Aristóteles

II

ÉTICA NICOMÁQUEA - POLÍTICA
RETÓRICA - POÉTICA

Lectulandia

Las obras de Aristóteles (Estagira, c. 384 - Eubea, 322 a. C.), el discípulo más aventajado de Platón y su gran crítico, concentran la totalidad de la sabiduría griega de la Antigüedad e inauguran la ciencia y la metafísica occidentales. La fuerza de su personalidad impregnará toda la vasta Edad Media hasta la llegada de Descartes y la época moderna. Mente metafísica a la par que científica, el filósofo ateniense se interesó tanto por el estudio de la Naturaleza como por la antropología y la conducta de los seres humanos. Sus obras siguen siendo una guía de sabiduría vital. El espíritu de Aristóteles, fascinado por la inmensa riqueza de la Naturaleza, no se conformó únicamente con investigar los hechos objetivos, ni con la observación de las plantas, los animales y hasta de los cataclismos naturales. El anhelo que lo embargaba lo impulsó a descubrir las causas primeras de las cosas y el escrutinio de la divinidad: Dios, como primero y único motor inmóvil, era la causa final del mundo, y la filosofía, la actividad más noble del ser humano.

Estudio introductorio de Miguel Candel, profesor titular de Historia de la Filosofía Antigua y Medieval en la Universidad de Barcelona. Ha traducido el *Órganon* y el tratado *Acerca del cielo*, de Aristóteles. Es autor de *El nacimiento de la eternidad, Apuntes de filosofía antigua* (2002) y *Metafísica de cercanías* (2004).

Este volumen contiene las obras: *Ética Nicomáquea - Política - Retórica - Poética*.

Lectulandia

Aristóteles

Aristóteles II

Ética Nicomáquea - Política - Retórica - Poética

Biblioteca Grandes Pensadores Gredos - 2.2

ePub r1.0
Titivillus 15.02.17

Título original: Ἠθικὰ Νικομάχεια - Πολιτικά - Ῥητορική - Περὶ Ποιητικῆς
Aristóteles, 335 a. C.
Traducción: AA. VV.
Traducción y notas de *Ética nicomáquea*: Julio Pallí Bonet
Traducción y notas de *Política*: Manuela García Valdés
Traducción y notas de *Retórica*: Quintín Racionero Carmona
Traducción y notas de *Poética*: Valentín García Yebra

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

ARISTÓTELES

II

ARISTÓTELES

ÉTICA NICOMÁQUEA
POLÍTICA
RETÓRICA
POÉTICA

ÉTICA NICOMÁQUEA

Traducción y notas de
JULIO PALLÍ BONET

NOTA DE TRADUCCIÓN

Para la versión castellana se ha seguido el texto de J. Bywater, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford, 1984 (reimpresión de 1962). Las claves usadas en la edición del texto son:

〈 〉 supplevi.

[ ] seclusi.

LIBRO PRIMERO

SOBRE LA FELICIDAD

1

Introducción: toda actividad humana tiene un fin

Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección 1094a
parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el
bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden.[1] Sin embargo, es
evidente que hay algunas diferencias entre los fines, pues unos son
actividades y los otros obras aparte de las actividades; en los casos en que 5
hay algunos fines aparte de las acciones, las obras son naturalmente
preferibles a las actividades.[2] Pero como hay muchas acciones, artes y
ciencias, muchos son también los fines; en efecto, el fin de la medicina es
la salud; el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria;
el de la economía, la riqueza. Pero cuantas de ellas están subordinadas a
una sola facultad[3] (como la fabricación de frenos y todos los otros arreos 10
de los caballos se subordinan a la equitación, y, a su vez, ésta y toda
actividad guerrera se subordinan a la estrategia, y del mismo modo otras
artes se subordinan a otras diferentes), en todas ellas los fines de las
principales[4] son preferibles a los de las subordinadas, ya que es con vistas
a los primeros como se persiguen los segundos. Y no importa que los fines 15
de las acciones sean las actividades mismas o algo diferente de ellas, como
ocurre en las ciencias mencionadas.

2

La ética forma parte de la política

Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí 20
mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está
determinado por otra cosa —pues así el proceso seguiría hasta el infinito,
de suerte que el deseo sería vacío y vano—, es evidente que este fin será lo
bueno y lo mejor. ¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este
bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan 25
a un blanco, no alcanzaremos mejor el que debemos alcanzar? Si es así,
debemos intentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien
y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser la 1094b
suprema y directiva en grado sumo. Ésta es, manifiestamente, la política.[5]
En efecto, ella es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades
y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, además, que
las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la

economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades.

A esto, pues, tiende nuestra investigación, que es una cierta disciplina política.

3

La ciencia política no es una ciencia exacta

Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si es presentada tan claramente como lo permite la materia; porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales. Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza. Una inestabilidad así la tienen también los bienes a causa de los perjuicios que causan a muchos; pues algunos han perecido a causa de su riqueza, y otros por su coraje. Hablando, pues, de tales cosas y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático. Y cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente y se parte de tales premisas, es bastante con llegar a conclusiones semejantes. Del mismo modo se ha de aceptar cada uno de nuestros razonamientos; porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones.

Por otra parte, cada uno juzga bien aquello que conoce, y de estas cosas es un buen juez; pues, en cada materia, juzga bien el instruido en ella, y de una manera absoluta, el instruido en todo. Así, cuando se trata de la política, el joven no es un discípulo apropiado, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y los razonamientos parten de ellas y versan sobre ellas; además, siendo dócil a sus pasiones, aprenderá en vano y sin provecho, puesto que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción. Y poco importa si es joven en edad o de carácter juvenil; pues el defecto no radica en el tiempo, sino en vivir y procurar todas las cosas de

acuerdo con la pasión. Para tales personas, el conocimiento resulta inútil, como para los incontinentes; en cambio, para los que orientan sus afanes y acciones según la razón, el saber acerca de estas cosas será muy provechoso.

Y baste esto como introducción sobre el discípulo, el modo de recibir las enseñanzas y el objeto de nuestra investigación.

4

Divergencias acerca de la naturaleza de la felicidad

Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión: cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse. Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. Pues unos creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, o la riqueza, o los honores; otros, otra cosa; muchas veces, incluso, una misma persona opina cosas distintas: si está enferma, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de ellos. Pero algunos creen que, aparte de toda esta multitud de bienes, existe otro bien en sí y que es la causa de que todos aquéllos sean bienes.[6] Pero quizás es inútil examinar a fondo todas las opiniones, y basta con examinar las predominantes o que parecen tener alguna razón.

No olvidemos, sin embargo, que los razonamientos que parten de los principios difieren de los que conducen a ellos. En efecto, también Platón suscitaba, con razón, este problema e inquiría si la investigación ha de partir de los principios o remontarse hacia ellos, así como, en el estadio, uno ha de correr desde los jueces hacia la meta o al revés. No hay duda de que se ha de empezar por las cosas más fáciles de conocer; pero éstas lo son en dos sentidos: unas, para nosotros; las otras, en absoluto. Debemos, pues, quizás, empezar por las más fáciles de conocer para nosotros. Por esto, para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres. Pues el punto de partida es el qué, y si esto está suficientemente claro no habrá ninguna necesidad del porqué. Un hombre así tiene ya o puede fácilmente adquirir los principios. Pero aquel que no

posee ninguna de estas cosas, escuche las palabras de Hesíodo:[7]

El mejor de todos los hombres es el que por sí mismo comprende todas las cosas;
es bueno, asimismo, el que hace caso al que bien le aconseja;
pero el que ni comprende por sí mismo ni lo que escucha a otro
retiene en su mente, éste, en cambio, es un hombre inútil.

5

Principales modos de vida

Pero sigamos hablando desde el punto en que nos desviamos. No es sin razón el que los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de vida. Así el vulgo y los más groseros los identifican con el placer, y, por eso, aman la vida voluptuosa —los principales modos de vida son, en efecto, tres: la que acabamos de decir, la política y, en tercer lugar, la contemplativa—. La generalidad de los hombres se muestran del todo serviles al preferir una vida de bestias, pero su actitud tiene algún fundamento porque muchos de los que están en puestos elevados comparten los gustos de Sardanápalo.[8] En cambio, los mejor dotados y los activos creen que el bien son los honores, pues tal es ordinariamente el fin de la vida política. Pero, sin duda, este bien es más superficial que lo que buscamos, ya que parece que radica más en los que conceden los honores que en el honrado, y adivinamos que el bien es algo propio y difícil de arrebatar. Por otra parte, esos hombres parecen perseguir los honores para persuadirse a sí mismos de que son buenos, pues buscan ser honrados por los hombres sensatos y por los que los conocen, y por su virtud; es evidente, pues, que, en opinión de estos hombres, la virtud es superior. Tal vez se podría suponer que ésta sea el fin de la vida política; pero salta a la vista que es incompleta, ya que puede suceder que el que posee la virtud esté dormido o inactivo durante toda su vida, y, además, padezca grandes males y los mayores infortunios; y nadie juzgará feliz al que viva así, a no ser para defender esa tesis. Y basta sobre esto, pues ya hemos hablado suficientemente de ello en nuestros escritos enciclopédicos.[9] El tercer modo de vida es el contemplativo, que examinaremos más adelante. En cuanto a la vida de negocios, es algo violento, y es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues es útil en orden a otro. Por ello, uno podría considerar como fines los antes mencionados, pues éstos se quieren por sí mismos, pero es evidente que tampoco lo son, aunque muchos argumentos han sido formulados sobre ellos. Dejémoslos, pues.

6

Refutación de la idea platónica del Bien

Quizá sea mejor examinar la noción del bien universal y preguntarnos qué quiere decir este concepto, aunque esta investigación nos resulte difícil por ser amigos nuestros los que han introducido las ideas. Parece, sin embargo, que es mejor y que debemos sacrificar incluso lo que nos es propio, cuando se trata de salvar la verdad, especialmente siendo filósofos; pues, siendo ambas cosas queridas, es justo preferir la verdad.[10]

Los que introdujeron esta doctrina no formularon ideas sobre las cosas en las que se establecía un orden de prioridad y posterioridad (y, por eso, no crearon una idea de los números); pero el bien se dice en la sustancia y en la cualidad y en la relación; ahora bien, lo que existe por sí mismo y es sustancia es anterior por naturaleza a la relación (que parece una ramificación y accidente del ente), de modo que no podrá haber una idea común a ambas.

Además, puesto que la palabra «bien» se emplea en tantos sentidos como la palabra «ser» (pues se dice en la categoría de sustancia, como Dios y el intelecto; en la de cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de relación, lo útil; en la de tiempo, la oportunidad; en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente), es claro que no podría haber una noción común universal y única; porque no podría ser usada en todas las categorías, sino sólo en una. Por otra parte, puesto que de las cosas que son según una sola idea hay una sola ciencia, también habría una ciencia de todos los bienes. Ahora, en cambio, hay muchas ciencias, incluso de los bienes que caen bajo una sola categoría; así, la ciencia de la oportunidad, en la guerra es la estrategia, y en la enfermedad, la medicina; y la de la justa medida, en el alimento es la medicina, y en los ejercicios físicos la gimnasia.

