia alguna cosa y de haberla hecho no se duele, no diremos que la hizo voluntariamente, pues no lo sabía, mas tampoco diremos que la hizo forzosamente, pues no le pesa dello. De manera que de lo que por ignorancia se hace, lo que causa arrepentimiento forzoso parece, mas el que no se arrepintió, pues es diferente déste, es no voluntario; porque, pues es diferente, mejor es que tenga su nombre propio. Pero parece cosa diferente el hacer una cosa por ignorancia del hacerla ignorantemente. Porque el borracho o el colérico no parece que por ignorancia hacen lo que hacen, sino por alguna otra causa de las ya tratadas; pero tampoco lo hacen a sabiendas, sino ignorantemente. Cualquier malo, pues, ignora lo que hacer debe y de lo que le conviene guardarse, y por se-

mejante error se hacen injustos y perversos. No se debe, pues, decir forzoso, si uno no entiende lo que le conviene, porque la ignorancia en la elección o aceptación no es causa de lo que es forzoso, 5 sino de la perversidad y tacañería; ni tampoco la ignorancia universal (que también se vitupera), sino la que acontece en una cosa particular, en la cual y acerca de la cual se ha de emplear nuestro oficio. Porque en tales el que lo hace, más es digno 10 de misericordia y de perdón, pues el que tal cosa ignora, la hace contra su voluntad y forzosamente. No es, pues, cosa por ventura la peor de todas tratar de todo esto, qué cosas son y qué tan grandes, y quién, y qué, y acerca de qué, y en 15 qué lo hace, y aun algunas veces con qué como con instrumento, y por qué, como por salvar la vida, y cómo, si despacio o con prisa y fervor. Todas, pues, estas cosas el que algún juicio tiene no las ignora, cuanto más el que las hace. Porque, 20 ¿cómo ha de tener ignorancia de sí mismo? Pero puede acaecer que uno ignore lo que hace. Como los que oran suelen decir, o que se les escapó algo de la lengua, o que no sabían que aquello era cosa que se había de callar, como le aconteció a Esquilo en las ceremonias de Ceres, o que queriéndolo 25 mostrar se le cayó o soltó, como el que suelta una ballesta. Alguno también habrá que a su propio hijo lo tome por otro y piense que es su enemigo, como le acaeció a Merope; otro que le pa-

rezca que la lanza tiene la punta roma teniéndola aguda, o que la piedra es tosca; otro que hiriendo a uno, por curarle, lo mate; otro que quiriendo hacer de sí demostración, hiera, como acaece a los que luchan con las puntas de los dedos. Habiendo, 5  
pues, lugar de ignorancia en todas las cosas desta suerte en que haya obras, el que algo desto hizo no entendiéndolo, forzosamente parece haberlo hecho, y señaladamente en las más principales 10  
obras, cuales parecen ser aquellas en las cuales consiste la obra y el fin della. Pero aunque lo que por semejante ignorancia se haga, se diga ser forzoso, conviene con todo eso que la obra le dé pena y se arrepienta de habella hecho. Si lo forzoso, 15  
pues, es lo que por violencia o ignorancia se hace, aquello se entenderá ser voluntario, cuyo principio y origen consiste en el mismo que lo hace, y que entiende particularmente las cosas, en que las tales obras consisten y se emplean. Porque no es por 20  
ventura bien decir que lo que por enojo o por codicia se hace, es forzoso y violento. Porque cuanto a lo primero, ninguno de los otros animales se puede decir que obra de su voluntad, ni menos los mochachos, y si no esto, ¿cómo diremos que obran? Pues ni tampoco se puede bien decir que 25  
lo que por codicia o por enojo hacemos, lo hacemos de nuestra voluntad. ¿Diremos, pues, que lo bueno hacemos de nuestro grado y voluntad, y lo malo por fuerza y contra voluntad? ¿O es hablar

de gracia y sin fundamento decir esto, siendo una misma la causa? Cosa, pues, por ventura parece fuera de razón decir que las cosas que se han de desear son violentas y forzosas, y vemos que por algunas cosas conviené que nos enojemos, y que algunas cosas deseemos, como la salud y la doctrina. Asimismo parece que las cosas forzosas nos son tristes y pesadas, pero las que apetecemos son suaves y aplacibles. Finalmente, ¿qué diferencia hay entre ser forzosas las cosas que se yerran por deliberación o las que se yerran por enojo, pues ambas a dos maneras de cosas son de aborrecer? Y pues las pasiones y afectos que son fuera de razón no menos parece que hayan de ser humanos que los otros, y las obras del hombre también proceden de enojo y de codicia, cosa, pues, es fuera de razón decir que tales cosas sean violentas y forzosas.

Ya que en el primer capítulo ha declarado cuál obra se ha de llamar forzosa y cuál voluntaria, y ha mostrado cuál manera de ignorancia hace la obra forzosa y cuál viciosa, y asimismo ha probado que lo que se hace por turbación de ánimo, no se puede llamar verdaderamente forzoso, en el capítulo II, por cuanto la virtud, como ya está dicho, consiste en elección y libre aceptación de nuestra voluntad, trata de la elección, que es lo que vulgarmente llamamos libre albedrío, y prueba ser éste propio del hombre, y que no es todo uno ser voluntario y proceder de libre albedrío. Item que no es todo uno voluntad y elección.

## CAPÍTULO II

Ya que habemos determinado cuál cosa se ha de decir voluntaria y cuál forzosa, síguese el tratar de la elección o aceptación, porque más propio oficio parece que es de la virtud juzgar de las costumbres, que no de las obras. La elección, pues, cosa clara es que consiste en las cosas voluntarias, pero no es lo mismo que ellas; antes lo voluntario es cosa más general. Porque los niños y los demás animales participan de las acciones voluntarias, pero no de la elección. Y las cosas que repentinamente hacemos y sin deliberación, bien decimos que son voluntarias, mas no decimos que proceden de elección. Los que dicen que la elección es codicia, o que es enojo, o querer a cierta opinión, no me parece que lo aciertan. Porque la elección no es cosa común a los hombres y a los animales que carecen de razón, y esto la codicia y el enojo, y el disoluto hace sus obras con codicia, mas no con elección, y el templado, al contrario, obra con elección, mas no cierto con codicia. Y la codicia es contraria a la elección, mas una codicia a otra no es contraria. A más desto la codicia consiste en lo suave y en lo triste, pero la elección ni en lo triste ni en lo suave. Pero menos es la elección enojo, porque lo que con enojo se hace, en ninguna manera parece ser hecho

por elección. Mas ni tampoco es querer, aunque le parece mucho. Porque la elección no consiste en cosas imposibles, y si se entendiese que uno las elige, nos parecería que está fuera de juicio.

5 Pero la voluntad bien puede desear cosas imposibles, como si desease ser inmortal. Asimismo la voluntad bien se puede emplear en las cosas que el mismo hombre no las hace, como si yo quiero que algún representante gane la joya, o algún luchador;

10 pero tales cosas ninguno las elige, sino las cosas que entiende él mismo haberlas de hacer. Finalmente, la voluntad enderézase al fin más particularmente, pero la elección consiste en las cosas que pertenecen para el fin. Como el tener salud

15 querémoslo, más las cosas con que conservemos la salud, escogémoslas. También el vivir prósperamente querémoslo y lo decimos así que lo queremos, mas no cuadra bien decir que lo escogemos. En fin, generalmente hablando, la elección parece

20 que consiste en las cosas que están en nuestra mano. Tampoco es opinión la elección, porque la opinión en todas las cosas parece que se halla, y no menos en las cosas perpetuas y en las imposibles, que en las que están en nuestra mano. Y la

25 opinión divídese en verdadera y falsa, y no en buena y mala, mas la elección más se distingue con estotras diferencias. Ninguno, pues, creo dirá ni creará ser todo uno opinión y elección. Mas ni tampoco es la elección particular especie de opi-

nión. Porque por razón de elegir lo bueno o lo malo somos tales o tales, mas por creerlo no lo somos. También la elección consiste en escoger una cosa o huir della, o en cosa como ésta, mas la opinión en el entender qué cosa es, o a quién le cumple, o de qué manera. Mas en el tomar o dejar no consiste tanto nuestra opinión. Asimismo la elección es alabada por ser hecha en lo que más conviene, o por ser bien hecha, más la opinión por ser verdadera. Por la misma razón escogemos aquellas cosas que sabemos ser mejores, pero pensamos ser así lo que de cierto no sabemos. Parece también que no son todos unos los que eligen las cosas mejores y los que las creen ser tales, sino que algunos hay que juzgan bien dellas, y por su vicio eligen lo que no les cumple. Ni importa disputar si la opinión precede a la elección o si se sigue, porque aquí no consideramos eso, sino si es lo mismo elección que opinión particular. ¿Qué diremos, pues, que es, o qué tal es, pues ninguna cosa de las ya tratadas es? Cosa voluntaria ya se vee que es, pero no toda cosa voluntaria es eligible, sino aquella que está primero consultada. Porque la elección con razón se hace y con entendimiento, lo cual el nombre que en griego tiene nos lo significa, porque *prohereton* quiere decir: cosa que es a otra preferida.

Estas materias morales van unas de otras dependiendo. Porque de la felicidad dependió el inquirir la virtud. De ser la virtud hábito voluntario, dependió el inquerir qué

cosas son voluntarias y qué forzosas. Del ser las cosas voluntarias, las que consisten en nuestra aceptación o elección, salió el tratar de la elección. Del decir que no toda cosa voluntaria tiene elección, si no es primero consultada, nace agora el tratar de la consulta. Trata, pues, en este tercer capítulo Aristóteles de la consulta de nuestro entendimiento, y declara cuáles cosas vienen en consulta y cuáles hombres son aptos para consulta, y cómo la consulta es de cosas que pueden acaecer de varias maneras. Item que las consultas no son de los fines, sino de los medios, y cómo el verdadero consultar es inquirir primero el fin, y después buscar los medios para alcanzarlo; asimismo cómo sean de contraria manera la consulta y la ejecución; porque lo que en la consulta es lo primero, es en la ejecución lo postrero; y lo que allá lo postrero, en ésta lo primero, como se vee en el que edifica.

### CAPÍTULO III

Es de considerar si hay consulta en todas las cosas, y si se puede toda cosa consultar, o si hay algunas cosas que no admiten consulta. Aquello, pues, se ha de decir que cae en consulta, no lo que consulta un necio, ni lo que un furioso, sino lo que consultaría un hombre de juicio y entendimiento. Primeramente, pues, ninguno consulta de las cosas perpetuas, como digamos del mundo, o de cómo ternán proporción en un cuadrado el diámetro y el lado. Ni de las cosas que consisten en movimiento, y que siempre se hacen de una misma manera, ora por necesidad, ora por naturale-



za, ora por otra cualquier causa, como de los solsticios o términos del sol, o de sus salidas. Ni tampoco de las cosas que en diversas partes acaecen de diversas maneras, como de las sequedades o lluvias. Ni menos de las cosas que consisten en fortuna, como del hallarse un tesoro. Pero ni aun de todas las cosas humanas, como agora ningún lacedemonio consulta de qué manera los scitias gobernarían bien su república. Porque ninguna cosa destas está a nuestra disposición ni gobierno. Consultamos, pues, o deliberamos de aquellas cosas que toca a nosotros el haberlas de hacer, porque éstas son las que restan por decir. Porque la naturaleza, y la necesidad, y la fortuna, y también el entendimiento, parecen tener ser de causas, y todo lo que tiene ser mediante el hombre, y cada cual de los hombres delibera de las cosas que a él toca el hacerlas y tratarlas. En las ciencias, pues, que son manifiestas, y que ellas para sí mismas son bastantes, no hay consulta; como en el escribir de las letras (porque nunca disputamos cómo se han de escribir las letras), sino en aquellas que de nuestra deliberación dependen. Aunque no siempre destas cosas de una misma manera consultamos, como de las cosas de la medicina, o del arte de hacer moneda, y tanto más consultamos del arte de navegar que del arte de luchar, cuanto menos cierta es aquélla que ésta; y de las demás de la misma suerte. Y en las artes consul-

tamos más que no en las ciencias; porque más dudamos en ellas que no en éstas, y el consultar acaece en las cosas que por la mayor parte son así, pero en alguna manera inciertas, y que, en fin,  
5 no hay en ellas cosa firme y cierta, y tomamos consejeros en las cosas graves, no confiando de nuestros propios juicios como de no bastantes para entenderlo bien. Consultamos, pues, no de los fines, sino de las cosas que para ellos se re-  
10 quieren. Porque nunca el médico consulta si ha de sanar, ni el retórico si ha de persuadir, ni el gobernador de la república si ha de poner buenas leyes, ni, en fin, otro ninguno jamás consulta del fin, sino que, propuesto algún fin, consultan de qué  
15 manera y por qué medios lo alcanzarán. Y si parece que se puede alcanzar por muchos medios, deliberan por cuál medio más fácilmente y mejor se alcanzará, y si en un medio se resuelven, deliberan cómo se alcanzará por éste. Finalmente,  
20 aquella consulta, «¿por qué medio?» hasta tanto la tratan, que lleguen a la primera causa, la cual en la invención era la postrera. Porque el que consulta, parece que inquiere y resuelve de la manera que está dicho, así como en la geometría una descripción. Pero parece que no toda cuestión es consulta,  
25 como las cuestiones matemáticas, mas toda consulta es cuestión, y lo que es lo último en la resolución, es lo primero en la ejecución. Y si en la consulta topan con alguna cosa imposible, no

pasa adelante la consulta. Como si son menester  
dineros, y de ninguna parte se pueden haber. Mas  
si pareciere posible haberse, pónenlo por obra;  
llamo posible lo que podemos hacer nosotros, por-  
que lo que con favor de amigos hacemos, en cier- 5  
ta manera, nosotros mismos lo hacemos; pues el  
principio dello está en nuestra mano. Muchas ve-  
ces consultamos de los instrumentos, y otras veces  
del uso dellos. Y de la misma manera en todo lo  
demás, unas veces se deliberà por qué medio, 10  
otras de qué manera, y otras con cuyo favor. En  
todo lo cual, como habemos dicho, el hombre pa-  
rece ser el principio de las obras, y la consulta es  
de lo que el hombre ha de hacer, y las obras siem-  
pre se hacen por otro fin. De manera que nunca 15  
el fin se pone en consulta, sino lo que conviene  
para alcanzar el fin. Tampoco se consultan las  
cosas particulares, como si esto es pan o si está  
cocido o hecho como debe. Porque estas cosas  
con el sentido se juzgan. Porque si siempre hu- 20  
biésemos de estar consultando, sería nunca acabar;  
lo que se consulta, pues, y lo que se elige todo es  
una misma cosa; sino que lo que se elige ya es  
cosa determinada; porque lo que en la consulta se  
determina que se haga, aquello es lo que se esco- 25  
ge. Porque cuando uno reduce a si mismo el prin-  
cipio, y todo lo que precedió, para en él deliberar  
cómo lo ha de hacer, porque esto fué lo que esco-  
gió; veese esto claramente por los antiguos gobier-

nos de república, que Homero imitó en sus poesías, en las cuales introduce a los reyes que dan razón al pueblo de las cosas en que se han determinado. Y, pues, lo que se elige es cosa que cae  
5 en consulta y deliberación, y que entre las cosas que a nuestro cargo y gobierno están, es digna de ser apetecida, la elección será un apetito consultado en las cosas que tocan a nosotros. Porque por haber desta manera juzgado en la consulta, su-  
10 cede que apetecemos conforme a la consulta. Qué cosa es, pues, elección, y en qué cosas la hay, y cómo consiste en lo que pertenece para el fin, quede así sumariamente declarado.

Porque en lo pasado se ha dicho que la elección no es  
15 voluntad, pues ya está tratado de la elección, trata brevemente en el capítulo iv de la voluntad; llamamos voluntad en romance, no sólo la potencia del querer, que en griego se llama *thelema*, sino el mismo acto también del querer, que los griegos llaman *bulesin*, y en nuestra  
20 lengua, por no tener tanta diferencia de vocablos, lo uno y lo otro, llamamos de una misma manera. Declara, pues, cómo el querer o voluntad tira al fin, y cómo todo lo que queremos lo queremos por razón de ser bueno, o a lo menos, por parecernos a nosotros ser tal.

25

#### CAPÍTULO IV

Que la voluntad o querer sea propio del fin, ya está dicho arriba. Pero hay algunos que tienen por opinión, que la voluntad va enderezada siem-

pre a lo que es bueno, y otros que nó, sino a lo que a ella le parece bueno. Y los que dicen que solamente a lo bueno, han de confesar de necesidad que no es querido lo que quiere el que buena elección no ha hecho. Porque si querido fuese, sería bueno, y era, si acaso así acaesció, malo. Mas los que dicen que lo que se quiere es lo que se tiene por bueno, han de confesar, que las cosas no son naturalmente amadas, sino que cada uno ama lo que bien le parece, y a uno le parece bien una cosa y a otro otra; y aun acaece parecer bien a unos lo uno y a otros lo contrario. Mas, en fin, no basta esto, sino que habemos de decir que, en general y en realidad de verdad, aquello es de amar, que es de su naturaleza bueno, pero que cada uno ama lo que le parece bien, y que el bueno ama lo que es de veras bueno, y el malo lo que le da gusto. Como acaece también en los cuerpos, en los cuales a los que bien dispuestos están y salud tienen, les son sanas las cosas que son de suyo tales; mas a los enfermizos las contrarias. Dé la misma manera lo amargo y lo dulce, lo caliente y lo pesado, y todas las cosas desta misma manera. Porque el bueno de todas las cosas juzga bien, y la verdad que en cada cosa hay, él la conoce, y en todo género de hábito hay cosas buenas y también cosas aplacibles. Y en esto difiere el bueno muy mucho de los demás: en que en todas las cosas entiende la verdad, y es como una regla

y medida dellas. Pero en el vulgo parece que el  
contento es causa del error, porque el contento o  
regalo, no siendo bien, lo parece ser. De suerte que  
eligen el contento o regalo como cosa buena, y  
5 huyen de la pesadumbre y fatiga como de cosa  
mala.

En el capítulo v demuestra Aristóteles en qué consiste  
la fuerza de la elección o libre albedrío, que es en tener  
facultad la voluntad de amar una cosa o su contraria, y  
10 seguir la una o la otra. Porque donde tal libertad no hay,  
no se dice haber libre albedrío. Como en el respirar no  
se dice tener libre albedrío, porque no está en nuestra  
mano el dejar de respirar. Pruébalo primero por razón,  
mostrando que no hay otra causa a quien atribuir estas  
15 obras sino la voluntad del hombre, y después por autori-  
dad de los que hacen leyes, los cuales asignan premio  
para el bueno y castigo para el malo, en lo cual dan a en-  
tender ser obras libres la bondad y la malicia.

## CAPÍTULO V

20 Consistiendo, pues, el fin en la voluntad, y los  
medios que para él se requieren en la consulta y  
elección, las obras que acerca destes medios se  
hacen, conforme a elección serán, y voluntarias,  
en la cuales se emplea el ejercicio de las virtudes.  
25 Está asimismo en nuestra mano la virtud y tam-  
bién el vicio. Porque en las cosas donde en nues-  
tra mano está el hacerlas, está también el dejarlas  
de hacer, y donde está el no, también el sí. De

manera que si el hacer algo, siendo bueno, está en nuestra mano, también estará en la misma el no hacerlo, siendo malo; y si el no hacer lo que es bueno está en nuestra mano, el hacer lo que es malo también estará en la misma. Y si en nuestra mano está el obrar bien y el obrar mal, y asimismo el dejarlo de obrar (pues en esto consiste el ser los hombres buenos o malos), también estará en nuestra mano ser buenos o malos. Y lo que algunos dicen que ninguno voluntariamente es malo, ni contra su voluntad próspero y dichoso, en parte parece falso y en parte verdadero. Porque verdad es que ninguno es dichoso o bienaventurado contra su voluntad. Pero el vicio cosa voluntaria es, o habemos de poner duda en lo que agora habemos dicho, y decir que el hombre no es el principio ni el padre de sus propias obras como lo es de sus propios hijos. Mas pues esto se ve claro ser verdad, y no tenemos otros principios a quien reducir las tales obras sino aquellos que en nuestra mano están, las obras, cuyos principios están en nuestra mano, también estarán en nuestra mano y serán voluntarias. Parece que conforma con esto lo que particularmente en cada una dellas cada uno juzga, y también lo que los legisladores han determinado, pues castigan, y dan la pena que merecen, a los que hacen las cosas ruines, si ya no las hacen por fuerza o por ignorancia, que no estuvo en su mano el remediarla; y a los que se ejercitan en buenas

5

10

15

20

25

obras, hónranlos, casi exhortando a éstos y re-  
frenando a aquéllos. Vemos, pues, que ninguno  
exhorta a otro en las cosas que, ni están en nues-  
tra mano, ni dependen de nuestra voluntad; por-  
5 que superflua cosa sería persuadir a uno que no  
se caliente, o que no tenga dolor, o que no esté  
hambriento, o cosa alguna destas, porque, no obs-  
tante la persuasión, lo padecerá. Y aun la misma  
ignorancia es castigada, si el mismo ignorante es  
10 causa della; como en los borrachos, a los cuales  
les ordenaron el castigo doblado. Porque el prin-  
cipio dello está en su mano, pues pueden abste-  
nerse del vino y borrachez, la cual les es causa de  
su ignorancia. Castigan asimismo a los que, de las  
15 leyes que están obligados a saber, ignoran algo, si  
ya no es muy dificultoso de saber, y lo mismo es  
en todas las otras cosas que parece que por des-  
cuido y negligencia se dejan de saber, pues está  
en su mano no ignorarlas, siendo señores del con-  
20 siderarlo y poner en saberlo diligencia. Mas, por  
ventura, alguno es de tal calidad que no por no  
considerarlo es tal, sino que ellos mismos se son  
a sí mismos la causa de ser tales, viviendo disolu-  
tamente. Y de ser unos injustos o disolutos en la  
25 vida, es la causa el darse los unos a hacer agravios,  
y los otros al comer y beber demasiado, y a cosas  
semejantes. Porque cada uno sale tal, cuales son  
las obras en que se emplea y ejercita. Lo cual se  
vee claro en los que se ejercitan en cualquier ejer-



cicio de fuerzas corporales y en sus obras, en las  
cuales, con el ejercicio, vienen a hacerse perfetos.  
Es, pues, de hombre harto falto de sentido no en-  
tender, que los hábitos proceden del ejercitarse  
en los particulares ejercicios. Asimismo es cosa 5  
fuera de razón decir que el que agravia no quiere  
agraviar, y que el que disolutamente vive no quie-  
re ser disoluto. Y si el que hace agravio lo hace  
entendiendo lo que hace, de su propia voluntad es  
injusto. Mas el que una vez ya es injusto, aunque 10  
quiera, no se podrá abstener de hacer agravio y ser  
justo; de la misma manera que el que ha caído  
enfermo, aunque quiera, no puede estar sano, aun-  
que sea verdad que de su voluntad haya caído  
enfermo viviendo disolutamente y no dejándose 15  
regir por el consejo de los médicos. Porque al prin-  
cipio estuvo en su mano el no enfermarse, mas des-  
pués que fué negligente en conservar su salud, ya  
no está en su mano; como el que arroja la piedra,  
ya no está en su mano de detenerla; pero en su 20  
mano estuvo el echarla y arrojlarla. Porque el prin-  
cipio dello en él estuvo. De la misma manera acon-  
tece al injusto y al disoluto: que al principio estuvo  
en su mano no ser tales, y por esto voluntaria-  
mente lo son tales; pero después que ya lo son, 25  
no está así en su mano dejarlo de ser. Ni sola-  
mente los vicios del alma son libres y voluntarios,  
mas aun, en algunos, los del cuerpo, a quien sole-  
mos reprender. Porque los que de su naturaleza



son feos, ninguno los reprende, sino los que lo son por flojedad y descuido. Y lo mismo es en la flaqueza, debilitación de miembros y ceguedad. Porque del que naturalmente es ciego, ó por enfermedad, o por algún golpe de desgracia, ninguno hay que se burle: antes se duelen de su infortunio todos. Mas al que por beber mucho, o por otra alguna disolución, viniere a cegar, todos, con muy justa razón, lo reprenderían. De manera que de las faltas o vicios, aquéllos son dignos de reprehensión, que acaecen por nuestra propia culpa; mas los que no suceden por culpa nuestra, no merecen ser reprendidos. Lo cual, si así es, también en las demás cosas los vicios que merecen reprehensión estarán en nuestra mano. Y si alguno hobiere que diga que todos apetecen aquello que les parece ser bueno, y que ninguno es señor de su apariencia o imaginación, sino que a cada uno le parece tal el fin cual cada uno es, decirle hemos que pues cada uno es a sí mismo causa de sus hábitos en alguna manera, también en alguna manera será él mismo causa de su apariencia. Y si ninguno es a sí mismo causa de obrar mal, sino que lo hace por no entender el fin, pretendiendo que con estas cosas podrá alcanzar el sumo bien, y que el deseo del fin no es cosa fácil de quitar, sino que lo ha de tener como vista, con que juzgue bien y escoja el bien que en realidad de verdad lo sea, y que aquél es de su natural bien inclinado, que de su natural

alcanzó esto perfectamente y cual conviene (porque aquello que es lo mejor y lo más perfecto, y que de otro no se puede recibir ni menos aprender, halo de tener cada uno tal cual le cupo por su suerte), y que el alcanzar esto bien y perfectamente es la perfecta y verdaderamente buena inclinación: si alguno, en fin, hay que diga que todo esto es así, querría me dijese por qué más razón la virtud ha de ser voluntaria que no el vicio. Porque lo uno y lo otro tiene el fin de la misma manera, naturalmente, o de cualquier otra manera, puesto lo uno en lo bueno y el otro en lo malo; y todo lo demás que hacen, a este fin lo encaminan, de cualquiera manera que lo hagan. Ora pues el fin naturalmente no se les presente a cada uno tal, sino que sea algo que él en sí mismo tenga, ora sea el fin natural, y por hacer voluntariamente lo que al fin pertenece sea uno virtuoso, siempre la virtud será voluntaria, y por la misma razón lo será el vicio. Porque de la misma manera cuadra al malo tener facultad por sí mismo para las obras, que para conseguir su fin. Y pues si las virtudes, como se dice, son voluntarias (pues nosotros mismos somos, en alguna manera, causa de nuestros hábitos, y por ser tales nos proponemos tal fin), también serán los vicios voluntarios. Porque todo es de una misma manera. Hemos, pues, tratado hasta agora así, en general, de las virtudes, y propuesto su género casi como por

ejemplos, diciendo que eran medianías y que eran hábitos, y de dónde procedían, y cómo se empleaban en los mismos ejercicios de donde procedían, y por sí mismas, y cómo consistían en nuestro  
5 libre albedrío, y cómo eran voluntarias, y cómo habían de ser tales cuales la recta y buena razón determinase. Aunque no son de la misma manera voluntarias las obras que los hábitos, porque de las obras, desde el principio hasta el fin, somos  
10 señores, entendiendo las cosas en particular y por menudo; mas de los hábitos no, sino al principio. Aunque el acrecentamiento de las particulares cosas no se echa de ver sensiblemente, de la misma manera que en las enfermedades. Mas porque estu-  
15 vo en nuestra mano hacerlas desta manera o de la otra, por eso se dicen ser voluntarias. Tornándolas, pues, a tomar de propósito, tratemos en particular de cada una, qué cosa es, y qué tal y de qué manera, y juntamente se entenderán cuántas  
20 son. Y sea la primera de que tratemos la valerosidad o fortaleza.

Todo lo que hasta agora Aristóteles de las virtudes ha tratado y propuesto, ha sido en común, como él mismo, en el epílogo que al fin del precedente capítulo ha hecho,  
25 lo ha mostrado. Pero porque las cosas así en común dichas y tratadas no dan entera certidumbre, si más en particular no se declaran, agora en todo lo que resta de las Éticas o Morales, trata de cada virtud en particular lo que conviene entender della. Y primeramente echa mano de  
30 la más generosa y más importante de las virtudes, que

es de la fortaleza de ánimo; llámole la más generosa, porque todos los que en el mundo son de veras generosos han comenzado por aquí, haciendo grandes hazañas en cosas de la guerra por la honra y libertad de su patria; de lo cual muchas naciones, pero señaladamente la española nación, puede dar ejemplos muy ilustres. Pues habiendo venido casi al cabo, como un enfermo ya de los médicos desconfiado, con el divino favor y sin ayuda de extranjerías naciones, no sólo tornó a cobrar su pérdida tierra, pero ha extendido su poder hasta las más remotas partes del Oriente y del Poniente, descubriendo nuevas tierras y naciones, de que quedaran atónitos todos los pasados si hoy día fueran vivos. Declara, pues, cuál es la verdadera fortaleza de ánimo, y cuál no es fortaleza, sino atrevida necedad.

## CAPÍTULO VI

Que la fortaleza de ánimo, pues, sea una medianía entre los temores y los atrevimientos, ya está dicho en lo pasado (porque allí se mostró ya claramente). Tememos, pues, las cosas espantosas, las cuales, hablando así generalmente y en común, son cosas malas. Por lo cual, definiendo el temor, dicen desta manera: que es una aprensión del mal venidero. De manera que todas las cosas malas nos ponen temor: como son la infamia, la pobreza, la enfermedad, la falta de amigos, la muerte. Mas no en todas estas cosas parece que se emplea el hombre valeroso. Porque algunas cosas hay que las conviene temer, y el hacerlo así es honesto y

el no hacerlo es afrenta, como la infamia. La cual  
el que la teme es hombre bien inclinado y de ver-  
güenza, y el que no la teme es desvergonzado. Aun-  
que a éste, algunos, como por metáfora, lo llaman  
5 valiente, porque tiene algo en que parece al hom-  
bre valeroso, pues también el hombre valeroso es  
ajeno de temor. Mas la pobreza ni la enfermedad  
no son cosas tanto de temer ni, generalmente ha-  
blando, todas aquellas cosas que, ni proceden de  
10 vicio, ni están en nuestra mano. Mas ni tampoco  
por no temer estas cosas se puede decir un hom-  
bre valeroso, aunque también a éste, por alguna  
manera de semejanza, lo llamamos valeroso. Por-  
que bien hay algunos que en las cosas de la gue-  
15 rra y sus peligros son cobardes, y con todo eso  
son liberales y en cosa del gastar su dinero fran-  
cos y animosos. Ni tampoco se puede decir uno  
cobarde por temer no le hagan alguna injuria y  
fuerza en hijos o en mujer, o que no le tengan en-  
20 vidia, y cosas desta manera. Ni menos será vale-  
roso el que habiéndole de azotar muestra grande  
ánimo. ¿En qué cosas temerosas, pues, se muestra  
un hombre valeroso sino en las mayores?; pues  
ninguno hay que más aguarde que él las cosas ter-  
25 rribles. La cosa más terrible de todas es la muerte,  
porque es el remate de todo, y parece que para el  
muerto no hay ya más bien alguno ni más mal. Pa-  
rece, pues, que ni aun en todo género de muerte se  
muestra el hombre valeroso, como en el morir en

la mar, o de enfermedad. ¿En cuál, pues?: en el más honroso, cual es el morir en la batalla, pues se muere en el mayor y más honroso peligro. Lo cual se muestra claro por las honras que a los tales les hacen las ciudades, y asimismo los reyes y monarcas. De manera que, propriamente hablando, aquél se dirá hombre valeroso, que en la honrosa muerte y en las cosas que a ella le son cercanas no se muestra temeroso, cuales son las cosas de la guerra. Aunque, con todo eso, el hombre valeroso, así en la mar como en las enfermedades, no mostrará cobardía. Aunque no será esforzado, como lo son los marineros. Porque los valerosos ya tienen la esperanza de su salvación perdida y les pesa de morir de aquella manera; pero los marineros, por la experiencia que de las cosas de la mar tienen, están con esperanza de salvarse. A más desto, donde hay esperanza de valerse de sus fuerzas o donde es honrosa la muerte, animanse más las gentes; de las cuales dos cosas, ni la una ni la otra se halla en el morir de tales géneros de muerte.

En este capítulo parece haber negado este filósofo la inmortalidad del alma, pues dice que no hay bien ni mal después de la muerte, y así ha de ser corregido con la regla de la verdad cristiana.

En el séptimo capítulo declara las diferencias que hay entre los hechos del hombre valeroso y los del cobarde, y los del atrevido. Y muestra cómo el valeroso ha de encaminar siempre sus hechos a fin honesto, y que las cosas

peligrosas se aguardan por el fin. Del cual el que falta o excede, ya pierde el nombre de valeroso, y cobra el de cobarde o atrevido.

## CAPÍTULO VII

5 Pero no a todos son unas mismas cosas temerosas y terribles, sino que decimos que hay cosas que exceden a las humanas fuerzas, las cuales las teme cualquier hombre de juicio. Mas las cosas que al hombre tocan, difieren en la cantidad y en  
10 el ser más o menos. Y de la misma manera las cosas de osadía. El hombre, pues, valeroso en cuanto hombre, no se espanta, pero teme las tales cosas como conviene y como le dicta la razón, y esto por causa de lo bueno, porque éste es el fin  
15 de la virtud. Y estas cosas puede acontecer que se teman más y menos, y también que, lo que no es de temer, se tema como si fuese cosa de temer. En las cuales cosas acontece errar unas veces porque se teme lo que no conviene, otras porque no  
20 como conviene, y otras porque no cuando conviene, y otras cosas desta manera. Y de la misma manera habemos de juzgar de cosas de osadía. Aquel, pues, que aguarda y que teme lo que conviene, y por lo que conviene, y como conviene,  
25 y de la misma manera osa cuando conviene, aquel tal se dice hombre valeroso. Porque el valeroso sufre y obra conforme a su honra, y conforme a lo



que la buena razón le dicta y aconseja; y el fin de toda obra es alcanzar el hábito; y la valerosidad y fortaleza de ánimo del hombre valeroso es el bien, y por la misma razón el fin; porque cada cosa se define por el fin; y el valeroso, por causa 5 del bien, sufre y hace lo que toca a su valor. Pero de los que exceden, el que excede en no temer no tiene nombre (y ya habemos dicho en lo pasado, que muchas cosas hay que no tienen propio vocablo), mas puédesse decir hombre loco y sin 10 sentido, y tonto, el que ninguna cosa teme: ni el terremoto, ni las crecidas de las aguas, como dicen que lo hacen los franceses. Mas el que en las cosas de temer excede en el osar, dicese atrevido o arriscado. Parece, pues, el arriscado hombre fan- 15 farrón, y que quiere mostrarse valeroso; porque de la misma manera que el valeroso se ha en las cosas de temer, desta misma quiere mostrarse el atrevido; de manera que lo imita en lo que puede. Y así hay muchos dellos juntamente arriscados y 20 cobardes. Porque en semejantes cosas son atrevidos, y las cosas temerosas no las osan aguardar. Y el que en el temer excede llámase cobarde, porque le es anexo el temer lo que no conviene, y como no conviene, y todas las demás cosas deste 25 género. Falta, pues, el cobarde en el osar, pero más se muestra exceder en las cosas de molestia. Es, pues, el cobarde un desesperado, porque todas las cosas teme; en lo cual es al revés el vale-

roso, porque el osar, de buena esperanza procede. De manera que así el cobarde como el atrevido, y también el valeroso, todos se emplean en unas mismas cosas; pero hanse en ellas de diferente  
5 manera, porque aquéllos o exceden o faltan; pero el valeroso trátase con medianía y como conviene. Y los atrevidos son demasiadamente anticipados, y que antes del peligro ya muestran querer estar en él, y cuando están en él retíranse. Mas los va-  
10 lerosos en el hacer son fuertes, y antes dél moderados y quietos. Es, pues, la valerosidad o fortaleza (como está dicho) una medianía en las cosas de osadía, y de temor en las cosas que están di-  
chas, las cuales escogé y sufre por ser cosa hones-  
15 ta el hacerlo y afrentosa el dejarlo de hacer. Pero el matarse uno a sí mismo, por salir de necesidad y pobreza, o por amores, o por otra cualquier cosa triste, no es hecho de hombre valeroso, sino antes de cobarde. Porque es gran flaqueza de ánimo el  
20 huir las cosas de trabajo y muer[t]e, no por ser cosa honrosa el morir, sino por huir del mal. Es, pues, la fortaleza de ánimo tal cual aquí la habemos dibujado.

Cosa es averiguada lo que Aristóteles dice en el prin-  
25 cipio de las *Reprensiones de los sofistas*, que unas cosas hay que de suyo son tales, y otras que, no siéndolo, quieren parecer ser tales. Como la mujer que de suyo no es hermosa, y con afeites quiere parecerlo. Y como el alatón, que no siendo oro, parece serlo, y como algunos hombres,  
30 que siendo bofos y de mal hábito de cuerpo, parece que

están gordos. Y no sólo es esto verdad en las cosas exteriores, pero aun en las del ánimo; porque la malicia y astucia quiere imitar a la prudencia, y la crueldad a la justicia, y otras cosas desta manera. Enseña, pues, Aristóteles en este octavo capítulo cómo discerniremos la verdadera fortaleza de ánimo de la que, no siendo, quiere parecerlo, y muestra no haberse de decir fuerte el que por temor es fuerte; como los que en la guerra temen de desamparar la orden militar por el castigo, o los que lo son por vergüenza, o los que con saña o cólera hacen cosas peligrosas, Todos éstos y los que desta manera fueren, no son fuertes ni valerosos, porque no obran por elección ni lo hacen por fin honesto.

### CAPÍTULO VIII

Hay también cinco maneras de obras que se dicen tener nombre de fortaleza. La primera de las cuales es la fortaleza o valerosidad civil, la cual parece más que otra ninguna a la verdadera fortaleza. Porque los ciudadanos parece que aguardan los peligros por las penas estatuidas por las leyes, y por las afrentas y honras. Por lo cual aquella nación se señala sobre todas las otras en fortaleza, donde los cobardes en ningún precio ni honra son tenidos, y los valerosos son muy estimados. Tales nos los pinta Homero en su poesía, como a Diómedes y a Héctor. Porque dice Héctor así:

Porque haciendo eso, el mismo Polidamas  
Verná por me afrentar luego el primero.

Y Diómedes, en el mismo Homero, desta manera:

Héctor, que es el mejor de los Troyanos,  
Dirá, si eso yo hago, que a las naves  
5 Huigo por escaparme de sus manos.

Es, pues, esta manera de fortaleza en esto muy semejante a la primera de que se ha tratado: en que procede de virtud; pues procede de vergüenza y de apetito o deseo de la honra, que es uno  
10 de los bienes, y del aborrecimiento de la afrenta, que es cosa vergonzosa. Contaría también entre éstos alguno a los que son forzados por los capitanes a ser fuertes. Mas éstos tanto peores son que aquéllos, cuanto no lo hacen de vergüenza, sino  
15 de temor, y quiriendo evitar, no la afrenta, sino el daño. Porque los fuerzan a hacerlo los que tienen el gobierno, como en Homero, Héctor:

Al que ir de la batalla huyendo viere,  
Mostrando al enemigo cobardía,  
20 A los buitres y perros, si lo hiciere,  
Daré a comer sus carnes este día.

Lo mismo hacen los que tienen el gobierno o oficio militar, hiriéndoles si se apartan de la orden; y los que delante de alguna cava, o algunos otros  
25 lugares semejantes, ordenan algún escuadrón; porque todos hacen, en fin, fuerza. Y el que ha de ser valeroso, no lo ha de ser por fuerza, sino porque el serlo es ilustre cosa. Pero parece que la experiencia de las particulares cosas es una manera de

fortaleza. Por lo cual tuvo Sócrates por opinión que la fortaleza consistía en ciencia. Porque en otras cosas otros son tales, y en las cosas de la guerra los soldados, pues hay muchas cosas que comúnmente tocan a la guerra, en las cuales éstos 5 más particularmente están ejercitados; y porque los otros no entienden qué tales son, por esto ellos parecen valerosos. A más desto, por la destreza que ya tienen, pueden mejor acometer y defenderse, y guardarse, y herir; como saben mejor servirse de las armas, y las tienen más aventajadas para acometer y para defenderse. Pelean, pues, con los otros como armados con desarmados, y como esgrimidores con gente que no sabe de esgrima; pues en semejantes contiendas no los más valerosos 15 son más aptos para pelear, sino los más ejercitados y los más sueltos de cuerpo. Hácense, pues, cobardes los soldados cuando el peligro es excesivo y se veen ser inferiores en número y en bagaje, y ellos son los primeros al huir. Mas la gente de la tierra muestra rostro y muere allí, como le acaeció a Hermeo en el pueblo Coron[e]ja de Beocia. Porque la gente de la tierra, teniéndolo por afrenta el huir, quieren más morir que con tal vergüenza salvarse. Pero los soldados, al principio, cuando pre- 25 tenden que son más poderosos, acometen; mas después, entendiendo lo que pasa, huyen, temiendo más la muerte que la vergüenza. Mas el hombre valeroso no es desta manera. Otros hay que la

cólera la atribuyen a la fortaleza, porque los airados y coléricos parece que son valientes, como las fieras, que se arremeten contra los que las han herido, y esto porque los hombres valerosos también son, en alguna manera, coléricos. Porque la cólera es una cosa arriscada para los peligros. Por lo cual dice Homero:

Dió riendas a la cólera y esfuerzo  
Y despertó la ira adormecida.

10 Y en otra parte:

La furia reventó por las narices,  
La sangre se encendió con saña ardiente.

Porque todo esto parece que quiere dar a entender el ímpetu y movimiento de la cólera. Los valerosos, pues, hacen las cosas por causa de lo honesto, y en el hacerlas acompañales la cólera; pero las fieras hácenlo por el dolor; pues lo hacen o porque las han herido, o porque temen no las hieran. Pues vemos que estando en los bosques y espesuras no salen afuera. No son, pues, valerosas porque salgan al peligro movidas del dolor y de la cólera, ni advirtiendo el peligro en que se ponen. Porque desamano también serían los asnos, cuando están hambrientos, valerosos, pues no los pueden echar del pasto por muchos palos que les den. Y aun los adúlteros, por satisfacer a su mal deseo, se arriscan a hacer muchas cosas peligrosas. No son, pues, cosas valerosas las que por

dolor o cólera se mueven al peligro. Mas aquella  
fortaleza que, juntamente con la cólera, hace elec-  
ción, y considera el fin porque lo hace, aquélla  
parece ser la más natural de todas. Y los hom-  
bres, cuando están airados, sienten pena, y cuan- 5  
do se vengán, quedan muy contentos. Lo cual, los  
que lo hacen, hanse de llamar bregueros o cuis-  
tioneros, mas no cierto valerosos: porque no  
obran por causa de lo honesto, ni como les dicta  
la razón, sino como les incita la pasión. Casi lo 10  
mismo tienen los que por alguna esperanza son  
valientes; mas no por tener buena esperanza son  
los hombres valerosos. Porque los tales, por estar  
vezados a vencer a muchos y muchas veces, son  
osados en los peligros. Mas en esto parecen se- 15  
mejantes los unos y los otros a los valerosos, que  
los unos y los otros son osados. Pero los valero-  
sos sonlo por las razones que están dichas; mas  
los otros, por presumir que son más poderosos, y  
que no les verná de allí mal ninguno, ni trabajo. 20  
Lo cual también acaece a los borrachos. Porque  
también éstos son gente confiada. Mas cuando el  
negocio no les sale como confiaban, luego huyen.  
Mas el oficio proprio del hombre valeroso era  
aguardar las cosas que al hombre le son y pare- 25  
cen espantosas, por ser el hacerlo cosa honesta, y  
vergonzosa el dejarlo de hacer. Por lo cual más  
valeroso hecho parece mostrarse uno animoso y  
quieto en los peligros que repentinamente se ofre-

cen, que no en los que ya estaban entendidos. Porque tanto más aquello procede de hábito, cuanto menos en ellos estaba apercebido. Porque las cosas manifiestas puede escogerlas uno por la consideración y uso de razón; mas las repentinas por el hábito. Los ignorantes también parecen valientes, y parecen mucho a los confiados, aunque en esto son peores, que no tienen ningún punto de honra, como los otros. Y así, los confiados, aguardan por algún espacio de tiempo; pero los que se han engañado, si saben o sospechan ser otra cosa, luego huyen. Como les aconteció a los argivos cuando dieron en manos de los lacedemonios creyendo ser los sicionios. Dicho, pues, habemos cuáles son los verdaderamente valerosos, y cuáles, no siéndolo, quieren parecerlo.

En el capítulo nono hace comparación entre el osar y el temer, y muestra ser más propia materia suya las cosas de temor, que las de osadía.

20

## CAPÍTULO IX

Consiste, pues, la fortaleza en osadías y temores, pero no en ambas cosas de una misma manera, sino que, principalmente en las cosas de temer. Porque el que en estas cosas no se altera, sino que muestra el rostro que conviene, más valeroso es que no el que lo hace en las cosas de osadía. Porque por aguardar las cosas tristes, como está dicho, se

25



dicen ser los hombres valerosos. Y por esto la fortaleza es cosa penosa, y con mucha razón es alabada. Porque más dificultosa cosa es esperar las cosas tristes, que abstenerse de las aplacibles. Pero con todo esto, el fin de la fortaleza parece dulce, sino que lo escurecen las cosas que le están a la redonda, como les acontece a los que se combaten en las fiestas; porque a los combatientes el fin porque se combaten dulce les parece, que es la corona y premios que les dan; pero el recibir los golpes, dolorosa y triste cosa les es, pues son de carne, a la cual le son pesados todos los trabajos. Y porque los trabajos son muchos y el premio por que se toman poco, parece que no contienen en sí ninguna suavidad. Y si lo mismo es en lo que toca a la virtud de la fortaleza, la muerte y las heridas cosa triste le serán, y contra su voluntad las recibirá; pero aguárdalas por ser cosa honesta el esperarlas, o porque el no hacerlo es cosa vergonzosa. Y cuanto más adornado estuviere de virtudes y más dichoso fuere, tanto más se entristecerá por la muerte. Porque éste tal vez era más digno de vivir, y éste sabe bien de cuán grandes bienes se aparta por la muerte. Esto, pues, es cosa triste; mas con todo eso no es menos valeroso; antes, por ventura, más, pues en la guerra precia más lo honesto que no a ellos. Ni aun en ningún otro género de virtudes se alcanza el obrarlas con gusto y contento, hasta que se alcanza el

fin en ellas. Pero bien puede ser que los que son tales no sean los mejores soldados de todos, sino otros que no son tan valerosos, y que otro bien ninguno no tengan sino éste. Porque estos tales son  
5 gente arriscada para todo peligro, y por bien pequeño provecho ponen sus vidas en peligro. Hasta aquí, pues, habemos tratado de la fortaleza, cuya propiedad fácilmente se puede entender como por ejemplo, por lo que está dicho.

10 No poca falta le hizo al filósofo, para el tratar bien esta materia de la fortaleza, el no entender las cosas del siglo venidero, y de la inmortal vida, que por la luz de la fe los cristianos tenemos entendida. Porque si esto él entendiera, no dijera un tan grave error como arriba dijo: que  
15 después de la muerte no había bien ni mal alguno, ni ahora lo acrecentara diciendo que el hombre valeroso muere triste, entendiendo los bienes que deja; porque no los deja, antes los cobra por la muerte muy mayores; y así vemos que aquellos valerosos mártires iban a la muerte,  
20 no tristes, como este filósofo dice, sino como quien va a bodas, certificados por la fe de los bienes que por medio de aquella fortaleza de ánimo habían de alcanzar. Y así parece que en esto de la inmortalidad del alma y del premio de los buenos y castigo de los malos, este  
25 filósofo anduvo vacilando como hombre, y nunca dijo abiertamente su parecer. Más a la clara habló en esto su maestro Platón, y más conforme a la verdad cristiana, que en los libros de *República* confesó infierno y purgatorio, y cielo y premios eternos, aunque no tan claramente como  
30 nuestra religión cristiana nos lo enseña con doctrina celestial. Esto he querido añadir aquí, porque cuando el cristiano lector topare con cosas semejantes, lo atribuya.

a que no tenían aquéllos luz de Evangelios, y que su doctrina era, en fin, de hombres, y dé gracias al Señor, que esta cristiana filosofía así le quiso revelar: que entienda más desto un simple cristiano catequizado o instruido en la fe, que todos juntos los filósofos del mundo.

5

## CAPÍTULO X

### DE LA TEMPLANZA Y DISOLUCIÓN

Declarada ya la materia de la fortaleza o valerosidad de ánimo, viene a tratar del segundo género de virtud, que es de la templanza, la cual es una manera de virtud muy importante para la quietud del mundo, pues los más de los males acaecen por falta della, apeteciendo muchos un contento y no pudiéndolo gozar todos, y moviendo, sobre quién lo gozará, grandes alborotos. Demuestra no consistir la templanza en todo género de contentamientos, sino en los corporales y que por el sentido se perciben.

10

15

Después de haber tratado de la fortaleza, ven- gamos a tratar de la templanza; porque entendido está ser estas virtudes de aquellas partes que no usan de razón. Ya, pues, dijimos arriba que la templanza es medianía entre los placeres; porque menos, y no de la misma manera, consiste en las cosas de tristeza. En los mismos placeres parece que consiste también la disolución. Pero en cuáles placeres consistan, agora lo determinaremos. Dividamos, pues, los placeres desta manera, que digamos que unos dellos son espirituales y otros corpora-

20

25

les, como el deseo de honra, o doctrina, porque cada uno éstos se huelga con aquello a que es aficionado, sin recibir dello el cuerpo ninguna alteración ni sentimiento, sino el entendimiento solamente. Los que en semejantes placeres se emplean, ni se dicen templados, ni tampoco disolutos, y lo mismo es en los demás pasatiempos y placeres que no son sensuales. Porque a los que son amigos de fábulas y de contar cuentos, y que de lo primero que a las manos les viene parlan todo el día, solémosles llamar vanos y parleros, mas no cierto disolutos. Ni tampoco a los que por causa de algunos intereses o amigos se entristecen. De manera que la templanza consiste en los placeres corporales, mas no en todos ellos. Porque los que se huelgan con las cosas de la vista, como con los colores y figuras, y con la pintura, ni se dicen templados, ni tampoco disolutos, aunque parezca que se huelgan con ellos como conviene, o más o menos de lo que conviene. Y lo mismo acontece en las cosas del oído: porque a los que demasadamente se huelgan con cantares o con representaciones, ninguno los llama disolutos, ni tampoco templados a los que se tratan en ello como deben; ni menos en lo que toca a los olores, sino accidentalmente; porque a los que se deleitan con los olores de las manzanas o de las rosas, o de los sahumeros, no los llamamos disolutos, sino a los que son amigos de almizcles y de olores de vian-

das. Porque los disolutos huélganse con olores semejantes, porque les traen a la memoria lo que ellos codician. Otros hay que, cuando tienen hambre, se agradan mucho de los olores de las buenas viandas, lo cual es propio de hombres disolutos en comer; porque de ellos es propio desear cosas semejantes; lo cual no vemos que acaezca en los demás animales, que con estos sentidos se deleiten, si no es accidentalmente. Porque ni aun los perros no se deleitan con oler las liebres, sino con comerlas, aunque el olor les dió el sentimiento dellas; ni menos el león se deleita con el bramido del buey, sino con comerlo. Pero dónde está sintiólo por el bramido, y por eso parece que se deleita con la voz. Y lo mismo es cuando vee un ciervo o algún corzo: que no se deleita de verlos, sino de que terná con qué matar su hambre. Consiste, pues, la templanza, y asimismo la disolución, en aquellos deleites de que son también participantes los otros animales. Por lo cual parecen cosas serviles y bestiales; éstas son el tacto y también el gusto, aunque parece que del gusto poco o ninguna cosa se sirven. Porque el juzgar del gusto es propio de los labrios, como lo vemos en los que gustan los vinos o guisan las viandas; de lo cual poco o no nada se huelgan los disolutos, si no han de gozar dello; lo cual consiste todo en el tacto, así en la[s] viandas como en las bebidas, y también en lo que toca a los deleites de la carne. Por lo



cual se dice de un gran comedor, llamado Filoxeno Frigio, que deseaba tener el cuello más largo que una grulla, dando a entender que se deleitaba mucho con el tacto, el cual es el más universal de todos los sentidos y en quien consiste la disolución. Y así, con razón, parece ser de los sentidos el más digno de ser vituperado, pues lo tenemos, no en cuanto somos hombres, sino en cuanto somos animales. De manera que holgarse mucho con cosas semejantes y quererlas mucho, es cosa bestial. Porque los más ahidalgados deleites del tacto, como son los que consisten en los ejercicios de la lucha y en los baños, no entran en esta cuenta. Porque el deleite y tacto del disoluto no consiste en todo el cuerpo, sino en ciertas partes dél.

## CAPITULO XI

### DE LA DIFERENCIA DE LOS DESEOS

En el capítulo oncenno va distinguiendo los deleites, y mostrando cómo dellos hay que consisten en cosas naturales, y dellos en cosas vanas, y dellos en cosas necesarias para el vivir, y dellos en cosas que los hombres se han buscado sin forzarles necesidad ninguna. Y muestra pecarse más en lo vano que no en lo necesario.

Mas entre los deseos, unos parece que hay comunes, y otros propios y casi como sobrepuestos. Como el deseo del mantenimiento, que es natural, porque cada uno lo desea cuando dél tiene necesi-

dad, ora sea seco, ora húmedo, y aun algunas veces el uno y el otro, y aun la cama (dice Homero) la apetece el gentil mozo y de floridos años. Pero tales o tales mantenimientos, ni todos los desean, ni los mismos. Por lo cual parece que depende de nuestra voluntad, aunque la naturaleza tiene también alguna parte en ello. Porque unas cosas son aplacibles a unos y otras a otros, y algunas cosas particulares agradan más a unos, que las que a otros agradan comúnmente. En los deseos, pues, naturales, pocos son los que pecan, y por la mayor parte en una cosa, que es en la demasía. Porque el comer uno todo cuanto le pongan delante, y beber hasta reventar, es exceder la tasa que la naturaleza puso, pues el natural apetito es henchir lo que hay necesidad. Y así, éstos se llaman comúnmente hinchevientres, como gentes que los cargan más de lo que sería menester. Esta es una condición de hombres serviles y de poca calidad. Pero en los particulares deleites muchos pecan, y de muy diversas maneras. Porque de los que a cosas particulares se dicen ser aficionados, pecan los que se deleitan en lo que no debén, o más de lo que deben, o como la vulgar gente se deleita, o no como debrían, o no con lo que debrían; pero los disolutos en toda cosa exceden, pues se deleitan con algunas cosas con que no debrían, pues son cosas de aboñrecer. Y aunque se permita deleitarse con algunas dellas, deléitanse más de lo

que debrían, y como se deleitaría la gente vulgar y de poca estofa. Bien entendido, pues, está, que la disolución es exceso en las cosas del deleite, y cosa digna de reprehensión. Mas en lo que  
5 toca a las cosas de molestia, no es como en lo de la fortaleza; porque no se dice uno templado por sufrirlas, ni disoluto por no hacerlo, sino que se dice uno disoluto por entristecerse más de  
10 lo que debía por no alcanzar lo que apetece, la cual tristeza el mismo deleite se la causa; y templado se dice por no entristecerse por carecer y abstenerse del deleite. El disoluto, pues, todas las cosas deleitosas apetece, o, a lo menos, las que más deleitosas son; y de tal manera es esclavo de sus  
15 propios deseos, que precia y escoge aquéllos más que todo el resto de las otras cosas; y por esto, como las desea, entristécese si no las alcanza, porque el deseo siempre anda en compañía de la tristeza. Aunque parece cosa ajena de razón entristecerse  
20 por el deleite. Pero faltos en el deleite y que se alegren con él menos de lo que conviene, no se hallan así, porque no consiente la naturaleza humana una tan grande tontedad, pues vemos que aun los demás animales discernen los mantenimientos,  
25 y de unos se agradan y otros aborrecen; y pues si alguno hay que ninguna cosa le sea deleitosa, ni de unas cosas a otras haga diferencia, parece que este tal está lejos de ser hombre. De manera, que este tal no tiene nombre, porque tal



cosa no se halla. Pero el templado, en estas cosas  
trátase con medianía, porque ni se deleita con las  
cosas con que se deleita mucho el disoluto, antes  
abomina dellas, ni en alguna manera se huelga  
con lo que no debe, ni con ninguna cosa demasia- 5  
damente; ni por carecer dello se entristece, ni de-  
sea sino moderadamente, ni se deleita con ningun-  
na cosa más de lo que debe, ni cuando no debe,  
ni, generalmente hablando, con ninguna cosa des-  
tas. Antes apetece las cosas que importan para la 10  
salud y para conservar el buen hábito del cuerpo,  
si son cosas deleitosas, y esto moderadamente y  
como debe, y las demás cosas aplacibles, que no  
sean perjudiciales a éstas, ni meños estraguen la  
honestidad ni la hacienda. Porque el que disoluto 15  
es, más quiere sus deleites que toda la honra; mas  
el templado no es desta manera, sino como la bue-  
na razón le enseña que ha de ser.

## CAPÍTULO XII

CÓMO LA DISOLUCIÓN ES COSA MÁS VOLUNTARIA 20  
QUE LA COBARDÍA

En este último capítulo compara dos vicios de las dos  
virtudes, de que hasta agora ha tratado, el uno por ex-  
ceso, que es la disolución, y el otro por defecto, que es  
la cobardía, de los cuales dos vicios la disolución es ex- 25  
ceso de la temperancia, y la cobardía defecto de la for-  
taleza. Prueba, pues, la disolución tanto ser más digna

de reprensión que no la cobardía, cuanto es más voluntaria y más puesta en nuestra libertad de albedrío. Porque la cobardía parece nacer de una escaseza o poquedad de ánimo, y la disolución de la misma voluntad.

5 La disolución, cosa más voluntaria parece que no la cobardía: pues ésta nace del deleite, y aquélla de la tristeza, de las cuales dos cosas el deleite es cosa de amar, y la tristeza de aborrecer. Y la tristeza disipa y destruye la naturaleza del que la tie-  
10 ne, mas el deleite ninguna cosa de esas hace, antes procede más de nuestra elección, y por esto es digno de mayor reprensión; pues en semejantes cosas es más fácil cosa acostumbrarnos. Porque muchas cosas hay en la vida desta condición,  
15 en las cuales el acostumbrarse es cosa que está lejos de peligro, lo cual en las cosas de espanto es al revés. Aunque parece que la cobardía así en común tomada, no es de la misma manera voluntaria, que si en las cosas particulares la consideramos. Porque ella en sí carece de tristeza, mas  
20 las cosas particulares dan tanta pena, que fuerzan muchas veces a arrojar las armas, y a hacer otras cosas afrentosas, y por esto parece que son cosas violentas. Pero en el disoluto es al revés: que las  
25 cosas particulares le son voluntarias, como a hombre que desea y apetece; mas así en común no tanto, porque ninguno apetece así en común ser disoluto. Y el nombre de la disolución atribuímoslo a los hierros (esto es en griego conforme al

nombre *acolastos*) de los niños, porque se parece mucho lo uno destos a lo otro. Aunque para nuestra presente disputa no hace al caso inquirir cuál tomó de cuál el nombre; pero cosa cierta es que lo tomó lo postrero de lo primero, y no parece que se hace mal la traslación de lo uno para lo otro. Porque todo lo que cosas torpes apetece y en esto crece mucho, ha de ser castigado, cuales son el apetito y el niño más que otra cosa alguna, porque también los niños viven conforme al apetito, y en ellos se ve más el apetito del deleite. De manera que si no está obediente a la parte que señorea y se subjeta a ella, crece sin término, porque es insaciable el apetito del deleite; y el no bien discreto de dondequiera lo apetece. Y el ejercitarse en satisfacer al apetito hace crecer las obras de su mismo jaez, las cuales si vienen a cobrar fuerza y arraigarse, cierran la puerta del todo a la razón. Por tanto, conviene que estos tales deleites sean moderados y pocos, y que a la razón en ninguna manera sean contrarios. A lo que desta manera es, llamámosle obediente y corregido. Porque así como el niño ha de vivir conforme al mandamiento de su ayo, de la misma manera en el hombre la parte apetitiva ha de regirse como le dicta la razón. Por lo cual, conviene que en el varón templado la parte del apetito concuerde con la razón: porque la una y la otra han de tener por blanco lo honesto, y el varón templado desea lo

que conviene y como conviene y cuando conviene, porque así lo manda también el uso de razón. Esto, pues, es la suma de lo que habemos tratado de la virtud de la templanza.

5

FIN DEL TERCER LIBRO



ARGUMENTO DEL CUARTO LIBRO  
DE LAS ÉTICAS

Ya que en el tercer libro ha tratado de dos géneros de virtudes principales, de la fortaleza y de la templanza, en el cuarto libro pretende tratar del tercer género principal de virtud, que es la liberalidad, la cual consiste en el dar y recibir de los propios intereses, y juntamente de los vicios que en ella acaecen por exceso y por defecto. Trata asimismo de la magnificencia y de otros inferiores géneros de virtudes que propuso en el segundo libro. 5 10





## LIBRO CUARTO

DE LOS MORALES DE ARISTÓTELES ESCRITOS A NICOMACO  
Y POR ESTO LLAMADOS NICOMAQUIOS

### CAPÍTULO PRIMERO

DE LA LIBERALIDAD Y ESCASEZA

5-

En el primer capítulo propone en qué materia se emplea y consiste la liberalidad y los extremos suyos viciosos, que es en la comunicación de los propios intereses, y pone las diferencias que hay entre el verdaderamente liberal y el pródigo, y declara por qué se dice el pródigo perdido. 10

De aquí adelante tratemos de la liberalidad, la cual parece ser una medianía en cosa de lo que toca al dinero y intereses. Porque no alabamos a un hombre de liberal porque haya hecho ilustres cosas en la guerra, ni tampoco por las cosas en que el varón templado se ejercita, ni menos por tratarse bien en las cosas tocantes a la judicatura, sino por el dar o recibir de los dineros, y más por el dar que por el recibir. Llamamos dineros todo 20



lo que puede ser apreciado con dinero. Son asimismo la prodigalidad y la avaricia excesos y defectos en lo que toca a los intereses y dineros, y la avaricia siempre la atribuimos a los que procuran el dinero con más diligencia y hervor que no debrían; mas la prodigalidad (que en griego se llama *asotia*, que palabra por palabra quiere decir perdición) algunas veces con otros vicios la acumulamos juntamente. Porque los que son disolutos y amigos de gastar en profanidades sus dineros, llamámoslos pródigos y perdidos. Y por esto parece que estos tales son los peores de los hombres, porque juntamente están en muchos vicios puestos. Mas no los llamamos con aquel nombre propiamente. Porque perdido quiere decir hombre que tiene en sí algún vicio, con que destruye su propia hacienda, porque aquel se dice perdido, que él por sí mismo se destruye; y parece que la perdición de la hacienda es una perdición del mismo, pues de la hacienda depende la vida. Desta manera, pues, habemos de entender la prodigalidad o perdición. De aquellas cosas, pues, que por algún uso se procuran, puede acontecer, que bien o mal se use; y el dinero es una de las cosas que se procuran por el uso y menester. Aquél, pues, usa bien de cada cosa, que tiene la virtud que en lo tal consiste, y así aquél usará bien del dinero, que tiene la virtud que consiste en el dinero, y este tal es el hombre liberal. Parece pues, que el uso del



dinero más consiste en el emplearlo y darlo, que no en recibirlo y conservarlo. Porque esto más es posesión que uso, y por esto más parece hecho de hombre liberal dar a quien conviene, que recibir de quien conviene, ni dejar de tomar de 5 quien no conviene, porque más propio oficio es de la virtud hacer bien que recibirlo, y más propio el hacer lo honesto, que dejar de hacer lo torpe y vergonzoso. Cosa, pues, manifiesta es, que al dar es cosa anexa el bien hacer y el obrar cosas 10 honestas, y al recibir el padecer bien o no hacer cosas vergonzosas. Y el agradecimiento, al que da se tiene, y no al que no recibe, y más alabado es el que da que no el que no recibe, y también más fácil cosa es el no recibir que no el dar, y los 15 hombres más se recatan en no gastar lo propio que en tomar lo ajeno. A más desto, aquellos que dan se dicen liberales: que los que no reciben no son tanto alabados de liberales cuanto de hombres justos, y los que reciben no por ello son muy 20 alabados. Y de todos los virtuosos, los liberales son los más amados, porque son útiles, lo cual consiste en el dar. Las obras, pues, de la virtud son honestas y hechas por causa de lo honesto. De manera que el liberal dará conforme a razón 25 y por causa de lo honesto, porque dará a quien debe y lo que debe y cuanto debe, y con las demás condiciones que son anexas al bien dar. Y esto alegremente, o a lo menos no con triste ros-

tro, porque lo que conforme a virtud se hace, ha de ser aplacible, o a lo menos no pesado, cuanto menos triste. Mas el que da a quien no debería, o no por causa de lo honesto, sino por otra alguna causa, no es liberal, sino que se dirá ser algún otro, 5 ni tampoco el que da con rostro triste, porque precia más el dinero que no la obra honesta, lo cual no es hecho de hombre liberal. Ni tampoco recibirá de quien no debe recibir, porque eso no 10 es de hombre que tiene en poco el dinero. Tampoco será importuno en el pedir, porque mostrarse fácil en el ser remunerado, no es de hombre que a otros hace bien. Pero recibirá de donde debe, que es de sus propias posesiones: y esto no como 15 cosa honesta, sino como cosa necesaria para tener que dar. Ni tampoco en sus propias cosas será negligente, por abastar a algunos con aquéllas. Ni menos dará al primero que se tope, por tener que dar a quien conviene, y cuando conviene y 20 en lo que es honesto. Es también de hombre liberal y ahidalgado exceder mucho en el dar, tanto que deje lo menos para sí, porque el no tener cuenta consigo es de hombre liberal. Entiéndese esta liberalidad en cada uno según su posibilidad, 25 porque no consiste lo liberal en la muchedumbre de lo que se da, sino en el hábito del que lo da, el cual da según es la facultad; de do se colige que bien puede acontecer que el que menos dé, sea más liberal, si lo da teniendo menos. Aquéllas,

pues, parecen ser más liberales, que no ganaron ellos la hacienda, sino que la heredaron, porque éstos no saben qué cosa es necesidad; y en fin, cada uno ama lo que él mismo ha hecho, como los padres a sus hijos y los poetas a sus versos. Es 5  
cosa cierto dificultosa el hacerse rico un hombre liberal, porque ni sabe recibir, ni sabe guardar; antes todo lo despide de sí, ni para sí mismo precia nada el dinero, sino para dar. Y desto se quejan los hombres de la fortuna, porque aquellos 10  
que más merecían ser ricos, lo son menos. Aunque esto acontece conforme a razón. Porque ¿cómo han de tener dineros los que no tienen cuidado cómo los ternán? como acontece también en todo lo demás. Pero el hombre liberal no dará a quien 15  
no es bien dar, ni cuando no es bien, ni en las demás circunstancias semejantes, porque ya no sería eso usar de liberalidad, y si en semejantes cosas gastase su dinero, no ternía después qué gastar en lo que conviniese. Es, pues, el varón 20  
liberal, como está ya dicho, aquél que conforme a su posibilidad o facultad gasta su dinero, y en lo que conviene, y el que desto excede es pródigo o perdido. Por esto no digamos que los tiranos son pródigos, porque, como tienen mucho, parece 25  
que no pueden fácilmente exceder en las dádivas y gastos. Consistiendo, pues, la liberalidad en una medianía entre el dar y recibir del dinero, el hombre liberal dará y gastará en lo que esté bien em-

pleado, y tanto cuanto convenga gastar, así en lo poco como en lo mucho, y esto alegremente, y tomará de do convenga, y tanto cuanto convenga. Porque, pues, así en lo uno como en lo otro  
5 es la virtud medianía, lo uno y lo otro hará como convenga, porque tal manera de recibir es anexa a tal manera de dar, y lo que no es desta manera, le es contraria. Las que son, pues, anexas entre sí, en un mismo hombre se hallan juntamente, y las  
10 contrarias está claro que no. Y si acaso le aconteciese emplear su dinero en lo que no conviene ni está bien, se entristecería, no excesivamente, sino como conviene. Porque propio oficio de la virtud es holgarse y entristecerse en lo que conviene, y  
15 como conviene. Es asimismo el hombre liberal de muy buen contratar en cosa del dinero, porque como no lo precia, antes se entristece más si no gastó lo que convenía, que se duele de haber gastado lo que no convenía, no siguiendo el parecer  
20 del poeta Simónides puede fácilmente ser defraudado en los intereses. Mas el pródigo aun en esto no lo acierta, porque ni se alegra en lo que debería, ni como debería, ni tampoco se entristece, como más claramente, prosiguiendo adelante, lo veremos.  
25 Ya, pues, hemos dicho cómo la prodigalidad y la avaricia son excesos y defectos, y que consisten en dos cosas: en el dar y en el tomar, porque el gastar también lo contamos con el dar. La prodigalidad, pues, excede en el dar y no re-

cebir, y en el recibir es falta; mas la avaricia falta en el dar y excede en el recibir, sino en algunos. Las cosas, pues, del pródigo nunca crecen mucho, porque no es posible que el que de ninguna parte recibe, dé a todos. Porque fácilmente se le acaba la hacienda al particular que lo da todo, si pródigo se muestra ser. Aunque este tal harto mejor parece ser que no el avariento, porque parece que la edad y la necesidad lo puede corregir y traer al medio, y también porque tiene las condiciones del liberal, pues da y no recibe, aunque lo uno y lo otro no bien ni como debe. Y si él esto viniere a entender, o por otra cualquier vía se mudare, verná a ser liberal, porque dará a quien conviene dar, y no recibirá de donde no conviene recibir. Por lo cual parece que no es vil de su condición, porque no es condición de ruin ni de villano el exceder en el dar y no recibir, sino de simple. Y el que desta manera es pródigo, muy mejor parece ser que no el avariento, por las razones que están dichas, y también porque el pródigo es útil para muchos, mas el avariento para nadie, ni aun para sí mismo. Pero los más de los pródigos, como está dicho, reciben de donde no es bien, y en cuanto a esto son avarientos, y hácense pedigüeños o importunos en el pedir, porque quieren gastar y no tienen facultad para hacerlo fácilmente, porque se les acaba presto la hacienda. Esles, pues, forzado buscarlo de otra parte, y como no tienen,

juntamente con esto, cuenta con la honestidad y honra, toman de dondequiera y sin ningún respecto, porque desean dar y no llevan cuenta con el cómo ni de dónde. Y por esto sus dádivas no son nada liberales. Porque ni son honestas, ni hechas por honesta causa, ni como conviene, sino que a veces hacen ricos a los que merecían ser pobres, y a los que son de vida y costumbres moderadas no darán un maravedí; y a truhanes, o a gente que les da pasatiempo alguno, dan todo cuanto tienen. Y así, los más dellos son gente disoluta. Porque, como gastan prontamente, inclínanse a emplear su dinero en disoluciones, y como no viven conforme a lo honesto, inclínanse mucho a los deleites. De manera que el pródigo, si no es corregido, viene a parar en todo esto; mas si tiene quien le corrija y tenga cuenta con él, verná a dar al medio y a lo que conviene. Pero la avaricia es vicio incurable. Porque la vejez, y todo género de debilitación, parece que hace avarientos a los hombres, y que es más natural en ellos que no la prodigalidad, porque los más son más amigos de atesorar que no de dar. Pártese, pues, este vicio en muchas partes y tiene muchas especies, porque parece que hay muchas maneras de ella. Porque como consiste en dos cosas: en el defecto del dar y en el exceso del recibir, no proviene en todos de una misma manera, sino que algunas veces difiere una avaricia de otra, y hay unos que exceden en el recibir, y otros

que faltan en el dar. Porque todos aquellos a quien semejantes nombres cuadran, escáso, enjutos, duros, todos éstos pecan en ser faltos en el dar, pero tampoco apetecen las cosas de los otros, ni son amigos de tomar, unos por una natural bondad que tienen y temor de no hacer cosas afrentosas (porque parece que algunos, o a lo menos ellos lo quieren dar así a entender, se guardan de dar porque la necesidad no les fuerce a hacer alguna cosa vergonzosa), entre los cuales se han de contar los tenderos de especias, y otros semejantes, los cuales tienen este nombre porque son tan tenedores en el dar, que no dan nada a ninguno. Otros hay que de temor se abstienen de las cosas ajenas, pretendiendo que no es fácil cosa de hacer que uno reciba las cosas de los otros, y los otros no las suyas. Conténtanse, pues, con no recibir nada de ninguno, ni dar nada a ninguno. Otros exceden en el recibir, recibiendo de doquiera toda cosa, como los que se ejercitan en viles oficios, y los rufianes que mantienen mujeres de ganancia, y todos los demás como éstos, y los que dan dineros a usura, y los que dan poco porque les vuelvan mucho. Porque todos éstos reciben de donde no es bien y cuanto no es bien. A todos los cuales parece serles común la vergonzosa y torpe ganancia. Porque todos éstos, por amor de la ganancia, y aun aquélla no grande, se aconhortan de la honra, ni se les da nada de ser tenidos por infames. Por-

que a los que toman cosas de gran tomo de donde no conviene, y las cosas que no es bien tomar, como son los tiranos que saquean las ciudades y roban los templos, no los llamamos avarientos, sino

5 hombres malos, despreciadores de Dios, injustos. Pero los que juegan dados, los ladrones y salteadores, entre los avarientos se han de contar, pues se dan a ganancias afrentosas. Porque los unos y los otros hacen aquello por amor de la ganancia, y no se les da nada de ser tenidos por infames. Y los unos, por la presa, se ponen a gravísimos peligros, y los otros ganan con los amigos, a los cuales tenían obligación de dar. Y, en fin, los

10 unos y los otros, pues, procuran de ganar de donde no deberían: son amigos de ganancias afrentosas. Todas, pues, estas recetas son propias de hombres avarientos. Con razón, pues, se dice la avaricia contraria de la liberalidad, pues es mayor mal que la prodigalidad, y más son los que pecan en ella, que no en la prodigalidad que habemos dicho.