Uno podría también preguntarse qué quiere decir con «cada cosa en sí misma»; si, por ejemplo, la definición de hombre es una y la misma, ya se aplique al hombre en sí mismo ya a un hombre individual; pues en cuanto hombre, en nada difieren; y si es así, tampoco en cuanto a bien. Ni tampoco por ser eterno sería más bien, pues un blanco que dura mucho tiempo no lo es más que el que dura un solo día.

Los pitagóricos parece que dan una opinión más verosímil sobre esta cuestión, al colocar lo uno en la serie de los bienes, y Espeusipo parece seguirlos.[11] Pero dejemos esta materia para otra discusión.

Se puede suscitar una duda acerca de lo dicho, porque los argumentos ⟨de los platónicos⟩ no incluyen todos los bienes, sino que se dicen según

una sola especie los que se buscan y aman por sí mismos, mientras que los bienes que los producen o los defienden de algún modo o impiden sus contrarios se dicen por referencia a éstos y de otra manera. Es evidente, pues, que los bienes pueden decirse de dos modos: unos por sí mismos y los otros por éstos. Separando, pues, de los bienes útiles los que son bienes por sí mismos, consideremos si éstos se dicen según una sola idea. Pero ¿qué bienes hay que colocar en la clase de bienes por sí mismos? ¿Acaso cuantos buscamos, incluso aislados, como el pensar y el ver y algunos placeres y honores? Pues todos éstos, aunque los busquemos por otra cosa, podrían considerarse, con todo, como bienes por sí mismos. ¿O sólo se ha de considerar como bien en sí la Idea ⟨del bien⟩? En este caso las especies de bienes existirían en vano. Si, por otra parte, aquéllos son bienes por sí mismos, aparecerá por necesidad en todos ellos la misma noción del bien, como la noción de la blancura en la nieve y en la cerusa. Pero las nociones de honor, prudencia y placer son otras y diferentes, precisamente, en tanto que bienes; por lo tanto, no es el bien algo común en virtud de una idea. Entonces, ¿en qué manera estas cosas son llamadas bienes? Porque no se parecen a las cosas que son homónimas por azar. ¿Acaso por proceder de un solo bien o por tender todas al mismo fin, o más bien por analogía?[12] Como la vista en el cuerpo, la inteligencia en el alma, y así sucesivamente. Pero acaso debemos dejar esto por ahora, porque una detallada investigación de esta cuestión sería más propio de otra disciplina filosófica.

Y lo mismo podríamos decir acerca de la Idea, pues si el bien predicado en común de varias cosas es realmente uno, o algo separado que existe por sí mismo, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo; y lo que buscamos ahora es algo de esta naturaleza.

Pero, quizás, alguien podría pensar que conocer el bien sería muy útil para alcanzar los bienes que se pueden adquirir y realizar, porque poseyendo este modelo conoceremos también mejor nuestros bienes, y conociéndolos los lograremos. Este argumento tiene, sin duda, cierta verosimilitud; pero parece estar en desacuerdo con las ciencias; todas, en efecto, aspiran a algún bien, y buscando lo que les falta descuidan el conocimiento del bien mismo. Y, ciertamente, no es razonable que todos los técnicos desconozcan una ayuda tan importante y ni siquiera la busquen. Además, no es fácil ver qué provecho sacarán para su arte el tejedor o el carpintero de conocer el Bien en sí, o cómo podría ser mejor médico o mejor general el que haya contemplado esta idea. Es evidente que el médico no considera así la salud, sino la salud del hombre, o, más bien aún, la de este hombre, ya que cura a cada individuo.[13] Y baste con lo dicho sobre estas cosas.

7

El bien del hombre es un fin en sí mismo, perfecto y suficiente

Pero volvamos de nuevo al bien objeto de nuestra investigación e indaguemos qué es. Porque parece ser distinto en cada actividad y en cada arte: uno es, en efecto, en la medicina, otro en la estrategia, y así sucesivamente. ¿Cuál es, por tanto, el bien de cada una? ¿No es aquello a causa de lo cual se hacen las demás cosas? Esto es, en la medicina, la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otros casos, otras cosas, y en toda acción y decisión es el fin, pues es con vistas al fin como todos hacen las demás cosas. De suerte que, si hay algún fin de todos los actos, éste será el bien realizable, y si hay varios, serán éstos. Nuestro razonamiento, a pesar de las digresiones, vuelve al mismo punto; pero debemos intentar aclarar más esto. Puesto que parece que los fines son varios y algunos de éstos los elegimos por otros, como la riqueza, las flautas y, en general, los instrumentos, es evidente que no son todos perfectos, pero lo mejor parece ser algo perfecto. Por consiguiente, si hay sólo un bien perfecto, ése será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos.

Ahora bien, al que se busca por sí mismo le llamamos más perfecto que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa. Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa.

Tal parece ser, sobre todo, la felicidad,[14] pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos (puesto que desearíamos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra.[15]

Parece que también ocurre lo mismo con la autarquía,[16] pues el bien perfecto parece ser suficiente. Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social.[17] No obstante, hay que establecer un límite en estas relaciones, pues extendiéndolas a los padres, descendientes y amigos de los amigos, se iría hasta el infinito. Pero esta cuestión la examinaremos luego. Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada, y creemos que tal es la

felicidad. Es lo más deseable de todo, sin necesidad de añadirle nada; pero es evidente que resulta más deseable, si se le añade el más pequeño de los bienes, pues la adición origina una superabundancia de bienes, y, entre los bienes, el mayor es siempre más deseable. Es manifiesto, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos.

Decir que la felicidad es lo mejor parece ser algo unánimemente reconocido, pero, con todo, es deseable exponer aún con más claridad lo que es. Acaso se conseguiría esto, si se lograra captar la función del hombre. En efecto, como en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artesano, y en general de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia. ¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo? ¿O no es mejor admitir que así como parece que hay alguna función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada uno de los miembros, así también pertenecería al hombre alguna función aparte de éstas? ¿Y cuál, precisamente, será esta función? El vivir, en efecto, parece también común a las plantas, y aquí buscamos lo propio. Debemos, pues, dejar de lado la vida de nutrición y crecimiento. Seguiría después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón. Pero aquél, por una parte, obedece a la razón, y por otra, la posee y piensa. Y como esta vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo, pues parece que primordialmente se dice en esta acepción. Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (pues es propio de un citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera.[18] Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante ⟨bastan⟩ para hacer venturoso y feliz.

Sirva lo que precede para describir el bien, ya que, tal vez, se debe hacer su bosquejo antes de describirlo con detalle. Parece que todos podrían

continuar y completar lo que está bien bosquejado, pues el tiempo es buen descubridor y coadyuvante en tales materias. De ahí han surgido los progresos de las artes, pues cada uno puede añadir lo que falta. Pero debemos también recordar lo que llevamos dicho y no buscar del mismo modo el rigor en todas las cuestiones, sino, en cada una según la materia que subyazga a ellas y en un grado apropiado a la particular investigación. Así, el carpintero y el geómetra buscan de distinta manera el ángulo recto: [19] uno, en cuanto es útil para su obra; el otro busca qué es o qué propiedades tiene, pues aspira a contemplar la verdad. Lo mismo se ha de hacer en las demás cosas y no permitir que lo accesorio domine lo principal. Tampoco se ha de exigir la causa por igual en todas las cuestiones; pues en algunos casos es suficiente indicar bien el hecho, como cuando se trata de los principios, ya que el hecho es primero y principio. Y de los principios, unos se contemplan por inducción, otros por percepción, otros mediante cierto hábito, y otros de diversa manera. Por tanto, debemos intentar presentar cada uno según su propia naturaleza y se ha de poner la mayor diligencia en definirlos bien, pues tienen gran importancia para lo que sigue. Parece, pues, que el principio es más de la mitad del todo,[20] y que por él se hacen evidentes muchas de las cuestiones que se buscan.

8

La felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud

Se ha de considerar, por tanto, la definición ⟨de la felicidad,⟩ no sólo desde la conclusión y las premisas, sino también a partir de lo que se dice acerca de ella, pues con la verdad concuerdan todos los datos, pero con lo falso pronto discrepan. Divididos, pues, los bienes en tres clases,[21] los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, decimos que los del alma son los más importantes y los bienes por excelencia, y las acciones y las actividades anímicas las referimos al alma. Así nuestra definición debe ser correcta, al menos en relación con esta doctrina que es antigua y aceptada por los filósofos. Es también correcto decir que el fin consiste en ciertas acciones y actividades, pues así se desprende de los bienes del alma y no de los exteriores. Concuerda también con nuestro razonamiento el que el hombre feliz vive bien y obra bien, pues a esto es, poco más o menos, a lo que se llama buena vida y buena conducta. Es evidente, además, que todas las condiciones requeridas para la felicidad se encuentran en nuestra definición. En efecto, a unos les parece que es la virtud, a otros la prudencia, a otros una cierta sabiduría, a otros estas mismas cosas o algunas

de ellas, acompañadas de placer o sin él; otros incluyen, además, la prosperidad material. De estas opiniones, unas son sustentadas por muchos y antiguos; otras, por pocos, pero ilustres; y es poco razonable suponer que unos y otros se han equivocado del todo, ya que al menos en algún punto o en la mayor parte de ellos han acertado.

Nuestro razonamiento está de acuerdo con los que dicen que la felicidad es la virtud o alguna clase de virtud, pues la actividad conforme a la virtud es una actividad propia de ella. Pero quizás hay no pequeña diferencia en poner el bien supremo en una posesión o en un uso, en un modo de ser o en una actividad. Porque el modo de ser puede estar presente sin producir ningún bien, como en el que duerme o está inactivo por cualquier otra razón, pero con la actividad esto no es posible, ya que ésta actuará necesariamente y actuará bien. Y así como en los Juegos Olímpicos no son los más hermosos ni los más fuertes los que son coronados, sino los que compiten (pues algunos de éstos vencen), así también en la vida los que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y hermosas;[22] y la vida de éstos es por sí misma agradable. Porque el placer es algo que pertenece al alma, y para cada uno es placentero aquello de lo que se dice aficionado, como el caballo para el que le gustan los caballos, el espectáculo para el amante de los espectáculos, y del mismo modo también las cosas justas para el que ama la justicia, y en general las cosas virtuosas gustan al que ama la virtud. Ahora bien, para la mayoría de los hombres los placeres son objeto de disputa, porque no lo son por naturaleza, mientras que las cosas que son por naturaleza agradables son agradables a los que aman las cosas nobles. Tales son las acciones de acuerdo con la virtud, de suerte que son agradables para ellos y por sí mismas. Así la vida de estos hombres no necesita del placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma. Añadamos que ni siquiera es bueno el que no se complace en las acciones buenas, y nadie llamará justo al que no se complace en la práctica de la justicia, ni libre al que no se goza en las acciones liberales, e igualmente en todo lo demás. Si esto es así, las acciones de acuerdo con la virtud serán por sí mismas agradables. Y también serán buenas y hermosas, y ambas cosas en sumo grado, si el hombre virtuoso juzga rectamente acerca de todo esto, y juzga como ya hemos dicho. La felicidad, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable, y estas cosas no están separadas como en la inscripción de Delos:

> Lo más hermoso es lo más justo; lo mejor, la salud; pero lo más agradable es lograr lo que uno ama, [23]

sino que todas ellas pertenecen a las actividades mejores; y la mejor de

todas éstas decimos que es la felicidad.

Pero es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien 1099b
cuando no se cuenta con recursos. Muchas cosas, en efecto, se hacen por medio de los amigos o de la riqueza o el poder político, como si se tratase de instrumentos; pero la carencia de algunas cosas, como la nobleza de linaje, buenos hijos y belleza, empaña la dicha; pues uno que fuera de 5
semblante feísimo o mal nacido o solo y sin hijos, no podría ser feliz del todo, y quizá menos aún aquel cuyos hijos o amigos fueran completamente malos, o, siendo buenos, hubiesen muerto. Entonces, como hemos dicho, la felicidad parece necesitar también de tal prosperidad, y por esta razón algunos identifican la felicidad con la buena suerte, mientras que otros ⟨la identifican⟩ con la virtud.

9

La felicidad y la buena suerte

De ahí surge la dificultad de si la felicidad es algo que puede adquirirse 10
por el estudio o por la costumbre o por algún otro ejercicio, o si sobreviene por algún destino divino o incluso por suerte.[24] Pues si hay alguna otra dádiva que los hombres reciban de los dioses, es razonable pensar que la felicidad sea un don de los dioses, especialmente por ser la mejor de las cosas humanas. Pero quizás este problema sea más propio de otra 15
investigación. Con todo, aun cuando la felicidad no sea enviada por los dioses, sino que sobrevenga mediante la virtud y cierto aprendizaje o ejercicio, parece ser el más divino de los bienes, pues el premio y el fin de la virtud es lo mejor y, evidentemente, algo divino y venturoso. Además, es compartido por muchos hombres, pues por medio de cierto aprendizaje y diligencia lo pueden alcanzar todos los que no están incapacitados para la virtud. Pero si es mejor que la felicidad sea alcanzada de este modo que por 20
medio de la fortuna, es razonable que sea así, ya que las cosas que existen por naturaleza se realizan siempre del mejor modo posible, e igualmente las cosas que proceden de un arte, o de cualquier causa y, principalmente, de la mejor. Pero confiar lo más grande y lo más hermoso a la fortuna sería una 25
gran incongruencia.

La respuesta a nuestra búsqueda también es evidente por nuestra definición: pues hemos dicho que ⟨la felicidad⟩ es una cierta actividad del alma de acuerdo con la virtud. De los demás bienes, unos son necesarios, otros son por naturaleza auxiliares y útiles como instrumentos. Todo esto

también está de acuerdo con lo que dijimos al principio, pues establecimos que el fin de la política es el mejor bien, y la política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad, esto es, buenos y capaces de acciones nobles. De acuerdo con esto, es razonable que no llamemos feliz al buey, ni al caballo ni a ningún otro animal, pues ninguno de ellos es capaz de participar de tal actividad. Por la misma causa, tampoco el niño es feliz, pues no es capaz todavía de tales acciones por su edad; pero algunos de ellos son llamados felices porque se espera que lo sean en el futuro. Pues la felicidad requiere, como dijimos, una virtud perfecta y una vida entera, ya que muchos cambios y azares de todo género ocurren a lo largo de la vida, y es posible que el más próspero sufra grandes calamidades en su vejez, como se cuenta de Príamo en los poemas troyanos,[25] y nadie considera feliz al que ha sido víctima de tales percances y ha acabado miserablemente.

10

La felicidad y los bienes exteriores

Entonces, ¿no hemos de considerar feliz a ningún hombre mientras viva, sino que será necesario, como dice Solón, ver el fin de su vida?[26] Y si hemos de establecer tal condición, ¿es acaso feliz después de su muerte? Pero ¿no es esto completamente absurdo, sobre todo para nosotros que decimos que la felicidad consiste en alguna especie de actividad? Pero si no llamamos feliz al hombre muerto —tampoco Solón quiere decir esto, sino que sólo entonces se podría considerar venturoso un hombre por estar libre ya de los males y de los infortunios—, también eso sería objeto de discusión; pues parece que para el hombre muerto existen también un mal y un bien, como existen, asimismo, para el que vive, pero no es consciente de ello, por ejemplo, honores, deshonras, prosperidad e infortunio de sus hijos y de sus descendientes en general. Sin embargo, esto presenta también una dificultad, pues si un hombre ha vivido una vida venturosa hasta la vejez y ha muerto en consonancia con ello, muchos cambios pueden ocurrir a sus descendientes, y así algunos de ellos pueden ser buenos y alcanzar la vida que merecen, y otros al contrario; porque es evidente que a los que se apartan de sus padres les puede pasar cualquier cosa. Sería, sin duda, absurdo si el muerto cambiara también con sus descendientes y fuera, ya feliz, ya desgraciado; pero también es absurdo suponer que las cosas de los hijos en nada ni en ningún momento interesan a los padres.

Pero volvamos a la primera dificultad, ya que quizá por aquello

podamos comprender también lo que ahora indagamos. Pues si debemos ver el fin y, entonces, considerar a cada uno venturoso no por serlo ahora, sino porque lo fue antes, ¿cómo no es absurdo decir que, cuando uno es feliz, en realidad, de verdad, no lo es por no querer declarar felices a los que viven, a causa de la mudanza de las cosas, y por no creer que la felicidad es algo estable, que de ninguna manera cambia fácilmente, sino que las vicisitudes de la fortuna giran sin cesar en torno a ellos? Porque está claro que, si seguimos las vicisitudes de la fortuna, llamaremos al mismo hombre tan pronto feliz como desgraciado, representando al hombre feliz como una especie de camaleón y sin fundamentos sólidos. Pero en modo alguno sería correcto seguir las vicisitudes de la fortuna, porque la bondad o maldad de un hombre no dependen de ellas, aunque, como dijimos, la vida humana las necesita; pero las actividades de acuerdo con la virtud desempeñan el papel principal en la felicidad, y las contrarias, el contrario.

Este razonamiento viene confirmado por lo que ahora discutíamos. En efecto, en ninguna obra humana hay tanta estabilidad como en las actividades virtuosas, que parecen más firmes, incluso, que las ciencias; y las más valiosas de ellas son más firmes, porque los hombres virtuosos viven sobre todo y más continuamente de acuerdo con ellas. Y ésta parece ser la razón por la cual no las olvidamos. Lo que buscamos, entonces, pertenecerá al hombre feliz, y será feliz toda su vida; pues siempre o preferentemente hará y contemplará lo que es conforme a la virtud, y soportará las vicisitudes de la vida lo más noblemente y con moderación en toda circunstancia el que es verdaderamente bueno y «cuadrilátero» sin tacha.[27] Pero, como hay muchos acontecimientos que ocurren por azares de fortuna y se distinguen por su grandeza o pequeñez, es evidente que los de pequeña importancia, favorables o adversos, no tienen mucha influencia en la vida, mientras que los grandes y numerosos harán la vida más venturosa (pues por su naturaleza añaden orden y belleza y su uso es noble y bueno); en cambio, si acontece lo contrario, oprimen y corrompen la felicidad, porque traen penas e impiden muchas actividades. Sin embargo, también en éstos brilla la nobleza, cuando uno soporta con calma muchos y grandes infortunios, no por insensibilidad, sino por ser noble y magnánimo.

Así, si las actividades rigen la vida, como dijimos, ningún hombre venturoso llegará a ser desgraciado, pues nunca hará lo que es odioso y vil. Nosotros creemos, pues, que el hombre verdaderamen te bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y actúa siempre de la mejor manera posible, en cualquier circunstancia, como un buen general emplea el ejército de que dispone lo más eficazmente posible para la guerra, y un buen zapatero hace el mejor calzado con el cuero que se le da, y de la misma manera que todos los otros artífices. Y si esto es así, el

hombre feliz jamás será desgraciado, aunque tampoco venturoso, si cae en los infortunios de Príamo. Pero no será inconstante ni tornadizo, pues no se apartará fácilmente de la felicidad, ni por los infortunios que sobrevengan, a no ser grandes y muchos, después de los cuales no volverá a ser feliz en breve tiempo, sino, en todo caso, tras un período largo y duradero, en el que se haya hecho dueño de grandes y hermosos bienes.

¿Qué nos impide, pues, llamar feliz al que actúa de acuerdo con la vida perfecta y está suficientemente provisto de bienes externos no por algún período fortuito, sino durante toda la vida? ¿O hay que añadir que ha de continuar viviendo de esta manera y acabar su vida de modo análogo, puesto que el futuro no nos es manifiesto, y establecemos que la felicidad es fin y en todo absolutamente perfecta? Si esto es así, llamaremos venturosos entre los vivientes a los que poseen y poseerán lo que hemos dicho, o sea, venturosos en cuanto hombres. Y sobre estas cuestiones baste con lo dicho.

11

La felicidad de los muertos y la buena o mala suerte de los descendientes

En cuanto a que la suerte de los descendientes y de todos los amigos no contribuya en nada a la situación de los muertos, parece demasiado hostil y contrario a las opiniones de los hombres.[28] Pero, puesto que son muchas y de muy diversas maneras las cosas que suceden, y unas nos tocan más de cerca que otras, discutir cada una de ellas sería una tarea larga e interminable, y quizá sea suficiente tratarlo en general y esquemáticamente. Ahora bien, de la misma manera que de los infortunios propios unos tienen peso e influencia en la vida, mientras que otros parecen más ligeros, así también ocurre con los de todos los amigos. Pero ya que los sufrimientos que afectan a los vivos difieren de los que afectan a los muertos, mucho más que los delitos y terribles acciones que suceden en la escena difieren de los que se presuponen en las tragedias, se ha de concluir que existe esta diferencia, o quizá, más bien, que no se sabe si los muertos participan de algún bien o de los contrarios. Parece, pues, según esto, que si algún bien o su contrario llega hasta ellos es débil o pequeño, sea absolutamente sea con relación a ellos; y si no, es de tal magnitud e índole, que ni puede hacer felices a los que no lo son ni privar de su ventura a los que son felices. Parece, pues, que la prosperidad de los amigos afecta de algún modo a los muertos, e igualmente sus desgracias, pero en tal grado y medida que ni

pueden hacer que los felices no lo sean ni otra cosa semejante.

12

La felicidad, objeto de honor y no de alabanza

Examinadas estas cuestiones, consideremos si la felicidad es una cosa elogiable o, más bien, digna de honor; pues está claro que no es una simple facultad. Parece, en efecto, que todo lo elogiable se elogia por ser de cierta índole y por tener cierta referencia a algo; y así elogiamos al justo y al viril, y en general al bueno y a la virtud por sus acciones y sus obras, y al robusto y al ágil, y a cada uno de los demás por tener cierta cualidad natural y servir para algo bueno y virtuoso. Esto es evidente también cuando elogiamos a los dioses, pues aparece como ridículo asimilarlos a nosotros, y esto sucede porque las alabanzas se refieren a algo, como dijimos. Y si la alabanza es de tal índole, es claro que de las cosas mejores no hay alabanza, sino algo mayor y mejor.[29] Y éste parece ser el caso, pues de los dioses decimos que son bienaventurados y felices, y a los más divinos de los hombres los llamamos bienaventurados. Y así también respecto de los bienes, porque nadie elogia la felicidad como elogia lo justo, sino que la ensalza como algo más divino y mejor.