15 De la liberalidad, pues, y de los vicios que le son contrarios, basta lo que está dicho.

20

## CAPÍTULO II

### DE LA MAGNIFICENCIA Y POQUEDAD DE ÁNIMO

25 Junto con la liberalidad puso Aristóteles la magnificencia y la magnanimidad o grandeza de ánimo, y otras algunas particulares virtudes. Por esto, concluída ya la



disputa de la liberalidad, trata en el segundo capítulo de la magnificencia, y muestra en qué géneros de obras consiste, y en qué difiere de la liberalidad, que es en la cantidad y calidad de las cosas en que la una y la otra se ejercitan.

5

Parece, pues, que es anexo a esta materia el tratar también de la magnificencia. Porque también ésta parece ser una virtud, que consiste en el tratar y emplear de los dineros. Aunque no se emplea en todos los ejercicios del dinero como la liberalidad, sino en los gastos solamente, y en éstos excede a la liberalidad en la grandeza. Porque la magnificencia, como claramente su nombre nos lo muestra, es un conveniente gasto en la grandeza o cantidad. Pero la grandeza nota cierto respeto. Porque no es un mismo gasto el del capitán de una galera que el de toda la armada. En esto, pues, consiste lo conveniente, refiriéndolo al mismo: en ver en qué se gasta y acerca de qué. Pero el que, o en cosas pequeñas o en medianías, gasta como debe, no se llama magnífico, como el que dijo:

10

15

20

Yo muchas veces, cierto, me he empleado  
En dar favor y ayuda al extranjero;

sino el que gasta en cosas graves. Porque cualquier que es magnífico, es asimismo liberal, mas no cualquier que es liberal es por eso luego magnífico. El defecto, pues, de hábito semejante llámase bajeza o poquedad de ánimo; pero el exceso es

25

vanidad y ignorancia de lo honesto, y todas cuantas son desta manera, que no exceden en la cantidad acerca de lo que conviene hacerse, sino que se quieren mostrar grandes en las cosas que no  
5 convienen, y de manera que no conviene. Pero destas después se tratará. Es, pues, el magnífico muy semejante al hombre docto y entendido, porque puede entender lo que le está bien hacer y gastar largo con mucha discreción. Porque el hábito  
10 (como ya dijimos al principio) consiste en los ejercicios y en aquellas cosas cuyo hábito es, y los gastos del varón magnífico han de ser largos y discretamente hechos; y del mismo jaez han de ser las obras en que los hobiere de emplear. Porque  
15 desta manera será el gasto grande y para la tal obra conveniente. Conviene, pues, que la obra sea digna del gasto, y el gasto de la obra, y aun que le exceda. Ha de hacer, pues, el varón magnífico estos gastos por causa de alguna cosa  
20 honesta (porque esto es común de todas las virtudes), y, a más desto, con rostro alegre y gastando prontamente. Porque el llevar muy por menudo la cuenta, no es de ánimo magnífico. Y más ha de considerar cómo se hará más hermosa la obra y  
25 más conveniente, que en cuánto le estará, o cómo la hará a menos costa. Ha de ser el varón magnífico necesariamente liberal, porque el hombre liberal gastará lo que conviene y como conviene. Porque en estas cosas consiste lo más del varón

magnífico, como es la grandeza de la cosa. Consistiendo, pues, en semejantes cosas la liberalidad, con un mismo gasto hará la obra más magnífica y ilustre. Porque no es toda una la calidad de la obra que la de alguna posesión: que la posesión es lo 5 que es digno de mayor precio y valor, como el oro; pero la obra lo que es cosa grande y muy ilustre. Porque de tales cosas se maravillan los que las miran, y las cosas magníficas y ilustres han de ser tales, que causen admiración, y la magnificencia de la obra consiste en la grandeza della. De 10 todos los gastos, pues, éstos decimos que son los más dignos de preciar: las cosas que se dedican para el culto divino, y los aparatos y sacrificios que en su servicio se hacen. También son obras 15 muy dignas de preciar las que se hacen en memoria de todas las criaturas bienaventuradas, cuales son las ángelicas, y las que se emplean en el bien y provecho de la comunidad, como si uno hace unas muy solemnes fiestas o edifica alguna 20 ilustre armada, o hace algún general convite a toda una ciudad. En todas estas cosas, como está ya dicho, todo se refiere al que lo hace, qué calidad de hombre es y qué hacienda tiene. Porque todo esto ha de ser conforme a estas cosas, y no 25 sólo ha de cuadrar a la obra, pero también a la persona que lo hace. Por lo cual, el hombre pobre nunca será magnífico, porque no tiene de dónde gastar como conviene. Y el pobre que tal ha-

cer intenta, es necio, pues intenta lo que no le está bien ni le conviene, y lo que conforme a virtud se ha de hacer, ha de ser bien hecho. Aquéllos, pues, lo hacen decentemente, que o por sí mismos lo han alcanzado, o por sus antepasados, o los a quien ellos suceden, o los que son de ilustre sangre, o los que están puestos en estado, y los demás desta manera. Porque todas estas cosas tienen en sí grandeza y dignidad. El hombre, pues, magnífico en semejantes cosas principalmente se señala, y la magnificencia, como está ya dicho, consiste en gastos semejantes, porque todas éstas son cosas muy ilustres y en mucha estima tenidas. Pero de las cosas propias, en aquéllas se debe mostrar el magnífico que sola una vez se hacen, como en sus bodas y en cosas desta manera. Item, en aquello que todo el pueblo lo desea, o los que más valen en el pueblo; también en el recoger y despedir de los huéspedes, y en el dar y tornar de los presentes, porque el varón magnífico no es tan amigo de gastar en lo que particularmente toca a él, cuanto en lo que en común a todos. Y los presentes parecen en algo a las cosas que se ofrecen a Dios. También es de hombre magnífico edificar decentemente una casa para sí según su facultad (porque también ésta es parte de lo que da lustre a las gentes), y en aquellas obras principalmente gastar su dinero, que sean de más dura y no fenezcan fácilmente, porque todas éstas son cosas

muy ilustres, aunque en cada una dellas se ha de guardar el decoro que conviene. Porque lo que es bastante para los hombres, no lo es para los dioses, ni se ha de hacer un mismo gasto para hacer un sepulcro que para edificar un templo. Y en cada género de gastos por sí hay su manera de grandeza. Y aquella obra es la más magnífica de todas, que es de las más ilustres la mayor, y en cada género por sí, el que es entre ellos el mayor. Aunque hay diferencia entre ser la obra en sí grande y ser de grande gasto. Porque una pelota muy hermosa o un muy hermoso vaso es magnífico don para presentar a un niño, aunque el precio dello es cosa de poco y no de hombre liberal. Por lo cual, es propio oficio del varón magnífico, en cualquier género de cosas que trate, tratarlas con magnificencia. Porque semejante manera de tratar no puede ser fácilmente por otro sobrepujada, y la obra hácese conforme a la dignidad del gasto. Tal, pues, es el varón magnífico, cual lo habemos declarado. Pero el que en esto excede y es vano, excede en el gastar no decentemente como ya también está dicho, porque gasta largo en cosas que quieren poco gasto, y neciamente y sin orden muere por mostrarse magnífico y ilustre, como el que a los que habían de comer a escote les da una comida como en bodas, o el que a los que representan comedias les da los aparejos, aderezándoles los tablados con paños de púrpura,

como hacen los de Megara, y todo esto no lo hace por ninguna cosa honesta, sino por mostrar sus riquezas y pretendiendo que por ellas le han de preciar mucho, y donde había de gastar largo, gasta cortamente, y donde bastaba gastar poco, gasta sin medida. Pero el hombre apocado y de poco ánimo en toda cosa es corto, y, de que ha gastado mucho, por una poquedad pierde y destruye la obra ilustre. Y si algo ha de hacer, no mira sino cómo la hará a menos costa, y todo lo hace llorando duelos y pareciéndole que aún gasta más de lo que debería. Son, pues, semejantes hábitos de ánimo viciosos, pero los que los tienen, no por eso son infames, pues ni a los circunvecinos son perjudiciales, ni tampoco son muy des-  
honestos.

### CAPÍTULO III

#### DE LA GRANDEZA Y BAJEZA DE ÁNIMO

En los dos capítulos pasados ha tratado de las dos virtudes, que consisten en lo que toca a los propios intereses, que son la liberalidad y la magnificencia. En este tercero trata de la virtud que consiste en otro bien, que es la honra, la cual se llama magnanimidad o grandeza de ánimo, y declara quién es el que se ha de llamar magnánimo, y quién soberbio y fanfarrón, y en qué difieren el uno del otro, y los dos del hombre de bajos pensamientos. Aunque esta materia es algo ajena de nuestra cristiana religión, la cual se funda en humildad y cari-

dad y desprecio de sí mismo. Pero éste escribió conforme a lo que el mundo trata: nosotros habemos de obrar como gente que de veras desprecia el mundo por el cielo.

La magnanimidad o grandeza de ánimo, según el nombre nos lo muestra, también consiste en cosas grandes. Declaremos, pues, primero en qué género de cosas está puesta, y importa poco que tratemos de la misma magnanimidad o del que la tiene y es magnánimo. Aquél, pues, parece hombre magnánimo, que se juzga por merecedor de cosas grandes, y lo es, porque el que no siéndolo se tiene por tal, es muy gran necio, y conforme a la virtud ninguno puede ser necio, ni falto de juicio. El que habemos dicho, pues, es el magnánimo. Mas el que poco merece y él mismo se lo conoce, es varón discreto, mas magnánimo no es, porque la magnanimidad consiste en la grandeza; de la misma manera que la hermosura en el cuerpo grande. Porque los que son de pequeña estatura, dícense que tienen buen donaire y proporción, mas que son hermosos no se dicen. Pero el que se tiene por digno de grandes cosas no lo siendo, dícese hinchado. Aunque no todos los que se tienen por dignos de mayores cosas que no son, se dicen hinchados. Pero el que se juzga por digno de menos de lo que es, es hombre de poco ánimo, ora sea digno de cosas grandes, ora de medianas, ora de menores, si él en fin se juzga por digno de menos de lo que es. Y el más

bajo de ánimo parecerá ser aquel que, siendo digno de las cosas mayores, se apoca a las menores, porque ¿qué hiciera si de cosas tan grandes no fuera merecedor? Es, pues, el hombre magnánimo en

5 cuanto toca a la grandeza el extremo, pero en cuanto al pretenderlo como conviene, tiene el medio; pues se juzga por digno de aquello que en realidad de verdad lo es, pero los demás o exceden o faltan. Y si de cosas grandes se tuviere

10 por digno, siéndolo, y señaladamente siendo digno de las más ilustres cosas, particularmente se juzgará por digno de una cosa, pero cuál sea ésta, por la dignidad lo habemos de entender. Es, pues, la dignidad uno de los bienes exteriores, y aque-

15 llo tenemos por mayor que a los mismos dioses lo atribuimos, y lo que más apetecen los que puestos están en dignidad, y lo que es el premio de las más ilustres cosas, la cosa, pues, a quien todas estas calidades cuadran, es la honra, porque éste

20 es el mayor bien de todos los externos. De manera que el varón magnánimo es el que en lo que toca a las honras y afrentas se trata como debe. Y sin más probarlo con razones, es cosa manifiesta que los varones magnánimos se emplean en lo

25 que consiste acerca de la honra. Porque los hombres graves señaladamente se tienen por dignos de la honra, pero de la que merecen. Pero el hombre de poco ánimo y bajos pensamientos falta a sí mismo y a la dignidad del magnánimo varón;



mas el hinchado y entonado para consigo mismo  
excede, mas no para con el varón magnánimo.  
Pero el varón magnánimo, si digno es de las ma-  
yores y más graves cosas, será el mejor de todos,  
porque el que es mejor siempre es merecedor de 5  
lo mayor, y el más perfeto de las cosas más gra-  
ves. Conviene, pues, en realidad de verdad, que el  
varón magnánimo sea hombre de bien, y aun pa-  
rece que se requiere que en cada género de vir-  
tud sea muy perfeto, ni cuadra en ninguna ma- 10  
nera al varón magnánimo huir por temor de los  
peligros, ni hacer agravio a nadie. Porque ¿a qué  
fin ha de hacer cosas feas el que todo lo tiene en  
poco? Si queremos, pues, en cada cosa particular-  
mente escudriñar, veremos claramente cuán dig- 15  
no de risa es el varón magnánimo si no es hombre  
dotado de virtud, y cuán lejos está de ser digno  
que le hagan honra, pues es malo. Porque la hon-  
ra premio es de la virtud, y a los buenos se les  
debe de derecho. Parece, pues, que la magnanimi- 20  
dad es una como recámara en que se contienen  
todas las virtudes, las cuales ella las engrandece,  
y sin ellas no se halla. Por lo cual es cosa rara y  
dificultosa de hallarse un varón en realidad de  
verdad magnánimo, por que no puede ser sin 25  
toda perfición de virtud. De manera que el varón  
magnánimo consiste señaladamente en lo que a  
las honras y afrentas toca, de las cuales honras  
con las que mayores fueren y de hombres virtuo-

5        sos procedieren, moderadamente se holgará, como  
      quien alcanza lo que le pertenece propriamente y  
      de derecho, aunque sea menos de lo que él mere-  
      ce, porque a la acabada y perfecta virtud no se  
10       le puede hacer tanta honra, cuanta se le debe,  
      pero en fin, aceptarlas ha, pues no tienen los va-  
      rones buenos cosa mayor con que remunerarla.  
      Pero las que la vulgar gente le hiciere y en cosas  
      de poco peso y importancia, despreciarlas ha del  
15       todo, porque no son conformes a su merecimien-  
      to. Terná asimismo en poco las afrentas, porque  
      no se le harán con razón ni con justicia. Es, pues,  
      el varón magnánimo (como ya está dicho) el que  
      desta manera se trata en lo que a las honras per-  
20       tenece, aunque también en lo que a las riquezas  
      toca, y al señorío y a la buena o mala fortuna, se  
      tratará, comoquiera que le suceda, con modestia,  
      y ni en la próspera fortuna se alegrará demasiada-  
      mente, ni en la adversa tampoco se entristecerá,  
25       pues ni aun en la honra, que es cosa de mayor  
      calidad, no se trata de esa manera. Porque los se-  
      ñoríos y las riquezas son de amar por causa de la  
      honra, y los que las poseen quieren por respec-  
      to dellas ser honrados. Pero el que aun la misma  
30       honra tiene en poco, también terná en poco todo  
      lo demás, y así los varones magnánimos parecen  
      despreciadores de las cosas. También parece que  
      importan algo para la magnanimidad las cosas de  
      la próspera fortuna. Porque los que son de illus-

tre sangre, y los que están puestos en señorío, y los que viven abundantes de riquezas, son al parecer tenidos por dignos de que se les haga honra, pues la honra consiste en el exceso, y a lo que de suyo es bueno, cualquier cosa que le sobrepuje lo hace más digno de honra, y por esto tales cosas como éstas hacen a los hombres más magnánimos, porque, en fin, algunos les hacen honra. Aunque en realidad de verdad sólo el bueno merece ser honrado, pero el que lo uno y lo otro tiene, más digno es de honra. Pero los que semejantes bienes de fortuna tienen y son faltos de virtud, ni con razón se juzgan por dignos de cosas grandes, ni se dicen bien magnánimos, porque este nombre sin muy perfecta virtud jamás se alcanza, y los que aquellos bienes tienen sin virtud, son despreciadores y amigos de hacer agravios y inficionados de vicios semejantes. Porque sin virtud es dificultosa cosa mostrarse uno moderado en las prosperidades. Y como no lo pueden ser y les parece que exceden a todos, desprecian a los otros y hacen todo aquello a que les convida su apetito. Porque quieren imitar al hombre magnánimo sin parecerle en cosa alguna, y esto hácenlo en aquello que pueden. Lo que toca, pues, a la virtud, no hacen; sólo esto hacen: que desprecian a los otros. Pero el varón magnánimo con razón desprecia a los que no lo son, porque siente bien y verdaderamente de las cosas. Pero el vulgo des-

5

10

15

20

25



precia así a bulto. Y como el varón magnánimo  
precia pocas cosas, ni fácilmente se pone en peli-  
gros, ni es aficionado a ponerse; pero en los gra-  
ves peligros pónese, y cuando se pone, de tal suer-  
5 te arrisca la vida, como si no fuese en ninguna  
manera digno de vivir. Es asimismo prompto en  
bien hacer, y si a él alguno le hace bien, córrese  
dello, porque aquello es de superior, y estotro de  
inferior. Y si remunera la buena obra, hácelo col-  
10 madamente. Porque desta manera queda siempre  
deudor el que primero hizo el bien, y queda en  
cargo del bien que ha recibido. Y así parece que  
se huelgan más los magnánimos de que les traigan  
a la memoria las buenas obras que ellos a otros  
15 han hecho, que no las que ellos han de otros re-  
cebido, porque siempre el que recibe el bien es  
inferior que el que lo hace, y el magnánimo siem-  
pre quiere ser superior, y así lo que él ha hecho  
óyelo de buena gana, y lo que ha recibido, con  
20 mucha pesadumbre. Y así la Tetis en Homero no  
le trae a la memoria a Júpiter las cosas que ella  
por él había hecho, ni los lacedemonios a los  
atenienses, sino las buenas obras que otras ve-  
ces habían dellos recibido. Es también de hom-  
25 bre magnánimo no haber menester a nadie, o a  
lo menos en cosas graves, y ser prompto en el  
hacer por otros, y para con otros que están pues-  
tos en dignidad y próspera fortuna mostrarse gran-  
de, y mediano para con los medianos. Porque so-

brepujar a aquéllos es cosa grave y ilustre, pero a estotros cosa fácil. Y querer entre aquéllos ser señalado, es ilustre cosa y de hombre generoso, pero entre los de baja suerte es cosa odiosa, como si uno quisiese mostrar sus fuerzas contra los flacos y dolientes. Es también de varón magnánimo no mostrarse muy codicioso de ir a las cosas tenidas en mucho, y en que otros están más adelante, y ser perezoso y tardo sino donde la honra sea muy grande, o la obra tal que pocos la puedan hacer, y aquéllos personas graves y afamadas. Conviene también que el varón magnánimo a la clara ame o aborrezca, porque el encubrir esto es de hombre temeroso y que tenga más cuenta con la verdad que con la opinión, y que diga y haga a la clara. Porque esto es propio del que tiene en poco las cosas. Y así el hombre magnánimo es libre en el decir, porque también aquello es propio de hombre libre en el hablar, y por esto tiene en poco las cosas, y así siempre habla de veras, sino en lo que trata por disimulación, de la cual ha de usar para con el vulgo. Es también propio del varón magnánimo no poderse persuadir que ha de vivir a gusto de otro, sino al del amigo, porque es cosa de ánimos serviles. Y por esto, todos los lisonjeros son gente baja y servil, y los bajos de ánimo y serviles son ordinariamente lisonjeros. Tampoco el magnánimo es hombre que se maravilla de las cosas, pues nin-

guna cosa le parece grande, ni menos tiene en la memoria los males y trabajos, porque no es de hombre magnánimo acordarse y especialmente de los males, sino antes prevenirlos. Ni menos es  
5 amigo de hablar de nadie, porque ni hablará de sí mismo ni de otros, pues no se le da mucho de ser alabado, ni de que otros sean vituperados. Ni tampoco es amigo de alabar a nadie, y por la misma razón tampoco es amigo de hablar mal ni aun  
10 de sus propios enemigos, si no es por causa de alguna afrenta que le hagan. Tampoco es amigo de quejarse de las cosas necesarias o de poco valor ligeramente, ni de ir rogando a nadie, porque más procura de tratarse para con ellas desta suerte y poseer antes las cosas ilustres, aunque de poca  
15 ganancia, que no las útiles y fructíferas, porque esto es más propio del varón que él para sí mismo se es bastante. Ha de ser también el meneo y voz del varón magnánimo sosegada y grave, y su  
20 hablar pausado. Porque el que pocas cosas desea, no es muy diligente ni solícito, ni tampoco importuno en el tratar el que ninguna cosa tiene por grande, y la agudeza de la voz y la presteza en el andar, a esto parece que retiran. El varón, pues,  
25 magnánimo, tal es, cual habemos propuesto. Y el que en esto es falto es de poco ánimo, mas el que excede soberbio y hinchado. Tales, pues, como éstos no parece que se han de llamar malos hombres, pues no hacen mal ninguno, sino hombres

de erradas opiniones. Porque el de poco ánimo, siendo digno de bienes, se priva de lo que es merecedor, y parece que tiene esta falta, por no tenerse por digno de bienes semejantes, y que no conoce el valor que tiene, porque desearía cierto aquello de que es merecedor, pues es bueno. Aunque éstos no se han de llamar necios, sino cobardes. Y semejante opinión que ésta parece que hace peores a los hombres. Porque cada uno apetece conforme al merecimiento que en sí juzga, y por esto, reputándose por indignos, dejan de emprender los buenos hechos y obras, y aun de los exteriores bienes de la misma manera huyen. Pero la gente hinchada son muy grandes necios, y no se conocen a sí mismos muy a la clara. Porque, como si fuesen los más dignos del mundo, así tan sin freno emprenden las cosas más honrosas, y después quedan corridos y confusos. Adórnanse de ropas muy chapadas y de rostros muy apuestos y de cosas semejantes, y quieren que entienda el mundo sus prosperidades, y hablan dellas pretendiendo que por ellas han de ser honrados. Es, pues, la poquedad de ánimo más contraria a la magnanimidad que no la hinchazón. Porque acaece más veces y es peor vicio. De manera que la magnanimidad, como está dicho, consiste en las muy grandes honras y excesivas.

Esta materia de la magnanimidad tiene necesidad de un poco de sal de cristiana reformación y de ser regla-

da conforme a nuestra evangélica verdad. Porque tomada así como este filósofo la dice, pone en peligro la virtud de la humildad, que es la puerta de todas las virtudes, y sin la cual no hay aplacer a Dios. Y por no  
5 entender esta virtud los filósofos gentiles dieron al través en muchas cosas. Hay, pues, en esta materia esta falta, que parece casi imposible ser humilde, quien de sí sienta, como Aristóteles dice que ha de sentir de sí el magnánimo. A más desto, que remite el juicio dello al  
10 mismo varón que es interesado. Que por nuestra miseria, y por este amor que a nosotros mismos nos tenemos, siempre juzgamos nuestras faltas menores de lo que son, y si algo hay razonable en nosotros, nos parece lo mejor del mundo. Remite también el premio de la magnanimidad a los hombres, que son también jueces muy apasionados y honra cada uno al que ama, o al que teme, o al  
15 que espera que algún bien puede hacerle, y aun lo que peor es, al que hoy honra mañana le persigue, como se vee claro por particulares ejemplos de las historias griegas y latinas, y muy más claro por el recebimiento y  
20 muerte del Señor. Hemos, pues, de decir que es verdad que el varón magnánimo apetece la honra, mas no la que los hombres hacen, que a nadie saben honrar de veras ni como deben, sino la que Dios hace a los que le  
25 aman y sirven, que es el que sabe honrar y puede honrar de veras. Y que por causa desta honra se han de pasar mil muertes, y despreciar todo aquello que el vulgo tiene en mucho, y tener en poco en comparación desto todo el poder de todo lo criado. Tales magnánimos como  
30 éstos pocos pueden demostrar los gentiles, pero nuestra cristiana religión puede contar millares dellos. En todo lo demás conforma harto la doctrina deste con nuestra cristiana verdad. Al cual se le ha de tener a mucho lo que con la natural lumbre atinó, y perdonar lo que por  
35 no tener luz de Evangelio no acertó.



## CAPÍTULO IV

DE LA VIRTUD QUE CONSISTE EN EL DESEAR DE LA HONRA  
Y NO TIENE NOMBRE PROPRIO

Así como dijo Aristóteles que diferían la magnificencia y la liberalidad en emplearse en cosas de más o menos quilate, así también la magnanimidad difiere de otra virtud, que consiste en el apetecer de las honras menores, y no tiene nombre propio, aunque parece la podríamos llamar modestia. Declara, pues, cómo ésta tiene también su exceso y su defecto. 5 10

Parece que en esto que a la honra toca, hay (como ya está dicho arriba) cierta virtud, que parece mucho a la magnanimidad, de la misma manera que la liberalidad a la magnificencia. Porque ambas estas se apartan de lo más grave, y en lo mediano y menor nos disponen de manera que como debemos nos tratemos. Pues así como en el dar y recibir de los dineros hay medianía, exceso y defecto, de la misma manera lo hay en lo que toca al deseo y apetito de la honra, la cual se puede desear más de lo que conviene, y también menos, y de la misma manera de donde conviene y como conviene. Porque al hombre ambicioso vituperamos comúnmente como a hombre que apetece la honra más de lo que debería, o de las cosas de que no debería, y al negligente en ello también lo reprendemos, porque ni aun por las buenas cosas huelga que lo honren. Otras veces acaece que ala- 15 20 25

bamos al que apetece la honra como a hombre  
varonil y aficionado a lo bueno; y también al que  
por esto no se le da mucho solemos decir que es  
hombre moderado y discreto, como ya está dicho  
5 en lo pasado. Manifiestamente, pues, se ve que  
pues ser uno aficionado a esto se dice de diferen-  
tes maneras, no siempre atribuímos a un mismo  
fin el ser uno aficionado a la honra, sino que lo  
alabamos cuando es más aficionado a ello que la  
10 vulgar gente, y lo vituperamos cuando en esto  
muestra más afición de lo que debería. Pues como  
la medianía en esto no tiene propio nombre, pa-  
rece que los extremos litigan sobre ella quién la  
poseerá, como sobre posesión sin dueño. Donde-  
quiera, pues, que hay exceso y falta, hay también,  
15 de necesidad, medianía. Por lo cual, pues, algunos  
apetecen la honra más de lo que debían; también  
puede apetecerse como debe. Tal hábito, pues,  
como éste, en lo que al apetecer la honra toca,  
20 aunque no tiene propio nombre, es alabado; y  
comparado con la ambición parece negligencia, y  
con la negligencia conferido, ambición; y con am-  
bas, en cierta manera, la una y la otra. Y lo mis-  
mo parece que en las demás virtudes acaece. Pero  
25 aquí, por no tener el medio nombre propio, pa-  
rece que están opuestos en contrario los extremos.

## CAPÍTULO V

### DE LA MANSEDUMBRE Y CÓLERA

Dijo en el tercer libro que había otras virtudes de menos quilate, y no tan principales; éstas, pues, trata en lo que resta deste libro, dejando para el quinto lo que toca a la justicia. Y en este capítulo disputa de la mansedumbre y de sus extremos, que son cólera y simplicidad, y demuestra cuándo y cuánto se puede enojar un hombre virtuoso, y por qué tales causas, de manera que dejarlo de hacer sería vicio.

La mansedumbre es una medianía en lo que toca a los enojos. Y como el medio no tiene propio nombre, ni aun casi los extremos, atribuímos la mansedumbre al medio, aunque más declina al defecto, que tampoco tiene nombre. Pero el exceso en esto podríase decir ira o alteración, pues la pasión dél es la ira. Pero las cosas que la causan son muchas y diversas. Aquel, pues, que en lo que debe, y con quien debe, y también como debe, y cuando debe, y tanto espacio de tiempo cuanto debe, se enoja, es alabado. Tal hombre como éste será el manso, si la mansedumbre es cosa que se alaba. Porque el hombre manso pretende vivir libre de alteraciones, y que sus afectos no le muevan más de lo que requiere y manda la razón, y conforme a ella y en lo que ella le dictare, y cuanto tiempo le obligare enojarse, y no más. Y aun parece que más peca en la parte del defecto que

en la del exceso. Porque el hombre manso no es hombre vengativo: antes es benigno y misericordioso. Pero el defecto, ora se llame flema, ora como quiera, es vituperado. Porque los que en lo que  
5 conviene no se enojan, o no como deben, ni cuando deben, ni con quien deben, parecen tontos sin ningún sentido. Porque el que de ninguna cosa se enoja, parece que ni siente, ni se entristece, y así no es nada vengativo. Y dejarse uno afrentar,  
10 y sufrir que los suyos lo sean, parece cosa servil y de hombre bajo. Pero el exceso en toda cosa se halla. Porque se puede enojar uno con quien no debería, y en lo que no debería, y más de lo que debería, y más repentinamente y más tiempo que  
15 debería. Aunque no consiste en un mismo todo esto, porque no sería posible. Que lo malo ello a sí mismo se destruye, y si del todo malo es, da consigo en tierra. Los alterados, pues, y coléricos fácilmente se enojan, y con quien no deberían, y  
20 por lo que no deberían, y más de lo que deberían, aunque ligeramente se les pasa, que es lo mejor que ellos tienen. Este mal, pues, les viene de que no se habiñan a refrenar la cólera: antes le dan todas las riendas. Con lo cual, por la repentina  
25 presteza, fácilmente se descubren, y luego se apacigñan. Pero los extremadamente coléricos son en extremo prontos en enojarse, y contra quienquiera se enojan, y por cualquier cosa. De donde tomaron el nombre de extremadamente coléricos. Pero

los que tienen la cólera quemada, son dificultosos de aplacar, y dúrales mucho tiempo la ira, porque detienen mucho el enojo, pero pásaseles cuando lo ejecutan. Porque la venganza aplaca la cólera, dando contento en lugar de la tristeza. Pero si esto no hacen, llevan a costas un gran peso. Porque como no lo demuestran afuera, nadie les persuade, y para recoger uno en sí cólera, ha menester tiempo. Éstos, pues, para sí mismos son muy pesados, y para los que más les son amigos. Porque llamamos terribles a los que por lo que no debrían se airan, y más de lo que debrían, y más tiempo de lo que debrían, y que no desisten de la saña sin venganza o sin castigo. El exceso, pues, por más contrario de la mansedumbre lo ponemos que el defecto. Porque más veces acaece, y los hombres son de suyo más inclinados a vengarse; y los hombres de terrible condición son peores para tener con ellos compañía. Lo cual ya está dicho en lo pasado, y de lo que agora se ha tratado se colige claramente. Porque no es cosa fácil de determinar cómo y con quién, y en qué cosas, y cuánto tiempo se ha de enojar uno, y hasta cuánto lo puede hacer uno rectamente, y dónde lo errará. Porque el que poca cosa se aparta de lo perfeto, ora sea a lo demasiado declinando, ora a lo falto, no es reprendido. Porque unas veces alabamos a los que en esto faltan, y decimos que son hombres mansos; y otras, a los que se enojan, de-

5 cimos que son hombres de ánimo y varoniles, y aptos para gobernar. Pero cuánto y cómo ha de exceder o faltar el que ha de ser reprendido, no puede fácilmente declararse con palabras. Porque  
10 esto hase de juzgar en negocios particulares, y por la experiencia; mas esto, a lo menos, está bien entendido: que el mediano hábito es digno de alabanza, conforme al cual nos enojamos con quien debemos, y en lo que debemos, y como debemos,  
15 y todo lo demás que va desta manera; mas los excesos y las faltas son dignas de reprensión, las cuales, si son pequeñas, requieren pequeña reprensión, y si medianas, mediana, y si muy grandes, muy grande. Consta, pues, que debemos arrimarnos al hábito mediano. Con esto, pues, los hábitos, que acerca de la cólera consisten, quedan declarados.

## CAPÍTULO VI

20 DE LA VIRTUD QUE CONSISTE EN LAS CONVERSACIONES Y EN EL COMÚN VIVIR, Y NO TIENE NOMBRE PROPIO, Y DE SUS CONTRARIOS

Entre aquellas virtudes que no tienen nombre propio puso Aristóteles, en el tercer libro, la virtud que se atraviesa en el tratar llanamente con los amigos, de  
25 manera que ni nos tengan por terribles de condición, que es de hombres importunos, ni tampoco por lisonjeros, que es de hombres apocados, sino tales que mostremos el pecho abierto y sin doblez. Desta, pues, trata en este

capítulo, y declara cómo habemos de tener en ella el medio, y en qué difiere de la otra virtud que llamamos amistad.

Pero en las conversaciones y común trato de la vida, y en la comunicación de las palabras y negocios, hay algunos que se quieren mostrar tan aplacibles, que por dar contento alaban todas las cosas y en nada contradicen; antes les parece que conviene mostrarse dulces en su trato con quienquiera. Otros, al revés éstos, que a todo quieren contradecir, ni tienen cuenta ninguna si en algo dan pena, llámanse insufribles y amigos de contiendas. Cosa, pues, es cierta y manifiesta, que tales condiciones cuales aquí habemos dicho, son dignas de reprehensión, y la medianía entre ellas, digna de alabanza, conforme a la cual admitiremos lo que conviene y como conviene, y de la misma manera también lo refutaremos. Esta virtud, pues, no tiene nombre propio, pero parece mucho a la amistad. Porque el que este medio hábito tiene, es tal cual queremos entender ser uno, cuando decimos dél que es hombre de bien y amigo, añadiendo junto con ello la afición. Pero difiere esta virtud de la amistad en esto: que ésta es sin pasión ni particular afición para con aquellos con quien trata. Porque ni por afición ni por odio acepta cada cosa como debe, sino por ser aquello de su condición. Porque de la misma manera se trata con los que no conoce que con sus conocidos, y

lo mismo hará con los que no conversa que con los que conversa, excepto si en algunas cosas no conviene. Porque no es razón ni bien tener la misma cuenta con los extranjeros que con nuestros conocidos, ni de una misma manera se ha de dar 5 pena a los unos que a los otros. Generalmente, pues, habemos dicho que este tal conversará con las gentes como debe, y que encaminando sus conversaciones a lo honesto y a lo útil, verná a no dar 10 pena o contento cual no debe. Porque es cosa manifiesta que este tal consiste en los contentos y pesares que suceden en las conversaciones, de las cuales aquéllas reprobará en las cuales no le es honesto, o no le es útil dar contento, y holgará 15 más de dar pena, aunque el hacerlo le sea causa de alguna gran afrenta o notable perjuicio; y aunque el hacer lo contrario le cause poca pena, no lo aceptará: antes lo refutará. Aunque de diferente manera ha de conversar con los que están puestos 20 en dignidad que con la vulgar gente, y con los que le son más o menos conocidos y familiares; y de la misma manera con las demás diferencias de gentes, guardando a cada uno su decoro, y deseando el dar contento a todos, como principal intento, y guardándose todo lo posible de dar pena, 25 y allegándose a lo que se siguiere si más importare: digo a lo honesto y conveniente. No se le dará nada de dar de presente un poco de pesadumbre, por el gran contento que después de aquello se



haya de seguir. El que en esto, pues, guarda el medio es desta manera, aunque no tiene nombre propio. Pero de los que se precian de dar contento en todo, el que no tiene otro fin sino mostrarse dulce, sin otra pretensión, llámase hombre aplacible; pero el que por haber de allí algún provecho, o de dineros o de otras cosas que sean con el dinero, llámase lisonjero. Mas el que a todos contradice y con todos se enoja, ya está dicho que es terrible y amigo de contiendas. Aunque por no tener el medio nombre propio, parece que los extremos el uno al otro son contrarios. 5 10

## CAPÍTULO VII

DE LOS QUE DICEN VERDAD Y DE LOS QUE MIENTEN EN PALABRAS O EN OBRAS O EN DISIMULACIÓN 15

Lo del capítulo pasado tocaba al aprobar o reprobare las cosas de los amigos, o cualesquier otras personas en las conversaciones. Pero lo que en éste se trata, toca al decir verdad o blasonar, o disimular en las cosas propias. En las cuales, la verdad llana y clara es de alabar; y el jactarse de fanfarrones, y el hablar con disimulación sintiendo uno y queriendo dar a entender otro, de hombres fingidos y doblados. 20

Casi en lo mismo consiste la medianía de la arrogancia o fanfarronería, la cual tampoco tiene nombre. Cuya materia es muy provechosa. Porque mejor entenderemos lo que a las costumbres 25

toca, si cada una por sí la consideramos. Ya, pues, estamos persuadidos que las virtudes son medianías y en todas ellas hallamos ser desta manera. También habemos tratado de los que en el contrato de la vida conversan pretendiendo dar contento o pesadumbre. Tratemos, pues, agora de los que así en sus palabras como en sus obras, y también en su disimulación, dicen verdad o mienten. El arrogante, pues, y fanfarrón, parece que quiere mostrar tener las cosas ilustres que no tiene, o si las tiene, las quiere mostrar mayores que no son. Pero el disimulado es al contrario, que niega los bienes que tiene, o quiere dar a entender que son menores. Mas el que guarda el medio en esto, no es como ninguno déstos, sino que en su vivir y su decir trata toda verdad, y llanamente confiesa lo que de sí siente, y no lo encarece ni lo disminuye. Cada cosa, pues, déstas puédese hacer por algún fin y también sin fin ninguno. Y según cada uno es, así hace las obras y dice las palabras, y en fin, así vive, si no es cuando por otro fin hace alguna cosa. La mentira, pues, considerada en cuanto mentira, mala cosa es y digna de reprehensión, y la verdad buena y digna de alabanza. Y así el que trata verdad, que es el que guarda el medio, es digno de alabanza, pero los que mienten, así el uno como el otro, son dignos de reprehensión, y más el arrogante. Tratemos, pues, de cada uno dellos y primero del que trata verdad. No tratamos

aquí del que en sus confesiones trata verdad, ni de las cosas que a la injusticia o justicia pertenecen, porque a otra virtud toca ya eso, sino del que no importando más el decir verdad que mentira, en sus palabras y vida trata verdad, por ser aquello 5 ya de su condición. El que esto, pues, hace, muéstrase ser hombre de bien. Porque el que es amigo de decir verdad y la dice donde no importa mucho el decirla, muy mejor la dirá donde importare. Porque se guardará de la mentira como de 10 cosa torpe y vergonzosa, de lo cual aun por su propia causa se guardaría. Tal hombre, pues, como este, es digno de alabanza. Aunque más se allegará a lo menos que a lo más de la verdad. Porque en esto parece que conviene estar más recatado, 15 porque siempre suelen ser pesados los excesos. Pero el que sin fin ninguno engrandece sus cosas más de lo que son, parece ruin hombre, porque si no lo fuese no se holgaría de mentir, pero más parece vano y hueco que mal hombre. Pero si lo 20 hace por algún fin, como por alguna gloria o honra, como lo hace el arrogante o fanfarrón, no es tanto de reprender; mas si lo hace por codicia de dinero o de cosas que lo valen, ya es más ruin hombre. Ser, pues, uno arrogante no consiste en 25 la facultad, sino en la elección y voluntad. Porque por tener tal hábito o costumbre y por ser de tal calidad, se dice uno arrogante. Así como se dice mentiroso uno, o porque se deleita en decir men-

tiras, o porque apetece alguna honra o interese. Aquéllos, pues, que por alcanzar alguna gloria son fanfarrones, fingen tener aquellas cosas de que son los hombres alabados y tenidos por dichosos. Pero  
5 los que por ganancia lo hacen, jactáanse de las cosas cuyo uso sirve para los otros, cuya falta puede muy bien encubrirse, como si se finge uno ser médico, o muy sabio en el arte de adivinar. Y por esto los más se jactan destas cosas y fingen tener-  
10 las, porque en ellas hay lo que está dicho. Pero los disimulados, que hablan de sí menos de lo que son, parecen en sus costumbres más aceptos, porque no parece que lo dicen por interese ninguno, sino por no dar a nadiê pesadumbre. Estos tales,  
15 pues, fingen no haber en sí las cosas más ilustres, como lo hacía Sócrates. Pero los que las cosas pequeñas y manifiestas fingen no tener, dícense delicados, maliciosos o astutos, y son tenidos en poco. Y aun ésta parece algunas veces arrogancia, como el vestido de los lacedemonios. Porque  
20 el exceso y el demasiado defecto huele a arrogancia. Mas los que con medianía usan de la disimulación y fingen no tener las cosas que no están en la mano y manifiestas, parecen hombres aceptos. El arrogante, pues, parece ser contrario del  
25 que trata verdad, porque es el peor de todos tres.

## CAPÍTULO VIII

### DE LOS CORTESANOS EN SU TRATO, Y DE SUS CONTRARIOS

Cómo entre todos los animales sólo el hombre ama la  
compañía, y es conversable con los de su mismo género;  
sucede de aquí que tenga su modo de recreación en la  
conversación cuanto a lo que toca al decir y hablar gra- 5  
cias y donaires, del cual exceder o faltar en ello es re-  
putado por vicio. Desto, pues, trata en este lugar, y de-  
clara hasta cuánto y cómo le está bien a un bueno tratar  
donaire y gracias, y qué exceso o defecto puede haber 10  
en ello.

Pero pues hay en la vida algunos ratos ociosos, y  
en ellos conversaciones de gracias y donaires, pare-  
ce que en esta parte, para bien conversar, se re-  
quiere entender qué cosas se han de tratar y cómo, 15  
y de la misma manera qué es lo que se ha de escu-  
char. Porque hay mucha diferencia de unas cosas a  
otras y de unas personas a otras, cuanto lo que  
toca al decir y al escuchar. Cosa es, pues, cierta y  
manifiesta, que en esto hay también su exceso y 20  
su defecto de la medianía. Aquéllos, pues, que en  
el decir gracias exceden, parecen truhanes y hom-  
bres insufribles y que toman gran deleite con el  
decir gracias, y que tienen más cuenta con el  
dar que reir que con el decoro, y con no dar 25  
pena a la persona de quien dicen. Pero los que ni  
ellos dicen gracias ningunas, ni huelgan, antes se  
desabren con los que las dicen, parecen hombres

toscos y groseros. Mas los que moderadamente con este ejercicio se huelgan, llámanse cortesanos (y en griego *eutrapelos*), que quiere decir hombres bien acostumbrados, porque parece que estas cosas son efectos de las buenas costumbres. Y así como la salud de los cuerpos se conoce por la soltura de sus movimientos, así también es en las costumbres. Pues como las cosas de que nos reímos son tantas y tan diversas, y como los más se huelgan con las gracias y donaires, y con mofar más de lo que conviene, sucede, que los que en realidad de verdad son truhanes, son llamados cortesanos, como personas aceptas. Cuánta diferencia, pues, haya de los unos a los otros de lo que está dicho, se entiende claramente. Es, pues, propia de la medianía la destreza, y propio también del que es en esto diestro decir y escuchar las cosas que a un hombre de bien y hidalgo le esté bien decir y escuchar. Porque maneras hay de gracias y donaires que le está bien decir y escuchar a un hombre de prendas semejantes por modo de conversación. Y las burlas y gracias del varón ahidalgado y del instruído en buenas letras y doctrina, son muy diferentes de las del hombre de servil condición y falto de doctrina. Lo cual puede ver quien quiera en las comedias así antiguas como nuevas, porque a unos les da que reir el decir deshonestidades a la clara, y a otros les es más aplicable el tratarlas por cifras y figuras, y

difiere mucho lo uno de lo otro cuanto a lo que  
toca a la honestidad. ¿Habemos, pues, por ventura  
de decir, que aquél trata las burlas como debe,  
que dice lo que está bien decir a un hombre ahi-  
dalgado, o que tiene cuenta con no dar pena al  
que lo escucha, antes procura darle todo regocijo? 5  
¿O que todo esto no tiene cierta y infalible deter-  
minación? Porque lo que a uno le es odioso, a otro  
le parece dulce y aplacible. Aquello, pues, que uno  
de buena gana dice, también lo oirá de mejor gana. 10  
Porque lo que uno huelga de escuchar, holgará  
también, al parecer, de hacerlo. Pero con todo eso  
no se ha de decir toda cosa, porque las gracias  
son cierta manera de afrenta y pesadumbre, y  
muchas cosas de afrenta prohíben los legisladores 15  
que no se digan, y aun por ventura conviniera  
también que se prohibiera el mofar unos de otros.  
El varón, pues, aplacible y hidalgo, tratarse ha des-  
ta manera, que él mismo se será a sí mismo regla  
en el decir las gracias. Tal, pues, como éste es el 20  
que en esto guarda la medianía, ora se llame dis-  
creto en bien hablar, ora cortesano. Pero el tru-  
hán excede en el dar que reír, y a trueque de ha-  
cerlo ni a sí mismo perdona ni a los otros, y dice  
cosas que ningún buen cortesano las diría, y aun 25  
muchas dellas ni aun oír no las querría. Pero el  
rústico grosero para semejantes conversaciones  
es inútil, porque ni él en sí tiene gracia ninguna,  
y de todos los que las dicen se enfada. Parece,



pues, que el tener ratos ociosos y el tratar burlas y donaires, son cosas para pasar la vida con entretenimientos necesarios. Estas tres medianías, pues, que habemos dicho, hay en la vida, las cuales todas consisten en comunicación de ciertas pláticas y hechos. Pero difieren en esto, que la primera consiste en el tratar la verdad, y las otras dos en las cosas aplacibles, y de las cosas aplacibles la una en cosas de burlas y donaires, y la otra en las demás conversaciones que se ofrecen en la vida.

## CAPÍTULO IX

### DE LA VERGÜENZA

Concluye con el cuarto libro Aristóteles tratando de la vergüenza; disputa si es virtud o no, y declara ser perturbación de ánimo, que procede de algún hecho o dicho no honesto, y qué edad es propia de la vergüenza y por qué.

De la vergüenza no habemos de tratar como de cosa que es alguna especie de virtud, porque más parece perturbación o alteración que hábito, pues la difinen ser temor de alguna afrenta, y se termina casi de la misma manera que el temor de las terribles cosas. Porque se paran colorados los que de vergüenza se corren, y los que temen la muerte se paran amarillos. Lo uno, pues, y lo otro parece cosa corporal, lo cual, más parece cosa de



alteración que no de hábito o costumbre. Esta alteración o afecto no cuadra bien a toda edad, sino a la juventud y edad tierna. Porque los de edad semejante parece que han de ser vergonzosos, porque como se dejan regir por sus afectos, hie-  
rran muchas cosas, y la vergüenza esles como un freno. Y entre los mancebos alabamos a los que son vergonzosos, pero al viejo nadie lo alaba como a hombre vergonzoso, porque se pretende que no ha de hacer cosa de las por que suelen los hom-  
bres avergonzarse, pues la vergüenza no cuadra al hombre de bien, pues es efecto de cosas ruines, las cuales el bueno no las hace. Y importa poco decir que hay cosas realmente vergonzosas o que consiste en opiniones de la gentes, porque ni se  
han de hacer las unas ni las otras; de manera que nunca el bueno ha de correrse. Porque de hombre ruin es hacer cosa alguna tal, que sea afrentosa, y vivir de tal suerte, que si tal cosa como aquella hiciere, se corra y avergüence, y pensar  
que por ello es hombre de bien no cuadra lo uno con lo otro. Porque la vergüenza y corrimiento consiste en las cosas voluntarias, y ningún bueno de su voluntad hará cosas ruines. Sea, pues, la vergüenza buena por presuposición desta manera, que  
si el bueno tal cosa hiciere, se correrá dello. Lo cual no es así en las virtudes. Pero si la desvergüenza es del todo cosa mala y el no correrse de hacer cosas ruines y afrentosas, no por eso co-

rrerse dello el que las hace será bueno. Tampoco es virtud la continencia, sino mezcla de cosas de virtud. Pero della trataremos en lo de adelante, y agora vengamos a tratar de la justicia.

5

FIN DEL CUARTO LIBRO

BIBLIOTECA  
DEL  
INSTITUTO PROVINCIAL  
SORIA

## ARGUMENTO DEL QUINTO LIBRO

En el tercero y cuarto libro ha tratado Aristóteles de las tres virtudes que consisten en la voluntad, que son fortaleza, templanza, liberalidad y otras a ellas anexas, como son la magnificencia y magnanimidad. En el quinto trata de la virtud más necesaria de todas para la conservación del mundo, que es la virtud de la justicia, sin la cual ni las cosas de la guerra, ni los grandes tesoros adquiridos, ni el vivir con mucha guarda, ni el hacer largas mercedes, bastan a conservar salva la república. Lo cual podemos fácilmente entender por las historias, que son la fuente de toda erudición. Pues hallaremos haber comenzado a caer el imperio Romano, que fué la mayor monarquía que el mundo ha visto, dende que esta virtud entre ellos comenzó a escurecerse, y los unos comenzaron a desear las cosas de los otros, hasta tanto que vino a dar tan grande caída que peréció del todo. También veremos las gentes bárbaras septentrionales, que lo arruinaron, tantas y tan varias aunque valerosas en las armas, haberse conservado poco por no saber poner asiento con esta virtud en las cosas tocantes al gobierno. Porque como se verá en los libros de *República*, no hay cosa que tantas mudanzas cause en la república como la falta desta justicia, y el procurar los unos, so color de esto, enseñorearse de las cosas de los otros. Como cosa, pues, tan necesaria para el bien y paz de los hombres y sosiego de la vida, trátala muy largamente, porque tiene muchos senos esta virtud y muchas diferentes materias que tratar, como se verá por sus capítulos.



## LIBRO QUINTO

DE LAS ÉTICAS O MORALES DE ARISTÓTELES, ESCRITOS A NICOMACQ Y POR ESTO LLAMADOS NICOMAQUIOS

### CAPÍTULO PRIMERO

DE LA JUSTICIA Y SINJUSTICIA

5

En el primer capítulo, guardando su acostumbrada orden, Aristóteles distingue los vocablos de justicia y sinjusticia, y después pone sus difiniciones y declara en qué género de obras se emplean y ejercitan.

Habemos, pues, de tratar de la justicia y sinjusticia en qué hechos consisten, y qué medianía es la justicia, y de qué cosas es lo justo el medio, y habémoslo de tratar por la misma orden que habemos tratado lo pasado. Vemos, pues, que todos pretenden llamar justicia aquel hábito y costumbre, que hace prontos a los hombres en el hacer las cosas justas, y por la cual los hombres obran justamente y aman las cosas justas. Y de la misma manera la sinjusticia aquella costumbre que induce a los hombres a hacer agravios y a querer lo que no es justo. Por esto, habemos de pre-

10  
15  
20

suponer agora esto como en suma, porque no es todo de una misma manera en las facultades y en las ciencias y en los hábitos. Porque la facultad y la ciencia parece que una misma trata cosas  
5 contrarias, pero en los hábitos cada contrario tiene su propio hábito, ni puede un mismo hábito inclinar a dos contrarios, como la salud no hace las cosas que le son contrarias, sino sólo lo que a ella pertenece. Porque decimos que uno anda sanamente, cuando anda como andaría un sano. Mu-  
10 chas veces, pues, un hábito se conoce por el hábito contrario, y muchas también por el sujeto donde está. Porque si está entendido cuál es el buen hábito de cuerpo, también lo estará cuál es el mal  
15 hábito, y también el buen hábito de cuerpo se entenderá por lo que lo engendra, y lo que lo engendra por el buen hábito mismo se sabrá. Porque si el buen hábito de cuerpo consiste en ser de carne dura y musculosa, de necesidad el mal hábito  
20 de cuerpo consistirá en tener las carnes raras y flojas, y aquello hará buen hábito de cuerpo, que las carnes tiesas hiciere y musculosas. Acontece casi de ordinario que si el nombre del contrario se entiende de muchas maneras, también se en-  
25 tienda el otro. Como si lo justo se entiende de diversas maneras, también lo injusto. Parece, pues, que así la justicia como la injusticia se entiende de diversas maneras, aunque por ser muy cercana la una significación de la otra, no se entiende

la ambigüidad, como está clara cuando las significaciones son muy diferentes. Porque entre estas dos maneras de ambigüidad hay mucha diferencia. Como agora, que se llama llave aquel hueso que está debajo de la cerviz de los animales, y también aquella con que cierran las puertas, y esto sólo por la comunicación del nombre. Entendamos, pues, de cuántas maneras se dice uno injusto. Parece, pues, que así el que traspasa las leyes, como el que codicia demasiado, y también el que no guarda igualdad, se dice injusto, y así también claramente aquél se dirá ser justo, que vive conforme a ley y guarda igualdad en el trato de las cosas, y lo justo será lo que es conforme a ley y a igualdad, y lo injusto lo que es contra ley y desigual. Y pues el injusto es codicioso, cosa cierta es que se ejercitará en los bienes, pero no en todos, sino en aquellos en que hay fortuna próspera y adversa, los cuales, así sencillamente hablando, siempre son buenos, pero particularmente para algunos no son siempre buenos, y los hombres por éstos ruegan y éstos procuran, lo cual no había de ser así, sino que habrían de rogar que las cosas que en sí son propriamente buenas, fuesen también buenas para ellos, y escoger aquello que para ellos es mejor. Pero el injusto no elige siempre lo que es más, porque en lo que son de suyo propio cosas malas, siempre escoge lo que es menos. Mas porque lo que es menos

malo parece en alguna manera bueno, y la codicia siempre es de cosas buenas, por esto parece siempre amigo de lo más. Éste, pues, es desigual, porque este nombre es común y lo comprende  
5 todo en sí, pues lo desigual tiene en sí lo más y lo menos. Es asimismo quebrantador de leyes. Porque el traspasar las leyes, o si así lo queremos decir, la desigualdad, comprende en sí toda sinjusticia y es común de toda sinjusticia. Y, pues, el  
10 que traspasa las leyes es injusto, y justo el que las guarda, cosa cierta es que todas las cosas legítimas serán en alguna manera justas. Porque todas las cosas determinadas por la facultad de poner leyes son legítimas, y cada una dellas decimos ser  
15 cosa justa. Las leyes, pues, mandan todas las cosas, dirigiéndolas, o al bien común de todos, o de los mejores, o de los más principales en virtud, o en cualquier otra manera. De una manera, pues, decimos ser justas las cosas que causan y conser-  
20 van la felicidad y los miembros della en la civil comunidad. Porque también manda la ley que se hagan las obras propias del hombre valeroso, como no desamparar la orden, no huir, no arrojar las armas. Y también las que son del varón templado, como no cometer adulterio, no hacer afrenta a  
25 nadie: asimismo las del varón manso, como no herir a nadie, no decirle injurias, y de la misma manera en los demás géneros de virtudes y de vicios, mandando unas cosas y prohibiendo otras, lo cual,



la ley que bien hecha está, lo hace bien, y mal la que sin maduro consejo y repentinamente. Esta manera, pues, de justicia es virtud perfeta, aunque no así sencillamente, sino para con otro, y por esto nos parece muchas veces la mejor de las virtudes, y más digna de admiración que el poniente ni el levante, como solemos decir en proverbio comúnmente. La justicia, pues, encierra en sí y comprende todas las virtudes, y es la más perfeta de todas la virtudes, porque es el uso de la virtud que es más perfeta. Y es perfeta, porque el que la posee puede usar para con otro de virtud y no para consigo mismo solamente. Porque muchos en sus cosas propias pueden usar de virtud, lo que no pueden hacer en las ajenas. Por esto dice muy bien aquel dicho de Biante, que el mando y señorío demostrará quién es el varón. Porque el señorío para el bien de otrie se encamina, y consiste ya en el bien común. Y por esta misma razón sola, la justicia entre todas las virtudes parece bien ajeno, porque para el bien de otrie se dirige, pues hace las cosas que son útiles a otro, o al que gobierna, o a la comunidad de la república. Aquél, pues, es el peor de todos, que contra sí mismo y contra sus amigos usa de maldad, y el mejor de todos será, no el que usa de virtud para consigo mismo, sino el que para con otro, porque ésta es la obra de mayor dificultad. De manera que justicia no es una sola especie de virtud, sino una

suma de todas las virtudes. Ni su contraria la injusticia es una especie de vicio, sino una suma de todo género de vicios. En qué difiera, pues, esta justicia y la virtud, de lo que está dicho se entiende claramente. Porque en realidad de verdad todo es una misma cosa, aunque no lo es en cuanto al uso y ejercicio, sino que en cuanto se dirige al bien de otro es justicia, y en cuanto es tal manera de hábito, dícese así sencillamente virtud.

10

## CAPÍTULO II

CÓMO HAY MUCHAS MANERAS DE JUSTICIAS, Y CÓMO HAY UNA DIVERSA DE AQUÉLLA, QUE COMPRENDE EN SÍ TODAS LAS VIRTUDES, Y CUÁL ES Y QUÉ TAL

En el capítulo pasado distinguió los vocablos de justicia y injusticia, y declaró cómo la perfecta justicia comprendía en sí todas las virtudes, y asimismo la injusticia todos los vicios. Porque todo hombre vicioso hace agravio o a sí mismo o a otro, y el que hace agravio es injusto; por donde todo hombre vicioso es injusto. Pero porque esta justicia, tan por sus números y remates puesta, es rara de hallar entre los hombres, y no es la que comúnmente se pide en el contrato de las gentes (porque no se podría tratar, tanta falta hay della), trata agora de la justicia particular, que consiste en dar a cada uno lo que es suyo, y muestra lo que se requiere en ella y en qué se peca.

Pero buscamos la justicia, que es particular especie de virtud, pues la hay, según decimos, y de

la misma manera queremos tratar de la particular  
sinjusticia, la cual, con esta señal entenderemos que  
se halla: que el que conforme a los demás vicios  
vive, bien hace cierto agravio, pero no se dice que  
desea más de lo que tiene. Como el que de cobar- 5  
de arrojó el escudo, o el que habló malcriada-  
mente por su cólera, o el que no socorrió con di-  
neros por su escaseza y avaricia. Pero cuando uno  
desea tener más, muchas veces no peca en nada  
desto, ni aun en ninguno de los otros vicios, y 10  
peca en algún vicio, en fin, pues vituperan a los  
hombres por la sinjusticia. De do se colige que  
hay alguna otra sinjusticia, que es como parte de  
aquella sinjusticia general, y alguna cosa particu-  
larmente injusta que es parte de aquello injusto 15  
universal, que era contra ley. A más desto, si uno  
por alguna ganancia cometiese un adulterio, y re-  
cibiese de aquello dineros, y otro hiciese lo mismo  
pagando por cumplir con su deseo, y recibiese  
daño en su hacienda, ¿no juzgaríamos a éste por 20  
hombre disoluto, más que no por codicioso, y al  
otro por injusto y no por disoluto? Luego cosa  
cierta es que en el ganar, fuera de las demás otras  
sinjusticias, se puede referir la misma ganancia  
siempre [a] alguna especie de vicio propriamente; 25  
y como se refiere el cometer adulterio a la diso-  
lución, y el desamparar en la batalla al compañe-  
ro a la cobardía, y el herir a la cólera, así también  
el malganar no se puede referir a otro vicio sino

a la injusticia. De manera que queda mostrado a la clara haber otra particular injusticia fuera de aquella universal, que tiene el mismo nombre que aquélla. Porque la definición ha de consistir en un mismo género, y la una y la otra tienen el ser en  
5 respecto de otro, aunque la justicia particular refiérese o a alguna honra, o a intereses, o a evitar algún peligro, o si con algún nombre podemos comprender todas estas cosas, y también al placer que  
10 de la ganancia recibimos. Mas la justicia universal refiérese a todo aquello que tiene obligación de hacer cualquiera bueno. De manera que queda sacado en limpio cómo hay muchas maneras de justicias, y cómo hay una particular diferente de  
15 aquella universal, que es la confederación de todas las virtudes. Qué justicia, pues, y qué tal sea esta particular, habemos agora de tratarlo. Ya, pues, definimos ser aquello lo injusto que era contra ley y desigual, y lo justo lo que era legítimo  
20 y igual. De manera que la injusticia, de que arriba habemos dicho, consiste en las cosas hechas contra ley. Pero porque no es todo uno ser una cosa desigual y contra ley, sino que sea lo uno con lo otro como la parte con el todo (porque toda cosa  
25 desigual es contra ley, pero no toda cosa contra ley es desigual, porque toda demasía es desigual, pero no toda cosa desigual es demasía), no será todo de una manera lo injusto y la injusticia, sino que una será como la parte y otra como el

todo. Porque también esta particular sinjusticia es parte de la sinjusticia universal, y de la misma manera la justicia particular es parte de la justicia universal. De manera que habemos de tratar de las particulares justicia y sinjusticia, y de la misma manera de lo justo y de lo injusto. Aquella justicia, pues, que resulta de todas las virtudes, y es el uso de todas ellas referido a otro, y la sinjusticia, que de la universal confederación de los vicios procede, quédense a una parte. Pero lo justo y injusto que dellas procede es cosa manifiesta que se ha de definir, porque casi todas las cosas que las leyes disponen, proceden de la virtud universal; pues la ley manda que vivamos conforme a cada género de virtud, y prohíbe, en particular, las cosas de cada género de vicios. Y de las cosas por ley establecidas y ordenadas, aquéllas valen para hacer a los hombres, generalmente, dotados de toda manera de virtud, que están hechas para enseñar cómo se han de criar todos los vecinos de la ciudad así en común. Pero si pertenece a la disciplina de la república, o a otra, tratar de la particular doctrina y crianza de cada uno, con que un varón se cría del todo bueno, después lo determinaremos. Porque, por ventura, no es todo uno ser uno hombre de bien y serlo todos los ciudadanos. Una, pues, de las partes de la particular justicia y de lo justo que procede della, consiste en el repartir de las honras, o de los dineros, o de

las demás cosas que a los que en una misma ciudad viven se reparten. Porque en esto acontece tener uno más o menos que otro, o igualmente. Otra en el regir y ordenar las cosas que consisten  
5 en contrataciones, la cual tiene dos partes. Porque de las contrataciones, unas hay que son voluntarias y otras que forzosas. Voluntarias contrataciones son como el vender y comprar, el prestar, el salir fiador, el alquilar, el depositar, el tomar a  
10 jornal o asoldadar. Llámanse estas contrataciones voluntarias, porque el principio y causa dellas es libre y voluntaria. Pero las forzosas, unas hay secretas, como el hurto, el adulterio, el dar ponzoña, el ser alcahuete, el sobornar esclavos, el matar de  
15 secreto, el jurar falso, y otras violentas, como el azotar, el echar en la cárcel, el condenar a muerte, el robar, el mancar, el decir una injuria y el hacer una afrenta.