Y parece que Eudoxo,[30] con razón, sostuvo la excelencia del placer, pues pensaba que el hecho de no ser elogiado, siendo un bien, indicaba que era superior a las cosas elogiables, del mismo modo que Dios y el bien, pues las otras cosas están referidas también a éstas. Porque el elogio pertenece a la virtud, ya que por ella los hombres realizan las nobles acciones, mientras que el encomio pertenece a las obras tanto corporales como anímicas. Pero, quizá, la precisión en estas materias es más propia de los que se dedican a los encomios; pero, para nosotros, es evidente, por lo que se ha dicho, que la felicidad es cosa perfecta y digna de ser alabada. Y parece que es así también por ser principio, ya que, a causa de ella, todos hacemos todas las demás cosas, y el principio y la causa de los bienes lo consideramos algo digno de honor y divino.

13

El alma, sus partes y sus virtudes

Puesto que la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta, debemos ocuparnos de la virtud, pues tal vez investigaremos

mejor lo referente a la felicidad. Y parece también que el verdadero político se esfuerza en ocuparse, sobre todo, de la virtud, pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y sumisos a las leyes. Como ejemplo de éstos tenemos a los legisladores de Creta y de Lacedemonia y los otros semejantes que puedan haber existido. Y si esta investigación pertenece a la política, es evidente que nuestro examen estará de acuerdo con nuestra intención original. Claramente es la virtud humana[31] que debemos investigar, ya que también buscábamos el bien humano y la felicidad humana. Llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma; y decimos que la felicidad es una actividad del alma. Y si esto es así, es evidente que el político debe conocer, en cierto modo, los atributos del alma, como el doctor que cura los ojos debe conocer también todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la política es más estimable y mejor que la medicina.[32] Ahora bien, los médicos distinguidos se afanan por conocer muchas cosas acerca del cuerpo; así también el político ha de considerar el alma, pero la ha de considerar con vistas a estas cosas y en la medida pertinente a lo que buscamos, pues una mayor precisión en nuestro examen es acaso demasiado penosa para lo que nos proponemos.

Algunos puntos acerca del alma han sido también suficientemente estudiados en los tratados exotéricos,[33] y hay que servirse de ellos; por ejemplo, que una parte del alma es irracional y la otra tiene razón. Nada importa para esta cuestión si éstas se distinguen como las partes del cuerpo y todo lo divisible, o si son dos para la razón pero naturalmente inseparables, como en la circunferencia lo convexo y lo cóncavo. De lo irracional, una parte parece común y vegetativa, es decir, la causa de la nutrición y el crecimiento; pues esta facultad del alma puede admitirse en todos los seres que se nutren y en los embriones, y ésta misma también en los organismos perfectos, pues es más razonable que ⟨admitir⟩ cualquier otra. Es evidente, pues, que su virtud es común y no humana; parece, en efecto, que en los sueños actúa principalmente esta parte y esta facultad, y el bueno y el malo no se distinguen durante el sueño. Por eso, se dice que los felices y los desgraciados no se diferencian durante media vida. Esto es normal que ocurra, pues el sueño es una inactividad del alma en cuanto se dice buena o mala, excepto cuando ciertos movimientos penetran un poco y, en este caso, los sueños de los hombres superiores son mejores que los de los hombres ordinarios. Pero basta de estas cosas, y dejemos también de lado la parte nutritiva ya que su naturaleza no pertenece a la virtud humana.

Pero parece que hay también otra naturaleza del alma que es irracional, pero que participa, de alguna manera, de la razón. Pues elogiamos la razón y la parte del alma que tiene razón, tanto en el hombre continente como en el incontinente, ya que le exhorta rectamente a hacer lo que es mejor. Pero

también aparece en estos hombres algo que por su naturaleza viola la razón, y esta parte lucha y resiste a la razón. Pues, de la misma manera que los miembros paralíticos del cuerpo cuando queremos moverlos hacia la derecha se van en sentido contrario hacia la izquierda, así ocurre también con el alma; pues los impulsos de los incontinentes se mueven en sentido contrario.[34] Pero, mientras que en los cuerpos vemos lo que se desvía, en el alma no lo vemos; mas, quizá, también en el alma debemos considerar no menos la existencia de algo contrario a la razón, que se le opone y resiste. (En qué sentido es distinto no interesa.) Pero esta parte también parece participar de la razón, como dijimos, pues al menos obedece a la razón en el hombre continente, y es, además, probablemente más dócil en el hombre moderado y varonil, pues todo concuerda con la razón. Así también lo irracional parece ser doble, pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo, y en general lo desiderativo, participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece; y, así, cuando se trata del padre y de los amigos, empleamos la expresión «tener en cuenta», pero no en el sentido de las matemáticas.[35] Que la parte irracional es, en cierto modo, persuadida por la razón, lo indica también la advertencia y toda censura y exhortación. Y si hay que decir que esta parte tiene razón, será la parte irracional la que habrá que dividir en dos: una, primariamente y en sí misma; otra, capaz sólo de escuchar ⟨a la razón⟩, como se escucha a un padre.

También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia, pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas, y, así, la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, mientras que la liberalidad y la moderación son éticas. De este modo, cuando hablamos del carácter de un hombre, no decimos que es sabio o inteligente, sino que es manso o moderado; y también elogiamos al sabio por su modo de ser, y llamamos virtudes a los modos de ser elogiables.

LIBRO SEGUNDO

NATURALEZA DE LA VIRTUD ÉTICA

1

La virtud ética, un modo de ser de la recta acción

Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se 1103a15
origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de «costumbre».[36] De este 20
hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre. Así la piedra que se mueve por naturaleza hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba innumerables veces; ni el fuego, hacia abajo; ni ninguna otra cosa, de cierta naturaleza, podría acostumbrarse a ser de otra manera. De ahí que las virtudes no se 25
produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre.[37]

Además, de todas las disposiciones naturales, adquirimos primero la capacidad y luego ejercemos las actividades. Esto es evidente en el caso de los sentidos; pues no por ver muchas veces u oír muchas veces adquirimos los sentidos, sino al revés: los usamos porque los tenemos, no los tenemos por haberlos usado. En cambio, adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores. Y éste es el caso de las demás artes, pues lo que hay 30
que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles. Esto viene 1103b
confirmado por lo que ocurre en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir ciertos hábitos, y ésta es la voluntad de todo legislador; pero los legisladores que no lo hacen bien yerran, y con 5
esto se distingue el buen régimen del malo.

Además, las mismas causas y los mismos medios producen y destruyen toda virtud, lo mismo que las artes; pues tocando la cítara se hacen tanto los buenos como los malos citaristas, y de manera análoga los constructores de casas y todo lo demás: pues construyendo bien serán buenos constructores, 10
y construyendo mal, malos. Si no fuera así, no habría necesidad de maestros, sino que todos serían de nacimiento buenos y malos. Y éste es el caso también de las virtudes: pues por nuestra actuación en las transacciones con los demás hombres nos hacemos justos o injustos, y 15
nuestra actuación en los peligros acostumbrándonos a tener miedo o coraje nos hace valientes o cobardes; y lo mismo ocurre con los apetitos y la ira:

unos se vuelven moderados y mansos, otros licenciosos e iracundos, los unos por haberse comportado así en estas materias, y los otros de otro modo. En una palabra, los modos de ser surgen de las operaciones semejantes. De ahí la necesidad de efectuar cierta clase de actividades, pues los modos de ser siguen las correspondientes diferencias en estas actividades. Así, el adquirir un modo de ser de tal o cual manera desde la juventud tiene no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total.[38]

2

La recta acción y la moderación

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

Ahora bien, que hemos de actuar de acuerdo con la recta razón es comúnmente aceptado y lo damos por supuesto (luego se hablará de ello, y de qué es la recta razón y cómo se relaciona con las otras virtudes).[39] Pero convengamos, primero, en que todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con precisión, pues ya dijimos al principio que nuestra investigación ha de estar de acuerdo con la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que atañe a la salud. Y si tal es la naturaleza de una exposición general, con mayor razón la concerniente a lo particular será menos precisa; pues ésta no cae bajo el dominio de ningún arte ni precepto, sino que los que actúan deben considerar siempre lo que es oportuno, como ocurre en el arte de la medicina y de la navegación. Pero aun siendo nuestro presente estudio de tal naturaleza, debemos intentar ser de alguna ayuda.

Primeramente, entonces, hemos de observar que está en la naturaleza de tales cosas el destruirse por defecto o por exceso, como lo observamos en el caso de la robustez y la salud (debemos, en efecto, servirnos de ejemplos manifiestos para aclarar los oscuros);[40] así el exceso y la falta de ejercicio destruyen la robustez; igualmente, cuando comemos o bebemos en exceso, o insuficientemente, dañamos la salud, mientras que si la cantidad es proporcionada la produce, aumenta y conserva. Así sucede también con la moderación, virilidad y demás virtudes: pues el que huye de todo y tiene miedo y no resiste nada se vuelve cobarde; el que no teme absolutamente a

nada y se lanza a todos los peligros, temerario; asimismo, el que disfruta de todos los placeres y no se abstiene de ninguno, se hace licencioso, y el que los evita todos como los rústicos, una persona insensible. Así pues, la moderación y la virilidad se destruyen por el exceso y por el defecto, pero se conservan por el término medio.

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

3

La virtud referida a los placeres y dolores

Hay que considerar como una señal de los modos de ser el placer o dolor que acompaña a las acciones: pues el hombre que se abstiene de los placeres corporales y se complace en eso mismo es moderado; el que se contraría, intemperante; el que hace frente a los peligros y se complace o, al menos, no se contrista, es valiente; el que se contrista, cobarde. La virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor. Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón,[41] para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación.

Además, si las virtudes están relacionadas con las acciones y pasiones, y el placer y el dolor acompañan a toda pasión, entonces por esta razón también la virtud estará relacionada con los placeres y dolores. Y lo indican también los castigos que se imponen por medio de ellos: pues son una medicina, y las medicinas por su naturaleza actúan por medio de contrarios. [42] Además, como ya dijimos antes, todo modo de ser del alma tiene una naturaleza que está implicada y emparentada con aquellas cosas por las cuales se hace naturalmente peor o mejor; y los hombres se hacen malos a causa de los placeres y dolores, por perseguirlos o evitarlos, o los que no se debe, o cuando no se debe, o como no se debe, o de cualquier otra manera

que pueda ser determinada por la razón en esta materia. Es por esto por lo que algunos definen también las virtudes como un estado de impasibilidad y serenidad;[43] pero no la definen bien, porque se habla de un modo absoluto, sin añadir «como es debido», «como no es debido», «cuando» y todas las demás circunstancias. Queda, pues, establecido que tal virtud tiende a hacer lo que es mejor con respecto al placer y al dolor, y el vicio hace lo contrario.

Estas cuestiones se nos pueden aclarar por lo que sigue. En efecto, siendo tres los objetos de preferencia y tres los de aversión —lo bello, lo conveniente y lo agradable, y sus contrarios, lo vergonzoso, lo perjudicial y lo penoso—, el hombre bueno acierta en todas estas cosas, mientras el malo yerra, especialmente respecto del placer; pues éste es común también a los animales y acompaña a todos los objetos de elección, pues también lo bello y lo conveniente parecen agradables. Además, desde la infancia todos nos hemos nutrido de él, y por eso es difícil eliminar esta afección arraigada en nuestra vida. También regulamos nuestras acciones, unas más y otras menos, por el placer y el dolor. Por eso, es necesario que estas cosas sean el objeto de todo nuestro estudio; pues el complacerse y contristarse bien o mal no es de pequeña importancia para las acciones. Pero, además, como dice Heráclito,[44] es más difícil luchar con el placer que con la ira, y de lo que es más difícil uno puede siempre adquirir un arte y una virtud, pues incluso lo bueno es mejor en este caso. De tal manera que todo el estudio de la virtud y de la política está en relación con el placer y el dolor, puesto que el que se sirve bien de ellos, será bueno, y el que se sirve mal, malo. Quede, pues, establecido que la virtud se refiere a placeres y dolores; que crece por las mismas acciones que la produce y es destrozada si no actúa de la misma manera, y que se ejercita en las mismas cosas que le dieron origen.

4

Naturaleza de las acciones de acuerdo con la virtud

Uno podría preguntarse cómo decimos que los hombres han de hacerse justos practicando la justicia, y moderados, practicando la moderación, puesto que si practican la justicia y la moderación son ya justos y moderados, del mismo modo que si practican la gramática y la música son gramáticos y músicos. Pero ni siquiera éste es el caso de las artes. Pues es posible hacer algo gramatical, o por casualidad o por sugerencia de otro. Así pues, uno será gramático si hace algo gramatical o gramaticalmente, es

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

5

La virtud como modo de ser

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

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

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

6

Naturaleza del modo de ser

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

ha de tomarse de la misma manera, pues si para uno es mucho comer diez minas de alimentos, y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis minas, pues probablemente esa cantidad será mucho o poco para el que ha de tomarla: para Milón,[45] poco; para el que se inicia en los ejercicios corporales, mucho. Así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros.

Entonces, si toda ciencia cumple bien su función, mirando al término medio y dirigiendo hacia éste sus obras (de ahí procede lo que suele decirse de las obras excelentes, que no se les puede quitar ni añadir nada, porque tanto el exceso como el defecto destruyen la perfección, mientras que el término medio la conserva, y los buenos artistas, como decíamos, trabajan con los ojos puestos en él); y si, por otra parte, la virtud, como la naturaleza, es más exacta y mejor que todo arte, tendrá que tender al término medio. Estoy hablando de la virtud ética, pues ésta se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio. Por ejemplo, cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud.[46] En las acciones hay también exceso y defecto y término medio. Ahora, la virtud tiene que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran y son censurados, mientras que el término medio es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias de la virtud. La virtud, entonces, es un término medio, o al menos tiende al medio. Además, se puede errar de muchas maneras (pues el mal, como imaginaban los pitagóricos,[47] pertenece a lo indeterminado, mientras el bien a lo determinado), pero acertar sólo es posible de una (y, por eso, una cosa es fácil y la otra difícil: fácil errar el blanco, difícil acertar); y, a causa de esto, también el exceso y el defecto pertenecen al vicio, pero el término medio, a la virtud:

> Los hombres sólo son buenos de una manera, malos de muchas.[48]

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

pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo.

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

7

Ejemplos de virtudes como término medio entre un exceso y un defecto

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

Consideremos, pues, estos ejemplos particulares de nuestra clasificación:[49] en relación con el miedo y con la audacia, el valor es el término medio; de los que se exceden, el que lo es por carencia de temor no tiene nombre (muchas virtudes y vicios no tienen nombre); pero el que se excede en audacia es temerario, y el que se excede en el miedo y le falta coraje, cobarde. En el dominio de los placeres y dolores —no de todos, y en menor grado por lo que respecta a los dolores—, el término medio es la moderación, y el exceso, la intemperancia. Personas deficientes respecto de los placeres difícilmente existen; por eso, tales personas ni siquiera tienen nombre, pero llamémoslas insensibles.

En relación con el dar y recibir dinero, el término medio es la

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

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

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

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

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

carecen de nombres, pero debemos intentar, como en los demás casos, introducir nombres nosotros mismos para mayor claridad y para que se nos siga fácilmente.

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

También hay disposiciones intermedias en las pasiones y respecto de ellas. Así, la vergüenza no es una virtud, pero se elogia también al vergonzoso; así, se dice que uno posee el justo medio en estas cosas; otro, que es exagerado, como el tímido que se avergüenza de todo; otro, que es deficiente o que no tiene absolutamente vergüenza de nada; y el término medio es vergonzoso.

La indignación es el término medio entre la envidia y la malignidad, y éstos son sentimientos relativos al dolor o al placer que sentimos por lo que sucede a nuestros prójimos; pues el que se indigna se aflige por los que prosperan inmerecidamente; el envidioso, yendo más allá que éste, se aflige de la prosperidad de todos, y el malicioso, se queda tan corto en afligirse, que hasta se alegra. Mas estas cosas serán tratadas en su momento oportuno. Ahora hablaremos de la justicia, y como este concepto no es simple, distinguiremos sus dos clases y diremos de cada una cómo es término medio, y lo mismo haremos con las virtudes racionales.[50]

8

Oposición de virtudes y vicios

Así pues, tres son las disposiciones, y de ellas, dos vicios —uno por exceso y otro por defecto— y una virtud, la del término medio; y todas, se oponen entre sí de cierta manera; pues las extremas son contrarias a la intermedia y entre sí, y la intermedia es contraria a las extremas. Pues, así como lo igual es mayor en relación con lo menor y menor con respecto a lo mayor, así, también, en las pasiones y en las acciones, los modos de ser intermedios

son excesivos por lo que respecta a los deficientes, y deficientes, en cuanto a los excesivos. Por esta razón, el valiente parece temerario, comparado con el cobarde, y cobarde, comparado con el temerario; igualmente, el moderado parece intemperante, en comparación con el insensible, e insensible, en comparación con el intemperante; y el liberal parece pródigo, si se le compara con el tacaño, y tacaño, si se le compara con el pródigo. De ahí que los extremos rechazan al medio, cada uno hacia el otro extremo, y el cobarde llama temerario al valiente, y el temerario cobarde, y análogamente en los demás casos.

Puesto que hay una disposición mutua entre estos tres modos de ser, la oposición entre los extremos es mayor que respecto del medio, pues están más lejos entre sí que del medio, por ejemplo, lo grande dista más de lo pequeño y lo pequeño de lo grande, que ambos de lo igual. Además, en algunos casos uno de los extremos parece ser semejante al medio, como la temeridad a la valentía, y la prodigalidad a la liberalidad, pero, en cambio, entre los extremos se da la máxima desemejanza; pero, como, los contrarios se definen como las cosas que más distan entre sí, así los que más distan son más contrarios.

En algunos casos, al medio se opone más el defecto, y en otros el exceso; por ejemplo, a la valentía no se opone la temeridad, que es el exceso, sino la cobardía, que es el defecto; y a la moderación no se opone la insensibilidad, que es la deficiencia, sino la intemperancia, que es el exceso. Esto sucede por dos causas: una procede de la cosa misma, pues por estar más cerca y ser más semejante al medio uno de los extremos, no es éste sino el otro contrario el que preferimos oponer al medio; así, como la temeridad parece ser más semejante y más próxima a la valentía, pero más distante la cobardía, preferimos contraponerle ésta; pues lo más alejado del medio parece ser más contrario. Ésta es, pues, la causa que procede de la cosa misma, y la otra surge de nosotros mismos, pues aquello a que, en cierto modo, estamos más inclinados por naturaleza parece más contrario al medio; así somos atraídos naturalmente más hacia los placeres, y por eso con más facilidad nos dejamos llevar por el desenfreno que por la austeridad. Es por ello por lo que llamamos más contrarias a las disposiciones a las que cedemos más fácilmente, y por lo que el desenfreno, que es exceso, es más contrario a la moderación.

9

Reglas prácticas para alcanzar el término medio

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

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

> Mantén alejada la nave de este oleaje y de esta espuma,[51]

pues de los dos extremos, el uno es más erróneo y el otro menos. Y puesto que es difícil alcanzar exactamente el medio, debemos tomar el mal menor en la segunda navegación,[52] como se dice, y esto será posible, sobre todo, de la manera que decimos.

Debemos, por otra parte, tomar en consideración aquellas cosas hacia las que somos más inclinados (pues unos lo somos por naturaleza hacia unas y otros hacia otras). Esto lo conocemos por el placer y el dolor que sentimos, y entonces debemos tirar de nosotros mismos en sentido contrario, pues apartándonos lejos del error llegaremos al término medio, como hacen los que quieren enderezar las vigas torcidas. En toda ocasión, hay que guardarse principalmente de lo agradable y del placer, porque no lo juzgamos con imparcialidad. Así, respecto del placer, debemos sentir lo que sintieron los ancianos del pueblo a la vista de Helena,[53] y repetir sus palabras en todos los casos; pues si nos alejamos de él erraremos menos. Para decirlo en una palabra, si hacemos esto, podremos alcanzar mejor el término medio.

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

intermedio es en todas las cosas laudable, pero debemos inclinarnos unas veces hacia el exceso y otras hacia el defecto, ya que así alcanzaremos más fácilmente el término medio y el bien.

LIBRO TERCERO

ACCIONES VOLUNTARIAS E INVOLUNTARIAS

1

Responsabilidad moral: acto voluntario e involuntario

Dado que la virtud se refiere a pasiones y acciones y que, mientras las 1109b30
voluntarias son objeto de alabanzas o reproches, las involuntarias lo son de indulgencia y, a veces, de compasión, es, quizá, necesario, para los que reflexionan sobre la virtud, definir lo voluntario y lo involuntario, y es también útil para los legisladores, con vistas a los honores y castigos.[54]

Parece, pues, que cosas involuntarias son las que se hacen por fuerza o 1110a
por ignorancia; es forzoso aquello cuyo principio es externo y de tal clase que en él no participa ni el agente ni el paciente; por ejemplo, si uno es llevado por el viento o por hombres que nos tienen en su poder. En cuanto a lo que se hace por temor a mayores males o por alguna causa noble (por 5
ejemplo, si un tirano que es dueño de los padres e hijos de alguien mandara a éste hacer algo vergonzoso, amenazándole con matarlos si no lo hacía, pero salvarlos si lo hacía), es dudoso si este acto es voluntario o involuntario. Algo semejante ocurre cuando se arroja el cargamento al mar en las tempestades, nadie sin más lo hace con agrado, sino que por su propia salvación y la de los demás lo hacen todos los sensatos. 10

Tales acciones son, pues, mixtas, pero se parecen más a las voluntarias, ya que cuando se realizan son objeto de elección, y el fin de la acción depende del momento. Así, cuando un hombre actúa, ha de mencionarse tanto lo voluntario como lo involuntario; pero en tales acciones obra voluntariamente, porque el principio del movimiento imprimido a los 15
miembros instrumentales está en el mismo que las ejecuta, y si el principio de ellas está en él, también radica en él el hacerlas o no. Son, pues, tales acciones voluntarias, pero quizás en sentido absoluto sean involuntarias, ya que nadie elegiría ninguna de estas cosas por sí mismo. A veces los hombres son alabados por tales acciones, cuando soportan algo vergonzoso 20
o penoso por causas grandes y nobles; o bien, al contrario, son censurados, pues soportar las mayores vergüenzas sin un motivo noble o por uno mediocre es propio de un miserable. En algunos casos, un hombre, si bien no es alabado, es, con todo, perdonado: ⟨tal sucede⟩ cuando uno hace lo 25
que no debe por causas que sobrepasan la naturaleza humana y que nadie podría soportar. Hay, quizá, cosas a las que uno no puede ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras terribles sufrimientos: así, las causas que obligaron al Alcmeón de Eurípides a matar a su madre resultan ridículas.[55] 30
A veces, sin embargo, es difícil decidir cuál de las dos alternativas ha de elegirse y cuál se ha de soportar, pero es más difícil aún permanecer en la decisión tomada, porque casi siempre lo que esperamos es doloroso, pero

aquello a lo que se nos quiere obligar, vergonzoso, y, en virtud de esto, se alaba o censura a los que se han sometido o no a la violencia.