### CAPÍTULO III

#### 20 DE LA JUSTICIA QUE CONSISTE EN LOS REPARTIMIENTOS

Ya que nos ha desengañado Aristóteles que aquí no se trata de la perfecta justicia, que procede de la concordia de todas las virtudes, sino de la que es especie de virtud y consiste en el guardar de la igualdad, y ha dicho que  
25 tiene dos especies: la una, que toca a lo público, y consiste en el repartir de las honras y intereses comunes, y la otra en los particulares contratos, que de necesidad se han de ofrecer entre las gentes, trata en el capi-

tulo presente de los repartimientos de las honras y intereses. Y como no hay sólo un género de república, sino muchos (como en los libros de *República* veremos), da la regla que se ha de guardar conforme a ellos, y dice que cuanto más uno tenga de aquello que en la tal república espreciado, tanto más es merecedor de las honras y cargos públicos. Y así, en la aristocracia, que quiere decir república donde los mejores en virtud y bondad rigen, la cual sola en realidad de verdad es república, ora se rija por uno sólo, como el reino, ora por muchos, porque allí sola la virtud es tenida en precio, cuanto uno es mejor en vida y costumbres, tanto es habido por más digno de los cargos y honras públicas. Pero en las no tan bien regidas, como son donde se tiene mucha cuenta con el censo y hacienda de cada uno, según que uno tiene y puede así es honrado. Lo cual es la total causa del mal de nuestra vida, porque si no al que el temor de Dios le refrena, todos los demás procuran, por ser más tenidos, acrecentar sus casas por cualquiera vía. Y esto lloraba sabiamente Horacio en la república de Roma: que eran los hombres admitidos a los cargos y honras por el censo y hacienda que tenían. Y decía que eran más cuerdos los mochachos en sus juegos, pues hacían ley, que el que más diestro fuese en el juego, aquél fuese el rey.

Pero por cuanto el injusto es desigual, y lo injusto desigual, cosa clara es que lo desigual terná su medio, el cual es lo igual. Porque en todo hecho donde haya más y menos, ha de haber, de necesidad, igual. Y, pues, si lo injusto es desigual, lo justo será igual; lo cual, sin más dar razones, lo tienen todos por verdad. Y, pues, lo igual es medio, seguirse ha que lo justo es una cierta especie de



medio. Cualquier medio, pues, de necesidad ha de consistir, a lo menos, entre dos. Por lo cual necesariamente se colige que lo justo es medio y igual a algunos, en respecto de algo; y en cuanto es medio  
5 eslo de algunos, que es de lo más y de lo menos. Y en cuanto medio es de dos, y en cuanto justo a algunos justo. De manera que lo justo ha de consistir de necesidad en cuatro cosas, a lo menos. Porque a los que les es justo son dos, y  
10 las cosas en que es justo asimismo son dos. Y la misma medianía es para los dos, y en las dos cosas. Porque de la misma manera que sean las dos cosas en qué, sean también las dos personas a  
quién. Porque si así no fuese, ya los que son iguales  
15 no ternían cosas iguales. Pues de aquí nacen las bregas y contiendas, cuando los que son iguales no tienen iguales cosas, o cuando los que no lo son las tienen y gozan. Véese esto a la clara por lo que de la dignidad procede. Porque todos  
20 a una voz confiesan que lo justo en los repartimientos se ha de repartir conforme a la dignidad de cada uno; pero en qué consista esta dignidad, no conforman todos en un parecer, sino que en el pueblo que por gobierno de toda la comunidad se  
25 rige, pretenden que consiste en la libertad; donde pocos y poderosos gobiernan, juzgan que consiste en las riquezas, y otros en la nobleza del linaje; mas donde los buenos gobiernan, júzgase que consiste en la virtud. De manera que lo justo es cosa



que consiste en proporción; porque el tener proporción no es lo propio del número de uno, sino de todo número en general, porque la proporción es igualdad de cuenta, y consiste a lo menos entre cuatro, y la proporción dividida, cosa clara es 5 que consiste en cuatro; pero también la continua, porque usará dos veces de uno, y lo dirá dos veces desta manera: como sea la proporción de  $a$  con la de  $b$ , sea la de  $b$  con la de  $c$ . De manera que la  $b$  dos veces se nombra, y así tomada la 10 proporción de  $b$  dos veces, serán cuatro las cosas que tienen proporción. Lo justo, pues, consiste a lo menos en cuatro cosas, y es la misma cuenta, porque así las personas a quien es justo, como las cosas que lo son, están distintas. Será, pues, desta 15 manera la proporción: que, como sea este término  $a$  con este término  $b$ , así se ha de haber este término  $c$  con este término  $d$ . Y, al contrario, como sea la  $a$  con la  $c$ , se ha de haber la  $b$  con la  $d$ . Y de la misma manera el un todo con el otro 20 que el repartimiento ajunta. Y si desta manera se conciertan, justamente los ajunta. La confederación, pues, del término  $a$  con el de  $c$ , y la del de  $b$  con el de  $d$ , es lo justo en la repartición, y lo justo es el medio; quiero decir de lo que no admite pro- 25 porción, porque lo que proporción tiene, es el medio, y lo justo es medio que consiste en proporción. A esta proporción llámanla los matemáticos proporción geométrica, porque en la geome-

tría es así, que como sea el todo con el todo, se ha de haber lo uno con lo otro. Y tal proporción como ésta no es proporción continua, porque no es un mismo término el que se compara y el con  
5 quien se compara. Es, pues, esta manera de justo, cosa que consiste en proporción, y esta manera de injusto, cosa que no tiene proporción. Uno, pues, dello es lo más, y otro lo menos, lo cual en las mismas obras se vee claro, porque el que hace  
10 agravio, tiene más del bien de lo que merece, y el que lo recibe menos. Y en lo malo es al revés, porque el menor mal, comparado con el mayor, tiénese en cuenta de bien, pues el menor mal es más de escoger que no el mayor, y todo lo que  
15 es de escoger es bien, y lo más digno de escoger, mayor bien. Desta manera, pues, es la una especie de lo justo.

## CAPÍTULO IV

### DE LA JUSTICIA QUE SE HA DE GUARDAR EN LOS CONTRACTOS

20 En el capítulo pasado trató de la distribución de las honras y intereses públicos, y de la justicia y igualdad que se debe guardar en ellos. Aunque conforme a la doctrina de sus tiempos, en los cuales ninguno se tenía por hombre de valor si no era matemático y hábil en la geometría y aritmética, redujo la distribución desta igualdad  
25 a proporción de geometría, para mostrar la fuerza que tiene la igualdad. Agora, en el capítulo presente, trata de la otra especie de igualdad, que consiste en los contractos

que se ofrecen en el tratar de los negocios, y pone la diferencia que hay desta especie a la primera, que aquí no se tiene cuenta con la dignidad de las personas, como en la otra se tenía, sino en la igualdad de las cosas. Porque aunque el que debe sea bueno y a quien debe malo, el juez condenará al bueno que satisfaga al malo el interese que le debe, si ha de hacerlo de justicia y igualdad. 5

La otra especie que resta, y es para reformar, consiste en los contractos, así voluntarios como forzosos. Esta especie de justo es diferente de la primera. Porque la justicia que consiste en la distribución de las cosas comunes, siempre se ha de tratar por la proporción que habemos dicho, pues la repartición de intereses comunes, si se hiciese, se ha de hacer por la misma cuenta y proporción que se hace el repartimiento del tributo, y la injusticia que a esta justicia contradice, es fuera de proporción. Pero lo justo, que consiste en los contractos, es cierta igualdad, y lo injusto desigualdad, pero no conforme a la proporción que allí dijimos, sino conforme a la proporción aritmética. Porque aquí no se hace diferencia si el bueno defrauda al malo en algo, o si el malo al bueno, ni si el bueno cometió adulterio o si el malo, sino que la ley solamente tiene cuenta con la diferencia del daño, y quiere reducir a igualdad al que hace injuria y al que la padece. Y si de dos el uno hizo daño y el otro lo recibió, el juez pretende tal cosa como aquélla, como injusta y desigual, reducirla a igualdad. Por- 10 15 20 25



que cuando uno es herido y otro lo hiere o lo mata, y el que fué herido muere, aquel daño y hecho divídese en partes desiguales, pero el juez procura igualar el daño quitando de la ganancia (porque,  
5 generalmente hablando, en semejantes cosas que éstas, aunque a algunas no parece cuadrarles propriamente el nombre de ganancia, dícese ganancia en el que hiere y daño en el que lo padece, y cuando viene a reglarse aquel tal daño, llámase en el  
10 que lo recibió daño y en el que lo hizo ganancia), de manera que lo igual es medio entre lo más y lo que es menos; y destas dos cosas la ganancia es lo más, y lo menos es, por el contrario, el daño. Porque lo que toma más del bien y menos del mal  
15 es ganancia, y lo que al contrario desto es daño o perjuicio, de las cuales dos cosas es el medio lo igual, que es lo que llamamos justo. De manera que lo que corrige y emienda los contractos, es lo justo y el medio entre el perjuicio y la ganancia.  
20 Y así, cuando dos contienden sobre esto, luego acuden al juez, y ir al juez es lo mismo que ir a lo justo. Porque el juez no se pretende que es otra cosa sino una justicia que habla. Y buscan un juez medio, y aun algunos los llaman medianeros,  
25 porque si alcanzan el medio, alcanzan lo que es justo. De manera que lo justo es una medianía, pues lo es el juez mismo que lo juzga. Ni hace otro el juez sino igualar, de la misma manera que una línea en dos partes dividida, tanto cuanto más la

una parte excede de la mitad, le quita y lo añade a la otra parte. Pero cuando el todo estuviere en dos iguales partes repartido, entonces dicen que tiene cada uno lo que es suyo, si cada uno recibe partes iguales. Y lo igual, conforme a cuenta de aritméticos, y su proporción, es medio de lo más y de lo menos. Y por esto se llama lo justo en griego *diceon*, que en aquella lengua quiere casi decir cosa en dos partes partida, como si uno dijese en la misma lengua *dicheon*; y el juez se llama *dicastes*, que quiere casi decir repartidor, como quien dijiese *dichastes*. Porque si siendo dos cosas iguales le quitan a la una una parte y la añaden a la otra, excederá la una a la otra en aquellas dos partes. Porque si a la una le quitasen y a la otra no añadiesen, no le excedería sino en sola una parte. De manera que la parte a quien le dieron, excede al medio en una sola parte, y el medio, a la parte que le quitaron, en otra. Esto, pues, es entender lo que es justo: saber cuánta parte se ha de quitar al que tiene de más, y cuánta añadir al que tiene de menos. Porque tanto cuanto el que tiene de más excede al medio, se ha de añadir al que menos tiene, y tanto cuanto le falta al que menos tiene, se ha de quitar al que tiene de más. Sean, hagamos cuenta, tres líneas iguales  $a, a, b, b, c, c$ , las unas a las otras. De las dos líneas iguales  $a, a$ , quítenles sendas partes que se llamen  $a, e$ , y añádanse a las líneas  $c, c$ , y lo que de allí

resulte llámese *d, f*; sucederá de aquí que la línea *d, f*, será mayor que la línea *a, a*, toda la parte de *a, e*. Lo mismo acaece en las demás artes. Porque si no hobiese proporción entre el que hace y  
5 el que padece, en qué y cuánto ha de hacer el uno y padecer el otro, confundirse hían. Estos dos nombres de ganancia y perjuicio procedieron de los contratos voluntarios, donde tener más de lo que tenían llaman ganar, y recibir perjuicio tener menos  
10 de lo que tuvieron al principio. Como es en el vender y comprar, y en todos los demás contratos donde la ley permite contratar. Pero donde ni hay más ni menos, sino que se tienen lo mismo que antes se tenían por sí mismos, dicen que tienen lo  
15 que es suyo, y que ni han perdido ni ganado. De manera que lo justo es el medio entre cierta pérdida y ganancia, que es el tenerlo igual, y lo más y lo menos en las cosas que no son voluntarias antes y después.

20

## CAPÍTULO V

### DEL TALIÓN, DEL DINERO Y DE LA NECESIDAD

Declaradas las dos especies de la vulgar justicia, la una que consiste en los comunes repartimientos de honras y intereses, y la otra en la reformación de los particulares  
25 contratos, así voluntarios como forzosos, en lo cual se comprenden los dos géneros de acciones, civiles digo y criminales, y la regla que el recto juez debe guardar en el juzgar rectamente, que es quitar del que hizo el agra-

vio y añadir al que lo recibió hasta reducirlos a igualdad, trata agora, en el capítulo quinto, de la pena del talión, tan celebrada entre jurisconsultos, que es cuando uno recibe el mismo mal que a otro hizo, como si juró falso contra otro en causa capital, lleve la misma pena que 5 había de llevar el reo, y en las demás causas criminales de la misma manera. Prueba, pues, no ser cierta regla de justicia la pena del talión, por las diversas calidades que puede haber en los agente y paciente. Como si uno diese una cuchillada al rey, o al que su persona representa, no 10 pagaría con recibir otra cuchillada, sino que sería digno de todo género de castigo, por haber tenido en poco el ofender la majestad pública. Y a más desto, como todas las voluntarias contrataciones se hacen con el dinero, o se reducen al dinero, trata del uso del dinero, y cómo. 15 los contractos se han de reglar por él, y él ha de ser la ley dellos. Y también cómo la necesidad de las cosas que para conservar la vida son menester, hizo los contractos y las demás artes que se tratan en la vida.

Paréceles a algunos que la pena del talión es 20 del todo justa, como lo dijeron los pitagóricos definiendo desta manera lo justo: ser cuando uno recibe lo mismo que hizo a otro. Pero el talión ni conforma con lo legítimo ni menos con lo público (llamo público lo que a todos pertenece), ni tam- 25 poco con lo justo distributivo, ni con lo que consiste en el reformar de los contractos. Aunque en esto parece que quieren dar a entender lo justo que los poetas a Radamante atribuyen en sus fábulas:

Si el mismo daño que hizo padeciére, 30  
Será recto el juicio que se hiciere.

Porque muchas veces no conforman con lo de razón. Porque si uno, administrando cargo público, hirió á uno, no por eso ha de recibir otra tal herida, y si uno hirió al que administraba cargo público y regía la república, no solamente merece  
5 que le den otra herida, pero todo grave castigo. A más desto, mucha diferencia hay de lo que voluntariamente se hace a lo que se hace contra voluntad. Pero en las compañías de contrataciones  
10 tal justicia como ésta ha de consistir en el talión, y comprenderlo en sí, conforme a proporción, y no conforme a igualdad. Porque la conservación de la república consiste en darle a cada uno lo que merece, conforme a la regla de proporciones. Por-  
15 que, o pretenden retaliar el mal que les han hecho, y si no les parece que es vida de servidumbre si no se satisfacen, o que les gualardonen el bien. Y sin esto no hay comunicación de dádivas, con las cuales las civiles compañías se conservan.  
20 Y por esto, en medio de la ciudad edificaban el templo de las gracias: porque haya entre las gentes gualardones, porque esto es propio del agradecimiento; porque el que ha recibido la buena obra tiene obligación de hacer otro tanto por el que  
25 la hizo, para que el tal comience de nuevo a hacerle otras buenas obras. Y la gratificación, que ha de ser conforme a proporción hecha, ha de tener diametral oposición. Como si hiciésemos cuenta que el arquitecto es *a*, y el zapatero *b*, la casa *c*,



el zapato *d*. El arquitecto, pues, o albañir, ha de tomar en cuenta al zapatero la obra que hace el mismo zapatero, y él al zapatero darle la que él hace. Si hobiere, pues, de principio, entre ellos igualdad proporcionada y después sucediere el tali6n, será 5 lo que decimos, y si no, no habrá igualdad ni podrá durar aquel contrato. Porque puede ser que la obra del uno sea de mucho más precio y valor que la del otro. Conviene, pues, que las tales obras se igualen. Y lo mismo se ha de hacer en todas las 10 demás artes y oficios. Porque si el que obra no tiene tasa en cuánto y qué tal ha de hacer, y el que recibe de la misma manera, vernán las artes a perderse. Porque nunca se hace la contractación de dos de una misma arte, como digamos agora 15 de dos médicos, sino de médico y labrador y, generalmente, de artes diversas y no iguales; y por esto conviene que vengan estos tales a igualarse. Por tanto, conviene que todas las cosas en que ha de haber contratación, sean de manera que puedan admitir apreciación. Para lo cual se inventó el uso del dinero, y es la regla del contrato, porque todas las cosas regla, y por la misma razón el exceso y el defecto; ¿cuántos pares, hagamos cuenta, de zapatos serán equivalentes a una casa, o a un 20 mantenimiento? Conviene, pues, que cuanta diferencia hay del albañir al zapatero, tantos más pares de zapatos se pongan por precio de la casa, o del mantenimiento. Porque si así no se hace, ni ha-

brá contratación ni compañía. Lo cual no se podría hacer si en el valor no tuviesen alguna proporción. Conviene, pues, como ya está dicho, que todas las cosas se reglen con alguna regla común, la cual es, en realidad de verdad, la necesidad, que es la causa de todas las cosas. Porque si los hombres no tuviesen necesidad de nada o no de una misma manera, o no habría contratación entre ellos, o sería no conforme. Inventóse, pues, el dinero como un común contrato de la necesidad de común consentimiento de los hombres. Y por esto se llama en griego *nomisma*, como cosa que no es tal por su naturaleza, sino por ley, la cual los griegos llaman *nomon*, y está en mano de las gentes mudarla y hacerla que no valga. Entonces, pues, habrá talión, cuando estas cosas se igualaren. Como agora, la misma diferencia que hay del labrador al zapatero, hay de las obras del zapatero a las del labrador. Cuando contrataren, pues, hanlo de reducir a figura de proporción, porque si no el uno de los extremos terná ambos a dos excesos; pero cuando cada uno viniere a tener lo que es suyo, entonces serán iguales y ternán comunidad, porque puede haber entre ellos esta igualdad. Sea el labrador *a*, el mantenimiento *c*, el zapatero *b*, su obra que se ha de igualar *d*. Y si desta manera no se retaliasen, no podría haber comunicación ni contracto. Y que la necesidad y menester sea sola la causa de todo véese por la obra, porque cuando o el uno no tie-

ne necesidad del otro, o ni el uno ni el otro, no  
contratan. Como cuando uno no tiene necesidad  
de lo que el otro tiene, como si dijésemos, vino,  
danle que lleve, a trueque dello, trigo; conviene,  
pues, que se iguale lo uno con lo otro. Pero, para 5  
el contrato venidero, si agora el tal no tiene nece-  
sidad de las cosas, pues verná tiempo que la terná,  
el dinero es como un fiador para nosotros. Porque  
ha de estar puesto por ley que cada uno, trayendo  
el dinero, pueda llevar lo que se vendiere. Y su- 10  
cede lo mismo en esto que en lo otro, porque no  
es siempre de un mismo valor, aunque parece que  
él quiere conservarlo más durable. Y por esto con-  
viene que estén todas las cosas apreciadas, porque  
desta manera siempre habrá contrato, y habiénd- 15  
dolo habrá comunicación. Es, pues, el dinero, como  
una medida que reduce a proporción todas las co-  
sas y las iguala. Porque no habiendo contrato no  
habrá comunicación, ni faltando la igualdad habrá  
contracto, ni faltando la proporción podría haber 20  
igualdad. En realidad de verdad, pues, es imposi-  
ble que las cosas, entre cuyos valores hay muy  
gran distancia, puedan reducirse a proporción.  
Pero, por la necesidad, sucede que una cosa par-  
ticular baste, y esto por el consentimiento que 25  
las gentes tienen dado en ello. Y por esto el dine-  
ro se llama en griego *nomisma*, que casi quiere  
decir regla, porque todas las cosas reduce a pro-  
porción, pues todas las cosas se reglan con el di-

nero. Sea, pues, la casa  $a$ , cien coronas  $b$ , la cama  $c$ ; valga  $a$  la mitad que  $b$ , si la casa vale cincuenta coronas, o lo igual dellas. La cama valga la decena parte que las cien coronas, que es que valga  $c$  la  
5 décima parte de  $b$ . Véese de aquí claro que cinco camas harán el valor de una casa. Entendido, pues, está que, antes que se inventase el uso del dinero, se hacían desta manera los contractos. Porque todo es una misma cosa dar cinco camas por una cosa,  
10 y dar el valor de cinco camas. Ya, pues, está entendido qué cosa es lo injusto y qué lo justo. Entendido, pues, esto, también está muy claro, que el hacer justicia es el medio entre hacer agravio y recibirlo. Porque el hacer agravio es tener más  
15 y el recibirlo tener menos; pero la justicia es medianía, aunque no de la misma manera que las demás virtudes de que arriba se ha tratado, sino porque es propia del medio, quiero decir de lo igual, y de los extremos la sinjusticia. Es, pues, la justicia un hábito que hace al justo pronto en hacer, de  
20 su propia voluntad y elección, las cosas justas, y apto para hacer repartición de las cosas, ora entre sí mismo y otro, ora entre otras personas diferentes, pero no de tal manera que de lo bueno y digno de escoger tome la mayor parte para sí, y para  
25 su prójimo deje la menor, y haga al revés en lo que es perjudicial, sino que reparta por igual conforme a proporción; y de la misma manera lo ha de hacer repartiendo entre personas diferentes. La

sinjusticia induce al injusto a todo lo contrario, lo cual es el exceso y el defecto de lo útil y perjudicial fuera de toda proporción. Y por esto la sinjusticia se dice exceso y defecto, porque consiste en exceso y en defecto, que es en el exceso de lo que sencillamente es útil, y en el defecto de lo que es perjudicial. Y en las demás cosas, lo que es entero y perfecto es de la misma manera, pero lo que va fuera de proporción no tiene regla cierta, sino como caiga. Mas en lo que toca al agraviar, lo menos es ser agraviado y lo más agraviar. Desta manera, pues, habemos tratado de la justicia y sinjusticia, qué tal es la naturaleza y propiedad de cada una, y de la misma manera de lo justo y injusto así generalmente y en común.

## CAPÍTULO VI

DE LAS SINJUSTICIAS Y AGRAVIOS, Y DE LO JUSTO DE LA REPÚBLICA O POLÍTICO, DEL DERECHO DEL SEÑOR, DEL PADRE Y DEL SEÑOR DE CASA

En el capítulo sexto pone primeramente diferencia entre estas dos cosas: hurtar y ser ladrón, adulterar y ser adúltero y sus semejantes, que el ser ladrón, adúltero y tales cosas como éstas dicen hábito y costumbre, y así por las leyes son más gravemente castigadas, que si por una flaqueza cayeren en ello alguna vez no teniendo por hábito y oficio. Después trata de lo justo civil y del derecho del señor y del padre, y del señor de casa. Donde avisa lo que en lo de *República* se verá mejor,

que para regirse bien una república no han de mandar los hombres sino las leyes, y los hombres no han de ser sino ejecutores dellas. Porque como los hombres se quieren tanto a sí mismos, siempre toman la mayor parte del bien para sí, y del mal escogen la menor, lo cual es contra la justicia si no se hace con equidad y como debe.

Pero porque puede acontecer que uno haga agravio, y no por eso sea injusto, ¿qué agravios diremos que ha de hacer en cada género de injusticia, para que ya se llame injusto, como ladrón o adúltero o salteador? ¿O diremos que en esto no hay ninguna diferencia? Porque si aconteciese que un hombre tuviese acceso con una mujer sabiendo qué mujer es la con quien lo tiene, pero que el tal acceso no tuvo principio de determinada elección, sino que cayó en ello ocasionalmente por flaqueza de ánimo, este tal agravio cierto hace, mas no es aún del todo injusto, así como uno no por cualquier cosa que hurte es ladrón, aunque haya hurtado, ni adúltero aunque haya cometido un adulterio. Y de la misma manera es en todo lo demás. Ya, pues, está arriba declarada la conformidad y respecto que la pena del talión tiene con lo justo. Hemos, pues, de entender, que esto que inquirimos puede ser por sí mismo justo, y también justo civil; lo cual no es otra cosa sino una comunidad de vida, para que en la ciudad haya suficiencia de hombres libres y iguales o en número o conforme a proporción. De manera, que

los que esto no tienen, no guardan entre sí civil justicia, sino alguna otra que tiene apariencia de justicia. Porque para aquellos para quien la tal ley se hace, justo es, y la ley hácese para el injusto, pues no es otra cosa el público juicio, sino de-  
terminación de lo justo y lo injusto. Y dondequiera que la sinjusticia mora, mora también el hacer agravios, pero no en todos aquellos que hacen agravios se puede decir que hay sinjusticia, pues es la sinjusticia tomarse para sí mayor parte de  
las cosas que son absolutamente buenas y menor de las que son absolutamente malas. Y por esto, no se permite que el hombre mande, sino la razón, porque el hombre tómaselo aquello para sí y hácese tirano, y el que rige ha de ser el guardián de lo que es justo. Y si de lo justo, también de lo igual. Y así por cuanto el justo no parece que tiene más que los otros, si justo es (porque no reparte más para sí de lo que es absolutamente bueno, si ya por ley de proporción no le pertenece) el justo trabaja para otrie, y por esto dicen que es bien ajeno la justicia, como ya también arriba lo dijimos. És, pues, razón que se le dé algún premio al hombre justo, y éste sea la honra y dignidad, con la cual, los que no se tienen por contentos, hácense tiranos. El derecho del señor y el del padre no son lo mismo que éstos, sino que les parecen en algo, porque nadie puede hacer agravio a las cosas que son absoluta-

mente tuyas. Y el siervo y el hijo, mientras es pequeño y no está emancipado de la patria potestad, es como parte del padre o del señor, y ninguno para sí mismo nunca escoge el perjudicar ni hacer  
5   daño. Y así contra este derecho nunca se comete agravio. De manera que la civil equidad, ni se puede decir justa ni injusta, porque está hecha conforme a ley, y en personas sobre quien puede hacerse ley, que son los que tienen iguales veces  
10   en el mandar y ser mandados. Y por esto, más con verdad se puede decir que hay derecho sobre la mujer, que sobre los hijos o criados, porque esto es lo justo familiar, lo cual también de lo civil es diferente.

15

## CAPÍTULO VII

### DE LO JUSTO NATURAL Y LEGÍTIMO

En el séptimo capítulo distingue Aristóteles lo justo civil en dos especies: uno que es natural y por naturaleza tiene fuerza de ser justo, como es la defensa de la  
20   propria vida, otro que obliga, no por naturaleza, sino por voluntaria aceptación de los hombres, y porque ellos voluntariamente quisieron ponerse aquellas leyes de vivir por vivir vida más quieta, como prohibir tal o tal traje. Disputa si hay cosa alguna que naturalmente sea justa (la cual disputa pone también Platón en el primero  
25   de *República*), y prueba haberlas muchas.

De lo justo civil, uno hay que es natural, y otro que es legítimo. Pero aquello es justo natural, que



donde quiera tiene la misma fuerza, y es justo no porque les parezca así a los hombres, ni porque deje de parecerles. Justo legítimo es lo que al principio no había diferencia de hacerlo desta manera o de la otra, pero después de ordenado por ley ya la hay, como pagar por un captivo diez coronas, o sacrificar una cabra y no dos ovejas. Item, las demás cosas que particularmente se mandan por ley, como hacer sacrificio a Brasida, y las ordinações que hacen los concejos. Algunos, pues, hay que son de opinión que todo lo legítimo es desta manera, porque lo que natural es, no puede mudarse, y donde quiera tiene una misma facultad, como vemos que el fuego quema aquí y también en la tierra de los persas. Pero las cosas justas véese que se mudan. Pero esto no es así, generalmente hablando, sino en alguna manera. Y entre los dioses por ventura es así, que no hay cosa mudable; pero entre nosotros bien hay cosas naturales que se mudan, aunque no todas. Pero con todo eso hay justo que es por naturaleza, y justo que no es por naturaleza. Cuál, pues, de los que se pueden mudar de otra manera es natural, y cuál no sino legítimo y por aceptación, aunque los dos se muden de una misma manera, fácilmente se entiende. Y la misma distinción bastará para todo lo demás. Porque naturalmente la mano derecha es de más fuerza, y con todo es posible que todos los hombres se valiesen igualmente de las

dos manos. Pero las cosas justas que son por aceptación y porque conviene hacerse así, son semejantes a las medidas. Porque ni las medidas del vino ni las del trigo son iguales en todas las tierras, sino do las cosas se compran son mayores, y do se venden son menores. De la misma manera lo justo no natural, sino humano, no es todo uno dondequiera, pues no es un mismo el modo de regir la república. Pero el mejor y más perfecto modo de gobierno de república sólo éste es un mismo naturalmente dondequiera. Hase, pues, cada una de las cosas justas y legítimas como se ha lo universal con lo particular. Porque los negocios que se hacen son muchos, pero las cosas justas tienen cada una por sí su especie, pues son universales. Entre lo injusto y el agravio hay esta diferencia y también entre lo justo y la justicia, que lo injusto es tal por naturaleza o por ordinación y esto mismo cuando se pone por obra es agravio, pero antes de hacerse no se dice agravio, sino cosa injusta, porque cuando se hiciere será agravio. Y de la misma manera habemos de decir de la justicia. Aunque obra justa es más general vocablo, y la justicia parece que quiere más significar la enmienda del agravio. Pero qué especies tiene cada cosa destas y cuántas, y en qué géneros de cosas consiste, después lo trataremos.

## CAPÍTULO VIII

DE LAS TRES ESPECIES DE AGRAVIOS CON QUE LOS HOMBRES  
SON PERJUDICADOS

Cumple Aristóteles lo que prometió al fin del capítulo pasado, y distingue por sus especies los agravios para 5 que puedan mejor juzgar dellos los hombres, primeramente en dos especies, diciendo cómo hay unos forzados y otros voluntarios, y éstos son los peores de todos. Los forzados después divídelos en dos especies, unos que suceden por violencia, que son los que el principio y causa 10 procede de fuerza, y otros por ignorancia. Los de ignorancia divide en otras tres especies: unos que proceden de ignorancia crasa, que procede de la negligencia que uno tuvo en saber lo que le convenía para hacer las cosas, y éstos son los peores; otros de ignorancia invincible 15 (como dicen nuestros teólogos), como fué el parricidio y maternal ajuntamiento que de Edipo se cuenta en las fábulas antiguas; otros, por fortuna, como si a uno, reventándole el arcabuz, le aconteciese herir o matar al que le está al lado. 20

Pero cuando alguno de los justos o injustos sobredichos hace algún agravio o alguna obra de justicia, dicese que hace justicia o agravio si lo hace de su propia voluntad. Mas si por fuerza lo hace, ni hace justicia, ni agravia, sino accidentalmente, 25 porque aconteció ser justo o injusto lo que hacía. Pero el agravio y la obra de justicia distingúense en ser voluntarias o forzosas, porque el agravio cuando se hace voluntariamente es re-

prendido y es agravio entonces. De manera, que puede acontecer que alguna cosa sea injusta y no sea aún agravio, si no se le añade el ser obra voluntaria. Llamo voluntario (como ya al principio se dijo) lo que uno hace por sí mismo, entendiendo que está en su mano, y no ignorando a quién, ni con qué, ni por qué lo hace, como si hiere sabiendo a quién hiere, y con qué y por qué lo hiere, y cada cosa destas la hace de propósito deliberado y no accidentalmente ni por fuerza. Como si uno tomando la mano de otro lo hiriese con su misma mano, no herirá el tal voluntariamente, porque no está en su mano el no hacerlo. Puede también acontecer que el que fué herido fuese el padre, y el que lo hirió lo tomase por otro alguno de los que presentes estaban, y no entendiese que era su padre. Lo mismo habemos de decir del fin por que lo hizo, y en fin de todo el hecho. Todo aquello, pues, que se hace no entendiéndose, o ya que se entienda no estando en su mano, o por ajena violencia, se dice ser forzoso. Porque muchas cosas de las que naturalmente hay en nosotros sabiéndolas las padecemos o hacemos, de las cuales ninguna se dice voluntaria ni forzosa, como el envejecerse y el morir, y lo mismo es en las cosas justas y injustas lo que accidentalmente sucedé. Porque si uno por fuerza y por temor restituyese lo que tenía en depósito, no diremos que obra lo de justicia, ni que hace cosas justas

sino accidentalmente. De la misma manera el que por fuerza y contra su voluntad deja de restituirlo, accidentalmente diremos que hace agravio y obra cosas injustas. Las cosas, pues, voluntarias, unas se hacen por elección y otras sin elección. Por elección se hacen las cosas que se hacen con consulta, y sin elección las que se obran sin consulta. Siendo, pues, tres las especies de los daños que en las contrataciones suceden, las cosas que por ignorancia se hacen son hierros, cuando uno los hace no entendiéndolo ni a quién, ni qué, ni con qué, ni por qué. Porque o no pensó arrojarlo, o no aquel, o no con aquello, o no por aquel fin, sino que sucedió al revés de como él pensó, como si lo arrojó, no por herirle, sino por picarle, o si no a quien quiso, o no como quiso. Cuando el daño, pues, es fuera de razón, dicese desgracia, pero cuando es no fuera de razón, pero sin malicia, dicese hierro (porque hierra uno cuando en él está el principio y origen de la causa, y es desgraciado cuando en él no está); mas cuando lo entiende y no lo hace sobre consulta dicese injuria o agravio, como lo que por enojo se hace, o por otras alteraciones que o la necesidad o la naturaleza a los hombres acarrea. Porque los que en semejantes cosas perjudican y hierran, dicese que hacen injuria, y los hechos se llaman agravios, pero ellos por esto no son aún del todo injustos ni perversos, porque aquel tal daño no procede de maldad.

Pero cuando con consulta y elección lo hace, llámase injusto y mal hombre. Por esto las cosas que con enojo se hacen no se dicen, y con razón, proceder de providencia. Porque no comienza el hecho el que hace algo con enojo, sino el que le  
5 hace que se enoje. A más desto en semejantes negocios nunca se disputa si fué así o si no fué, sino si hubo justa razón para ello, porque la saña es una injuria manifiesta; ni se disputa si fué o no  
10 fué, como en las contrataciones, en las cuales, de necesidad el uno o el otro ha de ser mal hombre, si ya por olvido no lo hacen, pero cuando del hecho concuerdan, dispútase cuál de las dos partes pide justicia, mas el que antes de hacerlo pensó y  
15 deliberó no lo ignora. De manera, que el uno pretende que ha recibido agravio, y el otro que no. Pero el que sobre consulta hace daño, hace agravio, y así el que semejantes agravios hace ya es injusto, cuando fuera de proporción y de igualdad  
20 lo hace. De la misma manera el justo cuando sobre deliberación hiciere alguna obra justa, la cual entonces la hace, cuando la hace voluntariamente. Pero de las cosas forzosas unas hay que son dignas de misericordia y otras que no. Porque las cosas que  
25 los hombres hierran no sólo ignorantemente, pero también por ignorancia, dignas cierto son de misericordia. Pero las que se hacen, no por ignorancia, sino ignorantemente por alguna alteración ni natural ni humana, no son dignas de misericordia.

## CAPÍTULO IX

DEL RECEBIR AGRAVIO CÓMO ACONTECE, Y QUE NINGUNO  
VOLUNTARIAMENTE LO RECIBE

En el capítulo nono, tomando ocasión de unos versos de Eurípides, disputa qué manera de cosa es el recibir agravio, y prueba ser cosa violenta y en ninguna manera voluntaria; disputa asimismo si uno puede voluntariamente a sí mismo agraviarse, y si el disoluto hace a sí mismo voluntariamente perjuicio, y otras cosas semejantes. 5



Dudará por ventura alguno si habemos del recibir y hacer agravio suficientemente disputado. 10  
Y primeramente, si es verdad lo que Eurípides escribe fuera de toda buena razón:

Pónesteme a preguntar  
Cómo a mi madre maté: 15  
En breve te lo diré,  
Sin mucho tiempo gastar.  
Yo quise y ella aprobó  
De aquella suerte el morir,  
O, enfadada del vivir, 20  
A matarla me forzó;

por ventura pasa así en realidad de verdad, que uno voluntariamente es agraviado o no, sino que cualquier recibir de agravio es forzoso así como el hacerlo es voluntario, o es todo recibir de agravio o voluntario o forzoso, así como el hacerlo todo es voluntario, o diremos que un recibir de 25

agravios hay voluntario y otro forzoso, y de la misma manera en el recibir buenas obras? Porque todo hacer justicia es voluntario. De manera que parece conforme a razón, que el recibir agravios  
5 y el recibir buenas obras, el uno al contrario de lo otro, sean cosas voluntarias o forzosas. Parecería, cierto, cosa fuera de razón, que todo recibir de buenas obras fuese voluntario, porque muchos, cierto, las reciben muy contra su voluntad. Pues  
10 también alguno dudaría si cualquiera que padeció cosa injusta, padeció injuria, o si es lo mismo en el padecerla que en el hacerla, porque puede acontecer que accidentalmente uno obre ambas maneras de justo, y de la misma manera injusto. Por-  
15 que no es todo uno hacer cosas injustas y agraviar, y de la misma manera tampoco es todo uno sufrir injurias y ser agraviado, y asimismo habemos de juzgar del hacer cosas justas y recibirlas. Porque es imposible que uno sea agraviado, sin  
20 que haya algún otro que le agravie, ni que alguno reciba buenas obras, sin que haya alguno que las haga. Y si, general y sencillamente hablando, el hacer agravio es hacer uno a otro daño voluntariamente, que es sabiendo a quién, y con qué, y  
25 cómo, cierta cosa será que el disoluto voluntariamente a sí mismo se hace daño, y a sí voluntariamente será agraviado, y sucederá que uno a sí mismo se haga agravio. Esta es, pues, una de las cosas que dudábamos: si puede uno a sí mismo agra-



viarse. Asimismo, por el vicio de la disolución uno voluntariamente se dejará perjudicar de otro que voluntariamente también le perjudique, de manera, que será verdad que uno voluntariamente sea agraviado. ¿O diremos que no está entera 5 aquella definición, sino que se ha de añadir que hace daño sabiendo a quién y con qué, y cómo, y esto contra la voluntad de aquel que lo recibe? De manera que uno podrá recibir daño de su voluntad y sufrir cosas injustas, pero agravio ninguno lo recibirá de su voluntad, porque ninguno lo ama, ni aun el disoluto, sino que obra contra su voluntad, porque ninguno quiere lo que no tiene por bueno, y el disoluto hace lo que entiende que no debería hacer. Y el que sus propias cosas da, 15 como Homero dice de Glauco, que le daba a Diómedes las armas de oro por las de hierro, y lo que valía ciento por lo que valía nueve, no es agraviado, porque en su mano está el no darlas, pero el ser agraviado no está en su mano, sino que de 20 necesidad ha de haber otro que le agravie. Cosa, pues, es muy clara y manifiesta que el ser agraviado no es cosa voluntaria. De las cosas asimismo ya arriba propuestas, dos nos restan por disputar: cuál es el que hace el agravio, el que en el 25 repartir da a uno más de lo que merece, o el que lo recibe; y lo segundo: si uno a sí mismo se puede hacer agravio. Porque si lo que primero habemos dicho es verdad, el que reparte es el que hace el

agravio, y no el que toma lo que es más. Y si uno reparte más para otro que para sí, sabiendo lo que hace, y de su propia voluntad (lo cual parece que hacen los hombres que son bien comedidos), éste tal a sí mismo él mismo se hará agravio, porque el  
5 hombre de bien y virtuoso siempre es amigo de tomarse para sí lo menos. O diremos que esto no es verdad así sencillamente, sino que por ventura de otro bien recibe más, como digamos de la honra, o de lo que es absolutamente bueno. A más  
10 de que se suelta fácilmente el argumento por la definición del agraviar, porque no padece cosa contra su voluntad, de manera que en cuanto a aquello no recibe agravio, sino que recibe daño  
15 solamente. Cosa, pues, es cierta que el que reparte es el que hace el agravio siempre, y no el que recibe, porque no hace agravio el que tiene lo injusto, sino el que tiene facultad de hacerlo de su voluntad, lo cual consiste en el que es origen y  
20 principio de aquel hecho, lo cual está en el que lo reparte y no en el que lo recibe. Asimismo esto que decimos hacer tórnase de muchas maneras, porque una cosa sin ánima puede matar, y la mano y el siervo mandándose el señor, el cual  
25 no hace agravio, pero hace cosas injustas. Asimismo si lo juzga sin entenderlo, no hizo agravio a lo justo legítimo o legal, ni el tal juicio es injusto, sino como injusto. Porque lo justo legal es diferente de lo justo principal. Pero si entendiéndolo lo juz-

gó injustamente, excede este tal la igualdad del favor o del castigo. Aquel, pues, que desta manera juzgó injustamente, tiene demás, de la misma manera que el que se toma para sí parte del agravio que hace. Porque aquel que a los tales adjudicó el campo, no recibió dellos campo, sino dinero. Piensan, pues, los hombres que está en su mano el hacer agravio, y que por esto es cosa fácil ser un hombre justo. Pero no es ello así. Porque tener uno acceso con la mujer de su vecino, y herir a su prójimo, y entregar con su mano su dinero, cosa fácil es, y que está en mano de los hombres; pero el hacerlo de tal o tal manera dispuestos, no es cosa fácil, ni que esté en su mano. De la misma manera el saber las cosas justas y injustas no lo tienen por cosa de hombre muy sabio, porque no hay mucha dificultad en entender las cosas de que las leyes tratan. Pero las cosas justas no consisten en esto, sino accidentalmente, sino en cómo se han de hacer y distribuir las cosas justas, lo cual es cosa de mayor dificultad que entender las cosas provechosas para la salud. Porque en la medicina cosa fácil es conocer la miel y el vino, y el veratro y el cauterio y la abertura. Pero el entender cómo se ha de distribuir esto en provecho de la salud, y para quién y cuándo, es tan dificultosa cosa como ser uno buen médico; por esto tienen por cierto que el hacer agravio no menos conviene al justo que al injusto, porque no menos lo

puede hacer el justo que el injusto, antes más facultad tiene para hacer cada cosa destas. Porque también el justo tiene fuerzas para allegarse a la mujer de su vecino y para herir a su prójimo, y  
5 el hombre valeroso también tiene fuerzas para arrojar allá el escudo y para volver espaldas y huir a do quisiere. Pero el cobardear y hacer agravio no es el hacer estas cosas sino accidentalmente, sino el hacerlas de tal manera o tal dis-  
10 puestos, así como el curar y el dar salud no es el abrir o no abrir, ni el purgar ni no purgar, sino el hacerlo desta manera o de la otra. Consisten, pues, las cosas justas en aquellas que participan de las cosas absolutamente buenas, en las cuales  
15 tienen también sus excesos y defectos. Porque en algunos no hay exceso de bienes, como por ventura en los dioses. En otros no se halla ningún género de bienes, como en los que tienen la malicia ya incurable, a los cuales toda cosa les es perjudi-  
20 cial. Otros los tienen cuál más cuál menos, y desta manera tenerlos es propio de los hombres.

## CAPÍTULO X

### DE LA BONDAD Y DEL HOMBRE BUENO

Gran mención se hace en los Derechos de lo que en  
25 griego llaman *epíctes*, y en latín *equum bonum*; en romance podemosle decir moderación de justicia. De la cual hay tanta necesidad en el mundo como del vivir, según

a algunos les agrada, en cierta manera, el ser crueles y rigurosos en el ejecutar la justicia, pretendiendo que por allí vernán a ser más afamados, y temo no vengán a ser más aflamados. Porque como las cosas, en particular consideradas, son tan varias, no puede la ley determinar de muchas dellas tan al caso y conformemente, porque, en fin, la ley o manda o prohíbe en general, sin circunstancias, que si en todas se ha de ejecutar como él lo dispone, verná a cumplirse lo que dice el cómico latino: *summum ius, summa injuria*, que es: el derecho riguroso es extremo agravio. Como agora manda la ley que cualquiera que a hombre delincuente diere favor y ayuda, sea castigado de tal o tal castigo. Un delincuente, huyendo de la justicia, pidió a otro hombre, que no le conocía, que le mostrase el camino, o que le pasase si era barquero; este tal no merece castigo por aquella ley, porque éste no era delincuente para el ánimo del que le enseñó el camino o le pasó el río, que no había el otro de adivinar. Para esto, pues, es la moderación del juez y el derecho de igualdad buena, la cual es freno de lo justo legal, como aquí dice Aristóteles. Desta bondad, pues, trata en este capítulo, y disputa en qué difiere de la justicia, o si es lo mismo, o especie della.

De la bondad que modera el derecho y del que es por ella moderado se ofrece haber de tratar, cómo se ha con la justicia, y lo tal moderado con lo justo. Porque los que curiosamente lo consideran, hallan que, ni del todo son una misma cosa, ni tampoco diferentes en el género. Porque algunas veces de tal suerte alabamos esta virtud y al hombre que la posee, que el vocablo della generalmente lo entendemos a significar con él toda cosa buena, mos-

trando que lo más moderado en igualdad es lo mejor. Otras veces, si consultamos con la razón, nos parece cosa del todo apartada della el decir que lo bueno y igual, siendo diferente de lo justo, sea digno de alabanza. Porque, o lo justo no es  
5 bueno, o lo moderado no es justo, si es diferente cosa de lo justo; o si lo uno y lo otro es bueno, son una misma cosa. Estas razones, pues, en lo bueno moderado causan dificultad y duda. Todo  
10 ello, pues, en cierta manera, está rectamente dispuesto, y lo uno a lo otro no contradice. Porque lo bueno moderado, siendo y consistiendo en alguna cosa justa, es un justo más perfecto, y no es mejor que lo justo como cosa de género diverso.  
15 De manera que todo es una misma cosa lo justo y lo bueno moderado; porque siendo ambas a dos cosas buenas, es más perfecto lo justo moderado. Pero lo que hace dificultad es que lo bueno moderado, aunque es justo, no es lo justo legal, sino  
20 reformación dél. La causa es que la ley, cualquiera que sea, habla generalmente, y de las cosas particulares no se puede hablar ni tratar perfectamente en general. Donde de necesidad, pues, se ha de hablar en general, no pudiéndolo decir así  
25 en común perfectamente, arrímase la ley a lo que más ordinariamente acaece, aunque bien entiende aquella falta; y con todo eso es recta y justa la ley. Porque la falta no está en la ley ni en el que la hace, sino en la naturaleza de la cosa. Porque la

materia de los negocios se vee claro ser deste jaez, pues cuando la ley hablare en general, y en los negocios sucediere al revés de lo general, para que la ley esté como debe, aquella parte en que el legislador faltó y erró, hablando en general, ha de enmendarse, porque si el legislador estuviera presente, de aquella misma manera lo dijera, y, si lo entendiera, de aquella manera lo divulgara. Por esto lo bueno moderado es justo, y mejor que alguna cosa justa, no así generalmente, sino mejor que aquel justo que erró por hablar así tan en general. No es, pues, otra la naturaleza de lo bueno moderado, sino ser reformación de ley en cuanto a la parte en que faltó por hablar tan en general. Porque esto es la causa de que no se pueden reglar por ley todas las cosas, porque es imposible hacer ley de cada cosa, y así hay necesidad de particulares estatutos. Porque la cosa que es indeterminada, también tiene su regla indeterminada, como la regla de la arquitectura lesbia, que es de plomo, y así se conforma con la figura de la piedra y no es regla cierta; de la misma manera se ha el estatuto con los negocios. Entendiendo, pues, está qué cosa es lo bueno moderado y qué es lo justo, y a cuál justo hace ventaja lo bueno moderado. De aquí se colige claramente cuál es el hombre de moderada justicia, que es el que elige tal manera de justicia y la pone por obra, ni interpreta rigurosamente el derecho a la peor par-

te; antes remite la fuerza y rigor de la ley, aunque ella hable en su favor. Y semejante hábito que éste es la bondad moderada, y es parte de la justicia y no hábito diferente della.

5

## CAPÍTULO XI

### CÓMO NINGUNO HACE AGRAVIO A SÍ MISMO

En este último capítulo concluye la disputa de la justicia, disputando si puede uno hacerse agravio a sí mismo, como el que a sí mismo mata, o su propia hacienda destruye; y fundándose en los principios ya puestos, prueba 10 que no, porque no hay agravio voluntario, y, pues aquél voluntariamente se perjudica, no se hace agravio aunque se haga daño. Pero hace agravio a la república introduciendo ejemplo de hecho tan perverso.

15 Pero si puede uno o no puede a sí mismo agravarse, de lo que ya está dicho se entiende fácilmente. Porque unas cosas justas hay que las dispone la ley conforme a todo género de virtud, como agora que no manda que ninguno a sí mismo se mate, y lo que no manda prohíbelo. A más 20 desto, cuando uno, sin legítima causa, perjudica a otro sin haber dél recibido perjuicio, voluntariamente perjudica, y aquél perjudica voluntariamente, que sabe a quién y cómo. Pues el que de 25 ira a sí mismo se mata voluntariamente, lo hace contra toda buena razón, haciendo lo que la ley no le permite. De manera que hace agravio, pero,



¿a quién?: a la república, pero no a sí mismo, pues voluntariamente lo padece, y ninguno es voluntariamente agraviado. Y por esto la república castiga semejantes hechos y tiene ya ordenada afrenta para el que a sí mismo se matare, como a hombre que hace agravio a ella. A más desto, el que solamente hace agravio y no ha llegado a lo último de la maldad, en cuanto tal no puede a sí mismo agraviarse, porque este tal es diferentemente malo que no el otro; porque hay algún injusto que es malo, de la misma manera que el cobarde, y no como hombre que ha llegado ya al extremo de maldad. De manera que, conforme a esta sinjusticia, ninguno hace agravio a sí mismo, porque se seguiría que una misma cosa juntamente a un mismo se le añade y se le quita, lo cual es imposible, sino que siempre lo justo y lo injusto ha de suceder entre muchos, de necesidad, y ha de ser voluntario y hecho por elección, y, primero, porque el que hace daño a otro por volver las veces al que primero le perjudicó, no parece que hace agravio, pero el que a sí mismo se perjudica, juntamente hace y padece unas mismas cosas. A más desto, qué sucedería que voluntariamente alguno fuese agraviado. Dejo aparte que ninguno puede agraviar sin hacer alguna particular especie de agravio, y ninguno comete adulterio con su propia mujer, ni horada sus propias paredes, ni hurta sus propias cosas. En fin, el no poder agraviar

nadie a sí mismo, muéstrase claro por la definición de el recibir agravio voluntario. Cosa, pues, es cierta y manifiesta que lo uno y lo otro es cosa mala, digo el recibir agravio y el hacerlo, porque

5 el recibir agravio es tener menos de lo justo, que es medio, y el hacerlo tener más; como en la medicina el exceder o faltar de la templanza sana; y en el arte de la lucha y ejercicios corporales, exceder o faltar de buen hábito de cuerpo. Pero,

10 con todo eso, es peor el hacer agravio que no el recibirlo. Porque el hacer agravio trae consigo anexa la maldad, y es cosa digna de reprehensión, y que procede o de la extrema maldad, o de la que no está lejos della. Porque no toda cosa voluntaria

15 trae consigo agravio. Pero el recibir agravio puede acontecer sin maldad y sin caer en vicio de injusticia. De manera que el recibir agravio, cuanto a su propia naturaleza, menor mal es que el hacerlo, aunque accidentalmente puede acontecer

20 que sea mayor el mal; pero lo accidental no lo considera el arte, sino que dice: el dolor de costado es más grave enfermedad que un encuentro del pie, aunque, accidentalmente, alguna vez el encuentro del pie podría ser mayor, como si uno

25 tropezando cayese y viniese a manos de los enemigos y pereciese uno; pues no se dice bien que guarda justicia para consigo mismo, pero para algunas cosas suyas bien se dice, por una manera de semejanza y metáfora, aunque no toda manera de

justicia, sino la señoril y familiar. Porque en estas razones difiere la parte del alma que es capaz de razón de la que no lo es, con las cuales partes teniendo cuenta, parece que puede uno a sí mismo agraviarse, pues puede en ellas padecer algo contra los deseos dellas. De la misma manera, pues, que entre el que gobierna y el súbdito hay su justo, de la misma parece que lo habrá entre estas dos partes. De la justicia, pues, y de las demás morales virtudes, desta manera habemos disputado. 10 5

Lo que Aristóteles dice aquí, que el que perjudica a otro por satisfacerse del agravio que aquel tal le ha hecho no le hace agravio, también lo dice Tulio en los *Oficios*. Pero el uno y el otro serían como hombres que no aprendieron en escuela cristiana. Porque hacen agravio a la divina justicia usurpándole su oficio, el cual es castigar a los que hacen agravios a sus prójimos. Y aunque no luego los castiga, él sabe por qué lo hace; pero es cierto que no quedará agravio ninguno sin castigo. Mejor se acercó al blanco de la verdad Platón en el diálogo *Criton*, donde, en persona de Sócrates, dice que ni aun por satisfacerse ni por salvar la vida se ha de hacer a nadie perjuicio. También lo que dice de la justicia de las dos partes del alma, es la que los teólogos llaman justicia original, cuando la parte superior, que es la razón, manda, y la inferior, que es la parte que apeetece, obedece a la razón, rehusando las cosas que la razón dice que no convienen; y este es el mejor estado del hombre, en el cual fueron criados nuestros primeros padres; y cuando esta orden se pervierte, amotinándose la parte inferior contra la superior, caemos en los vicios. 20 25 30

BIBLIOTECA  
DEL  
INSTITUTO PROVINCIAL  
SORIA

## ARGUMENTO DEL SEXTO LIBRO

Aristóteles, en el primer libro, anduvo inquiriendo en qué consistía la felicidad humana, y halló que en el vivir conforme a recta razón. Y porque el vivir conforme a recta razón requiere el vivir conforme a virtud, en el segundo anduvo inquiriendo qué cosa era virtud. Después hizo dos maneras de virtudes: unas morales, de las cuales ha tratado en el tercero, cuarto y quinto libro, y otras del entendimiento, de las cuales propone tratar en el presente. Pero por cuanto hasta aquí se ha hecho mucha mención de la recta razón, y hasta agora no se ha declarado qué cosa es, trata primero qué cosa es la recta razón y en qué consiste; después trata de las partes del alma, para declarar cada virtud a qué parte del alma corresponde; tras desto trata de los hábitos del entendimiento, sciencia, arte, prudencia, entendimiento, sabiduría; de las partes de la prudencia, del buen consejo, del buen juicio, del buen parecer, de la utilidad de la sabiduría y prudencia: de la hermandad grande que entre si tienen todas las virtudes.





## LIBRO SEXTO

DE LAS ÉTICAS O MORALES DE ARISTÓTELES ESCRITOS A NICOMACO, SU HIJO, Y POR ESTO LLAMADOS NICOMAQUIOS

### CAPÍTULO PRIMERO

CUÁL ES LA RECTA RAZÓN Y CUÁL ES SU DIFINICIÓN

5

En el primer capítulo declara ser la recta razón la que endereza las cosas al fin perfeto, y obrar conforme a recta razón ser obrar conforme a lo que se requiere para alcanzar el fin. Después propone las partes del alma, y declara ser una capaz de razón y otra que carece della; y que de la que carece no se trata aquí, pues se ha ya tratado en lo pasado; porque las virtudes morales consisten en esta parte que carece de razón. Divide asimismo la parte que consiste en razón, en una que no cae en consulta, que es la sciencia (porque ninguno consulta si dos veces dos hacen cuatro, pues es cosa cierta), y otra que cae en consulta, que es la opinión. Estas dos partes del ánimo no son así partes como la pierna y brazo son del cuerpo, pues siendo el ánimo espíritu, no tiene cantidad ni partes desá manera, sino que son dos facultades suyas, que se llaman partes por una manera de metáfora.

10

15

20

Pero por quanto habemos dicho en lo pasado, que habemos de elegir el medio, y no el exceso ni el defecto, y el medio es aquel que la recta ra-

zón dicta, conviene que lo dividamos esto. Porque  
en todos los hábitos de que arriba se ha tratado,  
hay alguna cosa puesta como por fin y blanco,  
como en todas las demás, al cual, teniendo ojo el  
5 que tiene la razón, tira o afloja. Hay, pues, térmi-  
no en las medianías, que decimos que consisten  
entre el exceso y el defecto, y son regladas con-  
forme a recta razón. Y el decir esto es decir ver-  
dad, aunque no se pueda dar la demostración dello.  
10 Porque en las demás consideraciones, de que te-  
nemos sciencia, es verdad decir que no se ha de  
hacer ni mayor ejercicio ni menor, ni se ha de re-  
posar más ni menos, sino que se ha de tomar el  
medio según que la recta razón aconsejare, por-  
15 que con solo esto tener uno, no ternía más que  
saber. Como si se preguntase cuánto manteni-  
miento conviene dar al cuerpo, y respondiese uno  
que tanto cuanto manda la medicina y el hombre  
que en ella fuere docto. Por tanto, conviene que  
20 en los hábitos del alma no sólo sea así verdad  
esto que se ha dicho, pero aun también que se  
entienda clara y distinctamente cuál es la recta ra-  
zón y cuál su difinición. Ya, pues, dividimos las  
virtudes del alma, y unas dijimos que eran de la  
25 costumbre y otras del entendimiento. De las mo-  
rales, pues, ya habemos tratado. Tratemos, pues,  
agora de las otras, disputando primero del alma  
desta suerte. Quanto a lo primero, pues, ya está  
dicho cómo el alma tiene dos partes: una capaz



de razón y otra que carece della. Agora, pues, tratemos por la misma orden de la parte que es capaz de razón, y presupongamos primero que hay dos maneras de cosas que consisten en razón: una de aquellas cosas que vemos ser de tal manera, que sus principios no pueden dejar de ser así, y otra de aquellas cuyos principios pueden ser de otra manera. Porque para entender cosas de género diverso, también es menester que haya parte de ánimo que sea de género diverso, y que sea conforme a lo que se ha de entender, pues han de alcanzar el conocimiento de las cosas conforme a cierta semejanza y propiedad que con ellas tengan. Llámese, pues, la una destas scible y la otra disputable, porque el consultar y el disputar, todo es una misma cosa. Ninguno, pues, consulta lo que no puede ser de otra manera; de manera, que lo consultable es una parte de las cosas que consisten en razón. Consideremos, pues, cuál es el mejor hábito de cada parte destas, porque aquélla será su virtud, y la virtud es la que le inclina a su propia obra.

## CAPÍTULO II

CÓMO HAY TRES COSAS EN EL ALMA PROPIAS DEL EFECTO Y DE LA VERDAD: EL SENTIDO, EL ENTENDIMIENTO Y EL APETITO

Ha propuesto de tratar de las dos partes de nuestro entendimiento: la una cierta, en que consiste la sciencia, y la otra probable, en que se funda la opinión. Para mejor

tratar dellas, declara en el capítulo segundo la origen de nuestro conocimiento y de nuestro obrar, y pone por origen de nuestro conocimiento los sentidos, y del obrar el entendimiento y el apetito. Porque si pusiésemos por  
5 caso que se viese un hombre falto de todos los sentidos, este tal ninguna noticia de cosas tenía en su entendimiento, sino que sería como es el del niño antes que venga a sentir en el vientre de la madre. Y en el obrar, cada uno se mueve o según entiende o según apetece. Compara  
10 ra después el entendimiento con el apetito, y muestra que lo mismo que es en el entendimiento verdad, es en el apetito rectitud; y lo que allí es mentira, aquí es depravación. De do sucede que, así como el entendimiento lo que tenía temerariamente por verdadero, tratándolo  
15 lo halla muchas veces falso, de la misma manera lo que sin consideración los hombres apetecen, alcanzado, desengaña y sale falso; y de aquí nace que nuestro apetito es tan inquieto, y que el consejo del hombre muy ejercitado en negocios es mejor que el del hombre mozo y  
20 poco experimentado, porque le ha burlado más veces su apetito y el suceso de las cosas.

Tres cosas, pues, hay en el alma, que son la origen de un hecho y de la verdad: el sentido, el entendimiento, el apetito. Destas tres cosas el senti-  
25 do no es principio de hecho ninguno, lo cual se vee claramente en las fieras, las cuales, aunque tienen sentido, con todo eso ningún negocio tratan en común. Lo que es, pues, en el entendimiento la afirmación y negación, lo mismo es en el apetito  
30 el seguir y el rehusar. De manera que, pues la moral virtud es hábito escogido voluntariamente, y la elección voluntaria es apetito puesto en consul-

ta, colígese de aquí que la razón ha de ser verdadera, y el apetito y deseo recto, si la elección ha de ser buena, y que de los dos la razón ha de ser cosa que se pueda decir, y el deseo cosa que se pueda seguir. Éste, pues, es el entendimiento y la 5  
verdad activa. Porque en la verdad que solamente es contemplativa, y no sirve para hacer ni tractar cosa ninguna, el decirse cómo es o al revés, es su verdad o su mentira, porque éste es el oficio de 10  
todo entendimiento. Pero la verdad de lo que se entiende para haberse de poner por obra, ha de ser conforme al recto y buen deseo. Es, pues, la elección el principio del hecho, de la cual procede también el movimiento, mas no el fin por que se hace. Pero el principio de la elección es el ape- 15  
tito o deseo, y la razón que por causa de otra cosa se da, de manera que nunca hay elección sin entendimiento y aprensión, ni tampoco sin moral deseo. Porque ni el negociar bien ni el negociar mal en cualquier hecho no puede acaecer sin enten- 20  
dimiento y costumbre. Aunque este entendimiento-ninguna cosa mueve sino la que a otro fin se encamina, y es activo, porque éste es el que gobierna a la que obra, porque cualquier que obra, obra por fin alguno, ni es jamás lo que se obra el últi- 25  
mo y absoluto fin, sino particularmente de algo, y en respecto de algo, pero es lo la obra que se hace, porque el bien negociar y tratar las cosas es el fin, y el deseo a éste se endereza. Y por esto se dice

que o el entendimiento apetitivo o el apetito que se entiende es la elección. Y tal principio como éste es el mismo hombre. Ninguna cosa, pues, que ya haya pasado, cae en elección, como agora ninguno  
5 elige el haber tomado por armas a Troya, ni tampoco se consulta jamás de lo pasado, sino de lo porvenir y contingente, porque lo que ya es pasado, no puede ya dejar de haber sido. Y por eso dijo muy bien Agatón:

10                   A la potencia de Dios  
                  Sólo esto es defendido:  
                  El hacer que no haya sido  
                  Lo que ya pasó entre nos.

El oficio, pues, de ambas las dos partes del en-  
15 tendimiento es entender la verdad, y así aquellos hábitos son dos virtudes de cada una destas partes, en los cuales más verdad halla cada una dellas.

No entienda ninguno que es falta de la potencia de Dios lo que aquí dice Aristóteles. Porque no está la falta  
20 sino en la misma cosa, que contiene en sí repugnancia, y implica, como dicen los lógicos, contradicción, como estar uno juntamente vivo y muerto, sano y enfermo. Y el no poder hacer esto no es falta de potencia.

### CAPÍTULO III

25 DE LOS CINCO HÁBITOS DEL ENTENDIMIENTO, Y DE LAS COSAS  
DE QUE SE TIENE SCIENCIA, Y DE LA MISMA SCIENCIA

Comienza ya, después que ha declarado la origen y principio de nuestro entender y obrar, a tratar de los hábitos

del entendimiento. Propone cómo son cinco: arte, ciencia y prudencia, sabiduría, entendimiento. Trata primero de la ciencia, declarando en qué género de cosas consiste.

Comenzando, pues, como de nuevo, tratemos  
destos hábitos del entendimiento. Cinco son, pues, 5  
las cosas en las cuales, o afirmando o negando,  
dice nuestro ánimo verdad: arte, ciencia, sabiduría,  
entendimiento. Porque en las cosas que consisten  
en parecer y opinión, puede acaecer decir men- 10  
tira. De aquí, pues, se colige qué cosa es la ciencia,  
si claramente queremos hablar, y no seguir semejanzas  
y metáforas. Porque todos tenemos por cierto que  
aquello que sabemos no puede ser de otra manera.  
Porque las cosas que de otra manera pueden ser, 15  
cuando están apartadas de nuestra vista, no sabemos  
si son así o si no. De manera que lo que se sabe  
es cosa que necesariamente sucede, y por la misma  
razón es cosa perpetua. Porque las cosas que  
necesariamente son, todas, generalmente hablando, 20  
son perpetuas, y todo lo que es perpetuo jamás  
nació ni pereció. A más desto, toda ciencia parece  
que es apta para enseñar, y todo lo que se puede  
saber se puede aprender. Y toda ciencia, como  
dijimos ya en los libros *Analíticos*, 25  
procede de cosas primeramente entendidas. Porque  
unas cosas se saben por inducción, y otras por  
discurso de razón. Lo que se sabe por inducción  
son los primeros principios, y las cosas muy co-

munes y universales. Pero el discurso de razón  
procede de la universal. Aquellas proposiciones,  
pues, de donde procede el discurso de razón o  
silogismo, son los principios, los cuales no se pue-  
den probar por discurso de razón, sino sólo por  
5 enumeración de cosas singulares, que llaman in-  
ducción. De manera que la ciencia es un hábito  
demostrativo, con todos los demás arrequives que  
propusimos en los libros *Analíticos*. Cuando uno,  
10 pues, en alguna manera cree una cosa, cuyos prin-  
cipios le fueren declarados, entonces se dice que  
la sabe. Porque si no entiende los principios, más  
de verás se dirá que sabe accidentalmente la  
conclusión. De la ciencia, pues, desta manera que-  
15 de disputado.