¿Qué clase de acciones, entonces, han de llamarse forzosas? ¿No son en 1110b
sentido absoluto aquellas cuya causa es externa y el agente no participa en nada? Mas las que por sí mismas son involuntarias, pero en ciertos momentos son elegidas para evitar ciertas consecuencias y el principio está en el agente, si bien son involuntarias en sí mismas, en ciertos momentos y 5
para evitar ciertas consecuencias son voluntarias. Con todo, se parecen más a las voluntarias, porque las acciones radican sobre actuaciones particulares, y en estos casos son voluntarias. No es fácil, sin embargo, establecer cuál de las alternativas ha de elegirse, porque se dan muchas 10
diferencias en los casos particulares. Pero si alguien dijera que las cosas agradables y hermosas son forzosas (pues siendo externas nos compelen), todo será forzoso para él, ya que por esta causa todos hacen todas las cosas. Y aquellos que actúan por la fuerza y contra su voluntad lo hacen dolorosamente, y los que actúan a causa de lo agradable y hermoso, lo hacen con placer; y es ridículo culpar a la causa externa, y no a nosotros mismos, cuando hemos sido tan fácilmente cazados por estas cosas, y atribuirnos las acciones hermosas, pero imputar las vergonzosas al placer. 15
Parece, entonces, que lo forzoso es aquello cuyo principio es externo, sin que el hombre forzado intervenga en nada.

Todo lo que se hace por ignorancia es no voluntario, pero, si causa dolor y pesar, es involuntario. En efecto, el que por ignorancia hace algo, cualquier cosa que ello sea, sin sentir el menor desagrado por su acción, no 20
ha obrado voluntariamente, puesto que no sabía lo que hacía, pero tampoco involuntariamente, ya que no sentía pesar. Así, de los que obran por ignorancia, el que siente pesar parece que obra involuntariamente, pero el que no lo siente, ya que es distinto, ⟨digamos que ha realizado un acto⟩ al que llamaremos «no voluntario»; pues, ya que difiere ⟨del otro⟩, es mejor que tenga un nombre propio. Además, obrar por ignorancia parece cosa 25
distinta del obrar con ignorancia: pues el embriagado o el encolerizado no parecen obrar por ignorancia, sino por alguna de las causas mencionadas, no a sabiendas sino con ignorancia. Pues todo malvado desconoce lo que debe hacer y de lo que debe apartarse, y por tal falta son injustos y, en general, malos. Ahora, el término «involuntario» tiende a ser usado no 30
cuando alguien desconoce lo conveniente, pues la ignorancia en la elección no es causa de lo involuntario sino de la maldad, como tampoco lo es la ignorancia universal (pues ésta es censurada), sino la ignorancia con respecto a las circunstancias concretas y al objeto de la acción. Pues en ellas radica tanto la compasión como el perdón, puesto que el que 1111a
desconoce alguna de ellas actúa involuntariamente. No estaría mal,

entonces, determinar cuáles y cuántas son, quién actúa y qué y acerca de qué o en qué, a veces también con qué, por ejemplo, con qué instrumento y por qué causa, por ejemplo, de la salvación, y cómo actúa, por ejemplo, serena o violentamente.[56]

Ahora bien, nadie podría ignorar todas estas circunstancias, a no ser que estuviera loco, ni tampoco, evidentemente, quién es el agente, pues ¿cómo podría ignorarse a sí mismo? En cambio, puede uno ignorar lo que hace, por ejemplo, cuando alguien dice que se le escapó una palabra o que no sabía que era un secreto, como Esquilo con los misterios,[57] o que, queriendo sólo mostrar su funcionamiento, se le disparó, como el de la catapulta. También podría uno creer que su propio hijo es un enemigo, como Mérope;[58] o que la punta de hierro de la lanza tenía un botón; o que una piedra cualquiera era piedra pómez; o dando una bebida a alguien para salvarlo, matarlo por el contrario; o queriendo a uno darle una palmadita, noquearlo como en el pugilato. Puesto que uno puede ignorar todas estas cosas en las que está implicada la acción, el que desconoce cualquiera de ellas, especialmente las más importantes, se piensa que ha obrado involuntariamente, y por las más importantes se consideran las circunstancias de la acción y del fin. Además, una acción hecha según se dice involuntariamente, por causa de esta clase de ignorancia debe ir seguida de pesar y arrepentimiento.

Siendo involuntario lo que se hace por fuerza y por ignorancia, lo voluntario podría parecer que es aquello cuyo principio está en el mismo agente que conoce las circunstancias concretas en las que radica la acción. Pues, quizá, no está bien decir que son involuntarias las cosas que se hacen por coraje o apetito. En efecto, primero, ninguno de los otros animales haría nada voluntariamente ni tampoco los niños; segundo, ¿no realizamos voluntariamente ninguna de las acciones por causa del apetito o del coraje, o es que realizamos las buenas voluntariamente y las vergonzosas involuntariamente? ¿No sería la alternativa ridícula siendo una sola la causa? Pero sería, igualmente, absurdo llamar involuntarias las cosas que deben desearse. Al contrario, debemos irritarnos con ciertas cosas y desear otras, como la salud y la instrucción. Parece también que lo involuntario es penoso y lo apetecible agradable. Además, ¿en qué se distinguen, siendo involuntarios, los yerros calculados de los debidos al coraje? Ambos deben evitarse; y las pasiones irracionales no parecen menos humanas, de manera que las acciones que proceden de la ira y el apetito también son propias del hombre. Entonces es absurdo considerarlas involuntarias.

2

Habiendo definido lo voluntario y lo involuntario, debemos tratar ahora de la elección, ya que parece ser más apropiado a la virtud y mejor juzgar los caracteres que las acciones. Es evidente que la elección es algo voluntario, pero no es lo mismo que ello, dado que lo voluntario tiene más extensión; pues de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, pero no de la elección, y a las acciones hechas impulsivamente las llamamos voluntarias, pero no elegidas. Los que dicen que la elección es un apetito, o impulso, o deseo, o una cierta opinión,[59] no parecen hablar rectamente. En efecto, la elección no es común también a los irracionales, pero sí el apetito y el impulso; y el hombre incontinente actúa por apetito, pero no por elección; el continente, al contrario, actúa eligiendo, y no por apetito. Además, el apetito es contrario a la elección, pero no el apetito al apetito. Y el apetito es de lo agradable o doloroso; la elección, ni de lo uno ni de lo otro.

La elección menos aún es un impulso, pues lo que se hace por impulso en modo alguno parece hecho por elección. Tampoco, ciertamente, es un deseo, a pesar de su manifiesta proximidad; pues no hay elección de lo imposible, y si alguien dijera elegirlo, parecería un necio, mientras que el deseo puede ser de cosas imposibles, por ejemplo, de la inmortalidad. Además, el deseo puede ser también de cosas que no podrían ser realizadas de ningún modo por uno mismo, por ejemplo, el deseo de que un cierto actor o atleta sean los vencedores; pero nadie elige estas cosas, sino las que uno cree poder realizar por sí mismo. Por otra parte, el deseo se refiere más bien al fin, la elección a los medios conducentes al fin: así deseamos estar sanos, pero elegimos los medios mediante los cuales podemos alcanzar la salud, y deseamos ser felices y así lo decimos, pero no podemos decir que elegimos ⟨serlo⟩, porque la elección, en general, parece referirse a cosas que dependen de nosotros.

Tampoco ⟨la elección⟩ puede ser una opinión. En efecto, la opinión parece referirse a todo, a cosas externas e imposibles no menos que a las que están a nuestro alcance, y se distingue por ser falsa o verdadera, no por ser buena o mala, mientras que la elección, más bien, parece ser esto último. En general, entonces, quizá nadie diría que es lo mismo que la opinión, pero tampoco que ⟨se identifica⟩ con alguna en particular, pues tenemos un cierto carácter por elegir lo bueno o malo, pero no por opinar. Y elegimos tomar o evitar algo de estas cosas, pero opinamos qué es o a quién le conviene o cómo; pero de tomarlo o evitarlo en modo alguno opinamos. Además, se alaba la elección más por referirse al objeto debido, que por hacerlo rectamente; la opinión, en cambio, es alabada por ser verdadera.

Elegimos también lo que sabemos exactamente que es bueno, pero opinamos sobre lo que no sabemos del todo; y no son, evidentemente, los mismos los que eligen y opinan lo mejor, sino que algunos son capaces de formular buenas opiniones, pero, a causa de un vicio, no eligen lo que deben. Si la opinión precede a la elección o la acompaña, nada importa: no es esto lo que examinamos, sino si la elección se identifica con alguna opinión.

Entonces, ¿qué es o de qué índole, ya que no es ninguna de las cosas mencionadas? Evidentemente, es algo voluntario, pero no todo lo voluntario es objeto de elección. ¿Acaso es algo que ha sido ya objeto de deliberación? Pues la elección va acompañada de razón y reflexión, y hasta su mismo nombre parece sugerir que es algo elegido antes que otras cosas.

3

La deliberación

¿Deliberamos sobre todas las cosas y todo es objeto de deliberación, o sobre algunas cosas no es posible la deliberación? Quizá deba llamarse objeto de deliberación no aquello sobre lo cual podría deliberar un necio o un loco, sino aquello sobre lo que deliberaría un hombre de sano juicio. En efecto, nadie delibera sobre lo eterno, por ejemplo, sobre el cosmos, o sobre la diagonal y el lado, que son inconmensurables; ni sobre las cosas que están en movimiento, pero que ocurren siempre de la misma manera, o por necesidad, o por naturaleza o por cualquier otra causa, por ejemplo, sobre los solsticios y salidas de los astros; ni sobre las cosas que ocurren ya de una manera ya de otra, por ejemplo, sobre las sequías y las lluvias; ni sobre lo que sucede por azar, por ejemplo, sobre el hallazgo de un tesoro. Tampoco deliberamos sobre todos los asuntos humanos, por ejemplo, ningún lacedemonio delibera sobre cómo los escitas estarán mejor gobernados, pues ninguna de estas cosas podrían ocurrir por nuestra intervención.

Deliberamos, entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable, y eso es lo que resta por mencionar. En efecto, se consideran como causas la naturaleza, la necesidad y el azar, la inteligencia y todo lo que depende del hombre. Y todos los hombres deliberan sobre lo que ellos mismos pueden hacer. Sobre los conocimientos exactos y suficientes no hay deliberación, por ejemplo, sobre las letras (pues no vacilamos sobre cómo hay que escribirlas); pero, en cambio, deliberamos sobre lo que se hace por nuestra intervención, aunque no siempre de la misma manera, por ejemplo,

sobre las cuestiones médicas o de negocios, y sobre la navegación más que sobre la gimnasia, en la medida en que la primera es menos precisa, y sobre el resto de la misma manera, pero sobre las artes más que sobre las ciencias, porque vacilamos más sobre aquéllas.