Esta materia, aunque aquí la pone Aristóteles, más es  
lógica que moral, como él mismo claramente lo confiesa.  
Y así, el que no fuere lógico, pase por ella ligeramente,  
como por cosa que para materia moral importa poco.  
20 Sólo entienda qué discurso de razón es cuando de unas  
verdades se sacan y coligen otras desta manera. Pues toda  
cosa compuesta de muchas cosas diferentes y contrarias,  
de necesidad ha de perecer por la contienda que las unas  
llevan con las otras, y vemos que todos los hombres son  
25 compuestos de cosas diferentes y contrarias: carne, hue-  
so, calor y frío; coligese que todos los hombres de nece-  
sidad han de perecer. Inducción es cuando probamos ser  
verdad una cosa dicha en común, demostrando experien-  
cia de muchas cosas singulares en favor de aquélla, como  
30 si probamos que todo hombre ha de morir, pues vemos  
que murió el emperador, nuestro señor Carlos V, y el

príncipe, su nieto, y cada día vemos morir unos y otros, y no sabemos que haya hombre ninguno que siempre dure. Principios son unas verdades que no se pueden probar sino por estas particulares experiencias y inducciones, como en la geometría éstas: cualquier cosa entera es mayor que ninguna de las partes; de cualquier punto a otro cualquier punto se puede echar una línea recta. Destos principios y discursos y inducciones, puestos en un particular argumento y materia de cosas, se hacen las ciencias, como puestos en materia de enfermedades vienen a hacer la medicina. De todo esto tratamos claramente en la introducción que publicamos para la *Lógica* de Aristóteles, y muy largamente en los comentarios que sobre su lógica tenemos escritos, si a luz salieren algún día. Pero esto, como dije, para el filósofo moral, que para su utilidad lee esta materia, no importa mucho.

## CAPÍTULO IV

### DEL ARTE

Arte entiéndela aquí Aristóteles como la entiende el vulgo cuando llama arte al oficio del zapatero, del sastre y del herrero, y así la distingue de la ciencia. Que, en realidad de verdad, arte es vocablo más general que ciencia, y cualquier ciencia es arte, aunque no cualquier arte sea ciencia. Hace dos maneras de artes: una, que consiste en solo el entendimiento, y obra con discurso de razón, como el arte de edificar o navegar, y otra, que está puesta toda en el obrar por sola la experiencia, como las artes que vulgarmente mecánicas llamamos. Siempre distingue Aristóteles el hacer y el obrar desta manera, que el hacer lo atribuye a los ejercicios del entendimien-

to, y el obrar a las cosas de defuera. Así distinguen en griego *piin* y *prattin*; en nuestra lengua no se guarda tan al vivo esa distinción.

En las cosas que pueden suceder de otra mane-  
5 ra, hay algo que las puede hacer y poner por obra. El hacer, pues, y el obrar son cosas diferentes, como ya en nuestras *Vulgares Disputas* lo probamos. De manera, que el hábito que obra conforme a razón es diferente del que hace conforme a razón, ni de-  
10 bajo de si el un hábito al otro comprende. Porque ni el obrar es hacer, ni el hacer obrar. Porque la arquitectura una de las artes es, y un hábito que hace conforme a uso de razón, ni hay arte ninguna que no sea hábito que hace conforme a uso de  
15 razón, ni por el contrario cosa que hábito sea, que haga conforme a uso de razón, que no sea arte. De manera, que toda es una misma cosa arte y hábito que conforme a verdadera razón hace. Toda arte, pues, se emplea en hacer de nuevo alguna  
20 cosa, y en poner por orden y concierto, y considerar cómo se ha de hacer alguna cosa de las que no acaecen de necesidad, o en cómo ha de ser o dejar de ser, y cuyo principio está en mano del que las hace y no en la cosa que se hace. Porque  
25 el arte no se ejercita en las cosas que necesariamente se hacen o suceden de necesidad, ni tampoco en las que por naturaleza, porque todas estas en sí mismas tienen su principio. Y, pues, el hacer y el obrar son cosas diferentes, de necesi-



dad el arte ha de ser de lo que se hace y no de lo que se obra. Y, en cierta manera, la fortuna y el arte consisten en una misma manera de cosas, como Agatón dice:

De la fortuna el amor 5  
Requiere el arte tener;  
También ella ha menester  
Que le dé el arte favor.

Es, pues, el arte, como ya está dicho, un hábito que hace conforme a verdadera razón, y la ignorancia de arte, por el contrario, es un hábito que en las cosas que pueden suceder de otra manera, hace conforme a razón falsa. 10

## CAPÍTULO V

### DE LA PRUDENCIA 15

En el capítulo quinto trata de la prudencia, distinguiéndola de la ciencia y del arte en esto: que la ciencia considera las cosas en comunidad, porque de las cosas particulares, pues ni tiene cierto número, ni son ciertas, no se tiene ciencia; pero la prudencia requiere-se en cosas particulares. Item, el arte trata las cosas que entre sí guardan cierta regla y concierto; pero las cosas que requieren prudencia, no tienen cierta regla ni concierto. Declara resplandecer esta virtud en dos géneros de cosas señaladamente: en regir bien una familia, y gobernar bien una república. 20  
25

De la prudencia podremos tratar desta manera, considerando qué personas son las que solemos

llamar prudentes. Parece, pues, que el propio  
oficio del prudente es poder bien consultar de las  
cosas buenas y útiles para si, no en alguna parti-  
cular materia, como si dijésemos en lo que vale  
5 para conservar la salud o la fuerza, sino en qué  
cosas importan para vivir prósperamente. Lo cual  
fácilmente lo podemos entender de esto: que en  
alguna cosa particular decimos ser prudentes, los  
que en las cosas que no consisten en arte dan bue-  
10 na razón y la encaminan a algún buen fin. De ma-  
nera, que generalmente hablando, aquél será pru-  
dente, que es apto para consultar con él las cosas.  
Ninguno, pues, consulta jamás las cosas que no  
pueden acaecer de otra manera, ni tampoco las  
15 cosas que no está en su mano hacerlas o dejarlas  
de hacer. De manera, que, pues la sciencia se al-  
canza con demostración, y las cosas cuyos princi-  
pios pueden ser de otra manera no tienen demos-  
tración, y no se puede consultar de las cosas que  
20 de necesidad suceden, colígese de aquí que la pru-  
dencia, ni es sciencia, ni tampoco arte. No scien-  
cia, porque aquello que trata puede suceder de  
otra manera, ni tampoco arte, porque el obrar y  
el hacer tienen los fines diferentes. Resta, pues,  
25 que la prudencia sea un hábito verdadero y prác-  
tico que conforme a razón trata los bienes y ma-  
les de los hombres. Porque el hacer tiene el fin  
diverso, pero el obrar no, porque el propio fin [es]  
el hacer bien aquella obra. Por eso a Pericles y a

sus semejantes los juzgamos por prudentes, porque son personas suficientes para considerar lo que a sí mismos y a los demás hombres conviene. Tales como éstos nos damos a entender que son los que rigen bien sus casas y la república, y por esto, a la prudencia la llamamos en griego *sofrosine*, que en aquella lengua quiere decir cosa que conserva el entendimiento, porque conserva tal o tal parecer. Porque lo aplacible y lo molesto no todo parecer pervierten (que este parecer: todo triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos, o que no los tiene, no lo pervertirán), sino los pareceres que se dicen en el tratar de los negocios. Porque los principios de los negocios que se tratan es el fin porque se tratan; pero el que por contento o pesadumbre se destruye y gasta, no luego puede ver los principios, y así ni por consejo deste tal no conviene que se delibere ni trate cosa alguna, porque el vicio destruye los principios. De manera, que la prudencia de necesidad ha de ser hábito, que conforme a buena razón trata de los bienes y males de los hombres. Pero el arte tiene alguna virtud, mas la prudencia no tiene, y en el arte, el que voluntariamente hierra, más perfeto es que el que por ignorancia, lo cual es al revés en la prudencia, así como en las virtudes. De do se colige que la prudencia es una especie de virtud, y no arte. Siendo, pues, dos las partes de aquella porción del ánimo que es capaz de razón, la pru-

dencia será virtud de aquella parte que consiste en opinión, porque así la opinión como la prudencia consiste en las cosas que pueden suceder de otra manera. Pero no solamente es hábito conforme a razón, lo cual con esta señal se entiende: que  
5 el hábito conforme a razón puede admitir olvido, pero la prudencia no puede.

## CAPÍTULO VI

QUE SÓLO EL ENTENDIMIENTO PERCIBE LOS PRINCIPIOS  
10 DE LAS COSAS QUE SE SABEN

Declarada el arte y la prudencia, trata del cuarto hábito del entendimiento, que por excelencia, o por falta de no tener otro vocablo, toma el nombre de la misma facultad y se llama entendimiento. Este hábito, pues, es  
15 aquella natural luz con que nuestro entendimiento se conforma con las primeras verdades, que son los principios de las ciencias, los cuales, por ser principios y no tener medios con qué probarse, y por ser una verdad clarísima, no tienen necesidad de otro sino de declarar qué significan aquellos vocablos; y declarado esto, el entendimiento,  
20 con su propia luz, sin argumento ni maestro, les da crédito. Como: cualquier cosa entera es mayor que cualquiera de sus partes, declarado qué es cosa entera, qué son partes, lo cree luego nuestro entendimiento; ni está en su mano el dejarlo de tener por verdad más que del ojo  
25 percibir el color, si impedimento no le ponen. De tales principios como éstos proceden las ciencias de las cosas.

Pero por cuanto la ciencia es aprehensión de cosas generales y que proceden de necesidad, y

las cosas que se demuestran y cualquiera ciencia  
tiene sus principios, pues procede la ciencia por  
discurso de razón, el entender los principios de la  
cosa que se demuestra, ni será ciencia, ni tam-  
poco arte, ni prudencia, porque toda cosa de que se  
tiene ciencia es demostrable, y las artes y pruden-  
cia consisten en cosas que pueden suceder de otra  
manera. Tampoco es sabiduría el conocimiento de  
los principios, porque es propio del sabio tener  
demostración de cada cosa. Pues si en las cosas  
que verdaderamente afirmamos ni jamás mentim-  
os, ora consistan en lo que no puede ser, ora en  
lo que puede ser de otra manera, consisten la cien-  
cia, la prudencia, la sabiduría, el entendimiento, y  
el conocimiento de los principios no puede ser de  
ninguno destes tres (llamo tres la prudencia, la  
ciencia, la sabiduría), resta que haya de ser en-  
tendimiento.

## CAPÍTULO VII DE LA SABIDURÍA

De los cinco hábitos del entendimiento, sólo restaba  
por tratar de la sabiduría, de la cual trata en el capítu-  
lo presente, y demuestra que sabiduría es nombre de  
perfección, añadido sobre la ciencia y sobre el arte, y  
pruébalo por el común modo de hablar, pues decimos  
que uno es sabio pintor o entallador, cuando en aquella  
arte es muy acabado. En fin, concluye diciendo que la  
sabiduría consiste en entender muy bien los principios  
de las más graves cosas, y lo que dellos se colige.



En las artes, pues, atribuímos la sabiduría a los que en ellas son más acabados, y así decimos que Fidias es un scultor sabio y Policleto un sabio entallador, en lo cual no entendemos otra cosa por la sabiduría, sino la virtud y excelencia que tuvo cada uno dellos en su arte. También juzgamos a otros por sabios, así común y generalmente, y no en cosa alguna particular, como Homero escribe de Margites:

10                   A éste ni los dioses lo hicieron  
                  Sabio en cavar, ni en cultivar la tierra,  
                  Ni otro saber alguno concedieron;

de do se colige que la más perfecta sciencia de todas es la sabiduría. Conviene, pues, que el sabio  
15 no solamente entienda lo que de los principios se colige, pero que aun los mismos principios los tenga muy bien entendidos, y la verdad que tienen. De manera que el entendimiento y la sciencia juntos harán la sabiduría, y la sciencia de las más preciosas cosas será como cabeza de la sabiduría. Por-  
20 que parece cosa del todo ajena de razón que uno tenga a la disciplina de la república y a la prudencia por la cosa de mayor virtud, sin que el hombre sea la cosa mejor que haya en el mundo.  
25 Y si lo saludable y provechoso no es todo uno en los hombres y en los peces, y lo blanco y lo derecho siempre es todo uno, cosa cierta es que lo sabio todos dirán siempre que es uno, pero lo prudente diverso. Porque aquello dirán ser prudente,

que en cada cosa entiende qué es lo que le conviene, y a este tal le encomendarían las cosas. Y por esto de algunas fieras se dice bien que son prudentes, como de aquéllas que parece que tienen facultad de pronosticar lo que para la conservación de su propia vida les conviene. Consta, pues, que no es todo una misma cosa la disciplina de república y la sabiduría. Porque si llaman sabiduría la que considera las propias utilidades, seguirse ha que hay muchas diferencias de sabiduría. Porque no es una sciencia la que considera todos los bienes de los animales, sino que cada bien tiene su particular sciencia; si no que queramos decir que todas cuantas cosas hay tienen una manera de medicina. Ni importaría nada que dijésemos que el hombre es el más principal de todos los animales, porque otras cosas hay que son de más divina naturaleza que no el hombre, como son estas tan ilustres de que el mundo está compuesto. Colígese, pues, de lo dicho claramente que la sabiduría es sciencia y entendimiento de las cosas, cuya naturaleza es del mayor precio y quilate. Y, por tanto, de Anaxágoras, y de Tales, y de otros varones semejantes, se dice que fueron sabios; pero no dijeron que eran prudentes, si vieran que lo que particularmente les convenía no lo entendían. De tales, pues, como éstos se dice que saben lo que es demasiado saber, y las cosas admirables, y difíciles, y divinas, pero que no saben lo que les

cumple, porque no procuran los humanos bienes ni intereses. Porque la prudencia consiste en cosas humanas y en aquéllas de que suelen los hombres consultar. Porque el más particular oficio del varón  
5 prudente decimos que es el aconsejar bien, y ninguno consulta jamás de las cosas que no pueden acaecer de otra manera, ni menos de las cosas que no tienen algún fin, que sea bien que pueda ponerse por obra. Y el que de veras ha de ser buen consejero, en lo que al hombre le es mejor, ha de ser  
10 hombre que, con discurso de buena razón, pueda conjeturar las cosas que se puedan hacer y poner por obra. Ni considera la prudencia las cosas generales solamente, sino que ha de entender también las particulares, pues es virtud de bien obrar,  
15 y las obras consisten en las cosas particulares. De aquí sucede que algunos que no entienden ciencia son más suficientes para tratar negocios que algunos que la saben, y en cualquier cosa los que  
20 tienen más experiencia. Porque si uno sabe así, comúnmente, que las carnes ligeras son de buena digestión y provechosas para el cuerpo, si no sabe qué carnes son ligeras, ninguna salud dará al cuerpo; pero el que entendiere que las carnes de las  
25 aves son ligeras y saludables, más salud le acarreará. Es, pues, la prudencia virtud de bien tratar negocios, y así conviene que tenga ambas a dos noticias o, sobre todo, la particular. Y en esto hay alguna parte que es como gobernadora de las otras.



## CAPÍTULO VIII

### DE LAS PARTES DE LA PRUDENCIA

Ya está entendida la diferencia que hay entre la ciencia y la prudencia, que aquélla considera las cosas o contemplativas o activas así en común, pero la prudencia 5  
consiste en tratar bien los negocios en particular. Pues como todos los negocios, o sean comunes, o particulares, y los comunes sean sin comparación de mayor valor que los que a cada uno particularmente toca, Aristóteles, en el capítulo presente, propone las partes de la prudencia, 10  
que son en los negocios particulares la disciplina de bien regir una casa, que se llama la Economía, y en los comunes pone tres partes: la prudencia en hacer buenas y saludables leyes para el buen gobierno de todos, a quien en su lengua llama *nomothesia*; la prudencia en juzgar bien 15  
las causas y contiendas que se ofrecen entre los ciudadanos, la cual parte se llama *dicastico*, que quiere decir judiciaria; la tercera, prudencia en el proveer las cosas tocantes al vivir y menesteres de la vida, la cual propiamente quedó con el nombre de disciplina de república. 20  
Estas tres partes bien regidas son las que conservan el estado de las ciudades, reinos y provincias, y las que las destruyen, no administradas como deben.

Es, pues, la disciplina de la república y la prudencia 25  
un mismo hábito, aunque el estado de cada una dellas es diverso. En la prudencia, pues, que se emplea en el gobernar bien una república, la cabeza y principal parte es la que consiste en el hacer las leyes. Pero la que las particulares cosas 30  
considera, tiénese el nombre común y llámase dis-

ciplina de república, y esta misma es la que trata y  
consulta los negocios, porque las ordinaciones de  
los pueblos son casi lo último en el tratar de los  
negocios. Y así propriamente decimos que solos  
5 estos tales gobiernan la república, porque éstos  
son de la misma manera que aquellos que ponen  
las manos en la obra. Aunque parece que la pru-  
dencia más propriamente se dice de aquel que en  
si mismo piensa solamente, y ésta es la que se  
10 usurpa el común nombre de prudencia. Pero de  
las otras, una se llama sciencia de bien gobernar  
una familia, otra de hacer leyes, otra de regir bien  
una república, y ésta tiene aún dos partes: una,  
que consiste en consultar las cosas, y otra que en  
15 juzgarlas. Parece, pues, que esta facultad tiene ma-  
nera de sciencia, porque el que la tiene es hombre  
que entiende; pero hay mucha diferencia, porque  
el que sabe bien lo que le cumple y lo pone por  
obra, este tal parece que es prudente; pero los que  
20 son aptos para gobierno de república, son los que  
están curtidos en negocios. Y por esto dice muy  
bien Eurípides:

¿Cómo puedo ser prudente,  
Pues nunca me he ejercitado  
25 En negocios, ni he tratado  
Lo que pasa entre la gente?  
Antes siempre entre soldados  
He vivido en compañía,  
Do igual parte me cabía  
30 De los mejores bocados.

Porque los que son nuevos en negocios siempre hacen demasías, porque procuran sus particulares provechos, y el hacerlo así les parece que es hacer lo que conviene. Desta opinión, pues, ha procedido lo que de los prudentes decimos. Aunque el particular bien no se puede por ventura alcanzar sin el bien de la familia, ni aun sin el de toda la república. A más desto, que no hay certidumbre en el cómo ha de procurar uno sus propios intereses, y tiene necesidad de consulta. Lo cual, por esta razón se entiende claramente, que los hombres mozos se hacen geómetras y matemáticos, y sabios en cosas semejantes, pero ninguno parece que por sciencia se haga prudente. Lo cual procede de que la prudencia consiste en negocios particulares, y éstos se entienden por la experiencia, y el hombre mozo no está experimentado, porque el mucho tiempo es el que causa la experiencia. Porque, ¿podría alguno considerar qué es la causa que un niño puede ser matemático, y sabio ni filósofo natural no puede, sino porque las sciencias matemáticas alcánzanse considerando?; pero los principios de la sabiduría y sciencia natural proceden de la experiencia, y en las matemáticas los mancebos no tienen necesidad de creer cosa ninguna, antes ellos de suyo se las dicen; pero en las otras cosas el ser dellas es incierto y dificultoso de entender. Asimismo, en el consultar puede haber yerro, o en lo universal, o en lo par-

particular. Porque puede errar uno diciendo que todas las aguas gruesas y pesadas son malas, o afirmando que esta particular agua es gruesa y pesada. Consta, pues, que la prudencia no es ciencia, porque, como habemos dicho, trata las postre-  
5 ras cosas, cuales son las que se tratan en negocios. Es, pues, la prudencia contraria del hábito que se llama entendimiento, porque el entendimiento considera los principios, para los cuales no hay dar  
10 razón, y la prudencia considera las cosas singulares y últimas, las cuales no se comprenden por ciencia, sino por el sentido; no por el particular de cada cosa, sino por tal sentido cual es el con-  
que en las artes matemáticas juzgamos que esta  
15 última figura es triángulo. Porque también allí parará nuestro conocimiento. Aunque aquel tal conocimiento mejor se dice sentido que prudencia, y la otra ya es de otra especie.

## CAPÍTULO IX

20

### DE LA BUENA CONSULTA

Una parte del gobierno de la república dijo Aristóteles que era la que trataba los negocios comunes, y que éstos se trataban consultando. Trata, pues, en este capítulo de la consulta, mostrando que no es ciencia, ni tampoco  
25 conjetura, ni menos discreción, sino reformatión de consejo.

El preguntar y el consultar son cosas diferentes,

porque el consultar es una manera de preguntar. Hemos de entender, pues, de la buena consulta qué cosa es, y si es sciencia, o opinión, o buena conjetura, o algún otro género de cosas. No es, pues, la consulta sciencia, porque ninguno consulta lo que sabe, y la consulta buena es una especie de consulta, y el que consulta inqui[e]re y colige por razón. Pero ni tampoco es conjetura, porque sin proponer razones se hace la conjetura, y repentinamente; pero la consulta requiere largo tiempo, y así dicen que lo consultado se ha de poner presto por obra, pero que ha de consultarse muy despacio. Asimismo, la discreción es diferente de la buena consulta, porque la discreción es una buena conjetura. Tampoco es opinión ninguna buena consulta, por cuanto el que mal consulta yerra, y el que bien consulta acierta, es cosa cierta que la buena consulta es una manera de reformation, pero no de sciencia, ni tampoco de opinión. Porque la sciencia no ha menester reformation, pues no yerra, y la reformation de la opinión es la verdad. Asimismo, todo aquello de que se tiene opinión, ya está dividido en diversos pareceres. Pero ni tampoco se hace la consulta sin uso de razón. Resta, pues, que ha de ser reformation del parecer, pues el parecer aún no es afirmación; pero la opinión no es ya pregunta, sino ya es afirmación. Pero el que consulta, ora consulte bien, ora consulte mal, inqui[e]re algo y lo colige por razón. Es, pues, la

buena consulta refoimación de la consulta. Por esto, en la consulta, se ha de entender primero qué se consulta y sobre qué. Pero por cuanto la refoimación se dice de muchas maneras, será cosa  
5 manifiesta que no toda refoimación es buena consulta. Porque el disoluto y el malo, lo que propone saber, por discurso de razón lo sacará; de manera que consultará bien, pero pareciéndole que es un mal muy grande. Pero el bien consultar parece ser uno de los bienes, porque esta tal refoimación de consulta es la buena consulta, la cual siempre acarrea lo bueno. Pero puédesse hacer esto con discurso falso de razón, y decir uno lo que conviene que se haga, pero no acertará el por qué,  
15 sino errar el medio. De manera que ni esta tampoco será buena consulta, en la cual uno alcanza lo que se debe hacer, pero [no] la razón por qué es bien que se haga. Acaece asimismo que uno, en mucho espacio de tiempo, dé en la cuenta de lo  
20 que conviene que se haga, y otro en poco rato. No es, pues, tampoco aquélla la buena consulta, sino la refoimación de lo que es útil y de lo que conviene, y como conviene, y cuando conviene. Puédesse también consultar bien generalmente de  
25 toda cosa, y también acerca de algún fin particular. Es, pues, la buena consulta general la que reforma lo que para el supremo fin pertenece, y la particular, la que reforma lo que se encamina a algún fin particular. Y si de hombres prudentes

es el bien consultar, será la buena consulta refo-  
mación de lo que para el fin conviene, de lo cual  
es la prudencia el verdadero parecer.

Por los que no saben lógica me es forzado añadir esto  
aquí. Llama medio Aristóteles a la razón con que se prue- 5  
ba la cuestión, como si prueba uno que vale más una me-  
diana paz que una muy justa guerra, porque la guerra  
estraga las vidas y haciendas de los hombres y pone en  
condición la libertad, esta razón es el medio, y cuando la  
razón es fuera [de] propósito y no concluye, llámase me- 10  
dio falso y argumento de sofistas, como si dijese uno que  
es buena la guerra, porque muchos se hacen ricos con  
ella, es falsa razón y que no concluye nada, porque por  
la misma razón sería bueno el hurtar y dar dineros a usu-  
ra, pues se enriquecen muchos por esta vía. 15

## CAPÍTULO X

### DEL BUEN JUICIO

Al bien consultar es anexo el buen juicio, pues nunca  
hombre de mal juicio consultó bien cosa ninguna. Por  
esto trata aquí del buen y mal juicio qué cosa es, de la 20  
misma manera que trató de la consulta en el capítulo  
pasado.

El bueno y mal juicio decimos ser aquellos con-  
forme a los cuales decimos a unos que son de mu-  
cha capacidad y a otros de poca. Pero tampoco 25  
es el buen juicio lo mismo que ciencia ni opinión,  
porque todos fueran de buen juicio. Tampoco es  
alguna de las particulares ciencias, como la me-

dicina, que trata de las cosas provechosas a la salud, y la geometría, que considera las grandezas de los cuerpos, porque el buen juicio no trata de las cosas que son perpetuas y inmovibles, ni de  
5 las cosas que a un quienquiera le acaecerían, sino de las cosas que cualquiera dudaría y consultaría. Y así consiste en las mismas cosas en que consiste la prudencia, pero no es lo mismo el buen juicio que la prudencia, porque la prudencia es vir-  
10 tud que manda, porque al fin a ella toca mandar lo que conviene que se haga, pero el buen juicio solamente tiene por oficio el juzgar o aprobar. Porque todo es una cosa juicio y buen juicio, pues es todo uno hombre de juicio y hombre de buen  
15 juicio. Tampoco es el buen juicio lo mismo que tener o que alcanzar prudencia. Pero así como el aprender se dice entender cuando uno usa de las ciencias, de la misma manera en el usar de la opinión en el juzgar de aquellas cosas en que consis-  
20 te la prudencia cuando otro las dice, y juzgar bien, porque bien y convenientemente juzgar todo es una misma cosa. Y de allí vino en nombre griego *sinesis*, que quiere decir entendimiento, por el cual se llaman los hombres de buen juicio, del uso que  
25 tenemos deste vocablo en el aprender, porque al aprender lo llamamos entender muy muchas veces.



## CAPÍTULO XI

### DEL PARECER

Si algún lugar hay dificultoso de vertir de griego en otra lengua, es el capítulo presente, no por la sentencia de lo que se trata, que esa es fácil de entender, sino por la propiedad del decir y de los vocablos, la cual, como es diferente en cada lengua, quitada de su lengua natural, parece disparate y cosa dicha fuera de propósito. El parecer, en griego, dicese *gnome*, y la misericordia *sygnome*, pareciéndose mucho los vocablos; de esta paronomasia o semejanza de vocablos se aprovecha Aristóteles para probar que el buen parecer cuadra mucho al varón justo moderado. La cual sentencia, dicha en latín o en otra cualquier lengua, como no resplandece esta correspondencia de vocablos, parece fría y fuera de propósito. Por esto debe cualquiera que lee libro de una en otra lengua vertido, especialmente de griego, donde los más de los vocablos tienen cierta derivación y etimología, perdonar esta falta, que es sin remedio, cuando en la propiedad del decir está el no poderse vertir con la misma propiedad de los vocablos. Declara, pues, qué cosa es el parecer, y cómo el buen parecer y grave sentencia cuadra mucho al varón moderado y benigno. Después muestra cómo tienen una inseparable amistad y compañía estos hábitos: sentencia, entendimiento, buen juicio, prudencia, y que donde uno mora moran todos.

Aquello llamamos sentencia o parecer, conforme al cual decimos que algunos son hombres de buen parecer, y que tienen buen parecer, no es otra cosa sino un recto juicio de lo bueno mode-

rado. Lo cual, se entenderá de que del hombre moderado decimos que es benigno y misericordioso, y que lo bueno moderado no es otra cosa sino tener misericordia y perdonar en las particulares cosas. Y la misericordia o perdón es el recto juez de lo moderado, y aquel es recto juez, que juzga conforme a la verdad. Todos estos hábitos, pues, conforme a buena razón van a un mismo fin encaminados, porque llamamos parecer y buen juicio, y prudencia, y entendimiento, atribuyendo a unos mismos el tener buen parecer y entendimiento, y el ser hombres prudentes y de buen juicio. Todas estas facultades, pues, consisten en las cosas extremas y particulares, y en el ser uno apto para juzgar de las cosas, en que consiste el ser uno prudente, de buen juicio, de buen parecer. Porque las cosas buenas moderadas son comunes a todo género de bienes, en cuanto a otras se refieren; y las cosas que se tratan en negocios, son cosas particulares y extremas, las cuales ha de tener entendidas el varón prudente, y en estas mismas consiste el buen juicio y parecer, y estas son las cosas últimas. Y el entendimiento a ambos extremos pertenece, pues así los términos primeros como los postreros se perciben con el hábito que llamamos entendimiento, y no por discurso de razón. Y aquella primera manera de entendimiento es propia de los principios de las demostraciones, que se hacen en las cosas que no

pueden mudarse y son primeras, pero esto consiste en los negocios y en las cosas últimas y contingentes, y también en una de las proposiciones, porque las cosas particulares son el principio de las proposiciones, por cuya causa la conclusión es verdadera, pues lo universal de las cosas particulares se colige, las cuales se han de percibir por el sentido, y este sentido es el entendimiento. Y así, estas cosas parecen naturales, pero ninguno es sabio naturalmente, aunque parecer, prudencia y entendimiento bien lo tiene naturalmente. Lo cual, con esta señal lo entenderemos, que tales cosas como éstas las tenemos por anexas a la edad, y tal edad tiene entendimiento y parecer casi declarándose la natura ser causa dello. Y por esto, el principio y el fin es el entendimiento, porque destes dos entendimientos proceden las demostraciones y en ellos paran. Y así conviene dar crédito a los experimentados y más ancianos, y a los prudentes, en las proposiciones que no se pueden demostrar, no menos que a las mismas demostraciones, porque como tienen ojos de experiencia, veen bien los principios. Qué cosa, pues, es la sabiduría y qué la prudencia, y en qué géneros de cosas consiste cada una dellas, y cómo la una y la otra son virtudes de la otra parte del alma, ya está declarado.

Aunque Aristóteles parece se declara harto en esto de llamar las cosas universales primeras, y las particulares

postreras, todavía por los que Metodológica no saben, tiene necesidad de un poco de más declaración. Llama, pues, las cosas universales primeras, y las particulares postreras en cuanto al ser; pues como ya en los comentarios sobre Porfirio lo mostramos, no son cosas diversas lo universal y lo particular, sino sólo en cuanto a nuestra consideración, ni es otra cosa universal sino los particulares debajo de una natural similitud considerados, y lo particular lo mismo considerado en uno solo, sino en cuanto al modo del proceder, que pasamos primero por las noticias generales de las cosas, y venimos al fin a parar en las particulares; como se vee claro en una consulta de médicos, donde primeramente consideran qué género de enfermedad es, y después van particularizando hasta levantar resolución que es una terciana pútrida que da pena a Sócrates en tal o tal hora, y que se ha de curar con este o con aquel remedio, y comiendo o bebiendo deste mantenimiento o deste vino o de aquel zumo. Y lo mismo es en cualquier género de cosas que se tratan en negocios. Por esto, pues, se llaman primeras las cosas universales, y postreras las particulares.

## CAPÍTULO XII

### PARA QUÉ SIRVE LA SABIDURÍA Y LA PRUDENCIA

El último fin del hombre probó al principio Aristóteles ser la felicidad, y que todo lo que se había de tratar había de ir encaminado a este fin. Parece, pues, que se ha divertido a cosas fuera deste propósito, como es a tratar destes hábitos del entendimiento, algunos de los cuales no sirven para negocios, sino que consisten en sola contemplación; declara pues agora, qué conexión tiene

esta materia con la parte moral, y dice que pues el varón felice ha de ser perfecto, y estos hábitos perficionan la parte del alma que es capaz de razón, conviene también que se entiendan como las otras virtudes de la parte inferior que consisten en bien acostumbrarse. A más que, entendido esto, importa para mejor poner por obra los hábitos morales. 5

Preguntará alguno por ventura, ¿qué provecho acarrearán estos hábitos de que tratamos? Porque la sabiduría no considera cosas, de que felicidad ninguna al hombre le proceda, pues las cosas que trata ni nacen ni fenecen. Pues la prudencia, aunque tiene esto, qué necesidad tenemos della, pues consiste en las cosas que al hombre le son justas y buenas, y estas mismas son las que el buen varón debe hacer, y con sólo saberlas no nos hacemos más prontos en el ponerlas por la obra, pues son las virtudes hábitos, así como vemos que acaece en lo que toca a la salud y al tener buen hábito de cuerpo, lo cual no consiste en el tener hábito sino en el obrarlo? Porque el ser uno médico o habil en la lucha, no le hace más ejercitado y pronto para conservar la salud y buen hábito de cuerpo. Y si decimos que, lo que toca a la prudencia, no por los tales se ha de proponer, sino por los que se han de hacer, a lo menos a los que ya lo son no les importará nada, y aun a los que no lo son, pues será todo uno o tener ellos la prudencia o dejarse regir por los que la tienen. Porque bastar-

nos ha en lo que toca a esto lo que nos basta en lo que toca a la salud, en la cual, aunque holgamos de vivir sanos, no por eso aprendemos la medicina. A más desto, parece cosa ajena de razón, que  
5 siendo la prudencia menos perfecta que la sabiduría, sea más poderosa que aquélla, porque la que hace es la que manda y ordena en cada cosa. Desto, pues, habemos de tratar, porque ésta es la primera duda que acerca desto se propone. Primeramente, pues, habemos de decir que estas virtudes de necesidad han de ser por su propio valor escogidas y preciadas. Porque siendo las unas y las otras virtudes de las partes del alma, en cada una de la suya, aunque no sirviesen de nada, todas  
10 o cualesquiera dellas son dignas de preciar. Quanto más que sirven de algo, no tanto quanto la medicina para alcanzar la salud, sino como la salud es parte para alcanzar buen hábito de cuerpo, así también la sabiduría para alcanzar la felicidad,  
20 porque siendo parte de la general virtud, con su posesión y obrar hace dichoso al que la alcanza. Asimismo, la obra se perficiona conforme a la prudencia y a la moral virtud, porque la moral virtud propone el fin perfecto, y la prudencia los  
25 medios que para alcanzarlo se requieren. Pero la cuarta parte del alma, que es la que toca al mantenimiento, no tiene tal virtud como ésta, porque conforme a ella el alma ninguna cosa hace ni deja de hacer. Pero quanto a lo que se decía de que

por la prudencia no nos hacemos más prontos para tratar las cosas buenas y justas, habémoslo de tomar un poco de más lejos, tomando este principio. Porque así como decimos que algunos que hacen cosas justas no son aún por eso justos, como son los que hacen las cosas que están por leyes ordenadas, pero o por fuerza, o por imprudencia, o por otra alguna causa, y no por respecto dellas mismas, aunque hacen lo que conviene, y lo que debe hacer cualquier bueno, es pues necesario, según parece, para que uno sea bueno, que en el hacer de cada cosa esté de cierta manera dispuesto. Quiero decir, que las haga de su propia voluntad, y por sólo respecto de ellas mismas. De manera, que la buena y recta elección hace la virtud, pero lo que para alcanzar aquélla se ha de hacer, no toca a la virtud tratarlo, sino a otra facultad. Estas cosas, pues, habemos de tratar, dándolas a entender más claramente. Hay, pues, una facultad que la llaman comúnmente prontitud, la cual es de tal manera, que puede fácilmente hacer y alcanzar las cosas que a algún fin propuesto pertenezcan. Esta prontitud, si el fin propuesto es bueno, es cierto digna de alabanza, pero si malo, es mala maña. Y por esto decimos también de los prudentes, que son prontos y mañosos. No es, pues, esta prontitud la prudencia, pero no está sin ella la prudencia. Este tal hábito, pues, imprímese en los ojos del alma no sin la virtud, como habemos di-

cho y es cosa manifiesta. Porque los discursos de razón, que en los negocios se hacen, sus principios tienen, pues el fin y el sumo bien, sea cualquiera, ha de ser de tal o tal manera. Porque, pongamos  
5 por ejemplo que sea lo que primero a la mano nos venga; esto tal a solo el buen varón parecerá bueno, porque la maldad pervierte el juicio, y hace que se engañe acerca de los principios de las cosas que se traten. Muy claro, pues, está, que es im-  
10 posible ser uno prudente sin ser bueno.

### CAPÍTULO XIII

DE LA NATURAL VIRTUD, Y DE LA CONEXIÓN Y HERMANDAD QUE  
HAY ENTRE LAS VERDADERAS VIRTUDES Y LA PRUDENCIA

Naturalmente hay en todos los hombres una inclina-  
15 ción a las cosas buenas, la cual Dios puso en nosotros cuando formó la naturaleza humana. De do procede que por malo que uno se haya hecho con sus malos ejercicios, no puede dejar de parecerle bien lo bueno. Hay también otra inclinación a las cosas malas, que nos procedió de nuestro en la caída de la justicia original en que  
20 Dios crió los primeros hombres. Estas dos inclinaciones comúnmente se hallan en los hombres, pero en unos más vivas que en otros, y así unos con más facilidad que otros obran un acto de virtud o vicio, de la misma ma-  
25 nera que unos son más dóciles que otros de su naturaleza. Estas inclinaciones son las que llama Aristóteles aquí virtudes naturales, y las contrarias también se dirán vicios naturales, no porque absolutamente sean las unas



virtudes y las otras vicios, sino porque las unas inclinan a lo uno y las otras a lo otro. Estas inclinaciones no hacen al hombre digno de alabanza ni de vituperación, porque no proceden de propia elección, y se compadecen con los hábitos contrarios. Porque bien puede uno ser bien inclinado de suyo, y o con las ruines compañías, o con malos ejercicios, gastarse y hacerse malo. Y por el contrario, puede ser mal inclinado y con buen juicio, y forzando su mala inclinación y ejercitándose bien, ser muy virtuoso, y en este tal la virtud será de muy mayor quietate. Como se lee de Sócrates, que Zopiro, uno que se le entendía de fisiognomía, dijo que era mujeriego y que tenía otras muchas faltas, siendo un hombre de vida perfectísima, y él confesó tener aquellas inclinaciones naturales, pero que las había adormecido con los contrarios ejercicios. Y esto es lo que dicen comúnmente, que el sabio tiene más poder que las estrellas; destas, pues, trata en este capítulo Aristóteles, y de la diferencia que hay dellas a las que son hábitos.

Otra vez, pues, habemos de tornar a tratar de la virtud. Porque la virtud casi se ha de la misma manera que la prudencia se ha con la prontitud, que no es lo mismo, pero parecele mucho. De la misma manera, pues, se ha la natural virtud con la que lo es propriamente, porque en todos los hombres parece que, naturalmente, en alguna manera cada un hábito consiste. Porque ya, desde nuestro nacimiento, parece que tenemos una manera de justicia, de templanza y fortaleza, y de los demás géneros de hábitos; pero con todo eso inquirimos otro que sea propriamente bien, y que estas incli-



naciones de otra manera consisten en nosotros, porque los hábitos naturales en los niños y aun en las fieras los hallamos, pero éstas sin entendimiento parecen perjudiciales. Lo cual en esto parece que se ve manifiestamente, que así como acaece en un cuerpo robusto, que sin ver nada se mueve, que por faltarle la vista de necesidad ha de dar gran caída, de la misma manera en el ánimo acaece. Pero si entendimiento alcanzare, es diferente en el obrar. Pero el hábito que a esta le parece, será entonces propriamente virtud. De manera que, así como en la parte que consiste en opinión hay dos especies, prontitud y prudencia, de la misma manera en la parte moral hay otras dos: una que es virtud natural y otra que lo es propriamente, y ésta que lo es propriamente no se alcanza sin prudencia, y por esto dicen que todas las virtudes son prudencias. Y así Sócrates en parte decía bien, y en parte erraba: erraba en tener por opinión que todas las virtudes eran prudencias, y acertaba en decir que no se alcanzaban sin prudencia. Lo cual se conoce en esto: que hoy día, todos cuando difinen la virtud, añaden el hábito, y dicen a qué cosas conforme a razón recta pertenece, y la recta razón es la que juzga la prudencia. Y así parece que todos adivinan en cierta manera que semejante hábito es la virtud conforme a la prudencia. Y aún podemos extenderlo un poco más y decir que la virtud no solamente es hábito conforme a

recta razón, pero aun acompañado de recta razón, y la recta razón destas cosas es la prudencia. Sócrates pues, tenía por opinión que las virtudes eran razones, porque las hacía sciencias todas las virtudes, pero nosotros decimos que son hábitos 5 acompañados de razón. Consta, pues, de las razones ya propuestas, que ninguno puede ser bueno propiamente sin prudencia, ni prudente sin la virtud moral. Y la razón, con que alguno podría pretender que las virtudes están apartadas las unas 10 de las otras, podríase soltar desta manera. Que si dice que un mismo hombre no es igualmente apto para todas las virtudes, y así terná la una a que es más apto antes de haber alcanzado la a que no es tanto, diremos que eso acontece en las virtudes 15 naturales, pero en aquellas por cuyo respecto se dice un hombre absolutamente bueno, no acaece. Porque siendo sola una la prudencia, han de estar con ella de necesidad. Y aunque la prudencia no fuera virtud activa, consta que el alma tenía necesidad della por ser virtud de una de sus partes, y 20 porque no se puede hacer buena elección sin prudencia, ni menos sin virtud, porque la virtud propone el fin, y la prudencia pone por obra los medios que para alcanzarlo se requieren. Pero con 25 todo eso, ni es propria de la sciencia, ni tampoco de la parte mejor del ánimo, así como tampoco la medicina es propria de la salud, porque la medicina no usa de la salud, sino que considera cómo

se alcanzará. Manda, pues, la medicina y da preceptos por amor de la salud, pero no los da a la misma salud. Y es como si uno dijese que la disciplina de la república es el señorío de los dioses, porque manda todo lo que se ha de hacer en la ciudad.

FIN DEL SEXTO LIBRO

BIBLIOTECA  
DEL  
INSTITUTO PROVINCIAL  
SORIA

## ARGUMENTO DEL SÉPTIMO LIBRO

En los libros precedentes ha tratado Aristóteles de las virtudes y los vicios que común y ordinariamente se hallan en los hombres. Pero porque acaece, aunque raramente, hallarse hombres extremadamente buenos y también extrañamente malos, trata desta bondad y malicia en este libro séptimo Aristóteles, y a la extremada virtud llámala virtud heroica y divina: divina porque en alguna manera parece que se allega más a la bondad de Dios (aunque cualquiera bondad de la criatura dista infinitamente de la de Dios, así como también la naturaleza), y heroica porque en aquellos antiguos príncipes que después el simple pueblo honraba como a dioses, se creía haber habido aquella bondad tan perfecta y tan cendrada, y a aquéllos llamábanlos héroes los poetas, de donde vino que decimos que uno hizo un hecho heroico. A la extremada malicia llámala brutalidad, y con mucha razón, porque vienen algunos a depravarse tanto en sus maldades, que no les queda otro rastro de ser hombres sino la figura exterior, pero en lo interior y en los afectos se tornan bestias, y se hacen o leones en la crueldad, o si más queremos ponderarlo tigres, y en la incontinencia puercos, y en la hambre de chuparse hacienda ajena, lobos. Y esto es lo que quiso dar a entender Homero en la fábula que en su *Odisea* cuenta de la maga Circe, que con ciertas bebidas que les daba tornaba a los hombres en fieras, a unos en puercos, a otros en lobos, según el vicio en que pecaba cada uno. Trata asimismo de la virtud de la continencia y del vicio que le es contrario, y en qué difiere de la templanza, y después del regalo o pasatiempo y de las diversidades dél, como pasando adelante lo veremos.

BIBLIOTECA  
DEL  
INSTITUTO PROVINCIAL  
SORIA

## LIBRO SÉPTIMO

DE LAS ÉTICAS O MORALES DE ARISTÓTELES, ESCRITOS A SU HIJO  
NICOMACO Y POR ESTO LLAMADOS NICOMAQUIOS

### CAPÍTULO PRIMERO

DE LA VIRTUD HEROICA Y DIVINA, Y DE LA CONTINENCIA Y SUS  
CONTRARIOS 5

En el capítulo primero propone tres diferencias de vicios: malicia, disolución y brutalidad, y tres maneras de virtudes que les son contrarias, a la maldad la virtud, a la disolución la continencia, a la brutalidad una que no hallándole nombre propio la llama virtud heroica y divina; todo esto es lo más subido de quilate, lo uno en maldad y la otra en perfección, y por esto dice que tales cosas como éstas se hallan raramente entre los hombres; de la bondad verdad dice: ¡ójala tanta la dijese de la extrema malicia, que ya por nuestro mal tanto en el mundo va creciendo! 10  
15

Tras desto habemos de proseguir adelante poniendo otro principio, que de las cosas de que en lo que toca a las costumbres habemos de huir, hay tres diferencias: maldad, disolución, bestialidad o brutalidad, y que los que a las dos éstas son contrarias, son cosas entendidas, porque a la maldad 20



es contraria la virtud, y a la disolución lo que llamamos continencia. Pero para la brutalidad diría alguno que cuadra mucho la virtud que excede a los hombres para contrario, y es heroica y divina, como Homero dijo de Héctor, introduciendo a Priamo que lo lloraba desta suerte:

Por extremo era bueno este valiente,  
Ni hijo de mortales parecía,  
Sino de dioses altos decendiente.

10 De manera, que si, como dicen, de hombres se hacen divinos por llegar al extremo de virtud, tal hábito como aquél sería cierto el contrario de la brutalidad. Porque así como la bestia ni tiene vicio ni virtud, así tampoco Dios, sino, que la bondad  
15 de Dios es cosa de mayor quilate y valor que la virtud, y el vicio de la fiera es otro género de vicio. Y como es cosa rara hallarse un varón divino entre los hombres (como acostumbran decir los spartiatas cuando mucho quieren alabar a uno, es  
20 un divino varón dicen), de la misma manera dicen que es cosa rara hallarse un hombre de bestiales condiciones, y señaladamente se halla entre los bárbaros. Algunas cosas destas acaecen también entre los hombres, o por enfermedades, o por golpes  
25 desastrados. A los que por sus vicios, pues, desta manera exceden a los otros hombres, solémosles poner este nombre de brutales. Pero deste hábito de virtud heroica habremos de hacer algu-



na mención en lo de adelante, y del vicio ya está dicho en lo pasado. Hemos, pues, de tratar de la disolución, del vicio del hombre afeminado, y de la lujuria o regalo vicioso, y también de la continencia y perseverancia en la virtud, porque ninguna destas la hemos de juzgar por hábito de la virtud ni del vicio, ni tampoco por cosas de género diverso. Hemos, pues, de demostrar su naturaleza como lo hemos hecho en todo lo demás, proponiendo al principio las cosas más claras y entendidas, y también algunas dudas y dificultades. Proponemos, pues, señaladamente las cosas más puestas en opinión acerca destes afectos, y si no lo que más pudieremos y propio fuere dellos, porque si soltáremos lo que causa dificultad, y quedare en limpio lo que tiene probabilidad, quedará bastantemente demostrado. La continencia, pues, y la perseverancia parecen ser cosas virtuosas y dignas de alabanza, pero la disolución y afeminación de ánimo viciosas y dignas de reprehensión. Y un mismo es continente y perseverante en el discurso de razón, y el mismo que es disoluto es también inconstante en el discurso de razón. Asimismo, el disoluto, pues entiende que son vanos sus deseos, no se dirá que los sigue conforme a uso de razón. Y al que es prudente todos lo tienen por continente y perseverante, pero al que es continente y perseverante unos lo tienen cualquiera que él sea por prudente, y otros no a cual-

quiera que tal sea lo juzga por prudente. De la misma manera, a cualquier disoluto lo juzgan por incontinente, y a cualquiera incontinente por disoluto, confundiendo él un vocablo con el otro.

5 Otros dicen que son vicios diferentes. Del prudente también unas veces dicen que no puede ser incontinente, y otras, que algunos que son prudentes y prontos, son con todo eso incontinentes. Llámanse asimismo incontinentes en el enojo, y

10 en las honras, y en el interés. Esta es, pues, la suma de lo que se ha propuesto.

## CAPÍTULO II

EN QUE SE DISPUTA CÓMO UNO, TENIENDO BUENA OPINIÓN DE LAS COSAS, PUEDE SER INCONTINENTE

15 Ha dicho en el capítulo pasado que el disoluto no obra conforme a uso de razón, pues entiende al revés de lo que obra. Sobre esto mueve una dificultad, y prueba que se puede obrar mal sin ignorancia, por ser uno de ánimo flojo en resistir, y después pone la diferencia entre el

20 continente y el templado, que consiste en la fuerza y rigor de los afectos, los cuales en el templado son moderados, y fuertes en el continente.

Preguntará alguno por ventura cómo se com-  
padece, que uno sienta bien de las cosas, y con  
25 todo eso sea incontinente; a esto responden algunos que el que tiene sciencia de las cosas no puede ser incontinente, porque sería cosa ajena de

razón y fuerte (como Sócrates decía) que estando presente la sciencia otra alguna cosa venciase, y llevase al hombre tras sí forzado como esclavo. Porque Sócrates muy de veras argumentaba contra la razón, quiriendo probar que no había incontinencia, porque no había ninguno que a sabiendas obrase al revés de lo que era mejor, sino por ignorancias. Esta razón pues, es contra lo que se vee por experiencia. Y así conviene disputar deste afecto, si por ignorancia acaece, qué manera es esta de ignorancia. Cosa, pues, es cierta y manifiesta que el incontinente, antes de caer en su incontinencia, tiene por cierto que hacer aquello tal que después hace, no es cosa que conviene. Pero hay algunos que parte desto conceden, y parte dello niegan, porque confiesan no haber cosa más poderosa que la sciencia, pero que haya alguno que obre al revés de lo que entiende ser mejor, esto es lo que niegan. Y por esto dicen que el incontinente, por no tener sciencia sino opinión, es vendido de los deleites. Pero si opinión es y no sciencia la que tiene, y el parecer en contrario no es fuerte sino flaco y remiso, como acontece a los que están en duda, será este tal digno de perdón por no perseverar en ellas contra los fuertes deseos. Pero la maldad no es cosa digna de perdón, ni cualquier otra cosa de las que se reprenden. Diremos, pues, que las hace resistiendo en contrario la prudencia, porque ésta también es muy po-

derosa. Pero esto también es cosa ajena de razón, porque sería uno juntamente prudente y incontinente, y ninguno habrá que diga ser de hombre prudente hacer voluntariamente las cosas que son  
5 malas. A más desto, ya está arriba demostrado que la prudencia es virtud activa, porque el prudente consiste en las cosas últimas, y estando ya de todas las demás virtudes adornado. Asimismo, si el ser uno continente consiste en tener fuertes y  
10 malos los deseos, no será el hombre destemplado continente, ni el continente templado, porque ni el tener fuertes los deseos es de hombre templado, ni el tenerlos malos; pero conviene que lo sea, porque si los deseos son buenos, malo es el hábito  
15 que los impide y no deja seguirlos, de manera que no toda continencia será buena; pero si son flacos, y no malos, no son nada ilustres; ni tampoco, si son malos y remisos, son cosas de tomo. Tampoco es cosa insigne la mala continencia si en toda  
20 opinión hace perseverar a uno, como si le hace arrimarse a una opinión falsa. Y si de toda opinión la incontinencia aparta, también habrá alguna incontinencia buena. Como aquel Neoptolemo de Sófocles, en la tragedia *Filoctetes*, es digno de  
25 alabanza por no haber perseverado en los consejos que Ulises le había dado, por la pena que sintió de ver que le había mentado. Asimismo, la razón sofística que miente es una perplejidad, porque los sofistas, por quererse mostrar poderosos

en el disputar, redarguyendo cuando ellos procuran de concluir las cosas fuera de opinión, hacen que aquel tal discurso se vuelva perplejidad de ánimo, porque está como atado el entendimiento, cuando no quiere dar crédito a la conclusión, por no satisfacerle lo que se ha concluído; y pasar adelante no puede, por no saber cómo ha de satisfacer al argumento. Hay, pues, una razón por donde parece que la imprudencia, junto con la incontinencia, será virtud, porque este tal, por su incontinencia, hará al revés de como entiende, y pues cree ser lo bueno malo y cosa que no conviene que se haga, hará lo que bueno sea, y no lo que fuere malo. Asimismo, el que por persuasión de otro hace y procura las cosas de deleite, y las escoge, parece que será mejor que no el que no las hace por discurso de razón, sino por incontinencia. Porque aquel tal más fácilmente se puede remediar, si hay quien lo persuada lo contrario. Pero al incontinente cuádrale aquel vulgar proverbio que decimos: ¿qué necesidad tiene de beber el que le da la agua a la garganta? Porque si no estuviese desengañado de lo que hace cuando le persuaden al contrario, cesaría; pero teniendo entendido lo contrario, con todo eso no menos lo hace. A más desto, si en todas las cosas hay incontinencia y continencia, ¿cuál diremos que es el verdaderamente incontinente? Porque no hay ninguno que caiga en todas las incontinencias; y decimos

que hay algunas que lo son de veras. Estas dificultades, pues, se ofrecen, de las cuales algunas conviene desatar, y con las demás no hay que tener cuenta, porque el soltar la duda es el hallar la  
5    verdad.

### CAPÍTULO III

DE CÓMO ACONTECE SER UNO INCONTINENTE, ENTENDIENDO  
SER MALO LO QUE HACE

En el capítulo pasado ha propuesto ciertas cuisiones  
10    curiosas y contemplativas que se ofrecen disputar en esta  
materia de la continencia, y ha dicho cómo unas es bien  
tratarlas, y otras son de tan poco momento, que es mejor  
dejarlas. Agora disputa la cuestión primera, si es posible  
que uno sea incontinente entendiendo lo que hace. Des-  
15    pués disputa en qué géneros de cosas se dice uno conti-  
nente o incontinente. Terceramente, si es todo uno o son  
cosas diversas continencia o perseverancia. Todas estas  
cuestiones son contemplativas y curiosas, pero para el  
fin de la felicidad no importan mucho.

20    Primeramente, pues, habemos de disputar si  
obran los incontinentes entendiendo lo que hacen,  
o si no entendiendo; y si entendiendo, de qué  
manera lo entienden. Tras desto, en qué genero o  
calidades de cosas habemos de decir que consis-  
25    ten el incontinente y el continente; quiero decir  
si en todo regalo y en todo género de pesadumbre,  
o particularmente en algunas. Terceramente,  
si el continente y el perseverante son una misma

cosa, o son diversos. Y de la misma manera de todas las demás cosas que son anexas a esta consideración. Es, pues, el principio de nuestra disputa, si por ventura consiste el ser uno continente o incontinente en ejercitarse en tales o tales cosas, o en ejercitarse de tal o tal manera. Quiero decir, si por ventura viene uno a ser incontinente sólo por ejercitarse en tal manera de cosas, o no, sino por lo uno y por lo otro. Tras desto, si por ventura la incontinencia y la continencia consisten en todas las cosas o no, porque el que del todo es incontinente, no se ejercita en todo género de cosas, sino en aquellas mismas que el disoluto. Ni tampoco se dice incontinente sólo por tratarlas, sea de cualquiera manera (porque sería lo mismo la incontinencia que la disolución), sino por tratarse en ellas de tal particular manera, porque el disoluto déjase vencer de los pasatiempos voluntariamente, pareciéndole que es cosa que conviene siempre gozar de la presente dulzura; pero el incontinente no le parece que es bien hacerlo, y con todo eso lo hace. Para lo que toca, pues, a nuestra razón, todo es uno decir que tienen opinión verdadera de aquellas cosas en que son incontinentes, o que tienen sciencia, porque algunos que tienen opiniones, no dudan dellas, sino que les parece que lo entienden muy bien y por el cabo. Pues si por creer más remissamente los que tienen las opiniones que los que tienen sciencia, obran al revés de como entienden,

no habría diferencia de la sciencia a la opinión, porque algunos no menos crédito dan a las opiniones que tienen, que otros a las cosas que saben, como Heráclito lo dice claramente. Pero porque  
5 saber una cosa se dice de dos maneras, porque el que entiende la sciencia, aunque no use della, se dice que la sabe, y también el que se sirve della, habrá diferencia del entender y no considerar, y no considerando hacer lo que no conviene, al entenderlo y considerarlo. Porque hacer lo que no  
10 conviene, entendiéndolo y considerándolo, parece cosa fuerte y ajena de razón, pero no si lo hace no considerándolo. Asimismo, pues hay dos maneras de proposiciones, bien puede acaecer que, aunque  
15 uno las tenga ambas, obre al revés de aquella sciencia, no serviéndose sino de la general y no de la que se toma en parte; porque las cosas particulares son las que se ponen por obra. Hay también diferencia desto a lo universal, porque lo universal  
20 en el mismo que dice se está; pero lo particular en la misma cosa. Es proposición universal, como si dijésemos agora: a todo hombre le es útil la vianda enjuta; y particular, como si dijésemos: \*este es hombre; o tal o tal vianda es enjuta. Pero  
25 si esto es tal o tal, o no lo sabe o, en realidad de verdad, no lo advierte. Entre estas dos maneras hay tanta diferencia, que entenderlo de una manera no causa admiración ninguna, y de la otra sería cosa de admiración que acaeciese. Asimismo



el tener una sciencia los hombres se dice de otra  
manera fuera de las que habemos dicho, porque  
en aquellos que entienden una sciencia y no se sir-  
ven della, vemos en el tal hábito dos diversidades,  
tanto que en alguna manera se puede decir que 5  
la tienen y que no la tienen, como el que duerme,  
y el que está furioso, y también el que está borra-  
cho. Desta misma manera, pues, están dispuestos  
los que están puestos en afectos, porque las iras,  
enojos y los deseos y concupiscencias de la car- 10  
ne, y las cosas deste jaez, manifiestamente alteran  
los cuerpos, y aun en algunos causan furias. Es,  
pues, cosa clara que los incontinentes habemos de  
decir ser a éstos semejantes. Pero el saber uno  
bien proponer las razones de una sciencia, no es 15  
bastante señal para creer que obrará bien confor-  
me a aquella sciencia, porque aun estos mismos,  
cuando están en semejantes afectos puestos, hacen  
demostraciones y citan versos de Empédocles. Y  
los que ahora, de principio, comienzan de apren- 20  
der, conciertan bien cierto las razones, pero aún  
no las entienden, porque han de arraigarse bien  
en el entendimiento, y para esto es menester tiem-  
po. Habemos, pues, de entender que así como los  
que representan recitan ajenos pareceres, así tam- 25  
bién los incontinentes las razones de los otros. Po-  
drá también uno en esto la causa considerar natu-  
ralmente, porque una opinión universal y otra de  
cosas particulares, de las cuales ya juzga el sen-

tido solamente, cuando destas dos, pues, una razón se compusiere, de necesidad, en lo contemplativo, ha de afirmar el alma ser así, y en lo activo ponello luego por obra, como, si conviene

5 gustar todo lo dulce, y esto es una de las cosas dulces, de necesidad el que pudiere, y nadie se lo estorbare, lo pondrá por obra juntamente. Pues cuando hobiere una opinión universal que prohíba el

10 gustarlo, y otra que diga que toda cosa dulce es suave, y que esta es cosa dulce, y es ésta la que manda por ser acaso tal el deseo, la una le dice: desto has de huir, y la otra, que es el deseo, le mueve a que lo siga, porque bien puede mover por sí cada una de las partes del alma. De manera, que en alguna

15 manera podemos decir que acaece hacerse uno, por la razón y opinión, incontinente, no siendo ellas por sí mismas sino accidentalmente, porque el deseo es el que es contrario a la recta razón, y no la opinión. Y por esto los fieros animales no se llaman

20 incontinentes, porque no tienen opinión universal, sino representación y memoria de las cosas singulares. Cómo, pues, se suelte la ignorancia y torne a ser sabio el destemplado, es la misma razón que del borracho y del dormido, y no es propria deste

25 afecto, la cual razón habémosla de entender de los que tratan la fisiología y naturaleza de las cosas. Y, pues la última proposición es opinión del sentido y propria de los negocios, esta tal, el que en afecto de intemperancia puesto está, o no la tiene,

o de tal suerte la tiene, como si aquel su tener no fuese saberla, sino decirla solamente, como el borracho versos de Empédocles recita, y porque el término menor, ni es universal, ni parece pertenecer a la ciencia, como el universal. Y así parece 5 que acaece lo que Sócrates inquiría, porque la intemperancia no parece que acaece estando presente la que es propia y verdadera ciencia, ni esta tal ciencia se turba con este tal afecto, sino la que consiste en el sentido. De la cuestión, pues, 10 si el intemperante obra sabiendo lo que hace, o si no, y si sabiendo, de qué manera sabiendo, baste lo tratado.

El engerir Aristóteles las reglas de lógica con la materia moral, me fuerza a que lo que los ignorantes en lógica no entenderán, lo declare brevemente. Consta, pues, 15 un discurso de razón, que llaman silogismo, de dos proposiciones y una conclusión que de ellas se colige. Y a la más general y que comprende más universales sentencias, llámala Aristóteles primera proposición y primer 20 término, y a la que ya particulariza, postrera proposición y postrer término, como si decimos: con cualquier bueno y virtuoso es bien tomar amistad, y pues éste es bueno y virtuoso, bien será tomes amistad con él; aquella 25 sentencia general es primera proposición, la otra que ya particulariza y dice que éste es tal, es la última proposición, y de ambas se colige la conclusión, que conviene tomar amistad con aquel tal. Pocas veces, pues, se hierran las consultas por falta de aquellas primeras proposiciones generales, porque no son muchas, y como hablan en 30 general déjanse entender, pero acerca del particularizar

suele haber engaño, y por esto dice bien Aristóteles que saber las proposiciones generales, y no particular, no es saber perfecto.

#### CAPÍTULO IV

5 EN QUE SE DISPUTA SI HAY ALGUNO DEL TODO INCONTINENTE, O SI TODOS LOS QUE LO SON LO SON EN PARTE, Y SI ALGUNO DEL TODO LO ES, EN QUÉ GÉNERO DE COSAS LO ES

En el capítulo pasado propuso Aristóteles tratar ciertas cuestiones acerca de la continencia, y trató las que  
10 habemos visto. Agora disputa si hay alguno que en todo género de vicios sea incontinente. Y así divide los deleites en unos de cosas necesariamente obligatorias, como es el comer y beber para vivir, y otros de cosas voluntarias, como son los que proceden de las honras, y declara  
15 cómo incontinente, así absolutamente dicho, se entiende en los deleites corporales, pero con aditamento incontinente en el desear honras o haciendas bien se dirá. De modo que el incontinente absolutamente dicho y el disoluto, en unas mismas cosas se emplean, aunque de diferente  
20 manera.

Tras desto habemos de disputar si hay alguno absolutamente incontinente, o si lo son todos en parte y, si lo hay, en qué calidad de cosas consiste. Entendido, pues, está que los continentes y  
25 los perseverantes, y los incontinentes y los afeeminados, consisten en los deleites y pesadumbres. Pero, porque destas cosas que dan deleite, unas hay necesariamente obligatorias, y otras, en cuanto a sí mismas, voluntarias y sujetas a nuestra elec-

ción, pero que tienen en sí gran exceso (llamo  
necesarias las corporales, como son las cosas de  
mantenimiento y carnales apetitos, y cosas seme-  
jantes que al cuerpo pertenecen, en las cuales pu-  
simos la disolución y la templanza), y otras que 35  
no son necesariamente obligatorias, pero dignas  
de ser por sí mismas escogidas y estimadas, como  
si dijésemos: la victoria, la honra, las riquezas y  
otros bienes semejantes y aplacibles cosas; a los  
que en tales bienes como éstos, contra el uso de 40  
la buena razón que tienen, quieren exceder, no  
los llamamos absolutamente incontinentes, sino,  
con aditamento, incontinentes en los dineros y en  
la ganancia, y en la honra y en la saña; pero abso-  
lutamente no los llamamos incontinentes, como a 45  
personas diferentes de los que son absolutamente  
incontinentes, y que los llamamos así por cierta  
semejanza, de la misma manera que decimos el  
hombre que gana la joya en las fiestas del Olimpo:  
porque con aquella poquita de adición se distin- 50  
guió el vocablo común del particular y propio.  
Pero con todo eso, el absolutamente incontinente  
diferente es de los otros, como se vé por esta ra-  
zón: que la incontinencia es vituperada, no sola-  
mente como yerro, pero como especie de vicio, 55  
ora sea en general, ora en parte, pero de los otros  
ninguno. Pero de aquellos que se emplean en los  
usos corporales, en que decimos consiste ser uno  
templado o disoluto, el que no por propia elec-

ción busca los excesos de los deleites y huye los de las cosas tristes y pesadas, como de la hambre, de la sed, del calor y frío, y de las demás cosas que en el tacto y gusto consisten, sino fuera de su elección y parecer, este tal se dice incontinente, no con aditamento en tal o tal cosa, como lo decimos en la cólera, sino así: absolutamente incontinente. Lo cual en esto se conoce: que los que se llaman disolutos, por causa destas cosas se llaman, y no por ninguna de las otras. Y por esto ponemos que el incontinente y el disoluto se emplean en un mismo género de cosas, y también el continente y el templado, pero no ninguno de los otros, porque, en cierta manera, consisten en unos mismos deleites y molestias. Pero aunque en unas mismas cosas se emplean, no se emplean de una misma manera, sino los disolutos de su propia elección y voluntad, y los incontinentes sin elección. Por esto decimos ser más disoluto aquel que, sin incitarle sus deseos o, sin incitarle mucho, busca los extremos deleites y huye las molestias moderadas, que no el que lo hace acosado de sus deseos reciamente. Porque ¿qué hiciera este tal si un juvenil deseo le incitara, o alguna fuerte molestia le sucediera en la necesidad de las cosas necesariamente obligatorias? Pero por cuanto en las codicias y deleites hay unos de cosas que, en su género, son buenas y honestas (porque de las cosas suaves algunas hay que naturalmente son co-

sas de escoger, y otras contrarias dellas, y otras medias, como en lo pasado dividimos, como son los dineros, la ganancia, la victoria, la honra), en todas las cosas semejantes y en las que son medias, no son vituperados los hombres ni por sufrillas, ni por deseallas, ni por amallas, sino por errar el cómo y exceder. Por esto, todos cuantos, fuera de razón, se dejan vencer o procuran alguna cosa de las que son naturalmente y de suyo honestas y buenas, son vituperados, como los que procuran más honra de la que les conviene, o procuran para sus hijos o para sus padres, porque éstas también son cosas buenas, y los que las procuran son alabados. Pero con todo eso hay en esto su exceso, como si uno por sus hijos pelease contra los dioses, como cuentan las fábulas de Niobe, o como aquel sátiro que tuvo por sobrenombre *Filopator*, que es amator de su padre, por el demasiado afecto de amor que mostró para con su padre; porque en aquello se mostraba muy necio. En estas cosas, pues, por la razón que habemos dicho no hay maldad, porque cada cosa destas por sí misma es de apetecer naturalmente, pero lo que en ellas es malo y de aborrecer son los excesos. Pero la incontinencia no es de la misma manera, porque la incontinencia no solamente es de las cosas de que nos habemos de guardar, pero es también de las que vituperamos, aunque, por alguna manera de semejanza del afecto, suelen po-

ner el nombre de la incontinencia a las demás cosas, como cuando dicen de uno que es mal médico o mal representante, del cual así, absolutamente, no dirían que es malo. Pues así como en  
5 esto, no porque cada cosa destas sea maldad, sino por tener alguna proporción de semejanza con las cosas malas, se dice mala, así también habemos de juzgar de la incontinencia, que la continencia y la incontinencia, propriamente, son las que se em-  
10 plean en lo mismo que la templanza y la disolución; pero de la saña se dice por cierta semejanza, y por esto lo decimos con este aditamento: incontinente en la saña, o en la honra, o en la ganancia.

## CAPÍTULO V

15 CÓMO EN LAS COSAS QUE DE SU PROPIA NATURALEZA NO SON SUAVES, NO SE DICE ABSOLUTAMENTE LA INCONTINENCIA, SINO OTRA QUE SE LLAMA ASÍ POR CIERTA MANERA DE METÁFORA

Por continuación de vicios y falta de doctrina vienen los hombres a olvidarse tanto de quién son y del parentesco que tienen con Dios de donde salieron, que se vienen a tornar bestias, como nuestro celestial poeta lírico  
20 lo canta, y aún vienen a hacer cosas que en realidad de verdad las bestias no las harían, como algunos que se encarnizan tanto en la venganza, que abren las entrañas del que quieren mal y le beben la sangre del corazón,  
25 no como lo hace el lobo o la comadreja por matar la hambre natural, sino por un endemoniado odio que dentro



del alma tienen recocado. Otros toman gusto de ver matarse unos con otros, como lo hacían los romanos en las fiestas que llamaban de los gladiadores en su lengua, dignos de ser a lo menos en esto gravemente reprendidos, de que gustasen de ver perecer su propia naturaleza allí miserablemente. Otros, dejadas las viandas naturales que Dios crió para el mantenimiento del hombre, se dan a comer carnes de su propia naturaleza, lo que ni aun las bestias crueles no lo hacen (porque el león come de un becerro o de un corzo, mas no de otro león, ni el lobo de otro lobo, ni el perro de otro perro) como lo hacen los canibales en las Indias, y otras no sólo bárbaras, pero aún bestiales naciones. Otros, dejando el uso natural del macho con la hembra, se dan a bestiales deleites de machos con machos, lo cual ser de extrema malicia lo afirma San Pablo en la epístola que escribe a los Romanos. El abstenerse, pues, de tales brutalidades dice Aristóteles que no se ha de llamar continencia, ni caer en ellas incontinencia, sino por manera de metáfora, sino que su propio nombre es bestialidad o brutalidad.

Pero por cuanto hay algunas cosas de su propia naturaleza suaves, y éstas unas sencillamente suaves, y otras particularmente para algún género, así de animales como de hombres, y otras cosas hay que de su naturaleza no son suaves, sino que o por tener el seso lisiado, o por estar habituados a malas costumbres, o por ser de mala naturaleza de condición, las tienen algunos por suaves, en cada una destas se puede hallar hábitos semejantes, digo hábitos y condiciones bestiales, como la de aquella mujer que dice que gustaba de abrir por medio las mujeres preñadas y comer-

seles las criaturas que llevaban en el vientre, o como son las cosas, de que dicen que gustan algunas gentes crueles que viven cerca del Ponto Euxinio, de los cuales unos comen las carnes crudas, otros humanas, otros por hacerse mucha fiesta se dan los unos a los otros sus propios hijos a comer en los convites; o como lo que de aquel tirano Falaris se escribe. Tales cosas, pues, como éstas son bestiales. Otras cosas acaecen a otros por algunas enfermedades, o por furia de cabeza, como aquel que ofreció a su propia madre en sacrificio y después se la comió, o el otro siervo que se comió los hígados de otro compañero suyo. Otros hábitos malos hay que proceden de enfermedades o de mala costumbre, como el arrancarse los cabellos o comerse las uñas, o comer carbones o tierra; asimismo el ajuntamiento de machos con machos. Porque estos tales vicios a unos les suceden por naturaleza, y a otros por costumbre, por haberse mal acostumbrado dende niños. Aquellos, pues, que tales cosas hacen por su mala naturaleza, ninguno cierto dirá que son incontinentes; de la misma manera que a las mujeres nadie las llamará continentes, porque en el carnal ajuntamiento no obren, pues es su naturaleza recibir. Ni tampoco aquellos que por mal hábito están ya como enfermos en aquello, porque el tener cada cosa destas ya excede los límites de la maldad o vicio, como la misma brutalidad. Y el que tales

cosas tiene como éstas, vencer o ser vencido en ellas no se ha de decir absolutamente incontinencia, sino por cierta semejanza, como el que en lo que toca a la saña tiene semejante manera de afecto, no se llama absolutamente incontinente. Porque todo vicio que excede, y toda imprudencia, y toda cobardía, y toda disolución, y toda terriblez de condición, o procede de brutalidad, o de mal temperamento de cuerpo. Porque el que de su naturaleza es de tal condición, que de toda cosa tiembla aunque no sea sino de un chillido de ratón, es cobarde de una brutal cobardía. Otro había que de una enfermedad le había quedado este vicio, que tenía temor de una comadreja. Y entre los imprudentes, los que de su natural condición son ajenos de toda buena razón, y que sólo se rigen por el sentido, son brutales, como algunas naciones de aquellos bárbaros que vienen lejos de nosotros, pero los que son tales por algunas enfermedades, como son la epilepsia o mal de corazón, o la furia, son enfermizos. Acontece, pues, algunas veces que alguno solamente tenga semejante manera de afectos, pero que no sea vencido dellos, como si dijésemos agora que Falaris se abstuviese del deseo de comerse algún mochacho, o de algún brutal deleite en lo que toca a la carnal concupiscencia. Otras veces acaece que no sólo lo tienen, pero aún son vencidos dél. De la misma manera, pues, que vicio absolutamente dicho se

entiende de aquel que no excede los límites humanos, y cualquier otro se dice, con aditamento, vicio bestial o de enfermedad, pero, así absolutamente, no se dice vicio: está claro que de la misma manera la incontinencia, absolutamente dicha, 5 sola aquella es que se emplea en lo mismo que la disolución humana, y que la otra se dirá incontinencia brutal o de enfermedad. Entendido, pues, está cómo la incontinencia y la continencia consisten solamente en las mismas cosas en que la 10 disolución y la intemperancia, y que en las demás cosas es otra manera de incontinencia que se dice así, no absolutamente, sino por una manera de metáfora.

15

## CAPÍTULO VI

CÓMO LA INCONTINENCIA DEL ENOJO NO ES TAN AFRENTOSA  
COMO LA DE LOS DESEOS; DE LA DIVERSIDAD DE LOS DELEITES  
Y VICIOS DE LOS HOMBRES

Ha concluído y demostrado ya Aristóteles cómo propiamente hablando la conciencia y la incontinencia se dicen en los deleites, que no exceden el término de nuestra naturaleza, y que en las demás cosas no se dice sino con aditamento y por cierta manera de metáfora. Agora hace comparación entre la que se dice propiamente incontinencia y la incontinencia del enojo, porque es cosa 20 más acelerada el enojo y que no aguarda del todo la consulta de la razón, y así no está tan en mano de las gentes, y también porque el movimiento de la cólera procede 25

más de la naturaleza. Después, para mejor entender y declarar esto, torna a hacer división de los deleites.

Cuán más afrentosa es la incontinencia de los deleites que no la de el enojo, disputaremos agora de presente. Porque el enojo parece que escucha a la razón, pero que no la percibe bien, como los criados que son demasidamente prestos, que antes de percibir del todo lo que les mandan, corren a ponerlo por obra, y así después hierran lo que hacen. Los perros también, antes de considerar si el que entra es amigo, solamente haga ruido, luego ladran; de la misma manera la saña o enojo, por su calor y presteza natural percibiendo, aunque no lo que le mandan, acelera luego a la venganza, porque o la razón o la imaginación le representó que aquello es afrenta o menosprecio, y la ira o enojo, como cosa ya persuadida que conviene resistir a lo tal, altérase luego; pero el deseo, solamente la razón o el sentido le diga: esto es suave, determinadamente va luego a gozarlo. De manera, que la ira en alguna manera obedece a la razón, pero el deseo no, y por esto es más vergonzoso. El que es, pues, incontinente en la ira, en alguna manera se puede decir que es vencido de la razón, pero el otro es vencido del deseo y no de la razón. A más desto, ser uno vencido de los apetitos naturales, más digno es de perdón, pues lo es el ser vencido de los deseos que a todos son comunes y en cuanto son comunes, y la

ira es cosa más natural, y también la terriblez de  
condición, que no los deseos excesivos, y en nin-  
guna manera necesarios, como el que se excusase  
de haber puesto las manos en su padre, diciendo  
5 que también su padre las había puesto en su agüe-  
lo y su agüelo en su bisagüelo, y así de allí arriba,  
y demostrando su hijo pequeñuelo, dijese: también  
éste cuando venga a ser varón las porná en mí,  
porque ya esto nos viene de linaje. Y otro, que  
10 arrastrándolo su hijo, cuando llegó a la puerta le  
mandó parar, diciendo que hasta allí no más había  
él arrastrado al suyo. Asimismo más injustos son  
los que a traición hacen el agravio, pero el colé-  
rico o airado no es hombre que se para mucho a  
15 pensar traiciones, ni la misma ira no es cosa ocul-  
ta, sino harto manifiesta. Pero el deseo es urdidor  
de traiciones, como dicen que lo es la diosa del  
amor, como dice Homero que es la correa de la  
engañosa diosa de Chipre, en la cual hay tales en-  
20 gaños, que deciben muchas veces aun el entendi-  
miento del prudente. De manera que, pues seme-  
jante incontinencia es más injusta que la de la ira,  
será más afrentosa, y será absolutamente inconti-  
nencia, y en alguna manera será vicio. También  
25 ninguno hace afrenta a otro movido de dolor, pero  
cualquiera que de airado hace alguna cosa, la hace  
movido de dolor; mas el que hace afrenta, hácela  
gustando de hacerla. Pues si aquellas cosas son  
más injustas, con las cuales enojarnos es más jus-

to, será cierto la incontinencia en los deseos más injusta, porque en la ira no hay deleite. La incontinencia, pues, en los deseos, más afrentosa es que no la de la ira. Entendido, pues, y manifiesto está cómo la continencia y la incontinencia consisten 5 en los deseos y deleites corporales, pero habemos de entender qué diferencias hay dellos. Porque como ya lo dijimos al principio, unos deleites hay humanos y naturales, así en su género como en su cantidad, y otros hay brutales, y también otros 10 que proceden de falta de juicio y de algunas enfermedades. En el primer género, pues, destos consisten la templanza y la disolución solamente. Y por esto a las bestias ni las llamamos templadas ni disolutas, sino por modo de metáfora, si acaso 15 un género de animales difiere de otro en violencia, o en lujuria, o en el comer excesivamente, porque ni tienen elección, ni discurso de razón, sino que son movidos por su naturaleza, como los hombres que están locos, de manera, que la furia 20 o ímpetu de las bestias menos es que el vicio, pero es más de temer, porque en las fieras no está depravado lo mejor como en los hombres, sino que faltó en ellas y no lo hay. Compararlas, pues, con el hombre, es de la misma manera que si uno com- 25 parase una cosa viva con otra que no tiene vida, y preguntase cuál dellas es peor. Porque la falta del que no tiene en sí principio, menos grave siempre es que la del que lo tiene, y el entendimiento



es el principio. Hacer, pues, tal comparación es como comparar la injusticia con el hombre injusto, porque cada uno dellos en alguna manera es peor, pues un hombre malo hará muchos millares de males más que una fiera.

## CAPÍTULO VII

### DEL CONTINENTE Y DEL INCONTINENTE, DEL CONSTANTE Y AFEMINADO

Ya que ha mostrado cómo la verdadera continencia y la  
10 incontinencia consisten en los deleites corporales, com-  
para agora el continente con el constante y el inconti-  
nente con el afeminado, y muestra cómo el continente y  
el incontinente tienen por propria materia los deleites y  
las cosas suaves: el uno para no derribarse a ellas, no sien-  
15 do honestas, y el otro para derribarse. Pero el constante  
y el afeminado las contrarias: el uno para durar en su-  
frillas, y el otro para dejarse luego caer en el resistillas.

Ya, pues, se ha tratado en lo pasado de los deleites del tacto y del gusto, y también de las mo-  
20 lestias. Asimismo, de los deseos y abstinencias,  
en que consisten la disolución y la templanza. Acontece, pues, de tal manera uno estar dispuesto  
en ellas, que sea vencido de aquellas, en que los  
más de los hombres suelen vencer, y acontece  
25 también vencer en aquellas, en que los más de los  
hombres son vencidos. Destos dos géneros de  
hombres, el que en los deleites hace lo primero



es incontinente, y el que lo postrero, continente. Pero el que en los dolores y cosas pesadas de sufrir, hace lo primero, es afeminado, y el que lo postrero, llámase constante. Entre estos dos contrarios están de por medio los hábitos de los más hombres, aunque suelen derribarse más a los peores. Pero por cuanto algunos de los deleites son necesariamente obligatorios, y otros no, y otros hasta cierto término lo son, pero los excesos dellos no, ni tampoco los defectos, y lo mismo es en los deseos y molestias, aquel que en las cosas deleitables, busca los extremos, o en cuanto son extremos, o de su propia voluntad y deliberación, y por causa dellos mismos, y no por otro fin que de allí resulte, este tal es el disoluto. Porque de necesidad este tal no se ha de arrepentir dellos, y por esto no tiene remedio, porque el que no se arrepiente, no es capaz de remedio. Contrario deste es el que falta, y el que guarda el medio este es el templado. De la misma manera el que rehusa las molestias corporales, no por flaqueza de ánimo sino por elección determinada. Pero de los que lo hacen no por voluntad determinada, unos se dejan vencer del mismo deleite, otros por huir la molestia que les da el mismo deseo. De manera, que difieren estos los unos de los otros. Cualquiera, pues, juzgará ser peor el hacer las cosas feas, o no deseándolas, o deseándolas tibiamente, que no deseándolas con afición muy encendida.

Y peor es herir a uno no estando airado, que herirlo estando encendido en cólera. Porque ¿qué haría éste tal si estuviese movido del afecto? Y por esto, es peor el disoluto que no el incontinente. Deſtos dos, pues, que habemos dicho, el primero tiene más muestra de afeminación de ánimo, pero el otro es disoluto. El continente, pues, es contrario del incontinente, y el constante del afeminado, porque la constancia consiste en el resistir y la continencia en el vencer, y el resistir es diferente del vencer, como el no ser vencido del alcanzar victoria. Y por esto, es más de preciar la continencia que la constancia. Pero el que desmaya en las cosas en que los más resisten y salen con ello, este tal es afeminado y delicado, porque no es otra cosa delicadez sino afeminación de ánimo, como la del que por no sufrir la pesadumbre de levantar la capa, la deja ir rastrando, y pareciendo en la delicadez al enfermo, no le parece que es miserable, siendo tan semejante al que lo es. De la misma manera, pues, es en la continencia y incontinencia. Porque no es de maravillar que uno sea vencido de deleites o pesadumbres fuertes y excesivas, antes es de perdonar y haber compasión dél, si resistiendo fué vencido, como aquel Filoctetes en la tragedia de Teodectes mordido de la víbora, o como aquel Cercion en la tragedia *Alope* de Carcino, y de la misma manera que los que procuran detener la risa, de un golpe la des-

piden, como le aconteció a Jenofanto. Pero es de  
maravillar cuando lo es en aquéllas en que los  
más pueden resistir, y él no es bastante a resistir,  
no por la naturaleza de su género ni por enferme-  
dad, como acontece a los reyes de los Scitas, que 5  
ya de linaje les viene afeminados, o como es la  
naturaleza de la mujer comparada con la del va-  
rón. Parece también disoluto el que es demasiado  
en el decir gracias y donaires, pero no es sino  
afeminado, porque el decir donaires es relajación 10  
de ánimo, pues es manera de descanso, y el que  
es demasiado en el decir donaires, es uno de los  
que en el holgarse siguen exceso. Hay, pues, una  
manera de incontinencia que es una desenfrenada  
temeridad, y otra que es flaqueza. Porque unos, 15  
aunque hayan deliberado una cosa, no perseveran  
en lo que han deliberado, por la perturbación del  
ánimo, y otros, por no consultar bien lo que ha-  
cen, se dejan llevar donde los induce su pertur-  
bación. Porque así como los que primeramente 20  
se mueven, no son después molestados desta pa-  
sión, de la misma manera los que se previenen  
con el sentido, y miran las cosas primero, y des-  
piertan a sí mismos y a su discurso de razón,  
no son vencidos de sus afectos, ora sean de de- 25  
leites, ora de molestia. Pero los que más incon-  
tinentes son de desenfrenada incontinencia, son  
los repentinos y los melancólicos. Porque aqué-  
llos por su presteza y estotros por la fortaleza

del afecto, no escuchan razón, por ser muy prontos en seguir sus imaginaciones.

## CAPÍTULO VIII

### EN QUÉ DIFIEREN EL DISOLUTO Y EL INCONTINENTE

5 Ya que ha declarado Aristóteles cómo el disoluto y el incontinente consisten en una misma manera de ejercicios y deleites, pero el uno por elección y el otro por perturbación, compara ahora estos dos géneros de afectos entre sí, y muestra cuán más malo es ser uno disoluto  
10 que ser incontinente. Porque el disoluto yerra en los principios y está persuadido que no hay otro bien sino el vivir sensualmente, y que los que no gozan de aquello no saben qué cosa es vivir, y como cuenta Macrobio de la disolución de Julia, hija del emperador Augusto, y por  
15 esto ni tiene arrepentimiento ni remedio, mientras no se desengañare. Pero el incontinente, como no se mueve por elección, sino por perturbación, pasada aquélla reconocese, y reprueba aquel hecho y lo aborrece, y tiene remedio con abstinencias, con evitar las ocasiones y no ir  
20 (como dicen) a ferias, do libre mal en ellas. Así compara Aristóteles a los incontinentes con los que tienen mal de corazón, que no les toma sino a tiempos, y a los disolutos con los hidrópicos o tísicos, que llevan el mal a la continua.

El disoluto, pues, como habemos dicho, no es  
25 capaz de arrepentimiento, porque persevera en su deliberación. Pero el incontinente en alguna manera lo es. Por esto no es así como arriba disputamos, sino que el incontinente es fácil de remediar y curar, pero el disoluto no tiene medio, porque

el vicio de la disolución parece al mal de hidropesía y a la enfermedad que padecen los que se hacen físicos; pero la incontinencia es semejante al mal de corazón. Porque la disolución es mal que dura a la contina, pero la incontinencia a ciertos 5 tiempos. Y, absolutamente hablando, es diferente género de mal la incontinencia que no el vicio, porque el vicio no se conoce, pero la incontinencia conócese. Y de los incontinentes, mejores son los que sin consideración se mueven, que los que 10 alcanzando razón no perseveran en ella, porque a éstos menos perturbación los derribará, y no lo hacen sin consideración como los otros, porque el incontinente es semejante al que fácilmente y con poco vino se emborracha, o con menos que los 15 que se emborrachan vulgarmente. Consta, pues, que la incontinencia no es, absolutamente hablando, vicio, sino en alguna manera por ventura, porque la incontinencia es fuera de elección, pero el vicio es por elección; pero, en cuanto a las obras, 20 semejantes son como dijo Demodoco de los milesios: los milesios no son necios, pero hacen lo mismo que los necios. También los incontinentes no son, cierto, injustos, pero hacen injusticias. Pero por cuanto el incontinente es de tal calidad que 25 sigue los excesivos deleites sensuales, no por estar persuadido, sino fuera del uso de su razón, pero el disoluto está persuadido que es cosa que conviene seguirlos; al incontinente puédesele fácil-

mente persuadir lo contrario, pero al disoluto no. Porque la verdad conserva el principio, y el vicio lo destruye; y en los negocios es el principio aquello por lo cual se tratan, como en las matemáticas  
5 las proposiciones. Porque ni en las matemáticas se demuestran los principios por razón, ni aquí tampoco, sino que la virtud, o natural o adquirida por costumbre, es la que enseña a sentir bien de los principios. El templado, pues, es el que es tal  
10 cual habemos dicho, y el contrario dél es el disoluto. Pero hay otro que, fuera de la recta razón, le turba el afecto, al cual le vence el afecto hasta tanto que no obre conforme a recta razón, pero no le vence de tal manera que venga a persuadirse  
15 que conviene así, a rienda suelta, darse a deleites semejantes; y este tal es el incontinente, y es mejor que no el disoluto, ni es absolutamente malo porque se conserva en él lo mejor, que es el principio. Hay también otro contrario deste, que es el que resiste y no se deja vencer por el afecto. De lo cual  
20 se colige que el hábito deste tal es bueno y el del otro malo.

## CAPÍTULO IX

EN QUÉ SE PARECEN Y EN QUÉ DIFIEREN EL CONTINENTE  
Y EL TERCO O PORFIADO

25

Averiguado está que todo continente es constante, aunque difieren en el respecto el continente y el constante. Pero porque hay personas que en lo que no va con-

forme a razón, suelen ser tan porfiadas que antes les quitarán las vidas que les desarraiguen la persuasión, a los cuales solemos llamar tercos, o arrimados, o porfiados, pone aquí Aristóteles la diferencia que hay entre el porfiado y el constante, que el constante está firme en lo que le persuadió la buena razón, y el porfiado en lo que le dictó su imaginación. Y así, el constante sabe dar razón de su parecer, pero el porfiado no otra sino porque sí y porque no. Y así, semejante vicio dice Aristóteles ser propio de hombres groseros, rudos y faltos de doctrina, y especialmente si con todas estas faltas están puestos en señorío, son intolerables, porque quieren con su poder ejecutar sus imaginaciones y que sea lo que a ellos les parece, aunque dé voces contra ellos la razón. Lo cual, vemos claramente en los desventurados que siguen la secta mahometana, que por nuestros pecados ha tanto ya que dura, que por su rudeza y ignorancia dan crédito firme a cosas más desvariadas que sueños de enfermos, y mueren por ellas y las defienden con la defensión no humana, que es la buena razón, que con ésta no se pueden defender desvarios y torpedades semejantes, sino con la defensión bestial, que es la de las armas, con que cualquier cosa mala puede defenderse.

• ¿Es verdad, pues, que cualquiera que en cualquiera razón y en cualquiera deliberación persevera es continente, o el que en la buena? ¿Y diremos que es incontinente cualquiera que no persevera en cualquiera manera de deliberación y de razón? ¿O el que persevera en falsa razón y no buena deliberación, como arriba lo dudamos? ¿O diremos que, accidentalmente, el continente persevera en cualquiera manera de deliberación y de

razón, pero cuanto a su propio parecer en la verdadera razón y buena elección y, por el contrario, el incontinente? Porque si uno escoge o procura tal cosa por respecto de tal, aquello por cuyo respecto la procura y la escoge, por sí mismo lo procura y escoge; pero lo otro no, sino accidentalmente, porque aquello decimos absolutamente tal, que es por sí mismo tal. De manera que puede acontecer que en cualquiera manera de parecer el continente esté firme y el incontinente vacile, pero absolutamente se dice tal el que lo hace en el verdadero parecer. Hay, pues, algunos que perseveran firmemente en su propósito, y hay otros, que vulgarmente los llaman arrimados a su propio parecer, o porfiados, como gentes que dificultosamente creen, ni fácilmente se pueden mudar de su propio parecer, los cuales parecen en algo al continente, de la misma manera que el pródigo al liberal, y el atrevido al que es osado; pero en muchas cosas son muy diferentes. Porque el continente no se derriba de su parecer por ningún afecto ni codicia (pues cuando conviniere escuchará razón y se dejará persuadir), pero el arrimado no deja su parecer por razón ninguna; pero deseos admítenlos y muchos dellos se dejan vencer de los deleites. Son, pues, arrimados o porfiados los que siguen su propio parecer, y los que son faltos de doctrina, y los hombres rústicos. Y los que siguen su propio parecer, hácenlo o por deleite o por moles-



tia, porque se huelgan mucho cuando salen con su intención, si ya después no vienen a desengañarse, y se entristecen si no sale en efecto lo que ellos porfían, como si fuese ordinación. De manera que estos tales más semejantes son al incontinente que no al continente. Otros hay que no perseveran en lo que deliberaron, y no por eso son incontinentes, como aquel Neoptolemo, en la tragedia de Sófocles, llamada *Filoctetes*, no perseveró en lo que había deliberado, y esto por deleite, pero por deleite honesto; y Ulises habíale persuadido a que mintiese. Porque no todos los que por deleite hacen alguna cosa son disolutos, ni malos, ni incontinentes, sino los que lo hacen por deleites deshonestos. Y, pues, hay alguno de tal condición que se huelga menos de lo que conviene con las cosas corporales, y tal como éste no persevera en la razón, el continente será medio entre este tal y el incontinente. Porque el incontinente no persevera en la razón por alguna cosa demasiada, y estotro por alguna cosa de defecto; pero el continente persevera y no muda de parecer por otra cosa. Pues si la continencia cosa honesta y virtuosa es, de necesidad ambos a dos hábitos contrarios han de ser malos, como en realidad de verdad lo parecen ser. Pero por cuanto el que consista en defecto en pocos hombres y raras veces se halla; así como la templanza solamente parece contraria de la disolución, de la misma manera la continen-

cia parece tener solamente por contraria a la incontinencia. Pero como muchas cosas se dicen tales por alguna similitud, la continencia del templado también se dice continencia, porque, así el  
5 continente como el templado, se dicen ser tales por no hacer cosa alguna fuera de la buena razón, en lo que toca a los deleites corporales. Pero el continente hácelo teniendo malos deseos, y el templado no teniéndolos. Y el templado es de tal  
10 condición, que no le da gusto el hacer las cosas fuera de razón; pero el continente halla deleite en ello, pero no se deja vencer. Son asimismo semejantes el disoluto y el incontinente, aunque son diversos, porque el uno y el otro siguen los deleites corporales, pero el disoluto síguelos persuadido que  
15 conviene seguirlos, mas el incontinente no persuadido.

## CAPÍTULO X

CÓMO NO ES POSIBLE QUE UN MISMO HOMBRE SEA JUNTAMENTE  
20 PRUDENTE Y INCONTINENTE

Llama el hombre prudentes a los que en lo que toca a las cosas dél, saben de tal manera regirse y granjear las cosas de sus intereses y pretensiones, que les salgan como ellos desean. Pero ésta más se ha de llamar astucia que  
25 prudencia, porque la verdadera prudencia es una de las virtudes, y ninguna virtud tiene compañía con los vicios, pero semejante sagacidad y astucia bien puede hallarse en gente falta de virtud. Y esta es la prudencia de los

prudentes y la sabiduría de los sabios, que Dios por Esaías, capítulo treinta y tres, tiene amenazada, que ha de destruir. Porque si prudencia quiere decir providencia en las cosas por venir, ¿cómo son prudentes los que en el proveer las cosas venideras echan mano de lo que de hora en hora y de punto en punto lo van dejando, y no es dado cuando ya o es perdido o se va perdiendo, y se descuidan y tienen en poco aquello, que, so pena de ser peores que bestias, han de tener por cierto les ha de durar sin tiempo y sin haber fin eternalmente? Esto es, pues lo que Aristóteles trata en este capítulo, y prueba que ningún incontinente es prudente, coligiéndolo de las proposiciones ya arriba concedidas en la segunda manera de argumentar, desta suerte: Todo varón prudente es virtuoso, ningún incontinente es virtuoso, luego ningún incontinente es prudente.

Pero no es posible que un mismo hombre sea juntamente prudente y incontinente, porque ya está demostrado que el que es prudente, es, juntamente, virtuoso en las costumbres. Asimismo, no se dice uno prudente sólo por entender las cosas, sino también por ponellas por obra. Pero el incontinente no pone por obra lo que entiende. Pero el que es pronto en entender las cosas, bien puede ser incontinente, y por esto parece algunas veces que algunos son prudentes y incontinentes, porque la prontitud difiere de la prudencia de la manera que habemos dicho en las pasadas razones, y en la razón son semejantes, pero en la elección difieren. Pero no difieren como el que sabe la cosa y el que la considera, sino como o el que duerme

o está borracho, pero voluntariamente, porque en alguna manera entiende lo que hace y a qué fin, pero malo no es, porque su elección no es buena. De manera que será medio malo y no injusto, porque no hace mal sobre pensado. Porque de los incontinentes uno no persevera en lo que deliberó, y el otro, que es el melancólico, ni aun se puso a deliberar en alguna manera. Parece, pues, el incontinente a una ciudad que determina bien las cosas que conviene, y tiene buenas leyes, pero de ninguna dellas se sirve, como mordacemente dijo Anaxandrides:

Consulta la ciudad lo que conviene,  
Y de la ley ningún cuidado tiene;

pero el malo es semejante a la ciudad que se rige por leyes, pero malas y injustas. Consiste, pues, la incontinencia y la continencia en el exceso de los hábitos que entre los hombres se hallan comúnmente, porque el continente persevera más y el incontinente menos de lo que pueden perseverar los hombres comúnmente. De las especies, pues, que hay de incontinencia, más fácil es de curar la de los melancólicos que no la de los que deliberaron bien, pero no perseveran en ello, y más fáciles son de remediar los que son incontinentes de costumbre, que los que de su natural condición, porque más fácilmente se muda la costumbre que la naturaleza. Porque la costumbre por eso es difi-

cultosa de mudar: porque es semejante a la naturaleza, como dice Eveno:

La contemplación larga, amigo, digo  
Que dura, y con el uso confirmada  
Virtud ya de natura trae consigo.

5

Ya, pues, queda tratado qué cosa es la continencia y qué la incontinencia, qué la perseverancia y qué la afeminación, y cómo se han éstos los unos con los otros.

## CAPÍTULO XI

10

DE LAS COSAS QUE SE DICEN DEL DELEITE PARA PROBAR  
QUE NO ES COSA BUENA

Como se ha mostrado consistir la continencia y la incontinencia, y también la templanza y disolución, en lo que toca a los deleites corporales, toma ocasión de aquí Aristóteles para tratar en los capítulos que restan deste libro del deleite, aunque en el último libro trata esta materia de propósito. Pone primero cómo toca al filósofo moral tratar del deleite. Después pone tres diversos pareceres que había acerca del deleite: uno que decía que ningún deleite era bueno, y otro que algunos lo eran aunque no todos, y el tercero, que dice no ser el deleite el sumo bien, y pone las razones en que se fundaban los que decían que ningún deleite era bueno.

Toca también al filósofo que trata la disciplina de la república, tratar asimismo del deleite y pesadumbre, porque este es el artífice principal que considera el último fin, conforme a cuya conside-

25

ración, a cada cosa absolutamente, o buena o mala  
la llamamos. A más desto es forzado haber de tra-  
tar dellos, porque habemos presupuesto que la  
virtud moral y el vicio consisten en pesadumbres  
5 y deleites. También el vulgo dice que la suma fe-  
licidad trae consigo deleite en compañía. Y de  
aquí dicen que el bienaventurado se dijo en grie-  
go, *macarios*, de *cherin*, que significa regocijarse.  
Hay, pues, algunos que son de opinión que ningún  
10 deleite es bueno, ni por sí mismo ni accidentalmente,  
porque no es todo uno bien y deleite. Otros  
confiesan que hay algunos deleites buenos, pero  
que los más son malos. La tercera opinión de otros  
es que, aunque todos los deleites fuesen buenos,  
15 con todo eso no puede ser el deleite el sumo bien.  
Los que dicen, pues, que ningún deleite hay bu-  
eno, fúndanse en estas razones: que todo deleite es  
sensible generación encaminada a la natura, por-  
que ninguna generación es del mismo género que  
20 el fin, como ningún edificar es edificio. A más des-  
to, el templado huye de los deleites. Terceramen-  
te, el prudente procura lo que no le de pena y no  
lo que le sea suave. Asimismo los deleites son es-  
torbo de la prudencia, y cuanto mayor deleite dan  
25 mayor impedimento son, como el deleite de la  
carnal concupiscencia, en el cual el que está ceba-  
do, no puede entender cosa ninguna. Tras desto no  
hay arte ninguna que enseñe el deleite, pero todas  
las cosas buenas son obras de arte. Finalmente, los

niños y las bestias siguen el deleite. Los que dicen que no todos los deleites son buenos, estriban en éstas: que hay algunos deleites vergonzosos y afrentosos, y otros perjudiciales, porque muchas cosas de las deleitables causan enfermedades. Pero los que dicen no ser el sumo bien el deleite, persuádense por esta razón: que el deleite no es fin sino generación. Lo que del deleite, pues, se dice, casi es esto en suma. 5

## CAPÍTULO XII

10

EN EL CUAL SE RESPONDE Y SATISFACE A LAS SOBREDICHAS RAZONES, Y SE DEMUESTRA CÓMO EL DELEITE ES COSA BUENA

[En est]e capítulo muestra Aristóteles cómo los de las opiniones so[bredic]has no argüían bien, ni colegían sus conclusiones [rectam]ente, porque no distinguían lo bueno como se debe [distingui]r y como él aquí lo distingue; y el no saber bien distinguir las cosas, es causa de muchos errores en el tratar las ciencias. 15

Pero que no se colija de aquellas razones que el deleite no es bueno ni qué es el sumo bien, entenderlo hemos por esto. Primeramente, pues, lo bueno se dice en dos maneras: uno, absolutamente bueno, y otro, bueno en respecto de alguno; por el consiguiente, también las naturalezas y los hábitos, y por la misma razón, los movimientos y las generaciones, se dirán de la misma manera. Y las que parecen malas, serán absolutamente malas, y para al- 20 25

gunos no lo serán; antes, para aquel tal, les serán dignas de escoger. Otras habrá que ni aun a éste le serán, sino por algún rato y poco espacio de tiempo, pero cosas absolutamente de desear no serán. Otras  
5 habrá que ni aun deleites no serán, sino que lo parecerán, como las que se hacen con pena por la conservación de la salud, como las de los enfermos. Asimismo, pues, hay dos maneras de bienes: unos que son ejercicios, y otros que son hábitos; los ejercicios que ni inducen al hábito natural, accidental-  
10 riamente son deleitosos. Es, pues, el ejercicio en los deseos propio del hábito de naturaleza que tiene algún defecto, pues sin pena ni [deseo se] hallan algunos deleites, como los ejercicios en el [con-  
15 templar] las cosas de que la naturaleza no tiene necesidad. [La prueba] se vé por esto: que no se huelgan los hombres con una [misma] manera de cosas suaves cuando se va perfeccionando su naturaleza y cuando ya está perfecta. Porque cuando  
20 está perfecta huélganse con lo que es de veras suave; pero cuando se hincha y se va perfeccionando, también se huelgan con las cosas contrarias. Porque muchos se agradan de lo agro y de lo amargo, de lo cual ninguna cosa, ni natural ni  
25 absolutamente, es suave; y, por la misma razón, no lo serán los deleites dellos, porque de la misma manera que se han entre sí las cosas suaves, se han también los deleites que proceden dellas. A más desto no se colige, de necesidad, que haya



de haber otra cosa mejor que el deleite, como algunos dicen que es el fin mejor que la generación, porque ni los deleites son generaciones, ni todos son anejos a generación; antes muchos dellos son ejercicios y fin, y se hallan, no en los que se hacen, sino en los que gozan; ni tampoco en todas es el fin diverso dellas, sino en aquellas que inducen a la perfición de la naturaleza. Por esto no se dice bien que el deleite es sensible generación, sino que habemos de decir que es ejercicio del hábito que tenemos conforme a naturaleza, y en lugar de decir sensible, habemos de decir no impedido. Y porque el deleite es propriamente bueno, por eso parece ser generación, porque les parece que el ejercicio es generación, siendo cosa diferente. Pero el decir que son malos los deleites porque algunas cosas deleitosas son perjudiciales a la salud, es lo mismo que decir que algunas cosas provechosas para la salud son perjudiciales para la bolsa. Desta manera, pues, son malas las unas y las otras; pero no por eso son absolutamente malas, pues el estudiar también algunas veces es perjudicial para la salud. De manera que ni impide la prudencia, ni tampoco otro hábito ninguno, el deleite que procede della, sino los deleites de cosas diferentes de aquellas, pues el deleite que da el estudiar y aprender da mayor gana de estudiar y aprender. Asimismo, el decir que el deleite no es obra de arte ninguna, es conforme a

razón; porque ningún otro ejercicio tampoco es propio de ningún arte, sino de la facultad, aunque el arte de los que hacen olores, y la de los cocineros, parece que es arte de deleite. Y a aquello  
5 de decir que el templado huye de los deleites, y que el prudente procura la vida libre de molestias, y que los niños y las bestias procuran los deleites, de la misma manera se responde a todo, porque, pues habemos dicho cómo todos los deleites en  
10 alguna manera son buenos, y en alguna no lo son, los niños y las bestias siguen los que en alguna manera no son buenos, y el prudente procura el carecer de la molestia destes deleites que andan acompañados de deseos y pesadumbres, y son de-  
15 leites corporales (porque tales son todos éstos), y de los excesos dellos, por los cuales es disoluto el disoluto. Y por esto el templado huye de deleites semejantes, pues tiene también el templado sus deleites.

20

### CAPÍTULO XIII

EN QUE SE DISPUTA QUE HAY ALGÚN DELEITE QUE ES EL SUMO BIEN

En el capítulo treceno responde a los que decían, que el deleite no podía ser el sumo bien, y prueba que de  
25 necesidad ha de haber algún deleite que sea el sumo bien si hay sumo bien y vida que lo alcance. Porque el sumo bien sumo contento dará, y si sumo contento, sumo deleite, cual es el que gozan los bienaventurados viendo a Dios.

Y así esta doctrina es conforme al Evangelio. Todo el hierro en esta materia dice Aristóteles y con mucha verdad, que nace de nuestra sensualidad, que en oír deleite luego nos abatimos al sentido y los deleites sensuales, como si aquellos solos fuesen deleites y no lo fuesen más deleites y más ajenos de molestias los que a quien las ama dan las cosas del espíritu, como lo vemos palpablemente en los que estudian y en los que se dan a la contemplación, que ni el daño de la salud del cuerpo, ni la pérdida de sus intereses, es parte para apartarlos del contento que reciben con aquellos ejercicios. Y esto mismo quiso significar Homero en la fábula de las sirenas, que con su dulce canto atraían los hombres a sí y después se los comían. Porque estas sirenas son las ciencias, que a los ingenios verdaderamente liberales de tal suerte emborrachan de dulzura, que les hacen permanecer toda la vida en su compañía y morir en ellas, que es el comérselos. De manera, que bien hay deleites, y muy grandes y muy aplacibles y muy quietos, fuera de los del sentido.

Pero todos abiertamente confiesan que la molestia es cosa mala y digna de aborrecer. Porque algunas molestias son absolutamente malas, y otras hay que lo son por ser en alguna manera impedimento. Pues lo que es contrario a lo que es de aborrecer en cuanto es de aborrecer y malo, bueno será, de manera que, de necesidad el deleite ha de ser bien alguno, porque la solución que Speusipo daba, diciendo que el deleite era contrario de la molestia, como lo es lo mayor de lo menor, o de lo igual lo desigual, no vale nada. Porque ninguno dirá que el deleite es como una

especie de lo malo. Y el haber algunos deleites malos no es bastante razón para negar que no hay algún deleite sumamente bueno, de la misma manera que el haber algunas sciencias malas no es bastante argumento para concluir que no hay ninguna buena. Antes por ventura de necesidad se coligirá que (pues en cada hábito hay sus propios deleites, que al tal hábito no le hacen ningún estorbo), ora sea la felicidad ejercicio de todos los deleites, ora de alguno dellos no impedido, este tal será el más digno de escoger, y esto tal es deleite. De manera, que algún deleite habrá sumamente bueno, aunque digamos ser así, que haya muchos deleites absolutamente malos. Y por esto todos tienen por cierto que la vida del dichoso es vida muy suave, y con razón encierran el deleite y lo comprenden en la felicidad, porque ningún ejercicio impedido es perfeto, y la felicidad es una de las cosas perfectas. Por esto el dichoso tiene necesidad de los bienes corporales y de los externos, y también de la prosperidad de la fortuna, porque estas cosas no le impidan. Porque los que dicen que el que está puesto en tormentos, o le suceden muy grandes desventuras, es dichoso, si bueno es, ora lo digan voluntaria, ora forzosamente, no saben lo que dicen. Pero porque se añade la fortuna les parece a algunos, que felicidad y buena ventura es todo una misma cosa, no siéndolo, porque la buena ventura o buena di-

cha, si demasiada es estorbo para la felicidad, y que por ventura ya no es justo llamarla buena dicha, porque la definición de la buena dicha va dirigida a la felicidad. Y el ver que todos, así bestias como hombres, procuran el deleite, es alguna manera de argumento para entender que el sumo bien es deleite: 5

Porque la fama puesta y celebrada  
Por muchos pueblos en jamás perece,  
Ni de memorias de hombres es borrada. 10

Pero porque ni una misma naturaleza, ni un mismo hábito les es a todos el mejor, ni les parece, de aquí procede, que aunque todos procuran el deleite, no todos procuran una misma manera de deleite. Aunque por ventura procuran todos, no la que piensan, ni las que sabrían nombrar, sino todos una misma, porque todas las cosas tienen en sí un rastro de divinidad, sino que se han alzado con este nombre los deleites sensuales, porque encontramos con ellos muchas veces, y participamos todos dellos. Pues como de solos estos deleites se tiene vulgarmente noticia, por eso les parece a los hombres vulgarmente, que solos aquellos son deleites. Pero es cosa muy clara y manifiesta, que si el deleite no fuese cosa buena y también el ejercicio, que el que es bienaventurado no vivirá vida suave. Porque ¿para qué habría menester este tal al deleite, si no fuese cosa buena? Y 25

aún acontecería que el bienaventurado viviese vida llena de molestias, pues la molestia ni es buena ni mala, pues tampoco lo es el deleite. Y si esto es así, ¿por qué huye de las pesadumbres?  
5 Ni aun la vida del bueno sería suave y deleitosa, si no lo fuesen también sus ejercicios.

## CAPÍTULO XIV

### DE LOS DELEITES CORPORALES

Ha mostrado ser el sumo bien cosa en extremo deleitosa, y que por esto se puede decir que el deleite es el  
10 sumo bien, aunque haya algunos deleites sensuales malos. Por esta ocasión trata en este último capítulo de los deleites sensuales, y declara una muy saludable filosofía, en que muestra de dónde procede que los deleites sensuales siendo malos así emborrachan, y muestra que este  
15 mal procede de una falsa apariencia de bien que traen consigo, con que engañan a los mozos mal experimentados, y que todo lo que reluce (como dicen) les parece oro, y también a los hombres melancólicos por su mal  
20 hábito de cuerpo, el cual piensan podrán remediar con los deleites corporales.

Los que dicen, pues, que hay algunos deleites dignos de escoger en gran manera, como son los honestos, pero no los corporales y los que sigue  
25 el hombre disoluto, tienen obligación de tratar de los deleites corporales. ¿Por qué, pues, son malas las molestias contrarias de los deleites corporales? Porque a lo malo lo bueno le ha de ser

contrario. ¿O diremos desta manera, que los deleites corporales necesarios son buenos, pues todo lo que no es malo es bueno? ¿O hasta cuánta tasa diremos que son buenos? Porque cuando ni en los hábitos ni en los movimientos hay exceso en lo bueno, tampoco lo hay en el deleite dellos; pero cuando en aquéllos lo hay, también lo hay en su deleite. Pues en los bienes corporales hay exceso, y el ser uno malo procede de procurar demasiada y excesivamente los bienes corporales, y no por procurar las cosas necesarias, porque todos en alguna manera se alegran con el comer y con el beber y con los deleites de la carne, pero alégranse no como conviene. Pero en la pesadumbre es al contrario, porque no sólo huye de la excesiva pesadumbre, pero generalmente de toda pesadumbre. Porque la pesadumbre no es contraria del exceso, sino del que procura el exceso. Pero por cuanto, no solamente conviene decir la verdad, pero también declarar la causa de la mentira (porque esto importa mucho para ganar crédito, pues cuando parece conforme a razón aquello, por donde lo que no es verdad parece serlo, es causa que a lo que es verdad se le dé más firme crédito), es bien que digamos qué es la causa por donde los deleites corporales parecen más dignos de escoger. Primeramente, pues, procuran los hombres el excesivo deleite y señaladamente el corporal, por excluir la pesadumbre y los ex-

tremos della, tomando al deleite como por medicina para contra ellos. Son, pues, estas unas pesadas medicinas, y procuránlas, por parecerles al contrario desto. Y por estas dos causas el deleite  
5 parece ser cosa no buena, como habemos dicho, porque algunos dellos son ejercicios de mala naturaleza, que ya dende su nacimiento salió tal, como la de la bestia, o por costumbre, como los ejercicios de los hombres viciosos; y otros porque  
10 son medicinas de cosa falta, y el tener ya en ser una cosa, es mejor que no el hacerse, y otras suceden a las cosas ya perfectas; de manera, que accidentalmente son aquéllos buenos. Asimismo, como tales deleites, por ser terribles y sujetos a  
15 molestias, no los procuran sino los que no pueden gozar de otros, de manera que ellos mismos se procuran a sí mismos maneras para tener sed dellos, lo cual, cuando sin perjuicio se hace, no es de reprender, pero cuando con perjuicio, es malo,  
20 porque no tienen otras cosas con que puedan deleitarse, y el no tenerla[s] les es a muchos pesadumbre por su naturaleza. Porque como nos persuaden las razones de los filósofos naturales, siempre el animal padece; y dicen que el ver y el oír es cosa de pesadumbre, sino que no nos lo parece (según ellos dicen), porque estamos ya a ello habituados. De la  
25 misma manera los hombres, en la mocedad, por la crecida del cuerpo, tienen la misma disposición que los borrachos, y la misma juventud, de suyo



es cosa deleitosa. Pero los que son naturalmente melancólicos, tienen siempre necesidad de medicina, porque el cuerpo destes tales, por su complexión, siempre está consumiendo, y tienen siempre fuerte el apetito, y el deleite, ora sea contrario, 5 ora cualquiera, si es excesivo, despide la tristeza; y por esto los hombres se hacen malos y disolutos. Pero los deleites que no son anexos a molestia, no tienen exceso. Estos tales proceden de las cosas que, naturalmente y no accidentaria[mente], 10 son suaves. Llamo accidentalmente suaves las que curan, porque de acaecer que el que sufre a la cosa medicinal que obra algo se cure, de aquí procede que parezca cosa suave. Pero las cosas naturalmente suaves son aquellas que hacen el ejercicio de tal naturaleza. Aunque una misma cosa 15 no siempre no es dulce y aplacible, por no ser sencilla nuestra naturaleza, sino haber en ella cosas diversas, de donde procede ser nosotros corruptibles. De manera que si la una de nosotros hace 20 algo, a la otra naturaleza le viene cuesta arriba, pero cuando a ambas igualmente cuadra, ni parece cosa aplacible la que se hace, ni pesada. Pues si la naturaleza de alguna cosa fuese sencilla, siempre una misma acción le sería muy suave y aplacible. 25 Por esto Dios siempre goza de un mismo y sencillo deleite, porque no solamente el deleite es ejercicio de movimiento, pero aun también de quietud, y aun más consiste el deleite en quietud que

en movimiento. Pero la mudanza de todas las cosas, como dice el poeta, es una cosa muy aplacible, por cierta imperfección y falta de natura. Porque así como el hombre malo es fácil de mudar de  
5 un parecer a otro, así también es mala naturaleza aquella que tiene necesidad de trastrocarse, porque ni es sencilla, ni moderada en su bondad. Dicho, pues, habemos de la continencia y de la incontinencia; asimismo del deleite y pesadumbre, qué  
10 cosa es cada una dellas, y cómo algunas cosas destas son buenas y otras malas. Resta, pues, agora tratar de la amistad.

FIN DEL LIBRO SÉPTIMO

BIBLIOTECA  
DEL  
INSTITUTO PROVINCIAL  
SORIA



## ARGUMENTO DEL OCTAVO LIBRO

Declarada ya en los libros pasados toda la materia de virtudes y de vicios, la cual para el fin humano, que es la verdadera felicidad (como está mostrado), importa el todo, réstale al filósofo tratar de la amistad, como de cosa muy trillada entre los hombres, y muy necesaria para cualquier género de estado. Que parece haber sido ésta divina providencia para que nos amásemos los unos a los otros, que esta es la voluntad de nuestro Dios, y para que ninguno se ensoberbeciese, que todos los hombres tuviésemos necesidad los unos de los otros, y no hobiese estado de hombres que a otros no hobiese menester. Porque el rey tiene necesidad de sus súbditos para conservar su reino, y los súbditos tienen necesidad de la prudencia del rey para vivir en paz y quietud. Y el rico tiene necesidad del pobre para que le haga sus haciendas, y el pobre del rico para que lo mantenga y le dé en qué ganar la vida. De manera que esta nuestra vida es una manera de feria en que, dando y recibiendo, se conserva la humana compañía. Trata, pues, de la amistad varias cosas, como largamente lo veremos, y declara cuán diversas maneras hay de amistad, y qué partes ha de haber en los amigos, y cuál es la perfecta amistad y cuál la lisonjería, y otras muchas cosas dignas de saber.





## LIBRO OCTAVO

DE LAS ÉTICAS O MORALES DE ARISTÓTELES, ESCRITAS  
A NICOMACO, SU HIJO, Y POR ESTO LLAMADOS NICOMAQUIOS

### CAPÍTULO PRIMERO

DE LA AMISTAD

5

En el capítulo primero declara cuán necesaria cosa es en la vida humana la amistad para todos los estados. Y aun no sólo para los hombres en particular, pero también para los pueblos comúnmente. Ni hay tierra que no sea inexpugnable, si entre los moradores della hay conformidad de voluntades y amistad, ni, por el contrario, hay tierra que no sea fácilmente puesta en servidumbre y cautiverio, si por ella pasa la pestilencia de las disensiones. Después propone las cosas que suelen disputar del amistad, de las cuales unas desecha, como cosas curiosas y ajenas de la disciplina moral, y otras propone de tratar, como anexas a la disputa presente, y necesarias.

10

15

Tras desto se sigue el haber de tratar de la amistad. Porque la amistad, o es virtud, o está acompañada de virtud. A más desto, es una cosa para la vida en todas maneras necesaria, porque

20

ninguno hay que sin amigos holgase de vivir, aunque todos los demás bienes tuviese en abundancia. Porque los ricos y los que tienen el gobierno del mundo, parece que tienen mayor necesidad de  
5 amigos, porque, ¿de qué sirve semejante prosperidad quitándole el hacer bien, lo cual, principalmente y con mayor alabanza, se emplea en los amigos? O, ¿cómo se podría salvar y conservar semejante estado sin amigos? Porque cuanto mayor es, tanto a mayores peligros es sujeto. Pues  
10 en el estado de la pobreza y en las demás desventuras, todos tienen por cierto ser sólo el refugio los amigos. Asimismo, los mancebos tienen necesidad de amigos para no errar las cosas, y los viejos para tener quien les haga servicios y supla lo  
15 que ellos, por su debilitación, no pueden hacer en los negocios, y los de mediana edad para hacer hechos ilustres, porque yendo dos camino en compañía, como dice Homero, mejor podrán entender  
20 y hacer las cosas. Parece, asimismo, que la naturaleza de suyo engendra amistad en la cosa que produce para con la cosa producida, y también en la producida para con la que la produce; y esto no solamente en los hombres, pero aun en las aves y  
25 en los más de los animales, y entre las cosas que son de una misma nación para consigo mismas, y señaladamente entre los hombres; de do procede que alabamos a los que son aficionados a las gentes y benignos. Pero cuán familiar y amigo es un

hombre de otro, en los yerros se echa de ver muy fácilmente. Y aun a las ciudades también parece que mantiene y conserva en ser amistad, y los que hacen leyes más parece que tienen cuidado della que no de la justicia, porque la concordia parece ser cosa semejante a la amistad. Los legisladores, pues, lo que más procuran es la concordia, y la discordia y motín, como cosa enemiga, procuran evitarlo. Asimismo, siendo los hombres amigos, no hay necesidad de la justicia; pero siendo los hombres justos, con todo eso tienen necesidad de la amistad. Y entre los justos, el que más lo es, más deseoso de amigos se muestra ser. Pero no sólo la amistad es cosa necesaria, mas también es cosa ilustre, pues alabamos a los que son aficionados a tener amigos, y la copia de amigos parece ser una de las cosas ilustres. Muchos, asimismo, tienen por opinión que, los mismos que son buenos, son también amigos. Pero de la amistad muchas cosas se disputan, porque unos dijeron que la amistad era una similitud, y que los que eran semejantes eran amigos. Y así dicen comúnmente que una cosa semejante se va tras de otra semejante, y una picaza tras de otra picaza, y otras cosas desta suerte. Otros, por el contrario, dicen que todos los cantareros son contrarios los unos de los otros, y disputan desto tomando el agua de más lejos, y tratándolo más a lo natural, porque Eurípides dice desta suerte:

Ama la tierra al llover  
Cuando está muy deseada,  
Y la nube muy cargada  
Quiere en la tierra caer;

- 5 y Heráclito afirma que lo contrario es lo útil, y que de cosas diversas se hace una muy hermosa consonancia, y también que todas las cosas se engendran por contienda. Otros, al contrario desto, y señaladamente Empédocles, dijo que toda cosa  
10 semejante apetecía a su semejante. Pero dejemos aparte disputas naturales, porque no son propias desta materia, y tratemos las que son humanas y pertenecen a las costumbres y afectos, como si se halla entre todos los hombres amistad, o si no es  
15 posible que los que son malos sean amigos. Item, si hay sola una especie de amistad, o si muchas. Porque los que tienen por opinión que no hay más de una especie de amistad, porque la amistad admite más y menos, no se lo persuaden con razón bastante, porque otras muchas cosas que son  
20 diferentes en especie, admiten más y menos. Pero desto ya está dicho en lo pasado.

## CAPÍTULO II

### QUÉ COSAS SON AMABLES

- 25 Propuesta la utilidad de la amistad y las dudas que della se ofrece disputar, por cuanto procede de amistad, y el amor muévase de la cosa que es amable o digna de



amar, trata en el capítulo presente cuáles cosas son amables, y propone tres maneras dellas: buenas, útiles y dulces, y éstas en dos maneras: unas que son tales de suyo, y otras que, no siéndolo, son tenidas por tales. Después declara cómo en el amor de las cosas que no tienen sentido, no se puede fundar el amistad, por no haber correspondencia de parte dellas. 5

Pero por ventura se entenderá mejor todo esto, si se entiende y declara qué es lo que es amable. Porque no parece que se ha de amar toda cosa, 10 sino aquella que es digna de amor, la cual es o buena, o suave, o útil. Aunque también parece útil aquello de lo cual procede algún bien o algún deleite, de manera que lo bueno y lo deleitoso serán cosas amables como fines. Pero, ¿es verdad 15 que aman los hombres lo que de suyo es bueno, o lo que a ellos les es bueno? Porque discrepan algunas veces estas cosas. Y lo mismo acaece en las cosas del deleite. Parece, pues, que cada uno ama lo que es bueno para sí, y que lo que es 20 absolutamente bueno, es también absolutamente amable; pero, particularmente a cada uno le es amable porque es bueno para él. Ama, pues, cada uno, no lo que es bueno para sí, sino lo que le parece a él que es bueno, aunque en esto no hay 25 ninguna diferencia, porque aquello tal será aparentemente amable. Siendo, pues, tres los géneros de las cosas por las cuales aman, el amor de las cosas que carecen de alma no se dice bien el amis-

tad, porque no hay en ellas correspondiente amor, ni voluntad del bien dellas, porque cosa de reir sería que uno dijese que desea todo el bien al vivo, y si desea que se conserve es por gozar dél. Pero  
5 al amigo dicen que se le ha de desear todo bien por su propio respecto, y a los que desta manera desean el bien llámanlos bien aficionados, o bien quierientes, si de parte del otro lo mismo no les corresponde. Porque el amistad es una buena vo-  
10 luntad en los que en ella se corresponden. ¿O ha de añadirse que se sepa? Porque muchos tienen buena voluntad a los que nunca han visto, sino que los tienen en reputación de buenos o de útiles, y lo mismo le puede acontecer a alguno de  
15 aquellos tales para con este tal. Manifiesta cosa, pues, es que estos tales se tienen buena voluntad el uno al otro; pero amigos, ¿quién dirá que son, no conociéndose el uno al otro ni entendiéndose las aficiones? Conviene, pues, que el uno al otro se  
20 tengan buena voluntad y se deseen todo bien, y que esto lo entienda el uno del otro, y esto por alguna de las razones que están dichas.

### CAPÍTULO III

#### DE LAS DIFERENCIAS DE LA AMISTAD

25 Conforme a la diferencia de cosas amables que ha hecho en el capítulo pasado, hace agora tres especies de amistad en el presente: amistad honesta, amistad útil y

amistad deleitosa; y muestra cómo las amistades útiles y deleitosas no son verdaderamente amistades, sino sola la honesta y fundada en la bondad. Y así aquéllas fácilmente se quiebran, como cosas fundadas sobre falso y mudable fundamento; pero la fundada en la virtud es la que permanece. De do sucede que los que en la mocedad parece que eran, como dicen vulgarmente, cuerpo y alma, creciendo la edad y sosegándose aquel juvenil ardor, y cesando los ejercicios de aquél, vienen a desaparecer tanto, que suelen poner admiración a los que no dan en la cuenta de dónde procedía. Y así, al propósito desto, trata otras cosas muy provechosas a los que les quieran dar oído.

Pero difieren en especie estas cosas las unas de las otras, y, por la misma razón, las voluntades y amistades, porque hay tres especies de amistad, iguales en número a las amables cosas. Porque en cada especie de cosa amable hay reciprocación de voluntad sabida y manifiesta, y los que se aman los unos a los otros, de la misma manera que se aman, se desean el bien los unos a los otros. Los que se aman, pues, entre sí por alguna utilidad, no se aman por sí mismos ni por su propio respecto, sino en cuanto les procede algún bien y provecho de los unos a los otros. Y de la misma manera los que se aman por causa de deleite, porque no aman a los que son graciosos cortesanos en cuanto son tales o tales, sino en cuanto les es aplacible su conversación. Los que aman, pues, por alguna utilidad, por su propio provecho quieren bien, y los

que por deleite, por su propio deleite, y no en cuanto uno es digno de ser amado, sino en cuanto es útil o apacible. De manera que accidentalmente son estas tales amistades, porque el que es  
5 amado no es amado en cuanto es tal que merezca ser amado, sino en cuanto sacan dél algún provecho los unos y algún deleite los otros. Son, pues, estas tales amistades de poca dura y fáciles de romper, no perseverando entre sí ellos semejantes,  
10 porque luego que dejan de serles apacibles o fructíferos, ellos también dan fin a la amistad. Y la utilidad no dura mucho, sino que unas veces es una y otras otra. Perdido, pues, aquello por lo cual eran amigos, también se deshace la amistad, como  
15 cosa que a aquello iba encaminada. Tal amistad como ésta, señaladamente, parece que se halla en hombres viejos, porque estos tales no buscan ya lo apacible, sino lo provechoso, y también en aquellos de media edad, y en aquellos mozos que  
20 procuran mucho su propio interese. Pero estos tales no duran mucho en compañía, y aun algunas veces los unos a los otros no se aplacen, ni tienen necesidad de semejante conversación, si no son útiles, porque entre tanto son apacibles, que tie-  
25 nen esperanza de algún bien. Entre estas amistades cuentan también el hospedaje. Pero la amistad de los mancebos parece que procede del deleite, porque éstos viven conforme a sus afectos y procuran mucho lo que les da gusto, y lo presente.

Pero, como se va mudando la edad, también se van mudando los deleites, y se hacen diversos, y por esto los mancebos fácilmente toman amistades y fácilmente las dejan, porque la amistad se va también mudando, como las cosas deleitosas, y semejante deleite tiene fácil la mudanza. Son, pues, los mancebos muy prontos para amar, porque la mayor parte del amor procede de afecto y deleite, y por esto aman, y fácilmente desisten, mudando de amistades, dentro de un día, muchas veces. Estos tales, pues, huelgan de pasar los días y vivir en compañía de sus amigos, porque desta manera alcanzan lo que ellos en la amistad pretenden. Pero la perfecta amistad es la de los buenos, y de los que son semejantes en virtud, porque estos tales, de la misma manera que son buenos, se desean el bien los unos a los otros, y son buenos por sí mismos. Y aquellos son verdaderamente amigos, que a sus amigos les desean el bien por amor de ellos mismos. Porque, por sí mismos, y no accidentalmente, se han desta manera. El amistad, pues, destes tales es la que más dura, que es mientras fueren buenos, y la virtud es cosa durable, y cada uno dellos es absolutamente bueno, y también bueno para su amigo, porque los buenos son absolutamente buenos y provechosos los unos a los otros, y de la misma manera dulces y aplacibles. Porque los buenos absolutamente son aplacibles, y también aplacibles entre sí, porque cada

uno tiene sus propios ejercicios, que le dan gusto, los que son tales cuales él, y los ejercicios de los buenos son tales como ellos, o semejantes a ellos. Con razón, pues, tal amistad como ésta es la que

5 dura, porque contiene en sí todas las cosas que ha de haber en los amigos, porque toda amistad, o es por causa de algún bien o algún deleite, que absolutamente lo sea, o a lo menos para aquel que ama, y por alguna semejanza. Los que son, pues,

10 amigos en esta amistad, todo lo que está dicho tienen por sí mismos; pues las demás amistades son a ésta semejantes. Porque lo que es absolutamente bueno también absolutamente es aplacible, y estas cosas son las que más merecen ser amadas. En estos tales, pues, consiste el amar y la

15 amistad, y la mejor de las amistades. Ni es de maravillar que tales amistades como éstas sean raras, porque hay pocos hombres tales cuales ellas los quieren. A más desto, tienen necesidad de tiempo

20 y de comunicación, porque, como dice el vulgar proverbio, no se pueden conocer los unos a los otros sin que primero hayan comido juntos las hanegas de sal que se dicen, ni aceptarse el uno al otro, ni darse por amigos, hasta que el uno al

25 otro le parezca ser digno de amor y se fíe dél. Pero los que de presto traban amistad entre sí, quieren, cierto, ser amigos, pero no lo son si no son dignos de amor, y el uno del otro entiende que lo es. La voluntad, pues, de amistad fácil-

mente se concibe, pero el amistad misma no. Es, pues, el amistad perfeta la que con el tiempo y con las demás cosas se confirma, y en la cual concurren todas estas cosas, y en donde a cada uno le procede lo mismo de parte del amigo, que al otro de parte dél. Lo cual ha de haber en los amigos. 5

#### CAPÍTULO IV

CÓMO SOLOS LOS BUENOS SON POR SÍ MISMOS Y ABSOLUTAMENTE AMIGOS, Y LOS DEMÁS ACCIDENTARIAMENTE

No contiene este capítulo nueva materia ni disputa, sino que declara más lo que ha propuesto en el pasado, y prueba sola la amistad de los buenos ser absolutamente y de veras amistad, y las otras sólo en la apariencia, en cuanto tienen algo que parece a las amistades de los buenos. 10 15

Pero la amistad que se toma por cosas de deleite, tiene alguna muestra del amistad de los buenos, porque también los buenos son los unos a los otros aplacibles. Y lo mismo es en la que se toma por respecto de alguna utilidad, porque también los buenos son los unos a los otros provechosos. Entre tales, pues, entonces duran más las amistades, cuando del uno al otro procede cosa igual, como si dijésemos igual deleite, y no sólo esto, pero también cuando procede de lo mismo, como acontece entre los graciosos cortesanos, y no como acaece entre el amador y el amado. Porque éstos no se 20 25



deleitan con unas mismas cosas, sino que el enamorado se huelga de ver al que ama, y el amado de los servicios que le hace el amador. Pero estragada aquella hermosura, muchas veces también se  
5 deshace la amistad, porque ni al enamorado le es aplacible la vista, ni el amado recibe ya los servicios que solía. Aunque muchos también perseveran en el amistad, si acaso en la contratación se han conocido ser de costumbres semejantes, y de  
10 ahí han venido a amarlas. Pero los que en los amores no procuran el deleite, sino el provecho y interés, menos amigos son y menos en el serlo perseveran. Y los que por el interés son amigos, en cesar el interés dan también fin a la amistad, por-  
15 que no eran amigos entre sí, sino de aquel provecho. Por causa, pues, de algún deleite o de algún provecho, bien puede acaecer que los malos sean amigos entre sí, y aun los buenos de los malos, y otros de cualquier manera. Pero por sí mismos,  
20 cosa cierta es que solos los buenos pueden ser amigos, porque los malos no se agradan los unos de los otros, sino que algún provecho se atravesase de por medio. Y sola la amistad de los buenos está libre de chismeras, porque ninguno fácilmente  
25 creará lo que otro le diga de aquel que por largo tiempo lo tiene experimentado. Y más que en estos tales se halla el fiarse, y el jamás hacerse agravio, y todas las demás cosas que en la amistad verdadera se requieren; pero en las demás



amistades no hay cosas que impidan el acaecer cosas semejantes, pues llaman los hombres amigos también a los que lo son por interese, como lo hacen las ciudades (porque las ligas de los pueblos parece que se hacen por la utilidad), y también a los que lo son por deleite, como lo hacen los niños. Aunque también, por ventura, nosotros los habremos de llamar a los tales amigos, y hacer varias especies de amistad: una, la que lo es principal y propriamente, que es la de los buenos, en cuanto son buenos, y las otras por cierta semejanza, porque en cuanto contienen en sí algún bien y semejanza, en tanto son amigos. Porque la cosa deleitosa buena es para los que son aficionados al deleite. Aunque estas dos cosas no conciertan mucho, ni unos mismos son amigos por utilidad y por deleite, porque las cosas que accidentalmente son tales, no conforman mucho en uno. Partiendo, pues, el amistad en estas especies, los malos serán amigos por deleite, o por provecho, pues son en esto semejantes; pero los buenos serán amigos por sí mismos, porque éstos en cuanto son buenos son absolutamente amigos, pero los otros accidentalmente, y en cuanto quieren remedar a los buenos en alguna cosa.

## CAPÍTULO V

EN QUE SE MUESTRA QUIÉN SE HA DE DECIR AMIGO, Y QUÉ SE REQUIERE HABER EN LAS AMISTADES DE LOS BUENOS

En el capítulo quinto declara haber dos maneras de  
5 amistades: una en hábito, cual es la de los ausentes, y otra en acto, como la de los que se conversan amigablemente y comunican. Trata asimismo de la ausencia de los amigos.

Pues así como acontece en las virtudes, que unos  
10 se llaman buenos según los hábitos, y otros según los ejercicios, de la misma manera acontece también en el amistad, porque los amigos que en compañía viven, huélganse unos con otros y comunicanse sus bienes. Pero los que duermen o están  
15 absentes no obran cierto, pero están aparejados para obrar amigablemente, porque la distancia de los lugares no deshacen absolutamente y del todo la amistad, sino el uso de ella. Pero si la ausencia dura mucho, parece que hace poner en olvido la  
20 amistad, por lo cual se dice, comúnmente, que el silencio ha deshecho muchas amistades. Los viejos, pues, y los hombres muy severos no parecen aptos para tratar amistad, porque en los tales hay poco deleite, y ninguno hay que pueda tratar lar-  
25 ga conversación con el triste ni con el que ningún gusto da, porque nuestra naturaleza parece que huye lo más que puede de lo triste, y apetece lo

suave y deleitoso. Pero los que los unos a los otros se recogen, pero no viven juntos de compañía, más parecen a los bien aficionados que a los amigos, porque no hay cosa que tanto confedere la amistad, como el vivir en compañía. Los necesitados, pues, apetecen el provecho, pero el comunicarse aun los mismos bienaventurados lo apetecen, porque a estos tales no les conviene la vida solitaria, y comunicarse unos con otros no es posible no siendo aplacibles ni holgándose con unas mismas cosas, lo cual parece ser propio de la virtud de la amistad. El amistad, pues, de los buenos (como ya muchas veces está dicho), es la que es más de veras amistad, porque lo que es absolutamente bueno o aplacible, parece que es digno de amarlo y de escogerlo, y a cada uno lo que para él es tal, y el bueno esle de amar al bueno por estas ambas a dos causas. Parece, pues, la afición o amor de los amigos al afecto, y la amistad al hábito. Porque el amor y afición no menos lo ponemos en las cosas que de ánima carecen, pero los hombres correspondense en el amor por elección de su propia voluntad, y la elección procede del hábito. Asimismo, los amigos desean el bien a sus amigos por respecto dellos mismos, no por afecto de pasión sino por hábito, y amando al amigo, aman también el bien propio, porque el buen amigo, bien es de aquel a quien le es amigo. De manera que cada uno dellos ama su propio bien y paga

en la misma moneda (que dicen) a la voluntad y al contento que recibe del amigo. Porque la amistad se dice ser una manera de igualdad, lo cual, señaladamente, se halla en las amistades de los  
5 buenos.