La deliberación tiene lugar, pues, acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado. Y llamamos a ciertos consejeros en materia de importancia, porque no estamos convencidos de poseer la adecuada información para hacer un buen diagnóstico. Pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. Pues, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si lesgilará bien, ni ninguno de los demás sobre el fin, sino que, puesto el fin, consideran cómo y por qué medios pueden alcanzarlo; y si parece que el fin puede ser alcanzado por varios medios, examinan cuál es el más fácil y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará a través de éste, y éste, a su vez, mediante cuál otro, hasta llegar a la causa primera que es la última en el descubrimiento. Pues el que delibera parece que investiga y analiza de la manera que hemos dicho, como si se tratara de una figura geométrica (sin embargo, es evidente que no toda investigación es deliberación, por ejemplo, las matemáticas; pero toda deliberación es investigación), y lo último en el análisis es lo primero en la génesis. Y si tropieza con algo imposible, abandona la investigación, por ejemplo, si necesita dinero y no puede procurárselo; pero si parece posible, intenta llevarla a cabo. Entendemos por posible lo que puede ser realizado por nosotros, pues lo que puede ser realizado por medio de nuestros amigos, lo es en cierto modo por nosotros, ya que el principio de la acción está en nosotros. A veces lo que investigamos son los instrumentos, otras su utilización; y lo mismo en los demás casos, unas veces buscamos el medio, otras el cómo, otras el agente.

Parece, pues, como queda dicho, que el hombre es principio de las acciones, y la deliberación versa sobre lo que él mismo puede hacer, y las acciones se hacen a causa de otras cosas. El objeto de deliberación entonces, no es el fin, sino los medios que conducen al fin, ni tampoco las cosas individuales, tales como que si esto es pan o está cocido como es debido, pues esto es asunto de la perfección, y si se quiere deliberar siempre, se llegará hasta el infinito.

El objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección, excepto si el de la elección está ya determinado, ya que se elige lo que se ha decidido después de la deliberación. Pues todos cesamos de buscar cómo actuaremos cuando reconducimos el principio ⟨del movimiento⟩ a nosotros mismos y a la parte directiva de nosotros mismos, pues ésta es la que elige.

Esto está claro de los antiguos regímenes políticos que Homero nos describe: los reyes anunciaban al pueblo lo que habían decidido. Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance, porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación.

Esquemáticamente, entonces, hemos descrito la elección, sobre qué objetos versa y que éstos son los medios relativos a los fines.

4

Objeto de la voluntad

Hemos dicho ya que la voluntad tiene por objeto un fin, pero unos piensan que su objeto es el bien, y otros que es el bien aparente. Si se dice que el objeto de la voluntad es el bien, se sigue que el objeto deseado por un hombre que no elige bien no es objeto de voluntad (ya que, si es objeto de voluntad, será también un bien; pero, así, sucedería que sería un mal); en cambio, para los que dicen que el objeto de la voluntad es el bien aparente, no hay nada deseable por naturaleza, sino lo que a cada uno le parece: a unos una cosa y a otros otra, y si fuera así, cosas contrarias. Y si estas consecuencias no nos satisfacen, ¿deberíamos, entonces, decir que el objeto de la voluntad es el bien, tomado de un modo absoluto y de acuerdo con la verdad, mientras que para cada persona es lo que le aparece como tal? Así, para el hombrebueno, el objeto de la voluntad es el verdadero bien; para el malo, cualquier cosa (lo mismo, para el caso de los cuerpos, si están en buenas condiciones físicas, es sano lo que verdaderamente lo es, pero, para los enfermizos, son otras cosas; e igualmente ocurre con lo amargo, lo dulce, lo caliente, lo pesado y todo lo demás). El hombre bueno, en efecto, juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad. Pues, para cada modo de ser, hay cosas bellas y agradables, y, sin duda, en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y la medida de ellas. La mayoría, en cambio, se engaña, según parece, a causa del placer, pues parece ser un bien sin serlo. Y, por ello, eligen lo agradable como un bien y huyen del dolor como un mal.

5

La virtud y el vicio son voluntarios

Siendo, pues, objeto de la voluntad el fin, mientras que de la deliberación y la elección lo son los medios para el fin, las acciones relativas a éstos estarán en concordancia con la elección y serán voluntarias, y también se refiere a los medios el ejercicio de las virtudes. Y, así, tanto la virtud como el vicio están en nuestro poder. En efecto, siempre que está en nuestro poder el hacer, lo está también el no hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está el sí, de modo que si está en nuestro poder el obrar cuando es bello, lo estará también cuando es vergonzoso, y si está en nuestro poder el no obrar cuando es bello, lo estará, asimismo, para obrar cuando es vergonzoso. Y si está en nuestro poder hacer lo bello y lo vergonzoso e, igualmente, el no hacerlo, y en esto radicaba el ser buenos o malos, estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos. Decir que nadie es voluntariamente malvado ni venturoso sin querer, parece en parte falso y en parte verdadero: en efecto, nadie es venturoso sin querer, pero la perversidad es algo voluntario. O, de otro modo, debería discutirse lo que acabamos de decir, y decir que el hombre no es principio ni generador de sus acciones como lo es de sus hijos. Pero si esto es evidente y no tenemos otros principios para referirnos que los que están en nosotros mismos, entonces las acciones cuyos principios están en nosotros dependerán también de nosotros y serán voluntarias.

Todo ello parece estar confirmado, tanto por los individuos en particular, como por los propios legisladores: efectivamente, ellos castigan y toman represalias de los que han cometido malas acciones sin haber sido llevados por la fuerza o por una ignorancia de la que ellos mismos no son responsables, y, en cambio, honran a los que hacen el bien, para estimular a éstos e impedir obrar a los otros. Y, ciertamente, nadie nos exhorta a hacer lo que no depende de nosotros ni es voluntario, porque de nada sirve intentar persuadirnos a no sentir calor, dolor, hambre o cualquier cosa semejante, pues no menos sufriremos estas cosas. Incluso castigan el mismo hecho de ignorar, si el delincuente parece responsable de la ignorancia; así, a los embriagados, se les impone doble castigo; pues el origen está en ellos mismos, ya que eran dueños de no embriagarse, y la embriaguez fue la causa de su ignorancia. Castigan también a los que ignoran ciertas materias legales que deben saberse y no son difíciles; y lo mismo en los casos en los que la ignorancia parece tener por causa la negligencia, porque estaba en su poder no ser ignorantes, ya que eran dueños de poner atención. Pero, tal vez, alguno es de tal índole, que no presta atención. Pero ellos mismos, por vivir desenfrenadamente, son los causantes de su modo de ser, es decir, de ser injustos o licenciosos, unos obrando mal, otros pasando el tiempo en beber y cosas semejantes, pues son las conductas particulares las que hacen a los hombres de tal o cual

índole. Esto es evidente en el caso de los que se entrenan para algún certamen o actividad, pues se ejercitan sin parar. Así, desconocer que los modos de ser se adquieren por las correspondientes actividades, es propio de un completo insensato. Además, es absurdo pensar que el injusto no quiera ser injusto o el que vive licenciosamente, licencioso. Si alguien a sabiendas comete acciones por las cuales se hará injusto, será injusto voluntariamente; pero no por la simple voluntad dejará de ser injusto y se volverá justo; como tampoco el enfermo, sano. Y si se diera el caso que enferma voluntariamente por vivir sin moderación y desobedecer a los médicos, entonces, sin duda, le sería posible no estar enfermo; pero, una vez que se ha abandonado, ya no, como tampoco el que ha arrojado una piedra puede recobrarla ya; sin embargo, estaba en su mano el cogerla y lanzarla, ya que el principio estaba en él. Igualmente, en el caso del justo y del licencioso, podían, en un principio, no llegar a serlo y, por eso, lo son voluntariamente; pero, una vez que han llegado a serlo, ya no les es posible no serlo.

Y no sólo son los vicios del alma voluntarios, sino en algunas personas también los del cuerpo, y, por eso, los censuramos. En efecto, nadie censura a los que son feos por naturaleza, pero sí a los que lo son por falta de ejercicio y negligencia. E igualmente ocurre con la debilidad y defectos físicos: nadie reprocharía al que es ciego de nacimiento o a consecuencia de una enfermedad o un golpe, sino que, más bien, lo compadecería; pero al que lo es por embriaguez o por otro exceso todo el mundo lo censuraría. Así pues, de los vicios del cuerpo se censuran los que dependen de nosotros; pero los que no dependen de nosotros, no. Si esto es así, también en las demás cosas los vicios censurados dependerán de nosotros.

Uno podría decir que todos aspiran a lo que les parece bueno, pero que no pueden controlar la imaginación, sino que, según la índole de cada uno, así le parece el fin. Ahora, si cada uno es, en cierto modo, causante de su modo de ser, también lo será, en cierta manera, de su imaginación. De no ser así, nadie es causante del mal que uno mismo hace, sino que lo hace por ignorancia del fin, pensando que, al obrar así, alcanzará lo mejor; pero la aspiración al fin no es de propia elección, sino que cada uno debería haber nacido con un poder, como lo es el de la visión, para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero. Y, así, un hombre bien dotado es aquel a quien la naturaleza ha provisto espléndidamente de ello, porque es lo más grande y hermoso y algo que no se puede adquirir ni aprender de otro, sino que lo conservará de la manera que corresponde a su cualidad desde el nacimiento, y el estar bien y bellamente dotado constituirá la perfecta y verdadera excelencia de su índole.

Si esto es verdad, ¿en qué sentido será más voluntaria la virtud que el

vicio? Pues, al bueno y al malo, por igual se les muestra y propone el fin por naturaleza o de cualquier otro modo, y, refiriendo a este fin todo lo demás, obran del modo que sea. Así, si no es por naturaleza como el fin aparece a cada uno de tal o cual manera, sino que en parte depende de él, o si el fin es natural, pero la virtud es voluntaria porque el hombre bueno hace lo demás voluntariamente, entonces el vicio no será menos voluntario; pues, en el caso de un hombre malo, también sus reacciones están causadas por él, aun cuando no lo sea el fin. Así pues, como se ha dicho, si las virtudes son voluntarias (en efecto, nosotros mismos somos concausantes de nuestros modos de ser y, por ser personas de una cierta índole, nos proponemos un fin determinado), también los vicios lo serán, por semejantes razones.

Hemos tratado, pues, en general, de modo esquemático, el género de las virtudes, que son términos medios y modos de ser que, por sí mismos, tienden a practicar las acciones que las producen, que dependen de nosotros y son voluntarias, y que actúan como dirigidas por la recta razón. Con todo, las acciones no son voluntarias del mismo modo que los modos de ser, pues de nuestras acciones somos dueños desde el principio hasta el fin, si conocemos las circunstancias particulares; en cambio, de nuestros modos de ser somos dueños sólo del principio, pero su incremento no es perceptible, como en el caso de las dolencias. Sin embargo, ya que está en nuestro poder comportarnos de una manera u otra, son, por ello, voluntarios.[60]

6

Examen acerca de varias virtudes: la valentía

Tomando ahora las virtudes una por una, digamos qué son, a qué cosas se refieren y cómo. Al mismo tiempo se dilucidará el aspecto de cuántas.