## CAPÍTULO VI

EN QUE SE PRUEBA NO SER POSIBLE SER UNO PERFECTAMENTE AMIGO DE MUCHOS, Y SE DECLARA QUÉ TALES SON LAS AMISTADES DE LOS QUE PUESTOS ESTÁN EN SEÑORÍO

10 En parte reitera lo que ha dicho en el pasado de los viejos y de los hombres de mucha gravedad. Después de las razones por donde no es posible que uno sea amigo de muchos perfectamente, porque, como está dicho, la perfecta amistad requiere tales experiencias y tales cosas,  
15 que no se pueden bien sacar en limpio en muchos, por ser cosas que requieren largo tiempo.

Pero en los hombres demasiadamente graves y en los viejos no se halla tan fácilmente el amistad, porque son menos tractables ni se huelgan tanto  
20 con las conversaciones. Porque estas cosas parecen ser propias del amistad, y las que la traban y conservan, y por esto los mancebos fácilmente toman amistad y no los viejos, porque ninguno se hace amigo de aquellos con quien no se huelga.  
25 Y, por la misma razón, ni con los demasiadamente graves. Estos tales, pues, dícense ser aficionados en voluntad los unos a los otros, porque desean todo bien, y se comunican y valen en las necesi-

dades; pero amigos no son mucho, por no conversarse ni holgarse los unos con los otros, en lo cual parece que consiste principalmente el amistad. No es posible, pues, que uno sea amigo de perfeta amistad de muchos, así como tampoco es posible amar juntamente a muchos, porque esto parece cosa de extremo, la cual no se puede emplear sino en uno solamente. Ni es cosa fácil que muchos a uno le agraden de veras, ni aun por ventura que sean buenos. Hase de hacer también experiencia dellos, y conversar con ellos, lo cual es muy dificultoso. Pero por vía de utilidad y de deleite bien se puede aplacer a muchos, porque los que destas cosas se agradan, son muchos, y estos tales servicios en poco tiempo se hacen. Destas amistades, pues, más lo parece ser la que procede de cosas deleitosas, cuando procede una misma manera de deleite del uno para el otro, o se huelgan el uno con el otro, o con unos mismos ejercicios, como son las amistades que entre sí toman los mancebos, porque en éstas resplandece la generosidad, que no en las que se fundan en utilidad, que son amistad de tenderos. Y los bienaventurados y prósperos no tienen necesidad de las cosas útiles, pero tienen la de las cosas deleitosas, pues les agrada el vivir en conversación con algunos, y las cosas de molestia poco tiempo las sufren. Ni aun el mismo bien no habría quien a la continua lo sufriese, si pesado a él le fuese. Y por



esto procuran tener los amigos aplacibles. Con-  
vernía, pues, que los buscasen buenos, pues los  
buenos son tales, y también para ellos lo serían,  
porque desta manera habría en ellos lo que ha de  
5 haber en los amigos. Pero los que están en seño-  
río puestos, parece que tienen las amistades repar-  
tidas, porque unos amigos tienen que les son úti-  
les y otros que aplacibles; pero amigos que lo uno  
y lo otro tengan, no los tienen, porque no buscan  
10 amigos que en virtud les sean aplacibles, ni útiles  
en las honestas, sino buscan amigos que les sean  
aplacibles con gracias cortesananas, procurando el  
deleite, y los útiles quierenlos que sean prontos  
para hacer lo que se les mande. Y estas cosas no  
15 se hallan juntamente en uno. Pero el bueno ya  
está dicho que es útil y aplacible. Pero el que está  
puesto en alto grado de fortuna no tiene tales ami-  
gos como éstos, si ya también no tiene alto quilate  
de virtud, porque si no lo tiene, no igualará confor-  
20 me a proporción el excedido, aunque estos tales  
no acostumbran mucho a serlo. Las amicitias, pues,  
sobredichas consisten en igualdad, porque el mis-  
mo bien procede del uno para el otro, que del  
otro para el otro; y lo mismo que el uno al otro  
25 desea, también el otro al otro; a lo menos, uno en  
cuenta de otro, truecan y reciben como deleite en  
lugar de provecho. Ya, pues, está dicho que es-  
tas son menos firmes amistades, y que duran me-  
nos. Y aun parece que, en realidad de verdad, no

son amistades, sino que lo parecen por alguna semejanza y diferencia que con una misma cosa tienen, porque, por la semejanza que con la virtud tienen, parecen amistades, pues la una contiene en sí deleite y la otra provecho, ambas las cuales cosas se hallan también en la virtud. Pero en cuanto ésta carece de sospechosas murmuraciones y es durable, y las otras fácilmente se deshacen, y en otras muchas cosas difieren della, por la diferencia que entre ellas y ésta hay, no parecen amistades.

## CAPÍTULO VII

### DE LA AMISTAD QUE CONSISTE EN EXCESO

Ha tratado de la amistad igual; agora viene a tratar de la amistad que se atraviesa entre personas superiores y inferiores en la dignidad, como entre padres y hijos, señores y súbditos, patronos y ahijados; por lo cual la llama amistad que consiste en exceso, y en la cual no procede lo mismo de los unos para los otros, que de los otros para los otros; la conservación desta amistad dice que consiste en que entienda cada uno dellos las cosas que de su parte ha de hacer para conservarla y las ponga por obra. Como el hijo al padre, la mujer al marido, el súbdito al señor, le debe obediencia, fidelidad y amor, y el padre al hijo mantenimiento de alma y de cuerpo, y el señor al súbdito conservación de sus cosas en paz y sosiego, y otras muchas cosas que sería largo recitarlas de una en una. Pues cuando de ambas partes se guarda lo que se debe, dura y resplandece mucho esta amistad. Pero si por alguna dellas quiebra, muchos escándalos se ofrecen.

Mas hay otra especie de amistad, que consiste en exceso, como entre el padre y el hijo, y, generalmente, entre el más anciano y el más mozo, entre el marido y la mujer, y entre cualquiera que  
5 manda y el que le es sujeto. Estas dos especies de amistad difieren entre sí la una de la otra, porque no es la misma el amistad que los padres tienen con los hijos que la que los señores con los súbditos, ni tampoco es la misma la que tiene el  
10 padre con el hijo que la que el hijo con el padre, ni la que el marido con la mujer que la que la mujer con el marido, porque la virtud y oficio de cada uno éstos es diverso, y también lo son las cosas por las cuales se quieren bien los unos a los  
15 otros, y por la misma razón lo serán las voluntades y amistades. No procede, pues, lo mismo del uno para el otro que del otro para el otro, ni tampoco se requiere que proceda; pero cuando los hijos hacen los cumplimientos con sus padres que  
20 deben hacer con quien los engendró, y los padres hacen por sus hijos lo que tienen obligación de hacer por ellos, el amistad dentre ellos es durable y buena. Y, a proporción desto, en todas las demás amistades que consisten en exceso, ha de ser  
25 la voluntad desta manera: que el superior sea más amado que no ame, y el más útil, y cada uno de los demás de la misma manera. Porque cuando la voluntad conforma con la dignidad, entonces, en alguna manera, se halla la igualdad, lo cual parece



ser propio de la amistad. Pero lo igual no es de la misma manera en las cosas justas que en el amistad, porque en las cosas justas, aquello parece principalmente ser justo, que se distribuye conforme a la dignidad de cada uno, y tras desto lo que consiste en cantidad. Pero en el amistad, al revés, aquello es principalmente justo, que consiste en cantidad, y tras desto lo que consiste en dignidad, por lo cual se vé claro si del uno al otro hay gran distancia en virtud, o en el vicio, o en la prosperidad de la fortuna, o en alguna otra cosa; porque de allí adelante ni son amigos, ni se precian de serlo, lo cual se vé claramente en los dioses, porque éstos exceden muy mucho en todo género de bienes. Véese también claramente en los reyes, de los cuales los que son muy inferiores en dignidad no se tienen por dignos de ser amigos, ni menos de los que son muy buenos y muy sabios los que de ningún valor ni precio son. En estos tales, pues, no se puede poner cierto término hasta el cual hayan de llegar los que les han de ser amigos, porque aunque falten muchas cosas, no por eso se pierde el amistad; pero si es mucha la distancia, como es la de Dios al hombre, ya no permanece. Y por esto, se duda si es verdad que los amigos desean a sus amigos los mayores bienes, como es agora verlos hechos dioses, porque ya no les serían más amigos, y por la misma razón ni bienes para ellos, porque los amigos

bienes son para el amigo. Pues si es verdad lo que se dijo, que el amigo ha de desear el bien al amigo por causa del mismo amigo, conviene que el amigo persevere en el mismo estado que el otro amigo esté, y así le deseará los bienes que a un hombre le pueden suceder más aventajados, y aun por ventura no todos, porque cada uno quiere más los bienes para sí.

Si Aristóteles hubiera gustado del amor de Dios y hubiera alcanzado el Evangelio, por cierto tengo yo no escribiera lo que en este capítulo escribió de la amistad de Dios, ni dijera que lo más alto en dignidad es más amado que ama. Acontece ello, cierto, así acá bajo entre nosotros por nuestra miseria y por el amor demasiado que a nosotros mismos nos tenemos, que el [que] más ha menester a otro le ama más, o a lo menos lo finge por su necesidad, y aquel que le parece que muchos lo han menester, casi hace adorarse, y muestra hacer poco caso y tener poca cuenta con aquellos que tienen dél necesidad.

20 Pero en Dios y en las criaturas celestes no es así, sino que así como Dios es infinito en perfección, así es infinito el amor que tiene a sus criaturas, lo cual se echa bien de ver en las inefables mercedes que tiene hechas a los hombres y nos hace cada día. Y entre las criaturas celestiales (como

25 escribe Dionisio en el libro *de la celestial jerarquía*), los que de más alto grado son, como los serafines, tienen más ardiente el afecto del amor. De manera que, en parte, es verdad lo que Aristóteles dice que lo más perfecto es más digno de ser amado, y en parte es mentira, en decir que

30 lo que más perfecto es ha de amar menos, porque el amar es afecto de la bondad, y así, do mayor bondad hay, allí ha de haber mayor amor. Y si un hombre puesto en señorío estuviese persuadido ser verdad esto que aquí Aris-

tóteles escribe (como en realidad de verdad lo están algunos), ¿qué cosas les vernían a su deseo, en lo que toca a ajenas honestidades y intereses, que no le pareciese estarle bien, considerada su dignidad, ejecutarlas? De lo cual cuánto mal vendría a la república y cuán de veras se des- 5  
ataría esta excesiva amistad de que aquí trata, cualquier prudente lo entiende. Y así, en esto no se ha de dar crédito al filósofo, que habló como hombre.

### CAPÍTULO VIII

EN QUE SE MUESTRA CÓMO EL AMISTAD LISONJERA CONSISTE 10  
MÁS EN SER UNO AMADO QUE EN AMAR

Pone la diferencia que hay entre la verdadera amistad y la de los que se huelgan de que los lisonjeen, y muestra cómo la verdadera amistad consiste en amar, trayendo por ejemplo el amor de madre para con los hijos; y la amistad 15  
lisonjera más en ser amado que en amar, la cual amistad no se halla sino entre tales personas cuales pintó el cómico latino en el *Lunuco*, en persona de Traso y Gnaton: quiero decir entre necios arrogantes y taimados lison- 20  
jeros.

Pero hay muchos que, por su arrogancia, desean más ser amados que no amar, y por esto hay muchos amigos de lisonjeros, porque el lisonjero es amigo de más bajo quilate, o a lo menos fíngese serlo, y que ama más que no es amado. Porque 25  
el ser amado parece cosa muy vecina del ser honrado, lo cual muchos lo apetecen. Aunque no parece que apetecen la honra por sí misma, sino accidentalmente, porque muchos se huelgan de

que los que están puestos en señorío los honren, y esto por la esperanza que de allí les nace: que confían que recabarán dellos lo que quieren menester. Agrádales, pues, la honra, como señal que  
5 han de librar bien. Pero los que desean que los buenos y sabios les hagan honra, quieren confirmar la buena opinión en que están puestos. Huélganse, pues, éstos de ver que son buenos, dando crédito al juicio de los que lo dicen. Pero huélganse  
10 con ver que son amados por solo esto mismo. Y así parece que el ser amado es cosa de mayor valor que el ser honrado, y que el amistad por sí misma es cosa de preciar y desear. Aunque parece que el amistad más consiste en el amar que no en  
15 el ser amado, como se vé claro en las madres, que se deleitan en querer bien a sus hijos, porque algunas dellas dan sus hijos a criar a otras mujeres, y con todo eso los aman entendiendo lo que hacen, ni se les da mucho que dellos no sean amadas, si lo uno y lo otro no es posible, sino que se  
20 tienen por contentas de verlos bien librados, y los aman aunque ellos, por no conocerlas, no puedan hacer con ellas los cumplimientos que deben. Consistiendo, pues, más de veras el amistad en el amar,  
25 y siendo alabados los que son aficionados a tener amigos, parece que la virtud de los amigos es amar, de modo que, aquellos amigos en quien esto se hace como debe, son firmes amigos, y el amistad dellos dura mucho. Y desta manera, aunque sean

de desigual calidad, serán amigos, porque vernán a igualarse, y la amistad no es otra cosa sino una igualdad y semejanza, y señaladamente la de los que son semejantes en virtud, porque como son personas firmes y perseveran consigo y con los otros, y ni tienen necesidad de cosas ruines ni dan favor para ellas, antes (que lo quiero decir desta manera) las prohiben. Porque es proprio oficio de buenos ni errar ellos ni permitir que sus amigos den favor a cosas malas; pero los malos no tienen en sí firmeza ni seguridad ninguna, porque ni aun a sí mismos no perseveran semejantes, y en poco rato se hacen amigos, deleitándose con su común ruindad. Pero los amigos útiles y los aplacibles más espacio de tiempo duran, que es mientras los unos a los otros deleite dieren o provecho. Pero el amistad que de cosas contrarias se hace más particularmente parece que es la que se toma por el provecho, como es la que hay entre el pobre y el rico y entre el ignorante y el sabio, porque cada uno, en cuenta de aquello que apetece y se conoce tener necesidad dello, da otra cosa. A esta misma amistad se puede reducir la que hay entre el enamorado y la persona amada, y entre el hermoso y el feo, y por esto muchas veces dan mucho que reir los enamorados, pretendiendo que tanto han de ser amados, quanto aman ellos. Y si ellos tuviesen igualmente partes para serlo, por ventura ternian razón de pretenderlo; pero no te-

niendo en sí cosa que de preciar ni de amar sea, es cosa de risa pretenderlo. Aunque por ventura un contrario no desea otro contrario por sí mismo, sino accidentalmente, sino que su deseo es alcanzar el medio, porque en éste consiste el bien. Como agora lo secó no apetece hacerse húmedo, sino venir al medio, y de la misma manera lo caliente y los demás. Pero dejemos esto aparte, que es fuera de propósito.

10

## CAPÍTULO IX

### DE LA AMISTAD CIVIL

Ya se dijo al principio ser el amistad cosa tan general que, no solamente comprendía a los hombres, pero aun también a las ciudades, y aun a los reinos y provincias. Declarada ya, pues, el amistad que entre los hombres particularmente se atraviesa, viene a tratar de la que hay entre las ciudades, la cual por eso se llama amistad civil. Primeramente, pues, declara cómo el amistad, la justicia y estas cosas semejantes, no son cosas que tienen en sí mismas el ser absolutamente, sino que todo lo que son lo refieren a otro. Y de aquí procede que lo que referido a uno es justo, comparado con otro es injusto, y hacer por uno obliga la ley de amistad lo que por otro, o no tanto, o no nada. Después demuestra cómo la civil compañía y la amistad es amistad útil, y comprende en sí todas las otras compañías.

Parece, pues (como ya dijimos al principio), que el amistad y lo justo consisten en unas mismas cosas y personas, porque en cualquier comunidad

parece que hay alguna manera de justicia y también muestra de amistad, porque los que van en una misma nave navegando, se llaman los unos a los otros amigos, y los que son en un mismo ejército soldados, y de la misma manera en todas las 5 otras compañías, y en tanto hay entre ellos amistad, en cuanto hacen una misma compañía. Porque está bien puesto lo justo, y también aquel vulgar proverbio que dice ser todo común entre los amigos, porque en la compañía se funda el amistad, 10 y los hermanos y amigos todo lo tienen común, pero los demás tienen conocido y repartido lo que es suyo, aunque unos más y otros menos, porque también hay en las amistades más y menos, y aun las cosas justas tienen entre sí alguna diferencia, 15 porque no es una misma manera de cosas justas las que se atraviesan entre padres y hijos que las que entre hermanos, ni tampoco hay las mismas leyes de justicia entre los amigos que entre los ciudadanos, y de la misma manera en los otros 20 géneros de amigos, ni las cosas justas y injustas entre cada unos éstos son las mismas, sino que crecen y admiten aumento cuando a los amigos se refieren, porque más grave crimen es defraudar en el dinero al amigo, que no al ciudadano, y peor 25 es no socorrer al hermano que al extranjero, y poner las manos en el padre que no en cualquier otro. Puede, pues, lo justo acrecentarse juntamente con el amistad, como cosas que consisten en lo

mismo y se extienden igualmente. Todas las compañías, pues, tienen manera de partes de la compañía civil, porque todos se ajuntan por respecto de alguna cosa que les cumple, y por haber algo  
5 de lo que es menester para la vida. Y aun la civil compañía o contratación dende su principio parece que procede y persevera por causa de lo útil, porque a esto enderezan las leyes los legisladores, y aquello dicen ser justo que a todos conviene  
10 comúnmente. Las demás compañías, pues, pretenden particular manera de provecho, como los marineros el provecho que se saca del arte del navegar, como es dinero o otra cosa tal; los soldados el provecho que se saca de la guerra, apete-  
15 ciendo, o el dinero, o la victoria, o el señorío de alguna ciudad, y de la misma manera los perroquianos y vecinos de un mismo pueblo. Aunque algunas compañías parece que se juntan por algún deleite, como los que hacen danzas o convites,  
20 porque éstos por hacer fiesta y holgarse se juntan. Todas, pues, estas tales compañías parece que debajo de la compañía civil se comprenden. Porque la civil compañía no solamente procura la utilidad presente, pero también la que es menester para  
25 todo el discurso de la vida, haciendo sacrificios y ajuntamientos para ellos, honrando a los dioses y procurándose sus descansos con contento, porque los antiguos sacrificios y ajuntamientos parece que se hacían después de las cogidas de los frutos como



primicias, porque en este tiempo estaban más desocupados. Todas las compañías pues, parecen partes de la compañía civil, y a cada una dellas le es anexa semejante manera de amistad.

## CAPÍTULO X

5

### CÓMO HAY TRES MANERAS DE REPÚBLICA, Y OTROS TRES GÉNEROS DE REPÚBLICA VICIOSA

Aunque no es propio deste lugar tratar del gobierno de república, porque aquí no se trata sino de los principios della, que son las virtudes, con todo eso, como trata 10 de la amistad civil, y ésta no se puede bien entender sin entender las diferencias de la república, pónelas aquí brevemente, las cuales más al largo entenderemos en los libros *de República*. Pone, pues, tres maneras de gobernar república, reino, aristocracia, que quiere decir gobierno 15 de buenos, y la que rigen los que son de más hacienda. Y con mucha razón pone por mejor de todas el reino, porque en las otras maneras de gobierno que de tiempo a tiempo se mudan, la diversidad de condiciones de los que rigen suele destruirlas. Pero así como es la mejor, 20 está también sujeta a la peor de las mudanzas, que es a la tiranía, cuando el rey quieré hacer en todas las cosas su voluntad, y quieré que aquella valga por ley, aunque sea contra buena razón y contra justicia, y, en fin, cuando viene a persuadirse que la república es para él y no él 25 para la república. Pero esto en los libros *de República* se tratará más largo.

Hay tres maneras de gobierno de república, y otras tantas de mal gobierno y vicioso, que son como destrucción de aquellas otras. Son, pues, 30

los gobiernos buenos éstos: el reino, la aristocracia, y el tercero, el que se hace y escoge conforme a la facultad que cada uno tiene de hacienda, la cual llamarla timocracia (que quiere decir go-

5 bierno de hacienda) no parece propia manera de decir, pero los más suélenla llamar gobierno de república. De todas estas tres maneras de gobierno, la mejor es el reino, y la peor la timocracia. Pero el vicio y perdición del reino es la tiranía, porque

10 el uno y el otro son monarquías, aunque difiere mucho la una de la otra, porque el tirano no mira más de sus propios intereses y provechos, pero el rey mira mucho por el bien y provecho de sus súbditos, porque aquel que para conservar su es-

15 tado no es bastantemente poderoso, y no hace ventaja a los demás en todo género de bienes, no es rey, y el que todo esto tiene, no tiene necesidad de ninguna cosa, de manera que nunca terná cuenta con sus propias utilidades, sino con el bien

20 y utilidad de sus vasallos, porque el que desta condición no es, más parece hombre elegido por suerte, que no rey. Pero la tiranía es al contrario desto, porque no tiene cuenta con procurar otra cosa sino sus provechos, y así, es cosa muy mani-

25 fiesta ser la peor manera de gobierno, porque lo que es contrario de lo mejor, aquello es lo peor. Suélese, pues, mudar de reino en tiranía, porque la tiranía es vicio de la monarquía, y el que es mal rey hácese tirano. Pero del otro gobierno, que se

dice aristocracia, por falta de los que gobiernan se suele mudar en oligarquía, cuando los que gobiernan reparten las cosas de la república fuera de la dignidad de cada uno, y se lo toman todo, o lo más dello, para sí, y unos mismos tienen siempre los cargos de la república y precian, sobre todo, el hacerse ricos. Mandan, pues, los que son pocos y malos, en lugar de los mejores. Pero de la timocracia suélese venir a la democracia (que es gobierno popular), porque son estas dos maneras de gobierno muy vecinas la una de la otra, porque también la timocracia quiere ser gobierno de muchos, y todos los que hacienda tienen son iguales. Pues de los malos gobiernos de república, el menos malo es el gobierno popular, porque se aleja poco de su especie de república. Destas diversas maneras, pues, se mudan señaladamente las repúblicas, porque desta manera es poca y fácil la mudanza. Pero en las cosas puede quien quiera ver una semejanza y casi ejemplo dellas, porque la contratación que el padre tiene con los hijos, tiene manera y muestra de reino, porque el padre tiene cuidado de los hijos, y por esto, Homero llama a Júpiter padre, porque el reino quiere mostrarse gobierno paternal. Pero, entre los persas, el paternal gobierno es tiranía, porque se sirven de los hijos como de esclavos. Es también tiránico gobierno el del señor con los esclavos, porque en él no se busca ni hace sino el provecho del se-

ñor. El gobierno, pues, del señor parece recto, pero el paternal que los persas usan es errado, porque los diversos estados de personas han de tener también diversa manera de gobierno. Pero la contratación del marido y la mujer representa la aristocracia, porque el marido, como su dignidad lo requiere, manda, y manda en las cosas que a su gobierno tocan, pero las cosas que cuadran y son dadas a la mujer, a ella las remite. Pero si el marido se requiere entremeter en todo y regirlo todo, inclínase a la oligarquía, porque hace cosas contra su dignidad, y no como superior. Otras veces mandan las mujeres, por ser ellas las herederas de sus padres y personas ricas; de manera que no va el regimiento de la casa conforme a virtud, sino por riquezas y poder, como en las oligarquías. Pero la contratación de los hermanos parece a la timocracia, porque, fuera de que difieren en la edad, son iguales en lo demás, y por esto, si en la edad son muy diversos, ya no tienen amistad de hermanos entre sí. Pero la democracia o gobierno popular, señaladamente se muestra en las casas donde no hay señores, porque allí todos viven a lo igual, y también en las que el señor es hombre de poco valor y cada uno tiene libertad de hacer lo que quisiere.

## CAPÍTULO XI

5

### DE LA MANERA DE AMISTAD QUE HAY EN CADA GÉNERO DE GOBIERNO DE REPÚBLICA

A qué propósito ha hecho mención de las diferencias del gobierno de república, que de suyo tocaba a otro género de argumento, declara en el capítulo presente, que es para tratar de la amistad civil, la cual no es toda una, sino en cada género diversa. Propone, pues, qué manera de amistad ha de haber entre el rey y los súbditos, entre el padre y los hijos, y dice que ha de ser amistad de exceso, y asimismo entre el varón y la mujer, que es la que corresponde a la aristocracia. Pero en la timocracia, donde muchos viven en igualdad, hay amistad de compañeros. En las viciosas maneras de gobierno no hay ninguna verdadera amistad, y menos en la tiranía, que es la peor de todas.

10  
15  
20

Pues en cada género destos de república, tal manera de amistad hay, cual es la justicia que se guarda en ella. Porque el amistad que hay entre el rey y los vasallos, consiste en el exceso del hacer las buenas obras, porque el rey ha de hacer bien a sus vasallos, pues si es buen varón, terná cuidado dellos para que vivan como buenos, como tiene un pastor de su ganado. Y por esto, Homero llama a Agamemnón pastor de pueblos. De la misma manera es el amistad paternal, aunque difiere en la grandeza de las buenas obras, porque el padre es causa de lo que parece ser el mayor de los

25  
30

beneficios, que es el ser, y del darles de comer, y instruirlos en doctrina, y lo mismo se atribuye a los agüelos y bisagüelos, porque, naturalmente, el padre tiene señorío sobre los hijos, y los agüelos  
5 sobre los nietos, y el rey sobre los súbditos. Estas amistades, pues, consisten en exceso, y por esto los padres son honrados. Y entre los padres y los hijos no hay la misma manera de justicia, sino la que cada uno merece según su dignidad, y desta  
10 manera se conserva el amistad entre ellos. La misma manera de amistad hay entre el marido y la mujer, y también en la república regida por los buenos, que se llama aristocracia. Porque en ésta al que es mayor en virtud se le da el mayor bien,  
15 y a cada uno lo que es conforme a él, y de la misma manera se guarda lo que es justo. Pero el amistad de los hermanos es como la de compañeros, porque son iguales y casi de una edad, y los tales son casi de unas mismas costumbres y aficiones por  
20 la mayor parte. Semejante a esta amistad es la que se halla en aquel gobierno de república que llamamos timocracia, porque en ésta los vecinos pretenden ser iguales y hombres buenos, y mandar en parte y por igual, y así, de la misma  
25 manera es el amistad. Pero en los viciosos gobiernos de república, así como se guarda poca justicia, así también hay poca amistad, y menos en la peor manera de gobierno, porque en la tiranía poca o ninguna amistad se trata, porque donde no hay

comunicación entre el que manda y el que es mandado, tampoco puede haber entre ellos amistad, pues ni tampoco entre ellos hay justicia, sino que se habrán como el artífice y el instrumento, o como el alma y el cuerpo, o como el señor y el esclavo, 5 porque estas cosas reciben alguna utilidad de los que se sirven dellas; pero con las cosas que vida no tienen no hay amistad, ni tampoco justicia, ni aun con el caballo o con el buey, ni tampoco con el siervo, en cuanto es siervo, porque no hay comunicación, porque el siervo es un instrumento animado, y el instrumento un siervo sin alma. Pues con el siervo, en cuanto es siervo, no hay amistad, sino en cuanto es hombre, porque parece que hay alguna justicia en todos los hombres, para con cualquiera que pueda participar de ley y de contrato, y así, en cuanto es hombre, puede participar de amistad. En las tiranías, pues, poca justicia y poca amistad se halla, pero en las democracias o gobiernos populares mucha, porque los que son iguales, muchas cosas tienen iguales. 20

## CAPÍTULO XII

DE LA AMISTAD QUE HAY ENTRE LOS COMPAÑEROS, ENTRE LOS  
PARIENTES Y ENTRE LOS DE UNA FAMILIA

Hace comparación entre estas amistades, que ha propuesto en el capítulo pasado, y declara cómo algunas más se han de llamar compañías que amistades, como las de 25

los que van juntos un camino. Propone asimismo cómo naturalmente más ama el padre al hijo que no el hijo al padre, lo cual parece proceder de la continuación de la especie, porque de padre a hijo va la sucesión della y no  
5 de hijo a padre. Declara también las causas por donde entre los hermanos ha de haber amistad, y cómo cuanto más se van alejando estas causas, menos hervor tiene esta amistad. Ultimamente trata de la amistad de entre el marido y la mujer, la cual muestra en orden de naturaleza  
10 haber sido primero que la civil, como principio della.

Toda amistad, pues, como está dicho, consiste en compañía. Aunque de aquí apartaría alguno el  
amistad de los parientes y la de las compañías. Pero las amistades que consisten en ser de una misma ciudad, y de una misma parroquia, y en ir en una  
15 misma nave, y todas las demás que son deste jaez, más manera de compañía tienen, que de amistades, porque parecen amistades por alguna manera de proporción, que con las que realmente lo son tienen.  
20 A las mismas también reduciría alguno el amistad que hay entre los huéspedes. Pero el amistad de los parientes parece que tiene diversas especies y maneras, y que proceden todas de la paternal, porque los padres aman a los hijos como a cosa que  
25 es parte de su sustancia, pero los hijos a los padres como a cosa de donde han procedido, y así los padres saben mejor que aquéllos han de ellos procedido, que los hijos haber procedido de ellos, y más conjunto es aquello de donde algo procedió  
30 a lo que procedió de allí, que lo que procedió al



que lo hizo y engendró, porque lo que procede es lo propio a aquello de donde procede, como el diente o el cabello, o cualquiera cosa semejante, es propia al que la tiene, pero aquello de do procede, no es propio de ninguno dellos, o a lo me- 5 nos no tanto. Y también por la longitud del tiempo, porque los padres dende luego aman a sus hijos, pero los hijos a los padres, andando el tiempo, cuando vienen a alcanzar juicio y entendimiento. De aquí se entiende la causa por qué aman más 10 las madres, porque los padres aman a sus hijos como a sí mismos, porque los que dellós han procedido son como otros ellos apartados; pero los hijos a los padres como cosas de quien han procedido. Mas los hermanos quiérense bien entre sí, 15 en cuanto han procedido de unos mismos padres, porque la unión que tienen con los padres les hace que entre sí sean también unos. Y por esto, se dice comúnmente: son de una misma sangre, de un mismo tronco, y otras cosas desta manera. Y aun- 20 que son cosas apartadas, en cierta manera son todos una misma cosa. Importa también mucho para el amistad el haberse criado juntos, y el ser casi de una edad, porque el igual se huelga con su igual, y los que se conversan son amigos, y por 25 esto el amistad de los hermanos es como la de los muy familiares. Pero los primos y los demás parientes por estos mismos se ajuntan, pues se tratan por ser de una misma cepa descendientes. Hay,

pues, unos dellos más cercanos y otros más apartados, según que más o menos al principal tronco son cercanos. Tienen, pues, los hijos con los padres amistad, y también los hombres con los dioses, como con cosa que es su bien, y que les excede, porque les han hecho los mayores bienes que hacerse pueden, pues son causa de su ser y del criarlos, y también del ser instruídos, cuando son ya crecidos, en doctrina. Esta manera, pues, de amistad más dulzura y más utilidad tiene que la de los extranjeros, tanto cuanto más común es entre ellos el vivir. Y todo lo bueno que hay en la amistad de los muy familiares lo hay también en la de los hermanos, mayormente si son hombres de bien, y, universalmente hablando, en la de los que son semejantes en condición, y tanto más cuanto son más propios entre sí, y criados juntos dende su nacimiento, se aman los unos á los otros, y cuanto más se conversan los que son hijos de unos mismos padres, y se crían juntos, y juntos aprenden letras y doctrina. Y de la misma manera, la experiencia que de sí se tienen, de largo tiempo adquirida, importa para esto mucho y es muy segura. En los demás parientes, a proporción desto, se han de juzgar las cosas de amistad, pero entre el varón y la mujer parece que consiste naturalmente el amistad, porque el hombre, de su naturaleza, más inclinado es al ajuntamiento del matrimonio que al de la república, y en tanto es primero la

casa que la ciudad, en cuanto es más necesaria, y el engendrar hijos es cosa común a todos los animales. Los demás animales, pues, para sólo esto hacen compañía, pero los hombres no sólo para engendrar hijos se ajuntan, pero también para proveer los demás menesteres de la vida, porque luego se reparten los oficios, y así el varón como la mujer tienen los oficios diferentes. Haciendo, pues, cada uno dellos su propio oficio, se valen el uno al otro, en lo que a los dos toca comúnmente. Y por esto también, en esta manera de amistad, parece haber utilidad juntamente con dulzura; y si el marido y la mujer son personas de virtud, también por la misma virtud será aplacible, porque cada uno dellos tiene su propia virtud, con que el uno y el otro recibirán contento. Aunque el sello y nudo desta son los hijos, y por esto, los que hijos no tienen, más fácilmente se apartan, porque los hijos son bienes comunes de los dos, y lo que es común ase de ambas partes. Pero el inquirir cómo se ha de tratar el marido con la mujer y, generalmente, cómo un amigo con otro, parece ser lo mismo que inquirir en qué consiste lo justo, porque no es toda una la justicia que se ha de guardar con el amigo que la que con el extraño, ni la que con el compañero es la misma que la que con el condiscípulo.

5

### CAPÍTULO XIII

#### DE LAS FALTAS QUE HAY EN EL AMISTAD ÚTIL

Hace comparación entre estos tres géneros de amistades, que ha propuesto, y muestra cómo el amistad que se funda en sola utilidad es más subjeta a quejas que ninguna de las otras, o por mejor decir sola ella lo es subjeta,  
10 y da bastantes razones para ello.

Siendo, pues, tres las maneras de amistades, como dijimos al principio, y habiendo en cada una dellas amigos que consisten en igualdad, y otros  
15 que en exceso (porque de la misma manera toman entre sí los buenos amistad, y el mejor con el no tan bueno, y de la misma manera los que su amistad fundan en deleite) y también por su propia utilidad los que en ella son iguales, y los que diferentes,  
20 conviene que los que consisten en igualdad se iguallen así en el amarse como en lo demás, pero los que consisten en exceso, hanse de tratar conforme a la proporción del exceso y ventaja que se hacen. En sola la amistad, pues, que se funda en el  
25 provecho, se hallan quejas y reprehensiones, o a lo menos más en ésta que en las otras, lo cual, es conforme a la razón, porque los que en virtud fundan su amistad, están prontos para hacerse bien los unos a los otros, porque éste es el propio  
30 oficio de la amistad que se funda en la virtud. A más desto, los que en el hacerse bien andan a por-

fia, no están sujetos a quejas ni a contiendas, porque con el que le ama y le hace bien ninguno hay que esté mal, antes si agradecido es, procura de volverle el galardón. Y el que en el hacer bien a otro se aventaja, pues alcanza lo que deseaba, no se quejará por eso de su amigo, pues el uno y el otro apetece lo que es bueno. Tampoco se hallan muchas quejas en el amistad fundada en el deleite, porque el uno y el otro lo que deseaban alcanzan juntamente, si con su común conversaci6n se huelgan, porque el que se quejase de otro que no le da contento su conversaci6n, daría bien que reir, pues está en su mano no conversar con él. Pero el amistad que se funda en el provecho es muy subjeta a quejas, porque como se valen el uno al otro por el provecho, siempre tienen necesidad de más, y les parece que tienen menos de lo que habrían menester, y se quejan de que no alcanzan todo lo que habrían menester, siendo dello merecedores, y los que les hacen bien no pueden hacer tanto por ellos, cuanto habrían menester los que lo reciben. Parece, pues, que así como hay dos maneras de justicia, una [que] no es escrita y otra puesta por ley, así también hay dos maneras de amistad fundada en provecho, una moral y otra legal. Entonces, pues, andan más las quejas, cuando no en la misma manera de amistad se hacen y deshacen los contratos. El amistad legal, pues, consiste en cosas ya determinadas, y una dellas hay,



que es la más abatida de todas, cuando no se trata sino a daga y toma, otra hay que es más ahidalgada, cuando se trata de tiempo a tiempo, pero de tal manera, que queda en claro qué han de dar  
5 y por razón de qué. En esta manera, pues, de amistad, claro y manifiesto está lo que se debe, aunque en lo que toca a la paga amigable dilación admite. Y por esto, algunos éstos no tienen pleitos ni contiendas, sino que les parece que son dignos de  
10 amar los que en el contratar guardan y mantienen su palabra. Pero el amistad moral no consiste en cosas determinadas, sino que lo que da lo da como amigo, o en cualquiera otra manera, pero no rehusa de recibir otro tanto o más por ello, como  
15 si no lo hubiera dado, sino prestado. Pero si no le vuelven tanto como dió, quejarse ha, lo cual, procede de que todos o los más aman las cosas ilustres, pero antes echan mano de las útiles; y el hacer bien no por recibir otro tanto, es ilustre  
20 cosa, pero el recibir buenas obras es cosa provechosa. El que puede, pues, ha de galardonar las buenas obras que recibió conforme a la dignidad dellas, y esto con mucha voluntad, porque al que forzosamente hace el bien no le habemos de tener  
25 por amigo, como a persona que yerra en los principios, y recibe bien de quien no conviene recibirlo, pues no lo recibe de amigo, ni del que procura serlo. Habemos, pues, de descoser el amistad con estos tales como con los que tratamos y rece-

bimos provechos en cosas determinadas. Y ha de constar ser poderoso para dar el galardón, porque del que no puede, aun el mismo que le hizo la buena obra, no quiso galardón. De suerte que si poder tiene, ha de volver el galardón. Pero al principio hase de mirar bien, quién es el que hace la buena obra y en qué, para que vea si las tales obras debe aceptarlas o no. Pero hay disputa si se ha de ponderar la buena obra conforme al provecho que della se les siguió al que la recibió y conforme al tal provecho galardonarla, o por el contrario, conforme a la buena voluntad y afición del que la hizo. Porque los que reciben las buenas obras, siempre dicen que los otros hicieron por ellos cosas que les eran fáciles de hacer, y que de otros muchos pudieran recibirlas, casi apocando las buenas obras y disminuyendo con palabras. Pero los que las hacen, por el contrario, dicen que han hecho por ellos cosas muy grandes, cuales de otros no pudieran recibir, y en tiempos peligrosos o en otras semejantes necesidades. Pues si esta manera de amistad consiste en provecho, el provecho del que recibe la buena obra, será la medida y regla della. Porque éste era el que tenía la necesidad della, y a éste le favorece con fin de recibir otro tanto dél. Y así tan grande fué el servicio, cuan provechoso fué al que lo recibió, y ha de galardonarle tanto, cuanto bien halló en el tal servicio, y aun algo más, porque esto es cosa más

ilustre. Pero en las amistades fundadas en virtud,  
ninguna queja hay. Pero la elección del que hace  
la buena obra parece ser la medida y regla de ella,  
porque la potestad y señorío de la virtud y cos-  
tumbre, consiste en la elección.

5 Justicia no escrita llama aquí Aristóteles la ley natural,  
la cual, consiste en las cosas, a que nos obliga naturale-  
za, como es a defender la vida, a amar los hijos, a buscar  
el mantenimiento necesario, y a las demás cosas sin las  
10 cuales el estado de nuestra vida no se podría conservar.  
Y así, para estas tales cosas no es menester ley puesta  
por escrito. Pero las demás cosas que no traen esta ne-  
cesidad, para que sean obligatorias, han de estar manda-  
das por la mayor potestad, que es por el pueblo o por el  
15 que tiene las veces y poder del pueblo, que es el rey, o  
el supremo magistrado. Y así, con la justicia legal com-  
para la amistad útil, sin la cual no pueden pasar los hom-  
bres, que es la de la contratación de los unos con los  
otros. Porque así como la ley escrita habla de casos par-  
20 ticulares, así esta amistad consiste, no en todo género de  
comunidad, sino en particulares y tales o tales tratos y  
intereses, y con la natural la amistad útil donde unos ha-  
cen por otros esperando galardón, pero no se especifica  
tanto, ni cuanto, ni en qué. Y ésta dice ser la más genero-  
25 sa de las amistades que consisten en provecho.

#### CAPÍTULO XIV

##### DE LAS QUEJAS QUE SE HALLAN EN LAS AMISTADES QUE CONSISTEN EN EXCESO

Ya nos ha mostrado, cómo en las verdaderas amistades,  
30 que son las fundadas en virtud, no se hallan quejas ni  
sospechas, ni tampoco en las fundadas en deleite, pues



está en mano de cada uno apartarse el día que la conversación no le diere gusto, y que sólo en las amistades útiles se hallan quejas, por querer más los hombres para sí los provechos que para los otros, si ya la virtud no rige bien este apetito. Pero todo esto ha sido dicho de las iguales 5  
amistades y que entre personas que la una a la otra no se exceden mucho, se atraviesan. Agora trata de las quejas que se hallan en las amistades que consisten en exceso, las cuales dice acaecer cuando el uno al otro se defraudan en lo que propio es de cada uno. Lo cual se hace cuando 10  
el superior disminuye la utilidad al inferior, o el inferior no hace la honra que debe al superior. Y así, para que el amistad entre el superior y el inferior dure, conviene que el inferior dé honra al superior, y el superior ampare y defienda la utilidad del inferior, lo cual en el buen tiempo 15  
de la república romana los romanos guardaban muy bien en aquellas amistades que guardaban mucho los que ellos en su lengua llamaban patronos y clientes.

También se ofrecen disensiones en las amistades que consisten en exceso, porque cada uno de 20  
ellos pretende que ha de tener más de lo que tiene, y cuando esto acontece, rómpese el amistad, porque el más principal pretende que es cosa que le cumple tener más, porque al bueno se le debe lo más. De la misma manera, el más útil también 25  
presume que ha de tener más, porque dicen que el que no sirve de nada, no es bien que iguales partes lleve, porque sería eso cosa de hombres alquilados y no de amistad, si lo que de la amistad procede no se reparte conforme al trabajo que 30  
pone cada uno. Porque les parece que así como se hace en las compañías de mercaderes, que los

que más dinero ponen llevan mayor parte del provecho, así se ha de hacer también en lo que toca a la amistad. Pero el necesitado y el inferior pretende al contrario, porque dice que el oficio del  
5 buen amigo es favorecer a los amigos necesitados. Porque ¿de qué sirve, dicen, ser amigo de un bueno o de un poderoso, si no habéis de sacar dél algún provecho? Y parece que cada uno dellos tiene razón en lo que pretende, y que conviene que  
10 a cada uno dellos le toque mayor parte de aquella amistad, pero no de un mismo género de cosas, sino al superior le ha de proceder mayor parte de la honra, y al necesitado del provecho, porque el premio de la virtud y de la beneficencia es la honra, pero el socorro de la necesidad es la ganancia.  
15 Lo cual parece ser así en las administraciones y gobiernos de república, porque al que ningún provecho hace a la comunidad, no se le hace honra ninguna. Porque al que hace bien al común, se le  
20 ha de dar lo que es común, y la honra es lo común, ni se compadece que uno juntamente se haga rico con lo común, y sea honrado, porque ninguno hay que sufra que le den en todas las cosas lo peor y lo que es menos, y así al que en su dinero recibe perjuicio, dásele la honra, y al que no es benigno en el dar dánsele dineros. Porque lo que se reparte conforme a la dignidad de cada uno, como  
25 está ya dicho, es lo que iguala y conserva el amistad. Y así se ha de conversar con los desiguales

de tal manera, que el que recibe de otro algún provecho, o en el dinero, o en la virtud, le dé al tal por galardón la honra, dándole la que pudiere; porque la amistad no requiere lo que cada uno merece, sino que se contenta con lo que cada uno puede. Porque no se puede hacer en todo lo que se merece, como en las honras que se hacen a los dioses y a los padres, a los cuales nadie puede honrar como ellos merecen ser honrados. Pero el que en el hacer servicios hace lo que le es posible, parece que al oficio de bueno satisface. Y así parece que no se sufre que el hijo pueda desechar al padre, pero el padre sí al hijo, porque el hijo ha de pagar siempre como aquel que debe, porque por mucho que haga nunca satisface a lo que debe, y así siempre le es deudor al padre; pero aquellos a quien se debe, poder tienen para desechar, y así lo tiene el padre. Aunque ninguno parece que renuncia su propio hijo, sino cuando el tal es extremadamente malo, porque a más de la natural amistad que entrellos se atraviesa, es inhumanidad negar a ninguno su favor, pero de lo que los hombres deben huir, o a lo menos no procurarlo, es de dar favor a uno que es malo y perverso, porque recibir bien quien quiera lo desea, pero del hacerlo huyen como de cosa sin provecho. Pero en fin, desto basta lo tratado.



## ARGUMENTO DEL NONO LIBRO

No es menos, dicen vulgarmente, el saber conservar lo ganado, que el ganarlo. Por esto Aristóteles, después de haber tratado en el libro pasado de cómo y con quién se ha de tomar amistad, y de las diferencias de amistades, en el presente libro trata de las cosas que se requieren para la conservación de la amistad, y de lo que está obligado a hacer un amigo por otro, del amor propio, que es la principal causa de los agravios y males, del número de los amigos qué tan grande ha de ser, cuál tiempo es más acomodado para los amigos, el de la próspera fortuna o el de la adversidad, y otras cosas muchas como estas, muy provechosas y aplacibles.





## LIBRO NONO DE LAS ÉTICAS

O MORALES DE ARISTÓTELES, ESCRITOS A NICOMACO, SU HIJO,  
Y POR ESTO LLAMADOS NICOMAQUIOS

### CAPÍTULO PRIMERO

EN QUE SE DECLARA QUÉ MANERA DE COSAS SON LAS QUE CON- 5  
SERVAN LA AMISTAD

Casi todo lo que este capítulo contiene está ya antes  
declarado y es como una recopilación de lo dicho. Decla-  
ra en él cómo la conservación de las amistades consiste  
en entender cada uno lo que está obligado y debe hacer 10  
en ley de aquella amistad que trata y poner lo tal por  
obra, y que el dejarlo de hacer es deshacer el amistad, y  
que finalmente la disolución de la amistad sucede cuan-  
do en ella no se alcanza lo que se pretendía, y esto en  
cualquier diferencia de amistad. 15

En todas las amistades diferentes en especie, lo  
que conserva la tal amistad es la proporción, como  
ya está dicho, como en la compañía y contratación  
civil se le da al zapatero por un par de zapatos el  
premio conforme a su merecimiento, y de la mis- 20  
ma manera al tejedor y a todos los demás. En ta-  
les cosas, pues, como éstas, está ya puesto el dinero  
como por común medida, y todo se refiere a él y

él lo tasa todo. Pero en el amistad de los enamorados algunas veces el amador se queja de que, amando él en extremo, no es recompensado con amor; y acontece ser esto así por no tener el tal  
5 cosa alguna por donde merezca ser amado. Otras veces el amado se queja de que, habiéndole hecho primero el amador largas ofertas, agora no hace nada de lo prometido. Tales cosas como estas acaecen cuando el amador ama al amado por su deleite, y el amado al amador por su provecho, y no  
10 sucede al uno y al otro lo que pretendía. Porque como el amistad era por esto, deshácese el amistad cuando no sucede aquello por cuya causa se amaron. Porque estos tales no se amaban el uno al  
15 otro, sino lo que había en el uno y en el otro, que eran cosas no firmes ni seguras, y así ni tampoco lo eran las amistades dellos. Pero el amistad de los hombres virtuosos, como cosa que en sí misma se funda, permanece, como ya está dicho arriba, aunque también discordan cuando al uno y al  
20 otro les suceden las cosas diferentemente que pensaban, y no lo que apetecían; porque el no alcanzar lo que se pretende es lo mismo que no hacer cosa ninguna, como el que prometía premio al  
25 músico de cítara, y que cuanto mejor cantase mayor se lo daría, y al otro día, de mañana, cuando le pidió las ofertas, le respondió que ya le había dado un gusto en pago de otro. Si ambos, pues, pretendieran el deleite, quedaran, cierto, satisfechos.



Pero, pues, el uno buscaba su deleite y el otro su provecho, y el uno había gozado del deleite, y el otro no del provecho, no se habían cumplido con lo que al contrato se debía. Porque cada uno se allega a aquello de que se véé necesitado, y da por 5  
ello lo que tiene. Pero, ¿a cuál de los dos toca el tasar el valor y dignidad, al que da la cosa o al que la recibe? Porque el que la da parece que la remite al arbitrio del que la recibe, como dicen que lo hacía Pitágoras, el cual, cuando a uno le había 10  
enseñado alguna cosa, hacía que el discípulo mismo la estimase, y juzgase de cuánto valor le parecía lo que había aprendido; y lo que el discípulo tasaba, aquello mismo recibía. Pero en cosas como estas a algunos bástaes el vulgar dicho: cuál el 15  
varón, tal el jornal. Pero los que reciben dinero y después no cumplen nada de lo que ofrecieron, por haber ofrecido cosas excesivas, con razón son reprendidos, porque no hacen por la obra lo que prometieron de palabra. Tal cosa como esta les es for- 20  
zado, por ventura, hacer a los sofistas, porque, por todo lo que ellos saben, ninguno les daría un real. Éstos, pues, con justa razón son reprendidos, pues no hacen aquello por lo cual recibieron premio. Pero donde no hay pacto expreso de servicio, los 25  
que por sí mismos dan alguna cosa, ya está dicho que no están sujetos a quejas ni reprensiones, porque tal como ésta es el amistad fundada en la virtud. Hase de dar, pues, el premio conforme a

la libre voluntad de cada uno, porque ésta es propia del amigo y de la virtud. Lo mismo parece que acaece también a los que se comunican en la filosofía, cuya dignidad no se tasa ni iguala con dinero, ni se les puede hacer honra que con su merecimiento iguale. Pero bastarles ha, por ventura, que se les haga la que hacerse pueda, como a los dioses y a los padres. Pero cuando el don no es desta manera, sino en algún negocio particular, parece que en tal caso conviene, por ventura, que se dé por igual el galardón, de manera que cuadre a la dignidad del que lo da y del que lo recibe. Y si esto no se hace así, no solamente será cosa forzosa, pero aun también justa, que el que dió el don tase el valor dél. Porque si el tal recibiese otro tanto cuanto éste hubo de provecho, o en cuanto estimó el deleite, terná lo que conforme a la dignidad del don o servicio mereció, porque en las compras y ventas así parece que se hace. Y aun en algunas tierras hay leyes que mandan que sobre contractos voluntarios no se funde pleito, casi dando a entender ser cosa conveniente que, con aquel de quien confió, remate su contrato de la misma manera que lo hizo. Porque se tiene por más justo que las cosas confiadas las estime aquel a quien se le confiaron, que no aquel que las confió. Porque muchas cosas no las estiman igualmente los que las tienen y los que las quieren recibir. Porque lo que es propio de cada uno y lo que a

otro alguno da, a cada uno le parece digno de mucha estima. Pero con todo eso en semejantes cosas dase tanto galardón quanto tasan los que las reciben. Aunque, por ventura, conviene que se estime, no en quanto la estima el que lo tiene, sino en 5 quanto la estimaba antes de tenerla.

## CAPÍTULO II

EN QUE SE DECLARA LO QUE SE DEBE HACER POR CADA UNO

En los negocios dicen los jurisconsultos que hay más particularidades que vocablos, y así en estas cosas morales, que todas consisten en negocios, se ofrecen cosas, en que no se puede dar ley y regla general, sino que se han de remitir al buen juicio y recta razón del hombre sabio y experimentado, cuales son las cosas que Aristóteles en el presente capítulo disputa. 10 15

Hay, pues, alguna duda y dificultad en cosas semejantes: como si conviene en todas las cosas tener respecto al padre y obedecerle, o, si estando enfermo, conviene obedecer al médico más que al padre; y para la guerra, elegir antes capitán prudente en ella que no al propio padre. Y, de la misma manera, si conviene más hacer servicio al amigo que al hombre virtuoso, y si es bien dar el galardón al que nos hizo alguna buena obra, antes que hacer bien a nuestro compañero, si acaso no 20 25 podemos hacer por ambos juntamente. Tales cosas, pues, como éstas no pueden fácilmente deter-

minarse con clara y manifiesta certidumbre, porque tienen muchas y varias diferencias, así en lo más como en lo menos, y en lo honesto, como en lo necesario. Pero esto es cosa cierta, que no se

5 ha de hacer por amor de uno toda cosa, y las buenas obras por la mayor parte se han de galardonar antes que hacer bien a cualquiera amigo, de la misma manera que, lo que se debe, antes se ha de pagar al que se debe que darlo a ninguno otro.

10 Aunque esto no es, por ventura, siempre así, como agora, si uno ha sido rescatado de mano de corsarios, ¿es bien que rescate al que lo rescató, sea quien quisiere, o si preso no está, pero le pide lo que dió por él, se lo pague, o es mejor que rescate a

15 su padre con aquel dinero? Porque parece que en tal caso más obligación tenía de rescatar a su propio padre aún que a sí mismo. La deuda, pues, como está dicho, así, generalmente hablando, hase de pagar; pero si la tal paga excede los límites de

20 la bondad o de la necesidad, hase de reglar por éstas, porque aun el galardonar la buena obra recibida de otro no es, algunas veces, cosa justa, cuando el que la hizo entendió que la hacía por un buen varón, y el que ha de dar el galardón a

25 aquel a quien lo ha de dar, lo tiene por mal hombre. Y aun al que prestó no es bien algunas veces hacer por él lo mismo, porque aquel tal, entendiendo que prestaba a un hombre de bien, prestó entendiendo que lo había de cobrar; pero estotro

no tiene esperanza de haber de cobrar del que es  
ruin. Y si, en realidad de verdad, esto pasa así, no  
es justa aquella general proposición; y si no es así,  
pero piensen ser así, no parecerá que hacen los  
tales cosas fuera de razón. Lo que se dice, pues, 5  
de los afectos y de los negocios (como ya lo habemos  
advertido muchas veces), hase de determinar  
según fueren las cosas en que consiste. Cosa, pues,  
es muy clara y manifiesta que ni se ha de hacer  
por todos toda cosa, ni al padre se le ha de dar 10  
toda cosa, así como a Dios tampoco le sacrificamos  
toda cosa. Y, pues, unas cosas se han de hacer  
por amor a los padres, y otras por los hermanos,  
y otras por los amigos, y otras por los bienhechores,  
a cada uno le habemos de dar lo que es 15  
suyo y le pertenece. Y así parece que se hace,  
porque para unas bodas convidan a los parientes,  
a los cuales les es común ser de un linaje, y los  
negocios que acerca dél se han de hacer, y por la  
misma razón a los desposorios les parece 20  
que es más razón que acudan los parientes. Pero  
a los padres parece que sobre todo conviene favorecerlos  
con darles el mantenimiento necesario, como a personas  
a quien deben toda cosa, y de quien tienen el ser,  
y que es más justo que los 25  
mantengan a ellos que a sí mismos. Y la honra  
haseles de dar a los padres como a los dioses, aunque  
no se les ha de hacer a los padres cualquier género  
de honra, porque ni aun al padre la mis-

ma que a la madre, ni la que se hace al sabio o al  
gobernador, sino al padre la honra paternal y a la  
madre también la maternal, y asimismo a cual-  
quier anciano la que se le debe conforme a su  
5 edad, levantándose cuando él viene, y haciéndole  
lugar y con otras cosas semejantes. Pero para con  
los amigos y con los hermanos habemos de usar  
de liberalidad y comunicar con ellos toda cosa.  
Asimismo para con los parientes, con los perro-  
10 quianos, con los ciudadanos, habemos siempre de  
procurar de tratarnos de tal suerte, que demos a  
cada uno lo que es suyo, y cotejemos lo que hay  
en cada uno según la familiaridad que con él te-  
nemos, o según la virtud o según el provecho que  
15 nos hace. Entre los que son de un mismo linaje,  
pues, fácil cosa es juzgar lo que se ha de hacer por  
cada uno, pero entre los que son de diversos hay  
mayor dificultad. Pero no por eso habemos de de-  
sistir dello, sino distinguirlo de la mejor manera  
20 que pudiéremos.

### CAPÍTULO III

EN QUE SE DISPUTA SI SE HAN DE DESHACER LAS AMISTADES

Llana cosa es lo que en este capítulo se trata. Prueba  
cómo las amistades fundadas en utilidad o en deleite, en  
25 faltar la causa dellas luego se deshacen, pero en las fun-  
dadas en virtud, si alguno siendo malo pretendió que le  
amaban como a bueno, y después le salió al revés, él mis-  
mo tuvo la culpa, pues fió de sí lo que no debía. Pero si

alguno se fingió bueno, por ser tenido y amado por tal, y después faltó a lo que se mostraba, este tal dice Aristóteles ser más digno de castigo que el que hace moneda falsa, tanto cuanto es de mayor valor la virtud que no el dinero.

5

Hay también alguna duda acerca del deshacer las amistades o no para con los que no perseveran. Aunque entre los que son amigos por utilidad o por deleite, cuando ya dellas lo tal no les procede, no es maravilla que las tales amistades se deshagan, porque eran amigos de aquellas cosas, las cuales faltando, estaba claro que no se habían de querer bien. Pero entonces se podría quejar uno con razón, cuando amándole uno por su utilidad o por deleite, fingiese amarle por sus costumbres y bondad. Porque, como ya dijimos al principio, hay muchas maneras de amistades y de amigos, cuando no son amigos de la misma manera que pensaban. Pues cuando uno desta manera se engañare, que pretendiere ser amado por sus costumbres y virtud, no obrando él cosa ninguna que a virtud huelga, quéjese de sí mismo; pero cuando este mismo, fingido del otro, le engañare, con justa razón del tal que le engañó podrá quejarse, y tanto con mayor razón que de los que hacen moneda falsa, cuanto contra más ilustre cosa se comete la maldad. Pero si uno admite a otro por amigo, pretendiendo que es hombre de bien, y después sale ruin, o parece serlo, ¿halo de

10

15

20

25

querer bien con todo eso? ¿O diremos que no es posible, pues no toda cosa es amable, sino la que es buena? No es, pues, el malo cosa amable, ni conviene amar al malo, porque ni es bien ser amigo de ruines ni tampoco parecerles, y está ya dicho en lo pasado, que lo semejante es amigo de su semejante. ¿Hase, pues, de romper luego el amistad o no con todos, sino con aquellos, cuya maldad es incurable?; pero a los que son capaces de corrección más favor se les ha de dar en lo que toca a las costumbres, que en lo que a la hacienda, cuanto las costumbres son mejores que ella y más anexas a la amistad. Aunque el que tales amistades descosiese, no parece que haría cosa fuera de razón, porque no había tomado amistad con el que ser agora se demuestra. No pudiendo, pues, conservar al que de tal manera se ha mudado, apártase dél. Pero si el bueno persevera y el malo se mejora en la virtud, pero con todo eso entre la virtud del uno y la del otro hay mucha distancia, ¿halo de tener por amigo, o diremos que no es posible? Porque cuando en las personas hay mucha distancia, manifiesta cosa es que no es posible, como en las amistades trabadas dende la niñez. Porque si el uno se queda mochacho en cuanto al entendimiento, y el otro sale varón de mucha suerte, ¿cómo podrán estos tales perseverar en su amistad, pues ni se agradarán de unas mismas cosas, ni recibirán contento ni pena con unas mis-



mas cosas, ni el uno al otro se darán contento? Y donde esto no hay, no es posible ser amigos, porque no pueden entre sí tratar conversación. Pero destas cosas ya arriba se ha tratado. Y, pues, ¿no se ha de tratar más cuenta con el tal, que si nunca se hobiera conocido? ¿O conviene acordarse de la pasada conversación? Y así como juzgamos que debemos antes complacer a los amigos que a los extranjeros, de la misma manera a los que fueron nuestros amigos por el amistad pasada se les ha de conceder alguna cosa, sino cuando por algún exceso de maldad vino a romperse el amistad. 5 10

#### CAPÍTULO IV

DE LAS OBRAS DE LOS AMIGOS, Y CÓMO EL AMIGO SE HA DE TRATAR DE LA MISMA MANERA PARA CONSIGO Y PARA CON EL AMIGO, PERO QUE EL MALO NI PARA CONSIGO EN ALGUNA MANERA NI PARA CON OTRO TIENE AFECTO DE AMIGO 15

En el capítulo cuarto se pone el fundamento de la amistad, que es tener para con el amigo el mismo afecto que para consigo mismo tiene, y deseárselo al tal por su propio respecto lo que para sí mismo querría. Pónense algunas definiciones del amigo, y dispútanse acerca desto algunas cosas curiosas. 20

Pero los cumplimientos, de que para con los amigos se ha de usar, y las cosas con que las amistades se difinen, parecen haber procedido del amor que a sí mismo se tiene cada uno. Porque diceñ 25



que el amigo es aquel que desea y procura lo bueno, o lo que parece serlo, por causa del amigo. O que el amigo es aquel que desea que el amigo dure y viva por causa y respecto del amigo mismo, 5 el cual afecto y deseo tienen también las madres para con sus hijos, y también los amigos ofendidos. Otros dicen que el amigo es aquel que conversa con el amigo, y ama lo mismo que él, y de su dolor se duele y con su alegría se regocija. 10 Pero esto más particularmente acaece en las madres para con los hijos. Con alguna cosa, pues, destas suelen definir el amistad. Pero en el bueno cada cosa destas se halla en respecto de sí mismo, y en los demás en cuanto se tienen por hombres 15 de bien. Porque, como está dicho, la virtud y el virtuoso en cada cosa destas parece ser la regla. Porque este tal cuadra consigo mismo, y en todas las partes de su alma tiene unos mismos apetitos, y para sí mismo quiere y procura lo bueno y lo 20 que le parece serlo. Porque propio del bueno es procurar lo bueno por su propio respecto, porque por ser entendido lo desea, lo cual haber en sí a cada uno le parece. Desea, pues, cada uno vivir y conservarse, y señaladamente apetece aquello con que se hace prudente. Porque al bueno 25 bien le es el ser, y cada uno quiere para sí lo bueno. Pero si el bueno se mudase y se hiciese otro de lo que es, ninguno holgaría, que aquel tal que se ha trastrocado tuviese todos los bienes, porque

también Dios tiene en sí el sumo bien, pero este sumo bien es lo mismo que el mismo Dios. Parece, pues, que cada uno de los hombres es entendimiento, o a lo menos más aquello que otra cosa. Y así este tal huelga de conversar consigo mismo, 5 porque lo hace con mucho gusto, por ser muy apacible el acordarse de las cosas ya pasadas, y también las buenas esperanzas de las cosas venideras, y estas tales caen en mucho gusto. Abunda asimismo de consideraciones este tal en su entendimiento, y consigo mismo o se aflige mucho o se 10 huelga mucho, porque una misma cosa le es del todo o pesada o apacible, y no agora de una manera y agora de otra. Porque este tal no hace cosas de que le convenga arrepentirse. Pues, porque 15 cada cosa destas desea tener el bueno por su propio respecto, y para con el amigo se ha de tratar como para consigo mismo (porque el amigo es un otro él), de aquí procede que el amistad parece consistir en alguna destas cosas, y que aquellos 20 en quien semejantes cosas se hallan son amigos. Pero si tiene o no tiene cada uno amistad consigo mismo, no hay para qué disputarlo por agora. Parece, pues, que el amistad consiste en haber dos 25 o más cosas de las ya tratadas, y que la excesiva amistad parece mucho a la que consigo mismo tiene cada uno. Pero parece que también se hallan en la gente común las cosas que están dichas, aunque los tales sean ruines, pero por ventura que

en cuanto los unos de los otros se agradan, y pretenden ser hombres de bien en tanto les alcanza parte destas cosas, pues en ninguno que sea del todo perverso y malhechor se halla ninguna cosa destas, ni apariencia dellas, y aun casi ni en los mismos malos. Porque ni aun consigo mismos no conforman, y unas cosas apetecen y otras quieren, como les acontece a los incontinentes, los cuales posponen las cosas que juzgan ser buenas para ellos, por las cosas aplacibles que les son perjudiciales. Otros, de cobardía y flojedad dejan de hacer las cosas, que entienden ser muy convenientes para ellos. Otros, que han hecho muchas y muy grandes maldades, por su propria perversidad aborrecen y huyen de la vida y se matan a sí mismos; los malos, pues, buscan con quién conversar, y huyen de sí mismos, porque se les acuerda de muchas y muy graves maldades, cuando consigo mismos conversan, y esperan otras tales como aquéllas, pero conversando con otros olvidanse de cosas semejantes. Como no tienen, pues, en sí cosa que de amar sea, por eso ningún amor se tienen a sí mismos, de manera que estos tales, ni se huelgan consigo mismos, ni se duelen, porque está amotinada y discorde el alma destes tales, y unas veces por su perversidad [recibe] pena, absteniéndose de algunas cosas, y otras veces se huelga de abstenerse, y la una parte le retira a lo uno, y la otra a lo otro, como quien lo despedaza. Pues si

es verdad que no puede juntamente entristecerse y regocijarse, sino que a cabo de poco se entristece porque se regocijó, y no quisiera haber tenido tales deleites (porque los malos están llenos de arrepentimiento), parece cierto que el malo ni aun consigo mismo no tiene amistad, por no tener en sí cosa que de amar sea. Y, pues, estar dispuesto de tal suerte es muy grande desventura, con todas sus fuerzas es bien que procure huir de la maldad y trabaje de ser bueno, porque desta manera terná paz y amistad consigo mismo y será también amigo de los otros.

## CAPÍTULO V

### DE LA BUENA VOLUNTAD

Casi todo lo que en este capítulo se trata, está ya de lo de antes entendido. Pone la diferencia que hay entre la buena voluntad y el amistad, que es la misma que entre el género y la especie, que dondequiera que hay amistad hay buena voluntad, mas no por el contrario, porque a muchos tenemos buena voluntad, sin haberlos tratado jamás ni conocido, lo cual no es posible en la amistad.

La buena voluntad parece algo a la amistad, pero no lo es, porque la buena voluntad puédese tener a los que no son conocidos, y puede ser sin que se entienda, pero el amistad no. Pero esto ya está dicho en lo pasado. Pero ni tampoco es afi-



ción, porque la buena voluntad ni tiene porfía ni  
apetito, pero en la afición ambas a dos cosas se  
hallan. Asimismo la afición ya acompañada de  
conversación, pero la buena voluntad repentina-  
5 mente se cobra, como acontece en los que se com-  
baten, a los cuales se les aficianan y desean jun-  
tamente con ellos la victoria, pero no por eso se  
ponen a ayudarles. Porque, como habemos dicho,  
la buena voluntad cóbrase repentinamente, y los  
10 que la tienen, aman así sencillamente y sin afecto.  
Pero parece que esta buena voluntad es principio  
de la amistad, de la misma manera que de los  
amores lo es el deleite de la vista, porque ningun-  
no ama sin que primero se agrade de la vista, y  
15 aunque uno se agrade de la vista, no por eso ama,  
sino cuando viene a sentir la ausencia, y desea  
gozar de la presencia. De la misma manera, nin-  
gunos pueden ser amigos, si no se tienen buena  
voluntad, pero los que se tienen buena voluntad  
20 no por eso luego son amigos, porque sólo tienen  
esto, que a los que les tienen buena voluntad les  
desean todo bien, pero no por eso se pornán a  
valerles ni a sufrir por ellos fatiga o pesadumbre.  
Y así, hablando como por metáfora, podría uno  
25 decir que la buena voluntad es una amistad remi-  
sa o tibia, la cual, si persevera y viene a confir-  
marse con la conversación, se convierte en amis-  
tad, pero no de las que se fundan en utilidad o  
deleite, porque en estos tales no hay buena vo-

luntad. Porque el que ha recibido buenas obras, en cuenta dellas da por pago buena voluntad, haciendo lo que es justo. Pero el que desea ver a otro próspero, por esperanza que tiene que de allí le ha de venir algún bien a él, no parece que le tiene al tal buena voluntad, sino antes a sí mismo. Como tampoco es amigo el que hace servicios a otro porque le ha menester. Y, generalmente hablando, la buena voluntad procede de virtud y bondad, cuando al tal le parece, que aquel a quien él tiene buena voluntad es [bueno], virtuoso o valeroso, o alguna cosa destas, como dijimos que acaecía en los que se combaten. 5 10

## CAPÍTULO VI

### DE LA CONCORDIA

15

Cosa es también anexa a la amistad la concordia, y por eso trata della aquí Aristóteles, y declara qué cosa es concordia, y cómo no toda conformidad de pareceres es concordia, sino cuando conforman en las cosas tocantes a la común utilidad. Y muestra también cómo entre los malos no puede durar la concordia, por no haber conformidad de pareceres. 20

La concordia también parece ser cosa de amistad, y por esto la concordia no es solamente conformidad de pareceres y opiniones, porque seguirse hía que los que no se conocen los unos a los otros fuesen concordés. Tampoco dicen ser con- 25

cordes los que en cualquier cosa son de un mismo parecer, como los que en las cosas del cielo son de una misma opinión, porque concordar en las opiniones en cosas semejantes, no es cosa que

5 tiene que ver con el amistad. Pero cuando los pueblos y ciudades en lo que toca a su utilidad son de un mismo parecer, y escogen aquello que les parece convenir a todos comúnmente, y lo ponen por la obra, entonces dicen que están concordes.

10 Concordan, pues, los hombres en las cosas que se han de hacer, y éstas en las cosas de tomo y gravedad que pueden convenir a ambos, a todos, como las ciudades concuerdan cuando a todas les parece que se han de sacar por elección los cargos públicos, o que han de hacer liga con los lacedemonios, o que Pitaco sea príncipe, pues él holgaba de serlo. Pero cuando cada uno por su parte quiere serlo, como aquellos de la tragedia *Fenissas*, múevanse alborotes. Porque el concordar en

15 una misma cosa no es entender el uno y el otro una misma cosa, sea cual quisiere, sino resumirse en lo mismo, como cuando el pueblo y los buenos dél se concertan en que gobiernen los mejores. Porque desta manera cada uno sale con lo que

25 desea. Parece, pues, la concordia una amistad civil, como también se dice serlo, porque consiste en las cosas útiles y que importan para la conservación de nuestra vida. Tal manera, pues, de concordia hállase entre los buenos, porque estos tales



concordan consigo mismos y con los demás que son del mismo parecer. Porque las consultas éstos tales permanecen, y no van y vienen como corrientes de agua, porque quieren lo que es justo y útil, y esto comúnmente lo apetecen para todos; pero los malos hombres no pueden concordar sino, cuando mucho, por algún poco de tiempo, así como ni tampoco ser amigos, pues apetecen el tener más en las cosas útiles, y en los trabajos y servicios el hacer lo menos, y como cada uno dellos quiere esto para sí, escudriñan mucho al que le está cerca y le van a la mano, porque como no guardan comunidad pierde[n]se, y así suceden entrellos disensiones, forzando los unos a los otros que hagan las cosas justas que ellos no quieren hacer.

## CAPÍTULO VII

### DE LA BENEFICENCIA

En el capítulo presente disputa Aristóteles cuál tiene mayor amor a cuál: el que hace bien al que lo recibe, o el que lo recibe al que lo hace, y con muy buenas razones filosóficas prueba que, naturalmente, ama más el que hace el bien que el que lo recibe. Porque cada uno por ley natural tiene más amor a sus propias obras que no las obras a su autor, como el padre más ama a los hijos, que los hijos al padre, y el que ha ganado la hacienda más amor le tiene que el que la ha heredado, y cada poeta tiene mucho mayor amor a sus propios versos que a los ajenos. Y como el que recibe la buena obra es hechura

del que la hace, y no el que la hace del que la recibe, en cuanto a aquella parte, de aquí procede ser mayor el amor del que la hace que del que la recibe.

Pero los que hacen las buenas obras parece que  
5 aman más a los que las reciben, que los que las  
reciben a los que las hacen. Y así, como cosa ajena al parecer de razón, se disputa qué es la causa dello. A los más, pues, les parece que procede desto: que los que reciben las buenas obras quedan  
10 deudores, y los que las hacen como acreedores, y así como en las cosas prestadas los que las deben querrían no ver en el mundo a quien las deben, pero los que han emprestado tienen mucho cuidado de la vida de sus deudores, de la misma  
15 manera los que han hecho las buenas obras desean que vivan los que las han recebido, por haber dellos las gracias; pero los que las han recebido, no tienen mucho cuidado de dalles para ellas galardón. Epicarmo, pues, por ventura diría que lo  
20 hacen estos tales teniendo ojo a lo malo, pero parece cosa conforme a la condición y naturaleza de los hombres, porque los más de los hombres son olvidadizos, y desean antes recibir buenas obras que hacerlas. Aunque la causa desto más parece  
25 natural y no semejante a lo que decíamos de los que prestan, porque en aquéllos no hay afición, sino voluntad de que los tales no se pierdan, y esto por su propio interese, pero los que a otros han hecho buenas obras, quieren bien y aman a

los que las recibieron, aunque dellos no hayan de recibir ningún provecho de presente ni en tiempo venidero, lo cual acaece también a los artífices, porque cada artífice ama más su obra que ella lo amaría a él si tuviese sentido. Lo cual, en los poetas por ventura se vé más a la clara, pues éstos aman a sus propias poesías con la misma afición que los padres a los hijos. Como esto, pues, parece ser lo de los bienhechores, porque el que recibe la buena obra es hechura del que la hace, y así, el bienhechor ama más a su obra, que la obra a su hacedor. Y esto también es la causa que todos escojan y amen el ser, porque el ser de todos consiste en ejercicio, pues el vivir y el obrar es lo que conserva nuestro ser. El que hace, pues, la obra, cuanto al efecto se puede decir en alguna manera, que es la obra, y así ama la obra casi como su propio ser, lo cual es natural cosa, porque lo que uno es en la facultad, la obra misma que hace lo muestra realmente. A más desto, que al bienhechor le es honra el hacer hecho semejante, y así se deleita con lo que le es honra, pero el que recibe la buena obra, no tiene en el que la hace otro bien sino la utilidad, la cual es menos suave y menos digna de amor, porque de presente es aplacible el [acto], en lo porvenir la esperanza, y en lo pasado la memoria, y lo más aplacible de todo es lo que consiste en el ejercicio, y así es lo más amable, pues al que hizo la bue-

na obra, quédale su obra, porque lo bien hecho dura mucho tiempo, pero al que la recibió pásasele la utilidad. Asimismo, la memoria de las cosas bien hechas es muy aplacible, pero la de  
5 las cosas útiles no mucho, o a lo menos no tanto, lo cual parece ser al revés en la esperanza. A más desto, la afición parece al hacer, y el ser amado al padecer, y así en los que exceden en el hacer esles anexo el amar y las cosas tocantes al  
10 amor. Asimismo, todos aman más las cosas que se hacen con trabajo, como vemos que el dinero lo ama más el que lo gana que el que lo hereda, y el recibir buenas obras parece cosa de poco trabajo, pero el hacerlas cuesta mucho. Y por esto  
15 las madres tienen más afición a los hijos que los padres, porque les cuesta más trabajo el nacimiento dellos, y ellas tienen más certidumbre que son suyos aquellos hijos que los padres. Lo cual, parece que cuadra también a los bienhechores.

20

## CAPÍTULO VIII

### DEL AMOR PROPRIO

Si otra cosa no hubiera buena en Aristóteles sino sólo este capítulo, por sólo éste a mi parecer era merecedor de ser tenido en mucha estima, tanta es la discreción y  
25 sabiduría que aquí mostró en tratar y distinguir el amor propio. El cual, fundado en las cosas exteriores de honras, de intereses, de deleites, es el que estraga al mundo,

el que revuelve los reinos y provincias, el que hace cometer los adulterios y hacer los homicidios. Por éste el soberbio no admite igual ni puede sufrirlo. Por éste el codicioso no sabe hacer bien a otro sino con daño del que lo recibe. Por éste el sensual da fuego en las honras de sus prójimos y vecinos. Por éste muchos hacen agravios a otros poniéndoles nombre de justicia. Finalmente, no hay daño ninguno que en vida, en honra, en hacienda a los hombres acaezca, que del querer para sí lo ilícito el que el tal daño hace no proceda. Deste, pues, trata en este capítulo Aristóteles y distínguelo muy sabiamente diciendo que de una manera se entiende el amor propio, como lo entiende el vulgo cuando dicen de uno que se quiere mucho a sí mismo, y que en todas las cosas quiere, como dicen comúnmente, la suya sobre el hito. Y esta manera de amor, en realidad de verdad, no es amor, sino amor falso. Porque el verdadero amor no sufre que a lo amado le venga mal ninguno, pero el que las cosas que habemos dicho hace, para sí mismo acarrea el mayor mal, aunque la ceguedad de su codicia le tapa los ojos del entendimiento para que no lo vea. De otra manera se entiende el amor propio como lo entienden los buenos, que es quererse bien a sí mismos, de tal manera que procuren no les venga ningún daño de aquellos que ellos entienden ser realmente daños, y así procuran para sí los verdaderos bienes, que son las perfectas virtudes. Destas dos maneras de amor propio, la primera es viciosa y digna de reprehensión, y la otra virtuosa y digna de alabanza.

Pero dúdase si conviene amarse a sí mismo más que a ninguno otro, porque a los que a sí mismos se quieren mucho todos los vituperan, y como por baldón, les dicen que están muy enamorados de sí mismos. Parece también que el malo hace todas

las cosas por su propio respecto, y tanto más de  
veras cuanto peor es, y todos se quejan dél como  
de hombre que no hace cosa sino las que particu-  
larmente a él le tocan. Pero el buen varón hace  
5 las cosas por razón de la virtud, y cuanto mejor  
es, tanto más por causa de la virtud lo hace, y por  
causa del amigo, y con lo que particularmente a  
él toca tiene poca cuenta. Pero destas razones dis-  
crepan las obras, y no fuera de razón. Porque di-  
10 cen que a aquel amamos más de amor que nos fue-  
re más amigo, y el que más amigo es, es aquel que,  
al que quiere bien de veras, le desea todo bien por  
respecto dél mismo, aunque ninguno lo supiese.  
Todas estas cosas se hallan en cada uno más ente-  
15 ramente en respecto de sí mismo, y todas las de-  
más con que el amigo se define, porque ya está di-  
cho que deste amor han procedido todas las demás  
cosas que pertenecen a la amistad que tenemos con  
los otros. Con lo cual concuerdan también los vul-  
20 gares proverbios, como son: un alma y un cuerpo;  
entre los amigos todo es común; el amistad es igual-  
dad; más cercana es la camisa que el jubón. Por-  
que todas éstas cuadran más particularmente a  
cada uno en respecto de sí mismo, porque cada  
25 uno es más amigo de sí mismo que de otro, y así  
parece que más se ha de amar a sí mismo que a  
ninguno otro cada uno. Con razón, pues, se duda  
a cuáles destas razones habemos de dar crédito,  
pues las unas y las otras son probables. Conviene,

pues, por ventura, distinguir estas razones, y determinar hasta cuánto y en qué concluyen bien las unas y las otras. Y si tomamos el amor propio como las unas y las otras lo toman y lo entienden, por ventura se dejará entender bien claramente, porque los que el amor propio tienen por cosa mala y digna de reprehensión, llaman amigos de sí mismos a los que, en lo que toca a las honras, a los intereses y a los deleites corporales, toman la mayor parte para sí. Porque estas tales cosas las apetece el vulgo, y las procura como si fuesen las mejores, y por esto, acerca dellas, hay muchas contiendas. Los que son, pues, destas tales cosas codiciosos, complacen mucho a sus deseos, y generalmente a sus afectos, y a la parte del alma que es ajena de razón. Tales, pues, como éstos son los hombres vulgares, y así se tomó el nombre de la mayor parte, aunque mala. Con razón, pues, los que desta manera son amigos de sí mismos, son vituperados. Y que a estos tales, que en semejantes cosas toman para sí la mayor parte, acostumbre el vulgo llamarlos amigos de sí mismos, es cosa muy averiguada. Porque si uno procura de señalarse más que todos en hacer cosas de hombre justo, o de templado, o de cualquier otro género de virtud, y, generalmente hablando, procura para sí todo lo honesto, a este tal ninguno lo llama hombre amigo de sí mismo, ni lo vitupera. Y este tal más amigo parece de sí mismo

que los otros, porque se toma para sí las más ilustres cosas y mejores, y complace a la parte que más propriamente es suya, y a ésta en todas las cosas le obedece. Pues así como los que son mejores hacen la ciudad y no los más ruines, y de la misma manera cualquier otro ajuntamiento, así también al hombre lo hace la parte mejor dél; pues el que a la mejor parte suya ama y a aquella complace, aquél parece, más de veras, amigo de sí mismo. Ser, pues, uno continente ó incontinente consiste en gobernarse por el entendimiento, o no regirse por él, casi dando a entender que cada un hombre es su entendimiento, y los tales muestran hacer con mucha voluntad las cosas conformes a razón. Cosa es, pues, muy clara y manifiesta que el ser de cada un hombre consiste, señaladamente, en el entendimiento, y que el buen varón más particularmente ama a éste que a otra cualquier cosa. Y por esto el buen varón es amigo de sí mismo en otra diferente especie de amor, de la que vulgarmente es vituperada, y tan diferente de aquélla, cuanto es el vivir conforme a razón del vivir conforme al afecto y apetito, y cuánto difiere el apetecer a lo honesto, o lo que parece que conviene, y a los que los honestos hechos por diversas vías los procuran, todos los aman y los alaban. Si todos, pues, anduviesen a porfía sobre quién hará más honestas cosas, y encaminasen sus propósitos a hacer las cosas más ilustres, sucede-



ría que los mayores bienes serían comúnmente para todos, y también para cada uno en particular, pues es el mayor de los bienes la virtud. De manera que conviene que el bueno sea amigo de sí mismo, porque este tal, haciendo cosas buenas, 5 ganará él para sí y a los demás hará provecho. Pero el malo no conviene que sea amigo de sí mismo, porque perjudicaría a sí mismo y a los que cerca le estuviesen siguiendo sus malos afectos. En el malo, pues, discrepan las cosas que se de- 10 brían hacer y las que él hace, pero el bueno, lo que debería hacer, aquello hace, porque todo buen entendimiento escoge lo que para él es lo mejor, y el buen varón subjétase a su entendimiento. Verdad es, pues, lo que del bueno se dice: que hace 15 muchas cosas por amor de sus amigos y por amor de su patria, aunque por ello se ofrezca recibir la muerte. Porque este tal [desprecia] intereses y honras, y generalmente todos los demás bienes por los cuales los hombres llevan contiendas entre sí, y 20 querrá para sí más lo que es honesto, y escogerá antes un muy gran deleite, aunque le dure poco, que un deleite largo y debilitado, y preciará más vivir un año honestamente, que muchos como quiera, y más estimará un hecho ilustre y grande, que 25 muchos y pequeños. A los que mueren, pues, en ilustres empresas esto por ventura les acaece. Escogen, pues, para sí el mayor bien y más ilustre. Estos tales, a trueque que sus amigos medrasen,

despreciarían su dinero, porque desto al amigo le viene provecho, y a ellos lo honesto, y así el mayor bien les toca a ellos. Y lo mismo es en lo que toca a las honras y a los cargos públicos, porque  
5 todo esto lo querrá más para su amigo, porque esto le es a él honesto y digno de alabanza. Con razón, pues, este tal se muestra ser hombre de bien, pues sobre todo precia más lo honesto. Acontece también que este tal conceda a su amigo el hacer he-  
10 chos honestos, y que esto sea más ilustre cosa que si él mismo los hiciese, el ser él causa que su amigo los haga. En todas, pues, las cosas dignas de alabanza, parece que el hombre virtuoso toma para sí la mayor parte de lo honesto. Desta manera,  
15 pues, conviene que los hombres sean amigos de sí mismos, como ya está dicho, pero como lo son los hombres vulgarmente, no conviene.

En lo que toca a la inmortalidad del alma, y al premio de los buenos y castigo de los malos, parece que estuvo  
20 algo perplejo este filósofo, y no se determinó en el sí, como Platón, maestro suyo, por donde no mereció como él alcanzar nombre de divino. Lo cual casi quiso dar a entender en el capítulo presente, cuando dijo que los que mueren en ilustres empresas quieren más un breve con-  
25 tento grande, que un flaco que mucho dure, casi asignando por premio de una ilustre muerte sólo aquel contento de ver que muere por hecho muy ilustre. Y así en esto no hay que dalle crédito, pues nos asegura la ley de Dios de lo contrario.

## CAPÍTULO IX

EN EL CUAL SE MUESTRA CÓMO EL PRÓSPERO TIENE TAMBIÉN  
NECESIDAD DE AMIGOS VIRTUOSOS

En el capítulo nono disputa si el hombre próspero y bien afortunado tiene necesidad de amigos, y refuta la opinión de los que dicen, que no, mostrando el error éstos consistir en que no llamaban amigos a otros sino a los útiles, de los cuales el bien afortunado no tiene necesidad. Y prueba que tiene necesidad de amigos virtuosos, a los cuales hagan bien y con quien converse dulcemente, pues sin estas dos cosas no puede ser perfecta la bienaventuranza y prosperidad. 5 10

Dúdase también si el bien afortunado tiene necesidad o no de amigos, porque dicen algunos que los prósperos y bien afortunados, y que para sí mismos son harto bastantes, no tienen necesidad de amigos, pues tienen todos los bienes que se pueden desear, y que, pues, para sí mismos ellos se son harto bastantes, de ninguna otra cosa tienen necesidad, y que el amigo, siendo otro él, hace lo que el tal por sí mismo no pudiera. Y por esto, dicen comúnmente: 15 20

A quien es favorable la fortuna,  
Necesidad de amigos ha ninguna;

pero parece cosa del todo apartada de razón que, los que al bien afortunado todos los bienes le atribuyen, le quiten los amigos, lo cual parece ser el 25

mayor bien de los exteriores. Porque si mayor perfición de amigo es hacer bien que recibirlo, y es propio del bueno y de la virtud el hacer a otros buenas obras, y más ilustre cosa es hacer bien a

5 los amigos que a los extranjeros, el bueno necesidad, cierto, terná de amigos a quien haya de hacer bien. Y por esto también se disputa en cuál de los dos tiempos hay más necesidad de amigos: ¿en la adversidad o en la prosperidad?, casi dan-

10 do a entender que el que está puesto en adversidad tiene necesidad de amigos que le hagan bien, y los puestos en próspera fortuna han menester también amigos a quien hagan buenas obras. También parece, por ventura, cosa ajena de razón ha-

15 cer al bien afortunado solitario, porque ninguno escogería ser a solas señor de todos los bienes, pues el hombre es animal civil y amigo de vivir en compañía, y el bien afortunado también ha de tener esto, pues tiene las cosas que son de su na-

20 turaleza buenas. Cosa es, pues, muy cierta y manifiesta, que es mejor vivir en compañía de amigos hombres de bien, que en compañía de extranjeros y gentes no conocidas. De suerte que también tiene necesidad de amigos el que está puesto en

25 próspera fortuna. ¿Qué dicen, pues, aquellos primeros, o en qué dicen verdad? ¿Es, por ventura, la causa, que los más llaman amigos a los que acarrean algún provecho? Porque destos tales el bien afortunado ninguna necesidad tiene, pues tie-

ne ya en sí todos los bienes. Tampoco tiene necesidad, o a lo menos no mucha, de los amigos solamente deleitosos, porque como la vida del bien afortunado es aplacible, no tiene necesidad de deleites extranjeros. Como no tiene, pues, necesidad de tales amigos como éstos, parece que no ha menester amigos. Pero, por ventura, no es ello así verdad, porque ya dijimos al principio que la felicidad es cierta manera de ejercicio, y el ejercicio claramente se entiende que consiste en el hacer, y que no es como quien tiene una posesión. Y, pues, si el ser un hombre próspero consiste en el vivir y ejercitarse, y el ejercicio de lo bueno es bueno y aplacible por sí mismo, como ya dijimos al principio, y las cosas propias también entran en el número de las cosas aplacibles, y más fácilmente podemos considerar a nuestros amigos que a nosotros mismos, y los hechos dellos más fácilmente que los nuestros, y los hechos de los buenos siendo amigos serán, cierto, a los buenos aplacibles (porque los unos y los otros tienen cosas que son naturalmente deleitosas), colígese de aquí que el próspero y bien afortunado tendrá necesidad de amigos semejantes, pues le aplace el considerar los propios y buenos hechos. Porque tales serán los del bueno siéndole amigo. A más desto, todos concuerdan en esto: que el bien afortunado ha de vivir vida de contento, pero el que solitario vive, tiene la vida trabajosa, porque es dificultosa

cosa, estando a solas, ejercitarse a la contina; pero en compañía de otros, y para con otros, cosa fácil es. De manera que, con amigos, será el ejercicio más continuo, siendo por sí mismo deleitoso, lo  
5 cual ha de haber en el bien afortunado. Porque el bueno, en cuanto es bueno, huélgase mucho con los ejercicios virtuosos, y con los viciosos se enfada extrañamente, de la misma manera que el músico se deleita con las dulces y suaves consonan-  
10 cias, y recibe pena con las malas. Asimismo, del conversar con los buenos redundará un servicio de virtud, como Teognis dice en estos versos:

Del bueno aprenderás las cosas buenas;  
Mas si con malos tú te revolvieres,  
15 Perderás el buen seso que tuvieres;

pero los que más conforme a lo natural este negocio consideran, entienden que el buen amigo naturalmente es cosa de desear para el buen varón. Porque ya está dicho que, lo que naturalmente es  
20 bueno, por sí mismo es bueno y aplacible para el bueno; y el vivir, difinen que en los animales consiste en la facultad del sentido, pero en los hombres en la del sentido o del entendimiento. Y esta facultad ha de surtir en su efecto, y pues lo más  
25 principal es lo que en efecto consiste, nos parece que, propriamente hablando, el vivir será sentir o entender. Pues el vivir una de las cosas buenas es, que son buenas de suyo, y deleitosas, porque es

cosa ya determinada, y la cosa determinada naturaleza de bien tiene, y lo que de suyo es bueno también lo es para el bueno, y por esto parece que el vivir es a todos aplacible. No habemos de entender ni comprender aquí la vida del malo, ni la estragada, ni tampoco la puesta en penas y tristezas, porque ésta es diferente, como lo son también las cosas que en ella hay, lo cual se vé más a la clara en los que están con duelos y tristezas. Pero si el vivir de suyo bueno es, también será aplacible, lo cual también se echa de ver en esto: que todos apetecen el vivir, y más los buenos y bien afortunados, porque a estos tales les es más de desear la vida, y el vivir éstos es más bien afortunado. Y el que vé, siente que vé, y el que oye también siente que oye, y el que anda siente asimismo que anda, y en las demás cosas es de la misma manera. Lo que allí sentimos, pues, es que hacemos, y así sentimos que sentimos y entendemos que entendemos, y el sentir que sentimos y entendemos es sentir que somos, pues nuestro ser es sentir o entender, y el sentir uno que vive es una de las cosas que de suyo son dulces y aplacibles, porque la vida, de suyo, es cosa buena, y el sentir uno que tiene en sí cosa buena, es cosa dulce y aplacible. Y así, el vivir es cosa de escoger, y señaladamente a los buenos, por cuanto el ser es para ellos bueno y aplacible; pues, [por sentir que poseen una cosa] de suyo buena, huélganse. Pues de la

misma manera que se ha el bueno para consigo mismo, se ha también para con su amigo, porque su amigo es otro él. Pues así como el ser es cosa de desear a cada uno, de la misma manera es de desear el ser del amigo, o, a lo menos, por lo semejante. El ser, pues, decíamos que era cosa de escoger, porque lo sentíamos, siendo bueno, y semejante sentimiento de suyo es aplacible. Conviene, pues, también del amigo sentir que es, lo cual consiste en el vivir en compañía, y comunicarse en conversaciones y en los pareceres, porque esto parece que es lo que en los hombres llamamos vivir en compañía, y no como en los ganados el pacer juntos en un pasto. Pues si al bien afortunado le es cosa de desear, de suyo, el ser, por ser naturalmente cosa buena y aplacible, por lo semejante le será también la del amigo, y el amigo será una de las cosas que son de desear. Y lo que a cada uno le es de desear, esto ha de tener en sí, o será, en cuanto a aquella parte, falso. El bien afortunado, pues, necesidad terná de amigos virtuosos.

## CAPÍTULO X

### DEL NÚMERO DE LOS AMIGOS

Después que ha demostrado por razones naturales cómo el bien afortunado tiene necesidad de amigos virtuosos, disputa agora del número de los amigos, si es bien tener amistad con muchos, y muestra cómo en el amistad



útil y en el deleite no conviene tener muchos, porque no se puede satisfacer a tantos. De la amistad fundada en virtud pone esta regla, que tantos amigos es bien tener, con cuantos se pueda cómodamente conversar, y pues esto no puede ser bien con muchos, tampoco es bien tener con muchos amistad. Lo cual conforma muy bien con lo que dice el sabio, que ha de ser el amigo de mil uno. 5

Habemos, pues, de tener los más amigos que pudiéremos. ¿O diremos que aquello que se dice muy discretamente de los huéspedes, que ni tengamos muchos, ni estemos sin ellos, cuadra también a lo de la amistad, que ni estemos sin amigos, ni procuremos muchos por extremo? A los amigos útiles muy bien cierto parece que les cuadra esto que decimos, porque favorecer y valer a muchos es cosa trabajosa, ni hay hacienda que baste para ello. Cuando son, pues, más en número de los que pueden sufrir las fuerzas de la hacienda, son superfluos y hacen estorbo para el pasar la vida bien y con contento. De manera que no son menester. De los amigos también que se procuran por deleite, bastan pocos, como en la comida las salsas. Pero de los virtuosos ¿hanse por ventura de procurar muchos en número? ¿O diremos que hay término en el número y multitud de los amigos, como en el de los ciudadanos? Porque una ciudad no se poblara con diez hombres, y si cien mil tiene, ya no parece ciudad. La cantidad, pues, no es por ventura una cosa determina- 30

da, sino todo aquello que está comprendido dentro de cierto término de cosas. En los amigos, pues, también hay término en la multitud. De los cuales el mayor número ha de ser por ventura el de  
5 aquellos con los cuales pueda vivir uno en compañía, porque esto parece que es el sello de la amistad. Cosa, pues, es clara y manifiesta, que no es posible vivir en compañía de muchos y usar con todos de unos mismos cumplimientos. A más  
10 desto, que de necesidad los tales también han de ser amigos entre si, si unos con otros han de conversar, lo cual entre muchos es dificultoso, porque con dificultad puede uno alegrarse con muchos, y entristecerse o dolerse como en cosa pro-  
15 pria, porque puede acaecer que con uno se haya de regocijar, y con otro entristecer. Bien está, pues, dicho por ventura, que no se ha de procurar de tener muchos amigos, sino tantos cuantos sean bastantes para pasar la vida. Porque ni aun tam-  
20 poco parece que es posible que uno de muchos sea entrañablemente amigo, y por la misma razón parece que tampoco pueden ser amados muchos muy de corazón y voluntad, porque el amar muy tiernamente y de corazón parece ser el extremo  
25 de amistad, y esto ha de ser para con uno y el amar mucho para con pocos, porque de la misma manera parece que en las mismas cosas acontece, porque ni aun en la amistad de compañías no son muchos los amigos, y las amistades singu-

lares, tan celebradas por poetas, entre dos solos se cuentan. Mas los que se ofrecen a muchos por amigos y conversan con todos, así, a baleo, no parece que son amigos de ninguno sino en género de amistad civil, a los cuales, comúnmente, llaman 5 hombres de buen trato o aplacibles. Conforme, pues, a las leyes de amistad civil, bien puede uno ser amigo de muchos, siendo realmente hombre de bien, aunque en su tratar no sea muy aplacible. Pero, conforme a las leyes de amistad fundada 10 en virtud, cual es la que los hombres tienen por sí mismos, no puede ser uno amigo de muchos, antes deben tenerse los hombres por dichosos de hallar siquiera algunos pocos tales.

## CAPÍTULO XI

15

EN QUE SE DISPUTA CUÁNDO SON MENESTER MÁS LOS AMIGOS,  
EN LA PROSPERIDAD O EN LA ADVERSIDAD

Una aplacible cuestión propone en este capítulo Aristóteles, en cuál de las dos fortunas son más necesarios los amigos, y concluye que en ambas, pero de diferente 20 manera. Porque la próspera tiene necesidad de amigos buenos y fieles, y la adversa de amigos prósperos y que le puedan ayudar.

Pero ¿en qué tiempo son más necesarios los amigos, en la próspera fortuna o en la adversa? 25 Porque en ambas se procuran, y los que están puestos en trabajos tienen necesidad de socorro, y

también los bien afortunados han menester amigos con quien conversen, y a los cuales hagan buenas obras, porque desean estos tales bien hacer. En la adversidad, pues, es cosa más necesaria  
5 el tener amigos, y así allí son menester amigos útiles, pero en la prosperidad es más honesta cosa, y así, en ésta, se procura tener amigos buenos. Porque el hacer bien a tales y vivir con tales es cosa más de desear, pues la misma presencia de  
10 los amigos, así en la prosperidad como en la adversidad, es aplacible, porque los afligidos parece que quedan aliviados cuando se duelen juntamente los amigos de su pena. Por esto, ¿dudaría alguno si los amigos toman parte de la pena, como quien  
15 toma parte de una carga? ¿O no es la causa esto, sino que la presencia dellos, como es aplacible, y el entender que aquéllos se conduelen, les alivia la tristeza? Pero si por esta causa, o por otra, se alivian, no lo disputamos. Parece, pues, que sucede lo que habemos dicho, y la presencia de los  
20 tales parece ser una como mezcla, porque el ver los amigos cosa aplacible es, y señaladamente a los que están puestos en trabajos, y siempre hay algún socorro para no entristecerse; porque el  
25 amigo es cosa que acarrea consuelo, así con su vista como con sus palabras, si es en ello diestro, porque le conoce la condición, y sabe qué cosas le dan gusto y cuáles también pena. Pero el sentir que el amigo se entristece por sus infortunios, le

da pena, porque todos rehusan de ser a los amigos causa de tristeza, y así, los hombres que son naturalmente valerosos, recátanse de que sus amigos reciban pena de su pena; y si con su esfuerzo no vencen la tristeza que en ellos veen, no pueden sufrirlo, y a los que lamentan con él del todo los despide, porque ni aun él no es amigo de hacer llantos semejantes. Pero las mujercillas, y los hombres de afeminadas condiciones, huélganse con los que lloran, y suspiran con ellos, y ámanlos como a amigos y personas que se duelen dellos. Pero en todas las cosas habemos de imitar siempre a lo mejor. Pero la presencia de los amigos en la próspera fortuna tiene aplacible así la conversación como también el pensamiento y consideración, porque se alegran con los mismos bienes. Y por esto parece que conviene que a las cosas prósperas llamemos prontamente a los amigos (porque el ser amigo de hacer bien es honesta cosa), pero a los trabajos y adversidades recatadamente; porque lo menos que posible fuere habemos de dar a nadie parte de los males, de donde se dijo aquello:

Baste que yo esté puesto en desventura;

pero cuando, a costa de poco trabajo suyo, pueden hacerle mucho bien, en tal caso conviene darles parte. En el convidarse parece que se ha de hacer al revés, que a los que están puestos en trabajos se ha de ir sin ser llamado y prontamente

(porque el oficio del amigo es hacer bien, y particularmente al que lo ha menester, y al que parece que no se osa desvergonzar a pedirlo, porque a ambos es más honesto y más aplacible el hacer bien); pero en las prosperidades, para hecho de servir en algo, hase de ir prontamente (porque también son menester para esto los amigos), pero para recibir bien hase de ir perezosamente, porque no es honesta cosa ser uno pronto en el recibir las buenas obras. Aunque habemos de procurar que no nos tengan, por ventura, en opinión de hombres rústicos y mal criados en el rehusarlas, porque esto también acontece algunas veces. Pero la presencia de los amigos en todos parece ser de desear.

## CAPÍTULO XII

EN QUE SE DEMUESTRA CÓMO EL VIVIR EN COMPAÑÍA ES LA MÁS PROPIA OBRA DE LOS AMIGOS, ASÍ BUENOS COMO MALOS

Concluye Aristóteles su disputa de la amistad, declarando ser el propio fin el vivir en compañía, ora sean los amigos virtuosos, ora viciosos, y muestra cómo de la misma manera que el enamorado se huelga con el ver más que con otro sentido, así también el amigo. Ponen asimismo la diferencia entre los buenos amigos y los malos, que cada unos dellos huelgan de tener compañía en ejercicios semejantes a sus costumbres, los buenos en buenos y los malos en malos y deshonestos ejercicios.

Acaece, pues, que así como a los enamorados les es la más aplacible cosa de todas el mirar, y

más apetecen este sentido que todos los demás, como cosa por donde más entra y se ceba el amor, así también los amigos lo que más apetecen es el vivir en compañía, porque la misma amistad es compañía, y de la misma manera que uno se ha para consigo mismo, se ha también para con el amigo, y el sentir uno de sí mismo que es, cosa cierto es de desear, y por la misma razón el sentir lo mismo del amigo lo será. Pues el ejercicio deste sentimiento consiste en el vivir en compañía; de manera que no es cosa ajena de razón el desearlo; y en aquello en que consiste el ser de cada uno, o por cuya causa desean el vivir, en aquello mismo quieren conversar con los amigos. Y así, unos se festejan con convites, otros con jugar a los dados, otros con ejercicios de luchas, otros con cazas, o en ejercicios de filosofía, conversando cada unos dellos en aquello que más le agrada de todas las cosas de la vida. Porque deseando vivir con sus amigos hacen estas cosas, y comunicanlas con aquellos con quien les agrada el vivir en compañía. Es, pues, la amistad de los malos perversa, porque como son inconstantes participan y comunicanse lo malo, y hácense del todo perversos, procurando parecer los unos a los otros; pero la de los buenos es buena y perfecta, porque con las buenas conversaciones crece siempre la virtud. Y así parece que cuanto más se ejercitan y más los unos a los otros se corrigen, tanto



mejores se hacen, porque reciben los unos de los otros las cosas que les dan contento. De donde dijo bien Teognis, como arriba dijimos:

Del bueno aprenderás las cosas buenas.

- 5 De la amistad, pues, baste lo tratado. Síguese agora que tratemos del deleite.



## ARGUMENTO DEL DÉCIMO LIBRO

Ya que ha concluído en los dos libros pasados la disputa y materia de amistad, da fin en el presente libro a sus *Morales* y trata del deleite largamente y de propósito, porque lo que trató en el séptimo fué de paso y no de su intento principal. Trata, pues, en los cinco capítulos primeros del deleite, qué cosa es y cuántas especies tiene. Después trata de la felicidad, que es lo que puso por último fin de nuestra vida humana, y hace dos partes della: una activa y otra contemplativa, y al fin, haciendo un largo epílogo de todo lo tratado, concluye con su obra.

BIBLIOTECA  
DEL  
INSTITUTO PROVINCIAL  
SORIA

## LIBRO DÉCIMO Y ÚLTIMO

DE LAS ÉTICAS O MORALES DE ARISTÓTELES, ESCRITOS A SU  
HIJO NICOMACO Y POR ESTO LLAMADOS NICOMAQUIOS

### CAPÍTULO PRIMERO

DEL DELEITE

5

En el primer capítulo muestra de qué manera toca al filósofo moral el tratar del deleite, y por qué causas. Muestra cuán varios pareceres hay acerca de si el deleite es cosa buena o no lo es. Para entender esto conviene que entendamos que el deleite es conformación de la cosa con la voluntad, porque entonces nos deleitamos, cuando las cosas se hacen a nuestro gusto, y la tristeza es lo contrario: disconformidad entre el suceso de la cosa y nuestra voluntad. De aquí se colige claramente que si la voluntad no es errada, el deleite es bueno, y si es errada y viciosa, es malo. Porque el hallar deleite y gusto en las cosas buenas, hace perseverar en ellas, y el hallar deleite y gusto en las cosas malas, hace incorregibles a hombres, porque es imposible enmendar uno su vida mientras no aborrezca lo mal hecho, y es imposible aborrecello mientras en ello halle deleite. De manera que el deleite de lo malo será malo, y bueno el de lo bueno.

Tras desto se ofrece tratar, por ventura, del deleite, porque parece ser éste una cosa muy fami-

liar a nuestra naturaleza, y por esto a los mancebos los enseñan rigiéndolos con deleite y con tristeza. Parece asimismo que, para lo que toca a las costumbres, importa mucho, y es lo principal, 5 el hallar gusto en lo que conviene hallarlo, y aborrecer lo que se debe aborrecer, porque esto dura toda la vida, y es cosa de mucha importancia y valor para alcanzar la virtud y vida próspera, porque los hombres escogen las cosas deleitosas y 10 huyen de las tristes. Estas cosas, pues, no se han de pasar así por alto, especialmente que lo que sobre esto se disputa hace mucha dificultad, porque unos dicen que el deleite es el sumo bien, y otros, por el contrario, que es cosa muy mala; los 15 unos persuadidos, por ventura, ser ello así, y los otros entendiendo que, para lo que cumple a nuestra vida, es mejor dar a entender que el deleite es cosa mala, puesto que ello así no fuese, porque los hombres, vulgarmente, se van tras dél, y no 20 atienden sino a darse a sus deleites, y que por esto era bien torcerlos al contrario, porque desta manera verníase a dar en el medio. Pero esto no es bien dicho, porque en materia de afectos y ejercicios las razones no hacen tanta fe como las 25 obras. Cuando discrepan, pues, éstas con lo que se vé por el sentido, son despreciadas y, juntamente con esto, destruyen la verdad, porque el que vituperaba el deleite, si alguna vez se muestra apetecerlo, parece que se inclina a él, casi dando a enten-

der que no son todos malos, porque el distinguir entre deleite y deleite no es de los vulgares. Las verdaderas razones, pues, parecen ser muy importantes, no solamente para el entender las cosas, pero aun también para pasar la vida, porque cuando conforman con la experiencia de las obras, persuaden, y así inducen a los que las entienden a vivir conforme a ellas. Pero desto baste por agora, y prosigamos lo que está dicho del deleite. 5

## CAPÍTULO II

10

EN QUE SE PROPONE LA OPINIÓN DE EUDOXO, DE PLATÓN  
Y DE OTROS ACERCA DEL DELEITE

Propone la diversidad de las opiniones acerca de si el deleite es cosa buena o no lo es. La primera es de Eudoxo, el cual decía ser el deleite el sumo bien, pues todas las cosas lo apetecían, y también que su contrario, que es la tristeza, todas las cosas la rehusan como cosa mala y enemiga de natura. Terceramente, porque el deleite, por sí mismo es apetecido, y si a otro bien se allega lo hace más digno de ser apetecido y deseado. La segunda es de Platón, el cual, por la misma razón, concluía no ser el sumo bien, pues el deleite con virtud es más de apetecer que sin virtud; pero el sumo bien no admite más o menos. Pone asimismo las opiniones de otros para probar que es malo, las cuales se entenderán en el mismo texto fácilmente. 15  
20  
25

Eudoxo, pues, tenía por opinión que el deleite era el sumo bien, porque veía que todas las cosas,

así capaces de razón, como incapaces, lo apetecen, y que en todas las cosas lo que es de escoger aquello es bueno, y lo más digno de escoger lo mejor de todo; y el ver que todas las cosas se inclin  
5 clinan a lo mismo, muestra que aquello es para todas las cosas lo mejor, porque cada cosa halla lo que es bueno para sí, como el mantenimiento, y así, lo que es bien para todos y todos lo apetecen, aquello decía él ser el sumo bien. Estas razones  
10 nes de Eudoxo más persuadían por la bondad de las costumbres del hombre, que por sí mismas, porque por extremo se mostraba ser templado en su vivir. De manera que no parecería que decía esto como hombre al deleite aficionado, sino que, en  
15 realidad de verdad, era ello así como él decía. No menos se persuadía el ser esto así verdad por el contrario del deleite, porque la tristeza de suyo es cosa digna de que todos la aborrezcan, y de la misma manera será cosa digna de amar la que le  
20 es contraria. Item, que aquello parece ser lo más digno de escoger, lo cual no por amor de otra cosa lo apetecemos, y esto, sin controversia ninguna, es el deleite, porque ninguno pregunta jamás a otro a qué fin se deleita, casi mostrando  
25 que el deleite es cosa de suyo digna de escoger. Asimismo, allegado el deleite a otra cualquier cosa buena, la hace más digna de escoger, como el hacer justicia, el vivir templadamente, y hace que el bien mismo se acreciente y haga mayor. Aun-

que esta razón parece que demuestra ser el deleite uno de los bienes, pero no que sea más perfecto bien que cualquier otro, porque cualquier bien es más de desear acompañado de otro, que no a solas. Con esta misma razón demuestra Platón no ser el deleite el sumo bien, porque la vida deleitosa, tomada juntamente con la prudencia, es más de desear que no sin ella, y si lo mezclado más perfeto es, no es el deleite el sumo bien, porque lo que es sumo bien no se hace más digno de desear porque se le añada otra cualquier cosa. Consta, pues, que ninguna cosa, que en compañía de las cosas que son de suyo buenas fuere más digna de escoger, será el sumo bien. ¿Cuál, pues, será tal, del cual participemos? Porque éste es el que buscamos. Pues los que dicen que aquello que todos apetecen no es cosa buena, ninguna cosa dicen, porque lo que a todos les parece, aquello decimos que es, y el que esta persuasión refutare, no dirá cosas más dignas de fe. Porque si solas las cosas que no alcanzan razón apeteciesen los deleites, aún sería algo lo que dicen. Pero, pues, lo apetecen también las cosas dotadas de prudencia, ¿qué tienen que decir en esto? Y aun en los mismos malos, por ventura hay algún natural bien mayor que lo que es de suyo bueno, lo cual apeetece su bien propio. Ni aun lo que dicen del contrario parece estar bien dicho. Porque dicen que no se sigue que porque la tristeza sea cosa mala

por eso es bueno el deleite, porque bien puede un mal ser contrario de otro, y ambos de otro que no sea lo que el uno o lo que el otro. Esto que ellos dicen no está mal dicho, pero, en lo que aquí tratamos, no es verdad, porque si ambas a dos cosas fueran malas, ambas a dos fueran de aborrecer; y si ninguna dellas mala, ninguna de aborrecer; y si la una, aquélla, de la misma manera, lo fuera. Pero agora parece que de la tristeza huyen como de mal, y el deleite lo escogen como bien: pues luego, de la misma manera, son contrarios.

### CAPÍTULO III

EN QUE SE PRUEBA CÓMO EL DELEITE ES COSA BUENA, Y QUE NO SE HAN DE ESCOGER TODOS LOS DELEITES, Y SE SATISFACE A LAS RAZONES DE LOS QUE TIENEN LO CONTRARIO

Propuesta la opinión de Eudoxo, y respondido a las razones de los que la refutaban, muestra cómo las razones de los que querían probar que el deleite no era cosa buena, no coligen nada, ni tienen ninguna consecución. Porque no se colige: el deleite no es calidad, luego no es cosa buena; el deleite admite más y menos, luego no es cosa buena. Porque en muchas cosas demuestra haber esto que es no ser calidad, como en un buen ejercicio, y admitir más y menos, como el ser justo, y con todo eso ser cosas buenas. Demuestra después el deleite no ser movimiento ni generación, y que no todos los deleites tienen por contraria la tristeza, sino solos los corporales. Declara, al cabo, que no todo lo que parece deleite es deleite, porque lo que la voluntad viciosa juzga por de-



leite a la tal le es, pero de suyo no lo es, así como el buen manjar, que el enfermo lo juzga amargo, al tal enfermo le es amargo, pero no lo es de suyo. Y así, lo que la voluntad sin virtud juzga ser deleite, no se ha de apetecer.

Pero no porque el deleite no sea calidad, deja 5  
por eso de ser uno de los bienes, porque tampoco  
son calidades los ejercicios virtuosos, ni menos lo  
es la misma felicidad. Dicen, asimismo, que lo  
bueno es cosa ya determinada, pero que el deleite  
no tiene cierto término, pues admite más y me- 10  
nos. Pues si del deleitarse lo coligen esto, lo mis-  
mo hallarán en la justicia y en las demás virtudes,  
conforme a las cuales, clara y manifiestamente,  
confiesan ser unos más tales y otros menos, por-  
que unos hay que son más justos que otros, y otros 15  
más valerosos que otros. Y aun acontece que uno  
use más de justicia que otro, y uno sea más tem-  
plado en su vivir que otro. Pero si en los mismos  
deleites dicen que consiste, no dan aún bien en la  
cuenta de la causa, si unos deleites hay que no 20  
admiten mezcla y otros que son mezclados. Pero  
¿qué inconveniente hallan en que así como la sa-  
lud, siendo cosa que tiene fin y término, con todo  
eso admite más y menos, de la misma manera  
también acontezca en el deleite? Porque ni en to- 25  
das las cosas hay la misma templanza, ni aun en  
la misma cosa es siempre una misma, sino que aun-  
que se debilite, queda la misma hasta llegar a cier-  
to término, y difiere en más y menos. Y esto mis-

mo puede acontecer en el deleite. Los que ponen que el sumo bien es cosa perfecta, y que los movimientos y generaciones son cosas imperfectas, pretenden mostrar que el deleite es movimiento y generación. Pero no parece que dicen bien en esto, ni que el deleite es movimiento, porque a todo movimiento le es anexa la presteza y la pereza, aunque no en respecto y comparación de sí mismo, sino de algún otro, como al movimiento del mundo en respecto de otro, pero en el deleite ni hay presteza ni pereza, porque caer en un deleite de presto puede acontecer, como caer en ira, pero deleitarse no es posible ni de presto ni respecto de otro; pero el andar y crecer, y las cosas otras como éstas, bien pueden hacerse presta y perezosamente. Caer, pues, en el deleite presta o perezosamente, bien es posible, pero no lo es el obrar conforme a él, digo el mismo deleitarse. ¿Cómo será, pues, generación? Porque no parece que cualquier cosa se haga de cualquiera, sino que de lo mismo que se hace, en aquello mismo se resuelve, y así, de lo que el deleite fuese generación, de aquello mismo sería la tristeza pérdida. Dicen, asimismo, que la tristeza es falta de lo que naturaleza requiere, y el deleite cumplimiento o henchimiento de aquello. Pero estas cosas son afectos corporales, porque si el deleite fuese henchimiento de lo que naturaleza requiere, aquello mismo en quien se hace el henchimiento, sentiría el de-

leite; luego el cuerpo sería el que se deleitase, lo cual no parece ser así. No es, pues, el deleite henchimiento, sino que haciéndose este henchimiento, se deleita el hombre, y quitándole alguna parte, se entristece. Pero esta opinión parece haber  
5 procedido de las tristezas y deleites que acaecen acerca del mantenimiento, porque los que están faltos dél, y por la misma razón tristes, cuando matan su hambre, se deleitan. Pero esto no acaece en todos los deleites, porque los deleites de  
10 las sciencias y de los sentidos, como son los que dan los olores, las músicas, las hermosas vistas, y muchas memorias y esperanzas, carecen de tristeza. ¿De quién, pues, diremos que son generaciones estos deleites semejantes? Porque de  
15 ninguna cosa son defectos, cuyas harturas o henchimientos sean. Pero a los que proponen deleites feos y torpes, puédeseles responder que cosas semejantes no son cosas deleitosas; porque no porque a los que tienen los afectos estragados les  
20 parezcan deleitosas, por eso habemos de creer que lo son absolutamente, sino deleitosas a los tales; de la misma manera que las cosas que a los enfermos les parecen provechosas, dulces o amargas, o las que a los lagañosos les parecen blan-  
25 cas, no por eso diremos que son tales. ¿O responderemos que los deleites son, cierto, cosas de apetecer, pero no los de cosas como aquéllas; así como el enriquecer es cosa de desear, pero no

haciendo traiciones a la patria, y el tener salud es cosa de desear también, pero no comiendo cualquier cosa? ¿O diremos que los deleites difieren en especie, porque los que proceden de cosas honestas son diferentes de los que de cosas feas, y que ninguno puede deleitarse como se deleita el hombre justo, no siendo justo, ni como se deleita el músico, no siendo músico, y de la misma manera en todo lo demás? Y que el deleite no sea bueno, o que haya diferentes especies de deleites, claramente lo muestra la diferencia que hay entre el amigo y el lisonjero, porque el amigo conversa encaminando su conversación a lo bueno, y el lisonjero a lo deleitable, y así lo del lisonjero es vituperado y lo del amigo es alabado, como cosas que enderezan su conversación a cosas diferentes. Ninguno tampoco habría que holgase de vivir toda la vida teniendo entendimiento de mochacho, por deleitarse con las cosas con que más parece que se deleitan los mochachos, ni se alegrase haciendo alguna cosa torpe, aunque nunca se hobiese de entristecer. Muchas cosas, asimismo, procuramos con mucha solicitud, aunque ningún deleite den, como el ver, el acordarnos, el saber, el ser dotados de virtudes. Y si tras destas cosas de necesidad se siguen deleites, no importa, porque también las escogeríamos aunque ningún deleite nos procediese dellas. Consta, pues, al parecer, que ni el deleite es cosa buena, ni todo deleite es de escoger, y que hay

algunos deleites dignos de escoger de suyo mismos, los cuales difieren en especie, o, a lo menos, las cosas de do proceden ellos. Baste, pues, lo que está dicho del deleite y la tristeza.

#### CAPÍTULO IV

5

EN EL CUAL SE DECLARA QUÉ COSA ES DELEITE  
Y CÓMO PERFICIONA TODO EJERCICIO

Aunque el fin último de la moral sciencia es el bien obrar, para mediante aquél vivir prósperamente, y por esto la sciencia moral es sciencia activa y no contempla- 10  
tiva, con todo eso, siempre se ofrece tratar algunas cosas contemplativas, y que no pertenecen para el obrar; una de las cuales es la que se trata en el capítulo presente, en el cual el filósofo propone la definición del deleite, buscando primeramente, conforme a método lógico, su gé- 15  
nero, que es un súbito accidente que perficiona el ejercicio. Después pone algunas dudas, y satisface a ellas. Pero casi todo lo de este capítulo, más curioso es que necesario.

Pero qué cosa sea el deleite, o qué tal sea, más 20  
claramente se entenderá, tomando la cosa de principio. Porque el ver en cualquier cantidad de tiempo qué se haga, parece ser cosa perfeta, porque no tiene necesidad de otra cosa alguna que, añadiéndosele después, haga perfeta su especie. El 25  
deleite, pues, parece ser una cosa como ésta, porque es una cosa entera, y en ningún espacio de tiempo puede ninguno tomar un deleite de mane-

ra que, si más tiempo dura, venga a ser su especie más perfecta. Y por esto, el deleite no es movimiento, porque todo movimiento se hace en tiempo y va a algún fin enderezado, como el edificar entonces se dice ser perfecto, cuando haya  
5 dado remate a lo que pretende, o en todo el tiempo, o en este tal particular; pero considerados los movimientos en cualquiera parte del tiempo, todos son imperfectos y diferentes en especie, así  
10 del todo como entre sí; porque el poner una piedra sobre otra, diverso movimiento es del levantar el pilar, y ambas a dos cosas difieren del hacer el templo, y el edificar el templo es acción perfecta, porque para lo propuesto no le falta nada.  
15 Pero el echar los cimientos y el hacer la crucería son acciones imperfectas, pues ambas a dos son de lo que es parte; difieren, pues, en especie, y no puede hallarse en cualquier manera de tiempo perfecto movimiento en especie, si no es en todo el  
20 tiempo considerado juntamente. Lo mismo se halla en el andar y en los demás; porque si el ir es moverse de una parte a otra, sus diversas especies serán volar, andar, saltar, y otras semejantes. Y no solamente en éstas pasa ello así, pero aun en el  
25 mismo andar también, porque el de dónde y adónde no es un mismo en toda la corrida que en la parte, ni el mismo en la una parte que en la otra, ni es todo uno pasar esta raya o aquella otra, porque no solamente pasa la raya, pero pasa la pues-

ta en lugar, y la una está en diferente lugar de la otra. Pero del movimiento ya en otros libros se ha tratado de propósito. Parece, pues, que ni aun en todo el tiempo no es una acción perfecta, sino muchas imperfectas y diferentes en especie, pues el de dónde y el adónde les hacen diversas en especie. Pero la especie del deleite en cualquier tiempo es perfecta. Consta, pues, manifiestamente que el movimiento y el deleite son cosas diversas entre sí, y que el deleite es cosa entera y perfecta, lo cual también parece que se entiende ser así de que ninguna cosa se puede mover sin discurso de tiempo, pero deleitarse bien puede, porque lo que agora en este presente tiempo es, entera cosa es. De aquí se collige que no dicen bien los que dicen ser el deleite movimiento o generación, porque éstas no se dicen en las cosas que tienen en sí todo su ser, sino de las que están por partes repartidas y no son cosas enteras; porque ni en la vista hay generación, ni en el punto, ni en la unidad, ni cosa ninguna destas es movimiento ni generación, ni tampoco lo habrá en el deleite, porque es una cosa entera. Pero todo sentido ejercita su operación en respecto, y el que bien dispuesto está en respecto de lo más hermoso que por el sentido se puede percibir, la ejercita perfectamente, porque tal cosa como ésta parece que es señaladamente el perfecto ejercicio, ni importa nada que digamos que el mismo sen-

tido se ejercita o que se ejercita el que lo tiene. Y en cada uno de los sentidos, aquel es el mejor ejercicio, que es de más bien dispuesto sentido y va dirigido al mejor de sus objetos. Este tal, pues,  
5 será el más perfecto ejercicio y el más suave o deleitoso; porque en cada sentido hay su deleite, y de la misma manera en cada ejercicio del entendimiento y en la contemplación, y el más deleitoso es el que es más perfecto, y el más perfecto  
10 es el del que está bien dispuesto para lo más virtuoso que con el entendimiento puede ser comprendido. Y este tal ejercicio perfecciónase con el deleite, pero no de una misma manera lo hace perfecto el deleite y el objeto y el sentido, aun-  
15 que son todas cosas buenas, de la misma manera que la salud y el médico no son de una misma manera causa del estar sano. Consta, pues, que en cada sentido hay su deleite, porque decimos que tales vistas y tales sonidos dan deleite; también  
20 consta que aquel será mayor deleite, que se tomará estando el sentido muy más perfecto, y siendo enderezado a muy más perfecto objeto. Siendo, pues, tales el objeto que se ha de sentir y el sentido que lo perciba, siempre habrá deleite, pues  
25 habrá quien lo dé y quien lo reciba. Perfecciona, pues, el deleite al ejercicio, no como hábito que consista en él, sino como fin que de nuevo dél resulta, de la misma manera que a los mancebos la hermosura, y mientras lo que se siente o se en-



tiende estuviere dispuesto como debe, y por la misma razón el que lo juzga y considera, en tal ejercicio siempre habrá deleite. Porque las cosas que son semejantes y de una misma manera están entre sí dispuestas, digo el que recibe y el que hace, siempre están aptas para producir el mismo efecto, pues como ninguno continuamente se deleita o está en fatiga, porque ninguna cosa humana puede durar continuamente en el ejercicio, y por esto no, ni el deleite tampoco dura a la continua, porque es anexo al ejercicio. Y aun algunas cosas deleitan siendo nuevas, y después no, por la misma causa. Porque al principio cébase en ellas el entendimiento y ejercitase con hervor, como los que miran ponen su vista ahincadamente, pero después no es tan vivo el ejercicio, sino remiso, y por esto también el deleite se escurece. Alguno, pues habrá que piense que apetecen los hombres el deleite, porque apetecen el vivir, y la vida es un ejercicio, y cada uno en aquello y con aquello que más ama se ejercita, como el músico con el oír en las consonancias, y el amigo de saber con el entendimiento en las consideraciones, y cada uno de los demás de la misma manera. Pero el deleite da la perfición y remate a los ejercicios, y así también al vivir, al cual apetecen. Con razón, pues, apetecen los hombres el deleite, pues a cada uno le perficiona la vida, la cual es cosa de desear. Pero si apetecemos el vivir por el

deleite o al contrario el deleite por el vivir, no lo disputemos por agora, porque estas dos cosas parecen tan anexas la una a la otra, que no se pueden hallar la una sin la otra; porque sin ejercicio  
5 no hay deleite, y a todo ejercicio le da el deleite su remate.

## CAPÍTULO V

### EN QUE SE MUESTRA CÓMO LOS DELEITES DIFIEREN EN ESPECIE

- 10 En el capítulo presente da fin a la disputa del deleite, probando una cuestión no muy dificultosa: que los deleites difieren en especie. Pruébalo con semejantes razones que éstas: que lo que unos perfeccionan, otros lo impiden, como los deleites del entendimiento perfeccionan  
15 las ciencias, los del sentido las destruyen. Item, que cada deleite sigue su propio ejercicio, y así como los ejercicios son diversos, lo han de ser también de necesidad los deleites que lo[s] siguen, con otras razones que se entenderán por el mismo texto fácilmente.
- 20 De donde parece que los deleites difieren en especie, porque las cosas que son diferentes en especie, juzgamos que son perfeccionadas por cosas también diferentes en especie; y los ejercicios del entendimiento diversos son de los del sentido.
- 25 Porque desta manera parece que difieren las cosas naturales de las artificiales, como los animales y los árboles, la pintura y la estatua, la casa y el vaso; y de la misma manera los ejercicios dife-

rentes en especie son hechos perfectos por cosas también diferentes en especie, pues los ejercicios del entendimiento difieren en especie de los del sentido, y éstos también los unos de los otros, luego también tendrán la misma diferencia los deleites que la perfección le dieren y remate. Demuéstrase también esto mismo en que cada deleite es propio de aquel ejercicio, al cual hace perfecto; porque el propio deleite acrecienta el ejercicio, porque los que cualquier cosa hacen con deleite, mejor juzgan della, y mejor la declaran, como los que se deleitan con la geometría hácense geómetras, y las cosas tocantes a geometría mejor las entienden que los otros. De la misma manera los aficionados a la música, y a la arquitectura, y a las demás artes, aprovechan en sus propias obras deleitándose con ellas. Acrecientan, pues, los deleites a las obras, y las cosas que acrecientan propias son de aquello que acrecientan, y las cosas diferentes en especie tienen también cosas propias diferentes en especie. Pero aun más a la clara se verá esto, en que los deleites que de unas cosas proceden, son estorbos para los ejercicios de las otras. Porque los aficionados a las flautas no pueden escuchar las buenas conversaciones, si vieren a un músico de flautas, porque se huelgan más con la música de las flautas, que no con el ejercicio que tratan de presente, de manera que el deleite de la música de flautas destruye el ejer-



cicio de la buena conversación. De la misma manera acontece en las demás cosas, cuando uno en dos diversas cosas juntamente se ejercita. Porque la más deleitosa excluye a la otra, y si en el deleite  
5 difiere mucho la una de la otra, ya la excluye mucho más, de manera que en la otra verná a no ejercitarse nada. Por esto cuando en una cosa nos deleitamos mucho, no nos curamos de hacer otra; pero cuando ya con unas cosas no nos deleitamos  
10 mucho, entonces nos damos a hacer otras, como en los teatros, cuando los que combaten lo hacen fríamente, los miradores pónense a comer sus colaciones. Y, pues, el propio deleite esclarece más los ejercicios, y los hace más durables y mejores,  
15 y los que son ajenos lo destruyen, claramente se demuestra que difieren mucho los tales deleites entre sí, porque los ajenos deleites casi hacen lo mismo que las propias tristezas, porque las propias tristezas destruyen los ejercicios, como si a  
20 uno le es pesado o desabrido el escrebir o el contar a otro, ni el uno escribe, ni el otro cuenta, porque le es desabrido y pesado el ejercicio dello. En los ejercicios, pues, de los propios deleites y molestias procede lo contrario, y propios deleites  
25 o molestias se dicen aquellas que de suyo trae consigo el ejercicio, pero los otros deleites llamámoslos ajenos, porque hacen lo mismo que las molestias, porque destruyen, aunque no de la misma manera. Y, pues, los ejercicios difieren en bondad

y malicia, y los unos son dignos de amar y los otros de aborrecer, y otros hay que son indiferentes, de la misma manera será de los deleites, porque cada ejercicio tiene su propio deleite. El deleite, pues, que fuere propio del buen ejercicio, 5 será buen deleite, y el que del malo, será malo. Porque también los deseos, si son de cosas buenas, son de alabar, y si de malas, de vituperar; verdad es que más propios de los ejercicios son los deleites que los deseos, porque los deseos son distintos de 10 los ejercicios, así en el tiempo como en la naturaleza; pero los deleites están conjuntos con los mismos ejercicios, y tan unidos, que hay cuestión si el ejercicio es lo mismo que el deleite. Pero con todo eso el deleite no parece que sea entendi- 15 miento, ni tampoco sentido, porque es cosa ajena de razón, sino que como nunca está apartado el deleite, o del entendimiento, o del sentido, pareceles a algunos que es lo mismo como los demás ejercicios y deleites. Pero la vista difiere del tacto 20 en la limpieza, y el oído y el olfato del gusto por lo mismo, y de la misma manera difieren los deleites dellos, y éstos los del entendimiento, y entre sí los unos de los otros. Parece, pues, que cada animal tiene su propio deleite, como su pro- 25 prio ejercicio y obra propia, porque uno es el deleite del caballo, y otro el del perro, y otro el del hombre, como dice Heráclito de los asnos, que antes acuden a la paja, que no al oro, porque a los

asnos más aplicable les es el comer que no el oro. Los deleites, pues, de cosas diversas en especie, también entre sí difieren en especie; pero los de las cosas que son unas mismas, es conforme a razón que sean no diferentes. Aunque las de los  
5 hombres no poco difieren entre sí, porque unas mismas cosas a unos dan pena y a otros dan deleite, y a unos les parecen cosas tristes y dignas de aborrecer, y a otros deleitosas y dignas de  
10 amar, lo cual en las cosas dulces acaece, porque una misma cosa no le parece dulce al que está con calentura y al que está sano, ni de la misma manera caliente al que está flaco, que al que tiene buen hábito de cuerpo, y lo mismo acaece en todo  
15 lo demás. En todas estas cosas, pues, aquello parece ser realmente, que el que bien dispuesto está juzgare que es. Pues si esto está bien dicho, como lo parece estar, y si la virtud es la regla en cada cosa, y el bueno es el que lo ha de reglar, aquéllos por  
20 cierto serán realmente deleites, que al bueno le parecieren que lo son, y aquellas serán cosas deleitosas, con las cuales él se deleitare. Y si las cosas de que este tal abomina, a otro le parecen deleitosas, no es de maravillar, porque de diversas  
25 maneras se pervierten los hombres y se estragan. No son, pues, las tales cosas deleitosas, sino sonlo a los tales, y a los que de aquella manera están dispuestos. Los que son, pues, a confesión de todas cosas feas, claro está que no habemos de decir

que son deleites, sino para los estragados y perdidos; pero de las que ser parecen buenas, cuál o qué tal sea el que habemos de decir ser propio del hombre, por el mismo ejercicio se entiende claramente, porque a los ejercicios son anexos los deleites. Si el ejercicio, pues, del hombre bien afortunado es uno solo, o si son muchos los deleites que a este tal o a estos tales dieren perfición, estos se dirán propriamente ser deleites propios del hombre; pero los demás, secundariamente y muy de lejos, como también sus ejercicios.

## CAPÍTULO VI

### DE LA FELICIDAD

En el principio desta obra mostró Aristóteles ser el blanco, adonde los hombres habían de enderezar todos sus hechos, la felicidad. Y después ha tratado de todos los géneros de virtudes, como de medios y cosas, mediante las cuales se alcanza esta felicidad, y por la misma razón ha tratado de la amistad y del deleite como de cosas anexas a la misma felicidad. Agora, en lo que resta deste libro, trata de la misma felicidad, dando con esto el remate a sus *Morales*. Porque en toda cosa el fin es lo primero que acude a la intención, y lo postrero que el que obra pone en ejecución. En el capítulo presente hace una breve recopilación de lo que ya se trató della en el principio. Muestra después ser la felicidad un ejercicio que los hombres perfectos lo aman por sí y no por causa de otro. Esto dice como hombre que en esto alcanzó lo que humanamente pudo. Si doctrina evangélica alcanza-

ra, dijera, con la verdad, ser la felicidad nuestra ver a Dios y gozar de aquella inmensa gloria que de su suma bondad procede a los que la merecen alcanzar; y que las virtudes que están ya dichas, con otras que él no supo, que son: fe, esperanza, caridad, son los medios para alcanzar esta felicidad.

Pero, pues habemos ya concluído con lo de las virtudes, amistades y deleites, resta que tratemos así sumariamente de la felicidad, pues la pusimos por fin y blanco de las humanas cosas. Reiterando, pues, lo que ya está dicho en otra parte, será nuestra disputa más sumaria. Dijimos, pues, que la felicidad no era hábito, porque se seguiría que pudiese cuadrar al que duerme y viva vida de planta, y también al que estuviese puesto en muy grandes desventuras. Pues si tales cosas no nos cuadran, más habemos de decir que consiste en ejercicio, como ya se dijo en lo pasado. De los ejercicios, pues, unos hay que son forzosos y que por fin de otras cosas los escogemos, y otros que por respecto dellos mismos. Consta, pues, que la felicidad se ha de contar por uno de aquellos ejercicios que por sí mismos se escogen, y no se ha de poner entre los que por fin de otras cosas se apetecen, porque la felicidad de ninguna cosa es falta, antes para sí misma es muy bastante. Aquellos ejercicios, pues, son dignos por sí mismos de escoger, de los cuales no se pretende otra cosa fuera del mismo ejercicio. Tales, pues, parecen ser



las obras de virtud, porque el obrar cosas honestas y virtuosas es una de las cosas que por sí mismas son dignas de escoger, y asimismo los juegos que en sí son deleitosos, porque no por otro fin son apetecidos, porque más daño reciben los hombres dellos que provecho, pues se descuidan por ellos de su propia salud y de sus intereses. Y aun muchos de los bien afortunados se dan a semejantes pasatiempos, y por esto los tiranos, a los que en semejantes conversaciones son graciosos y aplaciables, precisan mucho, porque estos tales se muestran deleitosos en aquello que los tales poderosos apeteocen, y sienten ellos necesidad de cosas semejantes. Estas tales cosas, pues, parecen cosas prósperas, porque se deleitan en ellas los que están puestos en poder y señorío. Aunque los tales no son por ventura bastante argumento para persuadirlo, porque no consiste la virtud en el poder mucho y señorear, ni tampoco el buen entendimiento, de las cuales dos cosas proceden los buenos ejercicios. Y si estos tales, no gustando del deleite verdadero y liberal, se dan a los deleites sensuales, no por eso habemos de juzgar ser los deleites sensuales más dignos de escoger, porque también los niños juzgan ser lo más principal lo que entre ellos es tenido en precio y en estima. Es, pues, cosa conforme a razón, que así como a los niños y a los varones las cosas que les parecen de estimar son diferentes, de la misma manera

también a los malos y a los buenos. Aquellas cosas  
pues, son dignas de estima y deleitosas (como ya  
está dicho muchas veces), que las juzga ser tales  
el hombre virtuoso, porque cada uno juzga por  
5 más digno de escoger el ejercicio que es según  
su propio hábito, y así también el virtuoso juzga  
por más digno de escoger el ejercicio que es según  
virtud. No consiste, pues, la felicidad en gracias y  
burlas, porque cosa sería ajena de razón, que el fin  
10 de nuestra vida fuesen gracias, y que todo el dis-  
curso de nuestra vida negociásemos y padeciésemos  
trabajos por causa de decir donaires. Porque todas  
las cosas, hablando así sumariamente, las apete-  
cemos por causa de otras, excepto la felicidad,  
15 porque este es el fin de todas ellas. Afanarse, pues,  
mucho y trabajar por amor de burlas y niñerías,  
mucha necesidad parece y mucha niñería. Pero  
burlarse algún poco para después volver a las  
cosas de veras con hervor, como decía Anacarsis,  
20 parece estar bien dicho. Porque las burlas parecen  
una manera de descanso, y como los hombres no  
pueden perseverar en el trabajo de continuo, tien-  
nen necesidad de algún descanso. No es, pues, el  
reposo el fin de nuestra vida, porque lo tomamos  
25 por amor del ejercicio. Y la vida bien afortunada  
parece consistir en las cosas hechas conforme a  
virtud, y esta es la vida virtuosa, y no en las bur-  
las ni en las gracias, porque las cosas virtuosas  
mejores decimos que son, que no las cosas de risa

y las de gracias, y el ejercicio de la mejor parte y del mejor hombre, mejor virtuoso cierto es. Y así el ejercicio del que es mejor, más principal será y más importante para la felicidad. De los deleites corporales, pues, quienquiera puede gozar, aunque sea un vil esclavo, no menos que el bueno, pero la felicidad ninguno la atribuirá al esclavo; si ya también la vida virtuosa no tuviese. Porque no consiste la felicidad en semejantes conversaciones, sino en los ejercicios hechos conforme a virtud, como ya está dicho en lo pasado.

## CAPÍTULO VII

### DE LA FELICIDAD CONTEMPLATIVA

Declarado ya qué es y en qué consiste la felicidad, propone agora Aristóteles cuál es la mayor felicidad, y muestra ser la mayor la que consiste en la contemplación y en la consideración de las cosas, pues la parte que es más excelente y más divina en los hombres, se ejercita en ella, que es el entendimiento. Y también porque esto es lo que los hombres pueden hacer más continuamente y sin fatiga, y porque al juicio bien dispuesto no hay cosa que tanto gusto le dé. Asimismo porque éste es un ejercicio que menos necesidad tiene de cosas exteriores, lo cual es propio de la felicidad. Confórmase mucho este parecer con la verdad de nuestra fe, la cual nos enseña que aquellos verdaderamente bienaventurados, que en el otro siglo gozan de Dios, en éste tienen su felicidad, cuyo deleite excede a todo género de deleites. Y aun por boca de nuestro mismo Redemptor está esto aprobado, cuando

pronunció que María Magdalena había escogido la mejor parte, la cual, como el sagrado Evangelio lo cuenta, estaba a los pies del Señor contemplando y considerando sus divinos sermones y palabras.

5       Pues si la felicidad es ejercicio conforme a la virtud, más princifforme (*sic*) a razón que ha de ser conforme a la virtud más principal, la cual es la virtud de la mejor y más principal parte, ora sea ésta el entendimiento, ora otra cosa, la cual con-  
10       forme a la naturaleza parece que manda y es la capitana, y que tiene conocimiento de las cosas honestas y divinas, ora sea ella de suyo cosa divina, ora la más divina que en nosotros se halla. El ejercicio, pues, desta, hecho conforme a su propria  
15       virtud, será la perfeta felicidad. Y que la virtud desta parte sea la contemplativa, ya está dicho, y esto que decimos muestra conformar con lo que ya antes está dicho y con la verdad misma. Porque este ejercicio es el más principal de los ejer-  
20       cicios, pues el entendimiento es lo principal que hay en nosotros, y de las cosas que se conocen, las más principales son las que el entendimiento considera. A más desto, éste es el más continuo de los ejercicios, porque más continuamente po-  
25       demos contemplar que no obrar cualquiera cosa. También tenemos por cierto que en la felicidad ha de haber mezcla de deleite, pues sin contradicción ninguna el ejercicio de la sabiduría es el más deleitoso de todos los ejercicios de virtud, porque

parece que la sabiduría tiene en sí maravillosos deleites, así cuanto a la pureza dellos, como cuanto a la firmeza, y por esto, conforme a razón, más aplacible les es la vida a los que saben, que a los que preguntan, así como aquello que llamamos suficiencia más cuadra a la contemplación. Porque de las cosas que son menester para el vivir, el sabio y el justo y todos los demás tienen necesidad. Pero siendo destas cosas bastantemente proveídos, el justo tiene aún necesidad de aquellos para quien y con quien use de justicia, y de la misma manera el templado, y también el valeroso, y cada uno de todos los demás. Pero el sabio, estando consigo a solas, puede contemplar, y cuanto más sabio fuere muy mejor. Ello por ventura es mejor hacerlo en compañía, pero con todo eso es el sabio más bastante para sí. Parece asimismo que sola la contemplación es amada por sí misma, porque della ningún otro provecho procede fuera del mismo contemplar, pero en los negocios parece que algo más o menos alcanzamos fuera de la misma obra. También parece que la felicidad consiste en el reposo, porque si tratamos negocios es por después descansar, y si hacemos guerra es por después vivir en paz; los ejercicios, pues, de las virtudes activas consisten, o en los negocios tocantes a la república, o en las cosas que pertenecen a la guerra, y las obras que en estas cosas se emplean parecen obras ajenas de des-

canso, y sobre todas, las cosas tocantes a la guerra. Porque ninguno hay que amase el hacer guerra sólo por hacer guerra, ni aparejase lo necesario sólo por aquel fin, porque se mostraría ser del  
5 todo cruel uno y sanguinario, si de amigos hiciese enemigos sólo porque hobiese batallas y muertes se hiciesen. También es falto de descanso el ejercicio del que gobierna la república, y a más del gobierno procura para sí señoríos o dignida-  
10 des, o la felicidad para sí o para sus ciudadanos, diferente de aquella común civil que aquí buscamos como manifiestamente diferente. Pues si entre todos los ejercicios y obras de virtud, las civiles y tocantes a la guerra son las más princi-  
15 pales en honestidad y grandeza, y éstas carecen de descanso y van dirigidas a otro fin, y no son por sí mismas dignas de escoger, y el ejercicio del entendimiento, siendo contemplativo, parece que difiere y se aventaja en la afición y que no pre-  
20 tende otro fin alguno fuera de sí mismo, pero que en sí mismo tiene su deleite propio, el cual su propio ejercicio hace ir de aumento y hay en él bastante suficiencia y descanso y seguridad de fatiga, cuanto el humano estado es capaz della, y  
25 todas las demás cosas que se atribuyen a un varón bien afortunado, parece que se hallan en este ejercicio de la contemplación, ésta por cierto será la felicidad perfecta del hombre, si se le añade perfecta largueza de la vida, porque ninguna cosa

imperfeta es de las que comprende en sí la felicidad. Pero tal vida como ésta más perfeta sería que la que un hombre puede vivir en cuanto hombre, porque en cuanto hombre no viviría desta manera, sino en cuanto hay en él alguna cosa divina; y cuanto ésta difiere de las cosas compuestas, tanta diferencia hay del ejercicio desta al de las demás virtudes. Y si en comparación del hombre el entendimiento es cosa divina, también será divina la vida que es conforme al entendimiento, en comparación de la vida de los hombres. Conviene, pues, que no sigamos el parecer de los que dicen que, pues somos hombres, que nos contentemos con saber las cosas de hombres, y pues somos mortales, que amemos lo mortal, sino que en cuanto posible fuere nos hagamos inmortales y hagamos todo lo posible por vivir conforme a lo mejor que hay en nosotros; lo cual aunque en el tomo es poco, con todo eso en poder y valor a todo lo demás hace mucha ventaja. Y aun parece que cada uno de nosotros es este entendimiento, pues somos lo que es más principal y lo mejor. Cosa, pues sería, por cierto ajena de razón, que uno dejase de seguir la vida que es propia suya por escoger la de otra cualquier cosa. Cuadra también al propósito lo que está ya dicho arriba, porque lo que a cada uno le es propio, según su naturaleza, aquello mismo le es lo mejor y lo más deleitoso y aplacible. Y así al hombre le será tal

la vida que es conforme al entendimiento, pues el hombre más particularmente es entendimiento que otra cosa. Esta tal vida, pues, será la más próspera y mejor afortunada.

5

## CAPÍTULO VIII

EN QUE SE PRUEBA QUE EL SABIO ES EL MEJOR AFORTUNADO

Después que con muy claras razones ha probado el filósofo que la vida contemplativa es la más perfecta vida, trata agora de la vida activa, la cual consiste en el ejercicio de las demás virtudes, y muestra ser ésta inferior a la contemplativa, pues consiste más en negocios y en afectos, los cuales, sin duda ninguna, no tienen que ver con el sosiego y quietud del entendimiento. Pruébalo también por la común opinión de los hombres, los cuales atribuyen a Dios la vida más perfecta, así como él, sin comparación, es lo más perfecto; y así le atribuyen la contemplación y consideración, en cuanto el hombre puede considerar y entender la divinidad. Nadie a Dios le atribuye negocios ni ocupaciones, sino los necios de los poetas gentiles, que las cosas de Dios las pintaban al modo de los hombres, por lo cual son reprendidos de Platón en los libros de república, como hombres que las flaquezas de los hombres las quisieron autorizar con el nombre de Dios, con grande injuria de la divinidad. Y así también aquí el filósofo se burla de semejantes necedades.

Después desta es la más perfecta la que es conforme a las demás virtudes. Porque los ejercicios dellas son humanos, porque las cosas justas, y las



valerosas, y las demás que conforme a virtud se hacen, tratámoslas los unos con los otros en nuestras contrataciones y necesidades, y en todo género de negocios, repartiendo a cada uno lo que conviene en lo que toca a los afectos. Pero todas estas cosas parecen ser cosas humanas, y aun algunas dellas proceder del mismo cuerpo, y aun la virtud moral es cosa muy anexa a los afectos. La prudencia también está unida con la moral virtud, y la moral virtud con la prudencia, pues los principios de la prudencia consisten en las virtudes morales, y lo perfecto de las virtudes morales será regla por la virtud de la prudencia. Y pues estas virtudes a los afectos son anexas, consistirán por cierto en todo el compuesto, y las virtudes de todo el compuesto son virtudes humanas, y así lo será también la vida que conforme a ellas se hace y la felicidad que procede dellas. Pero la felicidad que del entendimiento procede, es cosa que está de parte, porque sólo esto tratamos aquí della, porque tratarlo más exquisitamente excede a la materia que tratamos de presente. Y aun parece que de las cosas de defuera tiene esta felicidad poca necesidad, o a lo menos no tanta cuanta la moral. Porque de las cosas para su proprio sustento necesarias, ambas a dos tienen igual necesidad, aunque más se fatiga el varón civil por lo que toca al cuerpo y por las cosas semejantes. Pero, en fin, difieren poco en cuanto a esto, pero en cuanto a

sus propios ejercicios, hay entre ellos mucha diferencia, porque el varón liberal tiene necesidad de dineros para ejercitar las cosas de la liberalidad, y también el justo para volver el galardón, porque  
5 las voluntades son inciertas, y aun los que no son justos fingen tener gana de hacer obras de justicia. Asimismo el hombre valeroso tiene necesidad de poder, si algo ha de llegar al cabo de las cosas que a aquella virtud tocan. También el templado tiene  
10 necesidad de libertad, porque no teniéndola ¿como se verá si es tal, o es al contrario? Dispútase también cuál es más propia de la virtud, la elección o la obra, como cosa que en ambas a dos consiste. La perfecta virtud, pues, claramente se ve que  
15 consiste en la una y en la otra, pero para el ponerlo por obra, otras muchas cosas ha menester; y aun cuanto mayores y más ilustres sean las obras, tanto más cosas requiere. Pero el que contempla, ninguna cosa destas ha menester para su ejercicio; antes le son (digámoslo así) una manera de estorbo  
20 para su contemplación. Aunque este tal, en cuanto es hombre y huelga de vivir con muchos, obrará también según virtud, y así, para tratarse como hombre, terná necesidad destas cosas. Pero que la  
25 contemplación y ejercicio contemplativo sea la perfecta felicidad, por esto lo entenderemos claramente: porque a los dioses más particularmente los juzgamos por dichosos y bienaventurados; pero ¿qué ejercicios o qué obras les debemos atribuir? ¿Por

ventura las de justicia? ¿No sería cosa de risa ver a los dioses hacer contratos y restituir los depósitos y hacer cosas semejantes? ¿O diremos que son valientes, y que guardan las cosas temerosas, y se ponen en peligros, porque el hacer esto es cosa honesta? ¿Pues qué, diremos que son liberales? ¿A quién, pues, darán? También parece cosa ajena de razón decir que los dioses tengan dineros o cosa semejante. ¿O diremos que son templados? ¿Para qué lo han de ser? ¿O es para ellos por ventura alabanza pesada el decir que carecen de deseos malos? Si queremos, pues, discurrir por todo, hallaremos que todas las cosas tocantes a negocios son cosas pequeñas y no dignas de ser atribuídas a los dioses. Pero todos piensan que los dioses viven y que se ocupan en algunos ejercicios por la misma razón, porque no han de estar durmiendo como Endimion. Quitándole pues al que vive el obrar, o por mejor decir, el hacer, ¿qué le resta sino el contemplar? De manera que el ejercicio de Dios, el cual excede en bienaventuranza, es contemplativo, y de la misma manera, entre los hombres, el ejercicio que más cercano fuere a éste, será el más bien afortunado. Entiéndese también por esto que los demás animales no participan de la felicidad, careciendo del todo deste ejercicio, porque a los dioses toda la vida les es bienaventurada; pero a los hombres tanto cuanto su vida es un retrato del ejercicio de los dioses. Pero de los de-



más animales ninguno se dice ser bienaventurado, porque en ninguna manera participan de la contemplación. Tanto, pues, se extiende la felicidad, cuanto la contemplación, y los que más participan del contemplar, también participan más del ser bienaventurados, y esto no accidentalmente, sino por razón de la misma contemplación, porque ella por sí misma es cosa preciosa. De manera que la felicidad no es otra cosa sino una contemplación. Aunque este tal bien afortunado, pues es hombre, también terná necesidad de tener abundancia de los hombres de defuera, porque la naturaleza de suyo no es suficiente para el contemplar, sino que conviene que el cuerpo esté sano y que tenga su mantenimiento y el demás servicio necesario. Pero no porque no sea posible ser uno bienaventurado sin los bienes exteriores, por eso habemos de pensar que el bienaventurado terná necesidad de muchos dellos y de muy cumplidos, porque la suficiencia no consiste en exceso, ni tampoco el juicio, ni menos el hacer la obra, porque bien podemos obrar cosas honestas sin ser señores de la tierra o de la mar, pues puede uno con mediana facultad de cosas ejercitarse en las obras de virtud. Lo cual se puede ver muy a la clara, porque los particulares ciudadanos no parece que se ejercitan menos en las cosas de virtud, antes más que las gentes poderosas. Basta, pues, tener hasta esta cantidad los bienes de for-

tuna, porque la vida del que en virtud se ejerci-  
tare, será bienaventurada. Solón, pues, por ven-  
tura que quiere significarnos los bienaventurados  
donde dice, y muy bien, que aquellos lo serán,  
que en las cosas exteriores fueren medianamente 5  
abundantes y hobieren hecho cosas ilustres, según  
a él le parecía, y templadamente hayan vivido.  
Porque bien es posible que los que medianamente  
tienen lo que han menester, hagan lo que deben.  
Parece asimismo que Anaxágoras no llama bien 10  
afortunado al rico ni tampoco al poderoso, quan-  
do decía que no se maravillaba él de que el vulgo  
estimase en mucho a un hombre malo, porque el  
vulgo juzga solamente por las cosas que parecen  
de fuera, y de solas aquellas tiene conocimiento, 15  
y parece que las opiniones de los sabios confor-  
man con las razones. Estas cosas, pues, parece que  
tienen alguna probabilidad, pero en los negocios  
júzgase la verdad por las obras y la vida, porque  
en éstas está lo principal. Conviene, pues, que se 20  
considere esto que habemos dicho haciendo ano-  
tomía dello en las obras y en la vida, y que cuando  
las razones conformaren con las obras, [se acepten;  
y si difieren, han de diputarse por fábulas y pala-  
bras huecas. El que en los negocios de la vida se 25  
conduce según la razón, honrándola y respetán-  
dola, paréceme ser el mejor y el más amado de  
los dioses; porque si los dioses tienen algún cui-  
dado de las cosas humanas (como parece verisí-

mil), probable es que se deleiten con aquella parte del hombre que mejor es y más aproximada a ellos, es decir, con la razón, y que protejan especialmente a los que en mayor grado aman y veneran a aquélla, porque ven que éstos prestan acatamiento a lo que ellos prefieren, y viven recta y honestamente. Y está claro que todo eso se da principalmente en el sabio, por lo cual es éste el más amado de Dios, y resulta verisímil que sea también el más feliz. Por lo cual, aun en este concepto, será el sabio el más dichoso de todos los hombres.

## CAPÍTULO IX

### DEL SABER Y DE LA PRÁCTICA EN ESTA FILOSOFÍA

15 Trata el filósofo en este capítulo de la necesidad de que el gobernador de la república dicte preceptos para mover a los hombres al ejercicio de la virtud,] lo cual no puede hacer si no se le da autoridad para que lo que él determinare y ordenare dentro de aquel pueblo o ciudad, sea firme y valga por ley particular, y pueda prohibir las demasías en lo que toca al comer, al vestir, a los juegos, al holgar, a los malos tratos y torpes usuras, a las mercaderías que no valen para otro sino para estragar la pública honestidad. Porque con esto habrá pública  
20 disciplina, y los hombres, comenzando a seguir la virtud por temor de la ley, vernán después cuando tengan más sano el juicio a amarla por sí misma. Todo esto se hará muy bien si en semejantes senados no se admitieren hombres ambiciosos de honra, ni codiciosos de dinero,  
25 porque tales gentes como éstas no valen sino para des-

truir la buena disciplina, sino hombres de costumbres moderadas, y que tengan esta sciencia, y sepan a quién han de inducir con premio y a quién con castigo, que son las dos riendas por donde los hombres han de ser regidos. Concluye, en fin, su libro, prometiendo tratar de la república, y mostrando el cómo, la cual obra también, si el Señor nos diere fuerzas para ello, la traduciremos para utilidad de todos en nuestra vulgar lengua. 5

Pero por ventura, si destas cosas y de las virtudes, y también del amistad y deleite, así sumariamente está tratado, ¿habemos por eso de entender que ya nuestro propósito ha llegado al cabo? O como se dice comúnmente en las cosas que se hacen, no consiste el fin en el considerar ni entender cada una dellas, sino en el ponerlas por la obra? No basta, pues, en lo que toca a la virtud el saber, sino que se ha de procurar de poseer la virtud y usar della, o si otra vía hay por donde seamos hechos buenos. Si las razones, pues, fueran bastantes para hacer los hombres buenos, de muchos y grandes premios (como Teognis dice), fueran dignas, y con cualquier dinero fuera bien comprarlas. Pero parece que lo que ellas más pueden hacer, es exhortar y incitar a los más generosos mancebos a las costumbres generosas, y el que de suyo es aficionado a lo bueno, hácele perseverar en la virtud. Pero a la vulgar gente no bastan a inducirla a que a las cosas buenas se aficiona, porque el vulgo no es apto para ser regido 10 15 20 25



por vergüenza, sino por temor, ni apartarse de lo malo por su propio corrimiento, sino por el castigo, [porque viven rigiéndose por sus afectos; buscan] sus propios deleites y las cosas de donde  
5 les pueden proceder, y huyen de las contrarias pesadumbres. Pero de lo que es honesto y realmente deleitoso ni aun noticia no tienen, porque no son gente que gustan de cosas semejantes. A tal gente, pues, como ésta, ¿qué razón hay que baste  
10 a ponerlos en regla ni concierto? Porque las cosas que de mucho tiempo están recibidas en costumbres, no pueden, a lo menos no es cosa fácil, mudarlas por palabras. Y aun por ventura nos habemos de tener por contentos, si cuando están a la  
15 mano todas las cosas que para ser buenos parece que habemos menester, abrazamos aún entonces la virtud. Hay, pues, algunos que tienen por opinión que los hombres se hacen buenos por naturaleza, otros que por costumbres, y otros que por doctrina. Lo que toca, pues, a la naturaleza, manifiesta  
20 cosa es que no está en nuestra mano; sino que los que son realmente bien afortunados, lo alcanzan por alguna causa divina. Pero la razón y la doctrina no tienen fuerza en todo, sino que es menester que  
25 el ánimo del oyente esté dispuesto con buenas costumbres para que, como debe, ame lo que ha de amar y aborrezca lo que ha de aborrecer, de la misma manera que conviene estar bien sazónada la tierra que ha de [recibir la simiente]. Porque



el que a su gusto vive, ni escucha la razón que le desaconseje aquello, ni tampoco la entenderá. Y al que desta manera está dispuesto, ¿quién será bastante a persuadirle? En fin, el afecto no parece que es cosa que se subjeta a la razón, sino a la fuerza y al castigo. Conviene, pues, que preceda costumbre propia en alguna manera de la tal virtud, la cual costumbre ame y se aficione a lo honesto, y aborrezca lo que es torpe y deshonesto. Pero es dificultosa cosa, dende la mocedad, alcanzar vida encaminada a la virtud, no criándose uno debajo de leyes que inclinen a lo mismo, porque el vivir templadamente y perseverando en ello, a la gente vulgar no le es aplacible, y especialmente a gente moza. Por esto conviene que así el comer como los ejercicios en que se han de ejercitar sea tasado por las leyes, porque acostumbrándose a ello, no les será pesado. Pero no basta por ventura que los que son mancebos alcancen buena regla en su vivir y buen regimiento, sino que conviene también que, llegados a ser varones, se ejerciten y acostumbren en lo mismo, y para esto tenemos necesidad de buenas leyes, y aun para todo el discurso de la vida, porque los más de los hombres, más obedecen por fuerza que por razón, y más por castigos que por honestidad. Por esto les parece a algunos que los que hacen leyes deben convidar y exhortar a la virtud por causa de la misma hones-

tividad, como cosa a la cual los buenos señaladamente obedecerán por lo que tienen de costumbre; pero a los que fueren desobedientes y no bien inclinados se les pongan penas y castigos, y a los  
5 que del todo fueren incurables los echen de la tierra. Porque el que bueno fuere y viviere conforme a la honestidad, dejará regirse por razón, pero el malo y amigo de vivir a su apetito como bestia, sea castigado con la pena. Y por esto dicen  
10 que conviene que se pongan tales penas, que sean del todo contrarias a los deleites a que ellos son aficionados, pues si el que ha de ser bueno, como está dicho, conviene que sea criado y acostumbrado bien y que después viva ejercitándose en  
15 buenos ejercicios, y que ni por fuerza, ni de su voluntad haga cosa mala, y esto se ha de hacer, viviendo conforme a algún buen juicio y a orden alguna buena que en sí tenga alguna fuerza, el paternal señorío, por cierto, ni tiene fuerza, ni necesidad que fuerce ni aun el de un solo varón, sino que  
20 sea rey o cosa semejante. Pero la ley tiene fuerza y poder obligatorio, siendo una razón que haya procedido de alguna grave prudencia y buen juicio. Asimismo los hombres suelen aborrecer a los que les  
25 van a la mano a sus deseos, aunque lo hagan con razón, pero la ley no es cosa pesada cuando manda lo que es bueno. En sola, pues, la república de los Lacedemonios parecen algunas otras pocas (?), parece que el legislador tuvo algún cuidado de la

crianza y ejercicios, pero en los más de los pueblos ningún cuidado hay de cosas semejantes, sino que cada uno vive como quiere, rigiendo sus hijos y mujer de la manera que se cuenta en las fábulas que los regían los Cíclopes. Lo mejor, pues, de todo sería que en esto hobiese un común y buen gobierno, que fuese bastante para haberlo de hacer. Pero si en lo público hay descuido en esto, parece que le convernía a cada uno encaminar sus hijos y amigos a la virtud, o a lo menos procurarlo. Y parece que más perfectamente lo podría esto hacer, si conforme a lo que hasta aquí habemos tratado se hiciese este tal un buen legislador; pues los comunes gobiernos se tratan y rigen por las leyes, y aquellas son buenas leyes que están hechas por buenos. Ni parece que habrá diferencia de que las tales leyes sean escritas o no sean, ni tampoco de que por las tales leyes uno o muchos sean regidos o instruidos de la misma manera que en la música, y en el arte de la lucha y en los demás otros ejercicios, porque así como en los pueblos mandan las cosas instituidas por ley o por costumbre, de la misma manera en las casas las palabras y costumbres paternas, y aun más aquí por el cercano parentesco y por los beneficios, porque naturalmente los hijos son ya aficionados y benévolos al padre. Asimismo hay mucha diferencia de la crianza y doctrina particular a la universal o general, de la misma manera que

en la medicina. Porque generalmente a todo hombre que está con calentura le conviene la dieta y el reposo, pero particularmente a alguno por ventura no le es provechoso. También el que enseña  
5 a combatir no ejercita por ventura a todos en un mismo género de ejercicio, y aun parece que cada cosa se tratará más exquisitamente, teniéndose particular cuidado della, porque de esta manera cada uno alcanza mejor lo que le conviene; pero  
10 de cualquier cosa en particular ternía mejor cuidado el médico o el maestro de la lucha o cualquier otro artífice que sea, si generalmente entendiere lo que a todos conviene, y también lo que a éstos o aquéllos, porque las ciencias son de cosas ge-  
15 nerales y estas mismas tratan. Pero con todo eso bien pudiera ser por ventura que algún particular, aunque no entienda la ciencia en general, rija bien y tenga cuidado de alguna cosa así en particular, sabiendo y habiendo visto por la experiencia lo  
20 que en las cosas particulares acaece, así como hay algunos que para sí mismos parece que son buenos médicos, y para otros no podrían aprovechar cosa ninguna; no menos, pues, por ventura parece que el que en cualquiera cosa quiere ser  
25 artífice y contemplativo, ha de darse a entender lo universal y comprenderlo de la mejor manera que ser pueda, porque ya está dicho que en éste están las ciencias puestas; y aun que por ventura que el que quiere poner diligencia en hacer mejo-

res, ora a muchos, ora a pocos, debe procurar de ser hombre apto para hacer leyes, si mediante las leyes nos habemos de hacer buenos. Porque disponer bien una buena ley, que ya de antes está puesta, no es oficio de quien quiera, sino que si de alguno es, es del que lo entiende, así como en la medicina y en las demás artes, que consisten en diligencia y en prudencia. ¿Habemos, pues, por ventura de tratar tras desto, de dónde y cómo se hace uno apto para hacer leyes? ¿O habemos de decir que esto, como todo lo demás, se ha de tomar de los libros de república? Porque esta facultad parece ser una partecilla de la disciplina de república. ¿O diremos que no es de la misma manera en la disciplina de república, que en las demás ciencias y facultades? Porque en las demás facultades véese claro que los mismos que las enseñan son los que usan dellas, como los médicos y los pintores. Las cosas, pues, tocantes al gobierno de la república, los sofistas prometen enseñarlas, pero ninguno dellos las ejercita sino los que están [para el gobierno de los] pueblos, los que les parece que lo hacen más por su buen juicio, y por la experiencia, que por cierta razón de entendimiento. Porque desta facultad jamás vemos que escriban ni disputen (aunque fuera por ventura mejor hacerlo esto que escribir oraciones judiciales o deliberativas), ni tampoco vemos que a sus propios hijos los hacen aptos para el gobierno de

la república, ni menos a ninguno de sus amigos, y parece conforme a razón que, si pudieran, lo hicieran, porque ninguna cosa podían desear más útil para los pueblos, ni desear para sí cosa mejor que semejante facultad, ni para los que más queridos suyos fuesen. Pero importa para esto mucho la experiencia, porque si no fuese así, no se harían los hombres más aptos para el gobierno de la república por el uso y costumbre de regirla. Por esto los que desean entender las cosas de la república, parece que tienen necesidad de experiencia. Pero los sofistas, que prometen enseñarlas, parecen estar muy lejos de hacer lo que prometen, porque del todo, ni ellos [saben qué] cosa es esta sciencia, ni menos de qué trata, porque [si lo supiesen], no dirían que es lo mismo que la retórica, [ni qué] es menor que la retórica; ni ternían por opinión que es cosa fácil el hacer leyes, juntando a una las leyes que les parecen buenas, porque se pueden escoger de allí las que fueren mejores, como si el escoger no fuese cosa que requiere [buen ingenio y] saber bien discernir cuál es lo mejor, como en las cosas que pertenecen a la música. Porque los que en cada cosa tienen experiencia, juzgan bien las obras, y de dónde, y cómo se hacen perfectas las cosas que ellos saben, y qué cosas conforman las unas con las otras, pero los que no tienen experiencia, hanse de tener por contentos de alcanzar siquiera a entender si está bien o mal hecha

la obra, como acontece en la pintura. Pero las leyes parecen ser obras civiles. ¿Cómo, pues, con lo que los sofistas enseñan, será uno apto para hacer leyes o para juzgar cuáles son las mejores? Porque ni aun médicos no parece que se hacen los hombres con sólo leer los libros, y con todo se [atienden] no solamente a tratar de los remedios, pero aun si [pueden tener sciencia de ellos, y aun] la de curar, distinguiendo los hábitos por sí de cada uno. Estas cosas, pues, para los que tienen experiencia cosas útiles parecen, pero para los que no son doctos, no sirven de nada. El hacer, pues, conferencias de leyes y de repúblicas para aquellos que pueden considerar y juzgar en esta materia lo que es bueno, o lo contrario, y determinar qué cosas cuadran unas con otras, por ventura que sería útil. Pero los que sin tener hábito en esto quieren tratar dello, no juzgarán bien dello, sino acaso. Lo que por ventura ternían, es que serían más aptos para comprenderlo. Pero, pues, los pasados dejaron esta materia del hacer leyes sin tratar, mejor será por ventura que nosotros la tratemos y estudiemos, y aunque del todo disputemos de la disciplina de república, para que, cuanto a nosotros fuere posible, demos el remate a la filosofía que trata y considera las cosas que tocan al gobierno de los hombres. Procuremos, pues primeramente de tratar si algo particularmente dijeron bien acerca desto los pasados. Después, conferien-

do unas repúblicas con otras, consideremos qué cosas son las que conservan y cuáles las que destruyen las repúblicas, y también cuáles destruyen particularmente cada género de república y por  
5 qué causas unas son bien administradas [y otras al contrario. Porque, consideradas estas cosas,] entenderemos por ventura mejor cuál es el mejor gobierno de república y cómo está ordenada cada una, y de qué leyes y costumbres usa. Sigámoslo,  
10 pues, comenzándolo a tratar desta manera.



## NOTAS

- | Pág. | Lín.  |   |
|------|-------|---|
| 24   | 8     | <i>Acciones: ἐνέργειαί.</i>   |
| 24   | 9     | <i>Obras: ἔργα.</i>   |
| 24   | 16    | <i>El de la disciplina familiar, la hacienda:</i><br><i>οἰκονομικῆς δὲ πλοῦτος.</i>   |
| 24   | 17    | <i>Virtud: δύναμιν.</i>   |
| 25   | 1 y 2 | <i>No importa nada que los fines sean acciones, o alguna otra cosa fuera de ellas.</i><br>Alusión a la diferencia en un principio establecida entre <i>actos</i> y <i>obras</i> . Cuando el fin es <i>acto</i> ( <i>acción</i> , que traduce Abril), nada queda después del acto mismo (por ejemplo, si se toca la lira, siendo el acto de tocar el fin); cuando el fin es <i>obra</i> , permanece ésta, después de realizado aquél (queda la estatua, por ejemplo, una vez terminada la tarea del escultor). |
| 26   | 1     | <i>De república: ἡ πολιτικὴ.</i>  |
| 26   | 8     | <i>Activas: πρακτικαίς.</i>   |
| 29   | 19    | <i>Felicidad: εὐδαιμονία.</i>   |
| 30   | 27    | <i>El principio es el ser: ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι.</i>   |
| 30   | 29    | <i>El por qué es: τὸ διότι.</i>   |
| 31   | 3     | <i>Hesiodo. En Las obras y los días, v. 293 y siguientes.</i>   |

Pág. Lin.

- 33 4 *En las Circulares Cuestiones: ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις.* No poseemos estas *Encíclicas* de Aristóteles. Donato Acciaiuoli, (s. xv) en su comentario a este pasaje, escribe: «Notandum quod a Philosopho facti sunt libelli de omnibus scientiis liberalibus brevissimi et per modum conclusionum, quos appellavit *Conversiones*, et sic solent graeci artes liberales appellare, quia videntur circulo quodam in se redire cum unaquaeque aliis utatur.»
- 36 1 *Las Ideas: τὰ εἶδη.*
- 37 7 *Ello por sí mismo: αὐτοέκαστον.*
- 41 25 *De la suficiencia: τῆς αὐταρκείας.*
- 42 7 *Bastante: αὐταρκες.*
- 52 20 *Uso y ejercicio: ἐνέργειάν.*
- 58 15 *Facultad: δύναμις (potencia).*
- 59 10 *Regalo: ἡδονή = placer.* De la teoría de Eudoxo habla más adelante Aristóteles (X, 2).
- 60 21 y 22 *Y pues la felicidad es un ejercicio del alma conforme a perfecta virtud: Ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν.* Nótese el concepto, integrado por las ideas fundamentales antes expuestas sobre la virtud y la felicidad.
- 61 10 a 14 La versión de Abril no es en este

pasaje tan exacta como sería de desear. B. Saint-Hilaire traduce: «Una consecuencia evidente de esto es, que el hombre de Estado, el político, debe conocer, hasta cierto punto, las cosas del alma; a la manera que el médico que, por ejemplo, tiene que curar los ojos, debe conocer igualmente la organización del cuerpo entero.» Quizá le extravió a nuestro humanista la versión latina de Juan Argyrópulo, que tenía a la vista, donde se lee: «Quae cum ita sint, patet ipsum civilem aliqua ex parte de anima scire oportere, quemadmodum et eum qui curaturus est oculos, totumque corpus, de ipsis scire oportet.»

- 61 24 y 25 *En nuestras «Disputas vulgares»:*  
 ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις. Las obras *exotéricas* eran las destinadas a la divulgación, a diferencia de las *esotéricas*, que contenían la doctrina secreta o reservada.
- 64 16 y 17 *Unas dellas decimos que consisten en el entendimiento, y otras en las costumbres:* λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικάς.
- 71 27 *Platón. Véanse Las Leyes, libros I y II.*
- 73 I *Lo honesto, lo útil, lo suave:* καλοῦ, συμφέροντος, ἡδέος.

Pág. Lin.

- 73 19 *Heráclito*. Comp. H. Diels: *Herakleitos von Ephesos (griechisch und deutsch)*; Berlín, 1909; fragm. 85 (tomado de Plutarco, *Coriol.* 22: θυμῶ: μάχεσθαι χαλεπόν).
- 76 27 *Afectos, facultades y hábitos*: πάθη, δυνάμεις, ἕξεις.
- 79 7 *Continua*. Mejor diría: *continente, comprensiva* (συνεχεῖ).
- 79 26 *Milón*. De Crotona. Famoso atleta, vencedor seis veces en los juegos olímpicos y en los píticos. Dícese que fué pitagórico, y de él se cuentan prodigiosos alardes de fuerza.
- 82 16 a 21 *Porque desta manera, un exceso sería medio de otro exceso, y un defecto medio de otro. Pues así como en la templanza y en la fortaleza no hay exceso ni defecto, por ser, en cierta manera, medio entre dos extremos.....* La versión de Abril no es bastante clara en este punto. Mejor sería leer: *Porque desta manera habría un medio de exceso, y un medio de defecto, y un exceso del exceso, y un defecto del defecto. Pues así como en la templanza y en la fortaleza no hay exceso ni defecto, porque en ellas, en cierta manera, el medio es el extremo.....*

Pág. Lin.

- 83 8 y 9 *Más universal*. Mejor diría: *más vacío* (κενώτεροι).
- 83 13 y 14 *Contándolas de una en una*. La διά-  
γραφή o descripción contenida en el  
capítulo 3.º, libro II, de la apócrifa  
*Moral a Eudemo*, puede servir de com-  
plemento de este pasaje. He aquí el  
cuadro (donde las dos primeras colum-  
nas indican los extremos, y la tercera  
el medio):

δριγιδότης (iracundia)	ἀναλγησία (impasibilidad)	πραότης (dulzura)
θρασύτης (temeridad)	δειλία (cobardía)	ἀνδρεία (valor)
ἀναισχυντία (imprudencia)	κατάπληξις (encogimiento)	αἰδώς (vergüenza)
ἀκολασία (incontinencia)	ἀναισθησία (insensibilidad)	σωφροσύνη (templanza)
φθόνος (odio)	ἀνώνυμον * (indiferencia)	νέμεσις (justa indignación)
κέρδος (ganancia)	ζημία (pérdida)	δίκαιον (justicia)
ἀσωτία (prodigalidad)	ἀνελευθερία (avaricia)	ἐλευθεριότης (liberalidad)
ἀλαζονεία (jactancia)	ἐρωνεία (disimulo)	ἀλήθεια (verdad)
κολακεία (adulación)	ἀπέχθεια (enemistad)	φιλία (amistad)
ἀρέσκεια (agrado)	αἰθάρδεια (aspereza)	σεμνότης (gravedad)
τρυφερότης (mollicie)	κακοπάθεια (grosería)	καρτερία (sufrimiento)
χαυνότης (vanidad)	μικροψυχία (bajeza)	μεγαλοψυχία (magnanimidad)
δαπανηρία (fastuosidad)	μικροπρέπεια (mezquindad)	μεγαλοπρέπεια (magnificencia)
πανουργία (sutileza)	εὐήθεια (torpeza)	φρόνησις (discreción).

\* Sin nombre en griego.

Este catálogo no conviene exactamente con el que podría formarse según el cap. VII, lib. II, de la *Moral a Nicomaco*.

- 83 21 a 25 *Pero entre los placeres y tristezas no se halla siempre medio, porque solamente se halla en los placeres y pasatiempos del cuerpo; y entre éstos señaladamente en aquellos que consisten en el tacto, y en las molestias o tristezas no tanto. Es, pues, el medio entre éstos la templanza...*
- El texto griego dice simplemente: «Respecto de los placeres y dolores (aunque no en todos, y menos en cuanto a los dolores que tocante a los placeres), el medio es la templanza...» Lo que añade Abril está tomado de ediciones donde se intercaló la glosa y la interpretación de Eustracio. (Cons. *Aristotelis ad Nicomachum de Moribus libri decem. Ex optima versione Joannis Argropyli Byzantini, cum commentariis Donati Acciaiolii Florentini. Accedit Aristotelis Vita ex Diogene Laertio, tum variae Graeci textus lectiones ex recensione Andreae Du-Vallii Pontesiani*. Matriti, M. D. CC. LXXII. Ex officina Joachimi Ibarra, S. C. M. Typographi. XL + 492 págs. en fol. Espléndida

Pág. Lin.

- edición, preparada por D. Ignacio López de Ayala. Cons. págs. 83 y 86.)
- 91 20 *Calipso*. No se trata de Calipso, sino de Circe. Sin duda Aristóteles citaba de memoria. Comp. *Odisea*, XII, 219-220.
- 97 12 *Voluntarias*: ἐκούσια.
- 103 4 *De la elección*: περὶ προαιρέσεως.
- 104 1 *Querer*: βούλησις.
- 113 10 *Ninguno voluntariamente es malo*. Afirmación platónica.
- 123 1 y 2 *Y el fin de toda obra (acción) es alcanzar el hábito*: τέλος δὲ πάσης ἐνεργείας ἐστὶ τὸ κατὰ τὴν ἕξιν. Otro principio fundamental de la ética aristotélica.
- 125 26 *Dice Héctor*. *Iliada*, XXII, 100.
- 126 1 *Diomedes*. *Iliada*, VIII, 148-149.
- 126 17 *Héctor*. No es Héctor, sino Agamemnon, quien dice esto en la *Iliada*, II, 391-393.
- 127 22 *Hermeo*. Lugar de Beocia. Sitiado por los atenienses, y habiendo muerto el jefe de los tebanos, auxiliares de los sitiados, huyeron los soldados que le acompañaban; pero los ciudadanos de Coronea resistieron con valor a los sitiadores, muriendo casi todos aquellos en la pelea.
- 128 8 *Esfuerzo*. *Iliada*, XVI, 529.
- 128 II *Narices*. *Odisea*, XXIV, 317-318.
- 136 2 *Erixio*. De Erix, en Sicilia.



Pág. Lin.

137 2 *Homero*. Alusión probable a los versos 129-130 del canto xxiv de la *Iliada*. Εὐνὴ significa también, además de *lecho*, *unión conyugal* (*coniugium*, *concubitus*).

137 16 y 17 *Hinchevientres*: γαστρίμαργοι.

138 18 y 19 *El deseo siempre anda en compañía de la tristeza*: μετὰ λύπης γὰρ ἢ ἐπιθυμία. Y antes dijo: *la cual tristeza el mismo deleite se la causa*: καὶ τὴν λύπην δὲ ποιεῖ αὐτῷ ἢ ἡδονή. Lucrecio expresó idéntico pensamiento en admirables versos (IV, 1133-1134):

«... medio de fonte leporum  
surgit amari aliquid quod in ipsis floribus angat.»

140 6 *Pues ésta nace del deleite, y aquélla...* Debería decir: *Pues aquélla* (la disolución) *nace del deleite, y ésta* (la cobardía)...

141 1 *Nombre «acolastos»*. Ἀκολασία, en griego, significa *incontinencia*, *intemperancia*. Ἀκόλαστος (*intemperante*) significa también *no castigado*.

145 20 *Dineros*: χρήματα (riquezas).

146 7 *Asotia*: ἄσωτα = vida disipada.

150 20 *El poeta Simónides*. De Ceos; poeta lírico del siglo vi a. de J.C. Según Luciano, alcanzó la edad de noventa años. Fué sentencia suya que «debemos entriste-

Pág. Lín.

cernos cuando hacemos lo que no conviene.»

155 16 y 17 *Porque no es un mismo gasto el del capitán de una galera que el de toda la armada.* El texto griego quiere decir: *porque no es un mismo gasto el del trierarca* (ciudadano rico, obligado a armar por su cuenta una trireme o navío de tres filas de remos) *que el del arquiteoro* (jefe de los *teoros* o miembros de la *θεωπία*, embajada que las ciudades griegas enviaban a las solemnes fiestas de Olimpia, de Delfos y de Corinto, o a los templos de Zeus Nemeo, de Apolo Delio, etc).

155 21 *El que dijo.* Homero, en la *Odisea*, XVII, 420.

162 19 *La honra: ἡ τιμή.*

166 20 *Tetis en Homero.* En la *Iliada*, I, 503 y siguientes. Son aquellos versos que Hermosilla tradujo así:

«¡Oh padre Jove! Si en aciago día  
te libró mi valor o mi consejo  
de que te aprisionaran las deidades,  
otórgame este don: del hijo mío,  
que morir debe en juveniles años,  
vuelve por el honor.....»

En cuanto a los lacedemonios, escribe Acciaiuoli (ed. cit. pág. 163): «Lace-

Pág. Lin.

daemonii, cùm iam superarentur in bello a Thebanis, opem ad Atheniensibus petiere; et cum antea ab utrisque essent invicem plura accepta collocataque beneficia, Lacedaemonii quae contulerant tacuere, quae acceperunt commemorarunt, ut facilius auxilium impetrarent, et libentius audirentur.»

- 184 25 a 29 *Lo cual puede ver quien quiera en las comedias así antiguas como nuevas, porque a unos les da que reir el decir deshonestidades a la clara, y a otros les es más aplacible el tratarlas por cifras y figuras.* Errada traducción. Aristóteles dice: «*Lo cual puede ver quien quiera en las comedias antiguas comparadas con las nuevas, porque en aquéllas daba que reir la obscenidad (αἰσχρολογία) y en éstas más bien el sentido figurado (ὑπόνοια)*». Comp. la *Poética* de Aristóteles (V, 2).
- 193 4 *Llave:* κλείς (clavícula).
- 193 14 y 15 *Lo justo será lo que es conforme a ley y a igualdad:* τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον.
- 195 8 y 9 *La justicia, pues, encierra en sí y comprende todas las virtudes.* Verso de Teognis.
- 195 16 *Biante.* Bías (siglo VI a. de JC.), pensador



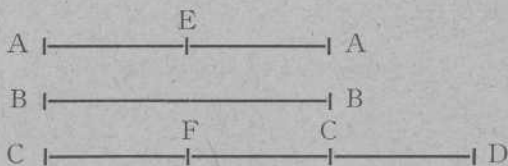
Pág. Lin.

de Jonia, uno de los siete sabios de Grecia.

199 26 y 27 *Y serlo todos los ciudadanos. Debería traducirse: y ser buen ciudadano.*

207 8 a 12 *Diceon... dicheon... dicastes... dichas-tes: δίκαιον... δίχαιον... δικάστης... δι-χαστής.*

208 3 *Lo mismo acaece en las demás artes. He aquí, gráficamente, la demostración geométrica de Aristóteles:*



La total línea CCD, excede a AE en CD y en CF. Luego excede también a la línea BB en CD (puesto que BB y AA son iguales, y AE es la mitad de AA).

209 29 *Radamante. Radamanto.*

218 27 y 28; y 219 1 a 7 *De lo justo civil, uno hay que es natural...: Τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῆ δοκεῖν ἢ μή, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐθὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει, οἷον*

Pág. Lín.

τὸ μὴ λυτροῦσθαι, ἢ τὸ ἀλγα θύειν ἀλλὰ μὴ δύο πρόβατα, ἔτι ὅσα ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα νομοθετοῦσιν, οἷον τὸ θύειν Βρασιῶα, καὶ τὰ ψηφισματώδη. Brasidas fué un general espartano que se distinguió extraordinariamente en los comienzos de la guerra del Peloponeso: Murió en Anfípolis el año 422 a. de J.C. Habla de él Tucídides.

220. 23 a 25 *Aunque obra justa es más general vocablo, y la justicia parece que quiere más significar la enmienda del agravio.*

«Cosa hecha justamente», es en griego δικαιοπράγημα; δικαίωμα significa también lo hecho justamente; pero Aristóteles opina que es vocablo menos general, referente a la reparación o enmienda (ἐπανόρθωμα) de lo hecho injustamente.

225 12 *Eurípides.* En la tragedia, hoy perdida, de Belerofonte.

227 16 *Homero.* En la *Iliada* (VI, 236):

«Y Júpiter a Glauco en aquel día  
privó de la razón; porque las armas  
trocando con el hijo de Tideo,  
dió por unas de bronce, que valían  
nueve bueyes no más, las suyas de oro,  
que el valor igualaban de cien bueyes.»

(Trad. Hermosilla.)

Pág. Lin.

- 229 24 *Veratro*. El eléboro blanco.
- 230 25 *Epiúices*: ἐπιείκεια (equidad).
- 242 29 y 243 1 *Una capaz de razón, y otra que carece della*: τὸ τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον.
- 243 14 *Llámesese, pues, la una destas scible y la otra disputable*: λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν. Lo *epistemónico* y lo *logístico* son, pues, subdivisiones de lo *lógico* o racional.
- 244 23 y 24 *El sentido, el entendimiento, el apetito*: αἴσθησις, νοῦς, ὄρεξις.
- 246 9 *Agatón*. Anfitrión del *Symposio* platónico.
- 247 6 *Cinco son*. Abril omite aquí una: la prudencia. El texto griego las enumera así: τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς.
- 250 6 *El hacer, pues, y el obrar son cosas diferentes*: ἕτερον δ' ἔστι ποιήσις καὶ πράξις.
- 250 7 *Vulgares Disputas*. (Véase la nota 61-24 y 25): τοῖς ἔξωτερικαῖς λόγοις.
- 256 9 *De Margites*. Debería decir: «en el *Margites*» (título de cierto poema homérico que no ha llegado a nosotros).
- 257 1 *Lo que le conviene*: εὖ (lo bueno y lo perfecto).
- 260 22 *Eurípides*. En *Filoctetes*, tragedia perdida.
- 265 23 *El bueno y mal juicio*: ἡ σύνεσις καὶ ἡ ἀσυνεσία (la inteligencia y la estolidez).
- 267 27 *Sentencia*: γνώμη.

Pág. Lin.

268 24 a 26 *Pues así los términos primeros* (los principios universales) *como los postreros* (las cosas singulares) *se perciben con el hábito que llamamos entendimiento.*

277 25 a 29 y 278 1 a 6 *Pero con todo eso, ni es propia de la sciencia, ni tampoco de la parte mejor del ánimo...*, etc. La versión de Abril es aquí un tanto inexacta. B. Saint-Hilaire traduce mejor: «Pero, por útil que sea la prudencia, no puede decirse que domina como soberana sobre la sabiduría, esta parte del alma que vale más que ella; del mismo modo que la medicina no dispone soberanamente de la salud, y que sin hacer uso de ella se limita a descubrir los medios de asegurárnosla, limitándose a prescribir cierto régimen en bien de la salud, pero sin prescribir nada a la salud misma. En fin, atribuir esta superioridad a la prudencia, valdría tanto como si se pretendiese que la Política mandara hasta a los dioses mismos, porque ella es la que ordena sin excepción todo lo que se hace en el Estado.»

282 5 *Homero. Iliada, XXIV, 258 y 259.*

299 31 *Aquella mujer.* Llamada Lamia, según la fábula. Muertos sus hijos, a consecuen-

Pág. Lín.

- cia de los celos de Juno, Lamia perdió el juicio, adoptando la cruel costumbre a que alude Aristóteles.
- 300 8 *Falaris*. Tirano de Agrigento (Sicilia), famoso por su crueldad. Vivió en el siglo VI a. de J.C.
- 304 18 *Homero. Iliada*, XIV, 217. *Correa* = ceñidor.
- 304 20 *Deciben* = engañan.
- 308 26 *Teodectes*. Orador y poeta de Faselis (Pamfilia), discípulo de Sócrates. Dícese que escribió cincuenta tragedias, entre otras obras hoy perdidas, y fué famoso por su extraordinaria memoria.
- 308 28 *Carcino*. Ignoramos si alude Aristóteles al poeta trágico Carcino de Agrigento, que vivió en tiempos de Filipo de Macedonia y escribió acerca del rapto de Proserpina; o a otro Carcino, natural de Atenas.
- 318 12 *Anaxandrides*. Poeta cómico de Rodas, contemporáneo de Aristóteles, que lo menciona en la *Retórica*. Escribió un centenar de comedias, diez de las cuales fueron premiadas. Fué condenado a muerte por los atenienses, a causa de sus sátiras políticas.
- 320 8 *Macarios, de cherin*: μακάριον, ἀπὸ τοῦ χαίρειν.



Pág. Lin.

- 321 7 y 8 *Que el deleite no es fin, sino generación:*  
 ἔτι οὐ τέλος (ἢ ἡδονή), ἀλλά γένεσις.
- 325 28 a 31 *La solución que Speusipo daba, diciendo que el deleite era contrario de la molestia, como lo es lo mayor de lo menor, o de lo igual lo desigual, no vale nada. No es exacta la versión de Abril. El texto dice: Y no resuelve la dificultad la solución que Speusippo daba, diciendo que, así como lo mayor es contrario a la vez de lo más pequeño y de lo igual, así el placer tiene dos contrarios: el dolor, y lo que es medio (que no es dolor ni placer). Speusippo fué sobrino y discípulo de Platón.*
- 327 10 *Es borrada. Versos de Hesiodo: Las obras y los días, 763.*
- 332 2 *El poeta. Eurípides.*
- 336 19 *Homero. Iliada, X, 224.*
- 337 9 y 10 *Asimismo, siendo los hombres amigos; no hay necesidad de la justicia: καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης. Comp. San Pablo, Rom. II, 14 y 15.*
- 338 5 *Heráclito. Comp. H. Diels: Herakleitos von Ephesos; ed. cit.; fragm. 8.; y E. Bodrero: Eraclito (Torino, 1910), página 114.*
- 339 12 *Buena, o suave, o útil: ἀγαθόν, ἢ ἡδὺ, ἢ χρήσιμον.*

Pág. Lín.

- 357 18 *El cómico latino*. Terencio, cuyas *Seis comedias* tradujo Abril en castellano (Zaragoza, 1577; Alcalá, 1583, etc.).
- 387 10 *Protágoras*. Famoso sofista de Abdera. Nació hacia el año 480 a. de J.C. y murió hacia el 416. Lleva su nombre uno de los más profundos diálogos platónicos.
- 387 15 y 16 *Cual el varón, tal el jornal*. Hesiodo: *Las obras y los días*, 370.
- 402 16 *Pitaco*. Uno de los siete sabios de Grecia, político y filósofo de Mitilene (Lesbos), en los siglos VII-VI a. de J.C.
- 402 18 y 19 *Fenisas*. Tragedia de Eurípides.
- 403 3 y 4 *Como corrientes de agua*. Literalmente: *como el Euripo* (estrecho que separa Eubea de Beocia; el flujo y reflujó del mar se advierten allí muy distintamente).
- 404 19 *Epicarmo*. Antiguo poeta dórico de Cos, (siglos VI-V a. de J.C.), que dió, según la tradición, nueva forma a la comedia.
- 405 19 y 20 *Lo que uno es en la facultad, la obra misma que hace lo muestra realmente*:  
ὁ γάρ ἐστι δυνάμει, τοῦτο ἐνεργείᾳ τὸ ἔργον μὴνύει.
- 413 22 *Dicen*. Eurípides: *Orestes*, v. 667.
- 417 7 *Porque ésta es diferente*. Mejor sería traducir: *Porque ésta es infinita* (ἄόριστος

Pág. Lín.

γὰρ ἡ τοιαύτη). El concepto es pitagórico. Para los pitagóricos, el bien es finito; el mal, infinito. Véase más adelante, pág. 435.

419 10 *Se dice.* Hesiodo: *Las obras y los días*, 333.

430 13 *Unos dicen que el deleite es el sumo bien.*  
Los cirenáicos.

430 14 *Otros, por el contrario, que es cosa muy mala.* Los cínicos.

433 5 *Platón.* Véase el *Filebo*.

441 2 *En otros libros.* En la *Física*, especialmente.

447 28 *Heráclito.* Comp. H. Diels: *op. cit.* fragmento 9.

452 19 *Anacarsis.* Filósofo escita, de familia real, amigo de Solón. Llegó a Atenas el año 594 a. de J.C.

452 28 y 29, y 453 1 a 4 *Porque las cosas virtuosas mejores decimos que son, que no las cosas de risa y las de gracias, y el ejercicio de la mejor parte y del mejor hombre, mejor virtuoso cierto es. Y así el ejercicio del que es mejor, más principal será y más importante para la felicidad.* Versión inexacta. El texto dice: *Pero más bien llamamos mejores a las cosas que son serias (σπουδαία), que a las de burlas y de juego; del mismo modo que llamamos LA MÁS SERIA (σπουδαί-*

Pág. Lín.

τέρον) a la mejor acción de la mejor parte del hombre. Y lo que es mejor, es también lo más principal y más poderoso para producir la felicidad.

- 455 6 *Suficiencia*: ἀδάρκεια.
- 459 19 y 20 *De parte* = aparte, separada (γεχωρισμένη). Comp. el *Tratado del alma*, III, 5. Alusión al νοῦς ποιητικός.
- 461 18 *Endimión*. Joven famoso por su belleza y por su afición al sueño. Durmiendo Endimión sobre el monte Latmo, en Caria, prendóse de aquél Selene (la luna), que bajó junto a él y reposó a su lado.
- 462 9 y 10 *La felicidad no es otra cosa sino una contemplación*: ὥστ' εἶη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις.
- 473 29 y 474 1 *Conferiendo unas repúblicas con otras*: ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν... Alusión a la colección de constituciones políticas que Aristóteles reunió, como base de su *Política*, y que se ha perdido. Exceptúase la de Atenas (Ἀθηναίων Πολιτεία), hallada en un papiro griego de Egipto y publicada en 1891, por F. G. Kenyon. Cons. la edición G. Kaibel y U. de Wilamowitz-Moellendorff (Berolini, Weidmann, 1891).

## CORRECCIONES

Página.	Linea.	Dice.	Debe decir.
70	19 y 20	medicina	medianía
74	24	acaso	a caso
74	26	hacerlo.	hacerlo?
77	26	elecciones o no, sin elección.	elecciones, o no sin elección.
78	20	qué es hábito	que [la virtud] es há- bito
81	27	es medianía, es cier- to la virtud,	es, medianía es cier- to,
87	25	seis	sus
109	27	para en él	pára en el
112	24	la	las
122	11	valeroso	valéroso,
136	2	Frigio	Erixio
150	20	Simónides	Simónides,
173	21	alabado. Tal	alabado, tal
177	24	ésta	esta
183	3	Cómo	Como
202	19	dignidad	dignidad
208	18	menos... voluntarias	menos,... volunta- rias,
210	16	y si no	y si no,
225	23	agraviado	agraviado,
225	24	forzoso	forzoso,
226	26	a sí	asi
321	20	qué	que

Página.	Línea.	Dice.	Debe decir.
322	15	cosas	cosas,
340	3	vivo	vino
387	10	Pitágoras	Protágoras
402	12	a todos	[o] a todos
439	22	ver	ver,
439	23	qué	que
452	17	necesidad	necedad
469	19	instruidos	instruidos,
473	18	acaso	a caso

BIBLIOTECA  
DEL  
INSTITUTO PROVINCIAL  
SORIA



## ÍNDICE

	<u>Páginas.</u>
INTRODUCCIÓN.....	V
LOS DIEZ LIBROS DE LAS ÉTICAS.....	I
Dedicatoria del traductor a Felipe II.....	3
Prólogo del intérprete al lector.....	11
<b>LIBRO PRIMERO</b> de los morales de Aristóteles, escritos a Nicomaco, su hijo, y por esta causa llamados Nicomaquios.....	23
Capítulo primero.....	24
Capítulo II.....	25
Capítulo III.....	27
Capítulo IV.....	29
Capítulo V.....	31
Capítulo VI.....	35
Capítulo VII.....	40
Capítulo VIII.....	46
Capítulo IX.....	50
Capítulo X.....	52
Capítulo XI.....	56
Capítulo XII.....	58
Capítulo XIII.....	60
<b>LIBRO SEGUNDO</b> .....	65
Capítulo primero.....	66
Capítulo II.....	68
Capítulo III.....	71

	<u>Páginas.</u>
Capítulo IV.....	74
Capítulo V.....	76
Capítulo VI.....	78
Capítulo VII.....	83
Capítulo VIII.....	88
Capítulo IX.....	91
<b>LIBRO TERCERO.....</b>	<b>95</b>
Capítulo primero.....	96
Capítulo II.....	103
Capítulo III.....	106
Capítulo IV.....	110
Capítulo V.....	112
Capítulo VI.....	119
Capítulo VII.....	122
Capítulo VIII.....	125
Capítulo IX.....	130
Capítulo X.....	133
Capítulo XI.....	136
Capítulo XII.....	139
<b>LIBRO CUARTO.....</b>	<b>145</b>
Capítulo primero.....	145
Capítulo II.....	154
Capítulo III.....	160
Capítulo IV.....	171
Capítulo V.....	173
Capítulo VI.....	176
Capítulo VII.....	179
Capítulo VIII.....	183
Capítulo IX.....	186
<b>LIBRO QUINTO.....</b>	<b>191</b>
Capítulo primero.....	191
Capítulo II.....	196
Capítulo III.....	200
Capítulo IV.....	204



Capítulo V.....	208
Capítulo VI.....	215
Capítulo VII.....	218
Capítulo VIII.....	221
Capítulo IX.....	225
Capítulo X.....	230
Capítulo XI.....	234
<b>LIBRO SEXTO.....</b>	<b>241</b>
Capítulo primero.....	241
Capítulo II.....	243
Capítulo III.....	246
Capítulo IV.....	249
Capítulo V.....	251
Capítulo VI.....	254
Capítulo VII.....	255
Capítulo VIII.....	259
Capítulo IX.....	262
Capítulo X.....	265
Capítulo XI.....	267
Capítulo XII.....	270
Capítulo XIII.....	274
<b>LIBRO SÉPTIMO.....</b>	<b>281</b>
Capítulo primero.....	281
Capítulo II.....	284
Capítulo III.....	288
Capítulo IV.....	294
Capítulo V.....	298
Capítulo VI.....	302
Capítulo VII.....	306
Capítulo VIII.....	310
Capítulo IX.....	312
Capítulo X.....	316
Capítulo XI.....	319
Capítulo XII.....	321

	<u>Páginas.</u>
Capítulo XIII.....	324
Capítulo XIV.....	328
<b>LIBRO OCTAVO.....</b>	<b>335</b>
Capítulo primero.....	335
Capítulo II.....	338
Capítulo III.....	340
Capítulo IV.....	345
Capítulo V.....	348
Capítulo VI.....	350
Capítulo VII.....	353
Capítulo VIII.....	357
Capítulo IX.....	360
Capítulo X.....	363
Capítulo XI.....	367
Capítulo XII.....	369
Capítulo XIII.....	374
Capítulo XIV.....	378
<b>LIBRO NONO.....</b>	<b>385</b>
Capítulo primero.....	385
Capítulo II.....	389
Capítulo III.....	392
Capítulo IV.....	395
Capítulo V.....	399
Capítulo VI.....	401
Capítulo VII.....	403
Capítulo VIII.....	406
Capítulo IX.....	413
Capítulo X.....	418
Capítulo XI.....	421
Capítulo XII.....	424
<b>LIBRO DÉCIMO Y ÚLTIMO.....</b>	<b>429</b>
Capítulo primero.....	429
Capítulo II.....	431
Capítulo III.....	434



	<u>Páginas.</u>
Capítulo IV .....	439
Capítulo V .....	444
Capítulo VI .....	449
Capítulo VII, ... ..	453
Capítulo VIII .....	458
Capítulo IX .....	464
NOTAS .....	475
Correcciones .....	495
Índice .....	497



*Acabóse de imprimir este libro en Madrid,  
en la Imprenta de Fortanet, calle de  
la Libertad, número veintinueve,  
a treinta días andados del  
mes de mayo, del año  
mil novecientos  
diez y ocho.*



BIBLIOTECA  
DEL  
INSTITUTO PROVINCIAL

 SORIA 

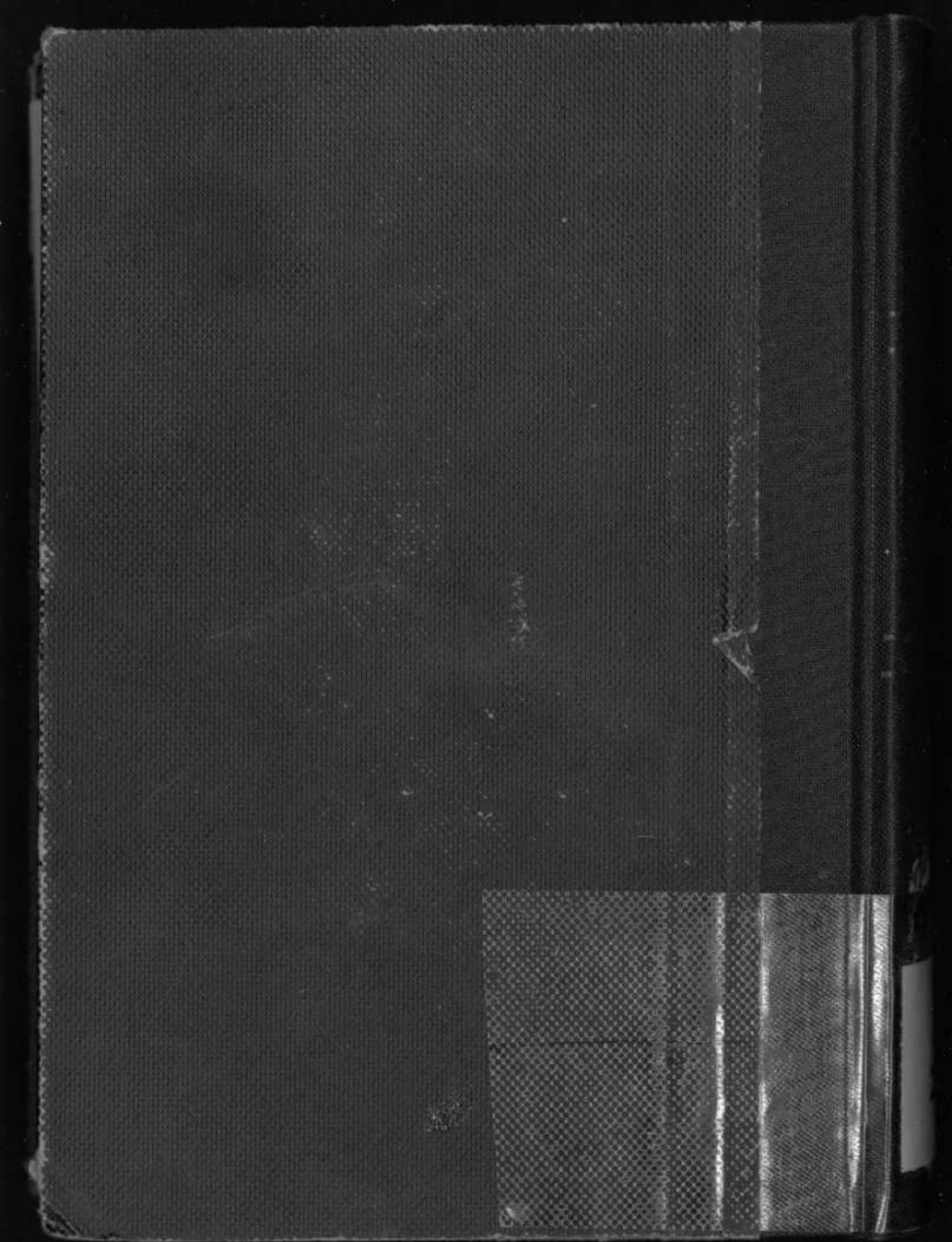


150-

11







P. SIMÓN

LA ÉTICA  
DE  
ARISTÓTELES

D-2

22689