Vamos a empezar con la valentía. Ya ha quedado de manifiesto que es un término medio entre el miedo y la temeridad. Está claro que tememos las cosas temibles y que éstas son, absolutamente hablando, males; por eso, también se define el miedo como la expectación de un mal. Tememos, pues, todas las cosas malas, como la infamia, la pobreza, la enfermedad, la falta de amigos, la muerte; pero el valiente no parece serlo en relación con todas estas cosas; pues algunas han de temerse y es noble temerlas, y no hacerlo, es vergonzoso, por ejemplo, la infamia; el que la teme es honrado y decente; el que no la teme, desvergonzado. Y es sólo en sentido metafórico, por lo que algunos llaman a éste audaz, ya que tiene algo semejante al

valiente, pues el valiente es un hombre que no teme. Quizá no se debería temer la pobreza ni la enfermedad ni, en general, los males que no provienen de un vicio ni los causados por uno mismo. Pero tampoco es valiente el que no teme estas cosas (lo llamamos así, en virtud de una analogía); pues algunos, que son cobardes en los peligros de la guerra, son generosos y tienen buen ánimo frente a la pérdida de su fortuna. Tampoco es uno cobarde, si teme los insultos a sus hijos o a su mujer, o teme la envidia o algo semejante; ni valiente, si se muestra animoso cuando van a azotarlo.

Ahora bien, ¿cuáles son las cosas temibles que soporta el valiente? ¿Acaso las más temibles? Nadie, en efecto, puede soportar mejor que él tales cosas. Ahora bien, lo más temible es la muerte: es un término, y nada parece ser ni bueno ni malo para el muerto. Sin embargo, ante la muerte no parece que el valiente lo sea en toda ocasión, como, por ejemplo, en el mar o en las enfermedades. ¿En qué casos, entonces? ¿Sin duda, en los más nobles? Tales son los de la guerra, pues aquí los riesgos son los mayores y más nobles; y las honras que tributan las ciudades y los monarcas son proporcionadas a estos riesgos. Así se podría llamar valiente en el más alto sentido al que no teme una muerte gloriosa ni las contingencias que lleva consigo, como son, por ejemplo, las de la guerra. Y no menos osado es el valiente en el mar que en las enfermedades, pero no de la misma manera que los marinos: pues mientras aquél desespera de su salvación y se indigna de una tal muerte, los marinos, en cambio, están esperanzados gracias a su experiencia. Y podemos añadir que un hombre también muestra su valor en los casos en que se requiere valentía o es glorioso morir; pero en tales desgracias no se da ninguna de estas circunstancias.

7

Continuación del examen sobre la valentía: cobardía y temeridad

Lo temible no es para todos lo mismo, pero hablamos, incluso, de cosas que están por encima de las fuerzas humanas. Éstas, entonces, son temibles para todo hombre de sano juicio. Pero las temibles que son a la medida del hombre difieren en magnitud y en grado, y, asimismo, las que inspiran coraje. Ahora bien, el valiente es intrépido como hombre: temerá, por tanto, tales cosas, pero como se debe y como la razón lo permita a la vista de lo que es noble, pues éste es el fin de la virtud. Sin embargo, es posible temer esas cosas más o menos, y también temer las no temibles como si lo fueran. De este modo, se cometen errores al temer lo que no se debe o como no se

debe o cuando no se debe o en circunstancias semejantes, y lo mismo en las cosas que inspiran confianza. Así pues, el que soporta y teme lo que debe y por el motivo debido, y en la manera y tiempo debidos, y confía en las mismas condiciones, es valiente, porque el valiente sufre y actúa de acuerdo con los méritos de las cosas y como la razón lo ordena. Ahora, el fin de toda actividad está de acuerdo con el modo de ser, y para el valiente la valentía es algo noble, y tal lo será el fin correspondiente, porque todo se define por su fin. Es por esta nobleza, entonces, por lo que el valiente soporta y realiza acciones de acuerdo con la valentía.

De los que se exceden, el que se excede por falta de temor carece de nombre (ya hemos dicho antes que muchos de estos modos de ser no tienen nombre); pero sería un loco o un insensible, si no temiera nada, ni los terremotos, ni las olas, como se dice de los celtas.[61] El que se excede en audacia respecto de las cosas temibles es temerario. Éste parece ser también un jactancioso con apariencias de valor; al menos quiere manifestarse como un valiente frente a lo temible y, por tanto, lo imita en lo que puede. Por eso, la mayoría son unos cobardes jactanciosos, pues despliegan temeridad en tales situaciones, pero no soportan las cosas temibles. El que se excede en el temor es cobarde; pues teme lo que no se debe y como no debe, y todas las otras calificaciones le pertenecen. Le falta también coraje, pero lo más manifiesto en él es su exceso de temor en las situaciones dolorosas. El cobarde es, pues, un desesperanzado, pues lo teme todo. Contrario es el caso del valiente, pues la audacia es la característica de un hombre esperanzado. El cobarde, el temerario, el valiente, entonces, están en relación con las mismas cosas, pero se comportan de diferente manera frente a ellas. Pues los dos primeros pecan por exceso o por defecto, mientras que el tercero mantiene el justo medio y como es debido. Los temerarios son, ante el peligro, precipitados y lo desean, pero ceden cuando llega; los valientes, en cambio, son ardientes en la acción, pero tranquilos antes de ella.

Como hemos dicho, pues, la valentía es un término medio en relación con las cosas que inspiran confianza o temor, y en las situaciones establecidas, y elige y soporta el peligro porque es honroso hacerlo así, y vergonzoso no hacerlo. Pero el morir por evitar la pobreza, el amor o algo doloroso, no es propio del valiente, sino, más bien, del cobarde; porque es blandura evitar lo penoso, y no sufre la muerte por ser noble, sino por evitar un mal.

8

El valor es, pues, algo de esta índole, pero el término se aplica también a otras cinco formas. Ante todo, el valor cívico, que es el más parecido ⟨al verdadero valor⟩. En efecto, los ciudadanos se exponen, a menudo, a los peligros para evitar los castigos establecidos por las leyes, o los reproches, o para obtener honores, y por esto parecen ser los más valientes aquellos en cuyas ciudades los cobardes son deshonrados y los valientes honrados. Homero considera valientes a hombres tales como Diomedes y Héctor:

> Polidamante será el primero en echarme reproches.[62]

Y Diomedes:

> Héctor un día dirá arengando a los troyanos: «El hijo de Tideo huyó de mí…».[63]

Este género de valentía es la que más se parece a la descrita anteriormente, porque nace de una virtud; es, en efecto, resultado del pudor y del deseo de gloria (esto es, del honor), y de rehuir la infamia, por ser vergonzosa. En la misma categoría se podrían colocar también los que son obligados por sus gobernantes; pero son inferiores, por cuanto no obran por vergüenza sino por miedo, y no rehúyen lo vergonzoso, sino lo penoso. Pues los señores los obligan, como Héctor:

> Aquel a quien yo encuentre zafándose de la batalla no le quedará esperanza de escapar a los perros.[64]

Lo mismo hacen los que colocan sus tropas y azotan a los que abandonan los puestos, y los que sitúan a sus hombres delante de trincheras o cosas análogas: todos ellos obligan. Pero uno no debe ser valiente por necesidad, sino porque es hermoso.

La experiencia de las cosas particulares también parece ser una cierta valentía, y de ahí que Sócrates opinara que la valentía es ciencia. Todo hombre difiere por tener experiencia en diferentes campos, y así los soldados la tienen en las cosas de la guerra. Efectivamente, en la guerra hay, según parece, muchos temores vanos, que los soldados reconocen mejor que nadie, de suerte que aparecen como valientes porque los demás no conocen cuáles son. Además, gracias a su experiencia, son más efectivos en el ataque y en la defensa, ya que saben servirse de las armas y poseen las mejores tanto para atacar como para defenderse, y, así, luchan como armados contra inermes o como atletas contra aficionados. Pues, en tales contiendas, no son los más valientes los que mejor luchan, sino los más fuertes y los que tienen los mejores cuerpos. Mas los soldados se vuelven cobardes cuando el peligro es excesivo o son inferiores en número o en

armamento, pues son los primeros en huir, mientras los ciudadanos mueren en sus puestos, como sucedió en el templo de Hermes,[65] porque para ellos el huir es vergonzoso y la muerte es preferible a semejante salvación. Los profesionales, en cambio, se arriesgan al principio creyendo ser más fuertes, pero cuando descubren su inferioridad huyen, porque temen la muerte más que la vergüenza; pero el valiente no es de tal índole.

El coraje también se toma por valentía, pues parecen, asimismo, valientes los que arrebatadamente se lanzan como las fieras contra los que los han herido, porque es un hecho que los valientes son fogosos (ya que el coraje es lo más audaz frente a los peligros). Por eso dice Homero: «infundió vigor a su ánimo», «despertó su ardor y coraje», «y exhalando fiero vigor por sus narices», «y le hirvió la sangre».[66] Todas estas expresiones, en efecto, parecen indicar la excitación y empuje del coraje. Ahora bien, los hombres valientes obran a causa de la nobleza, pero su coraje coopera; pero las fieras atacan con el dolor cuando las han herido o porque tienen miedo, ya que cuando están en la selva no se acercan. Así, cuando las fieras empujadas por el dolor y el coraje se lanzan hacia el peligro sin prever nada terrible, no son valientes, puesto que así también los asnos serían valientes cuando tienen hambre, ya que ni los golpes los apartan del pasto. También los adúlteros a causa del deseo realizan muchas audacias. La valentía más natural parece ser la inspirada por el coraje, cuando se le añaden elección y finalidad. Los hombres, en efecto, sufren cuando están irritados y se alegran cuando se vengan, pero los que luchan por estas causas son combativos, no valerosos, porque luchan no por una causa noble y según la razón se lo dicta, sino por apasionamiento; con todo, se parecen a los valerosos.

Los animosos tampoco son valientes, pues muestran coraje frente a los peligros por haber vencido muchas veces y a muchos; pero son muy semejantes a los valientes, porque ambos son intrépidos; sin embargo, los valientes lo son por las razones antes dichas; los otros, por creer que son los más fuertes y que no les pasará nada. (Así actúan también los que se emborrachan, pues se vuelven animosos.) Pero, cuando las cosas no suceden como esperaban, huyen; en cambio, es propio del valiente afrontar los peligros temibles para un hombre, ya sean reales o aparentes, porque es honroso hacerlo así y vergonzoso no hacerlo. En vista de ello, parece ser distintivo del hombre que sobresale en valentía no tener temor y mostrarse más imperturbable en los peligros repentinos que en los previsibles, porque esta actitud es resultado del modo de ser antes que de la preparación; pues las acciones previsibles pueden decidirse por cálculo y razonamiento, pero las súbitas se deciden según el carácter.

Los ignorantes del peligro parecen también valientes y no están lejos de

los animosos, pero son inferiores por cuanto no tienen ninguna dignidad, y aquéllos sí. Por eso, los animosos resisten durante algún tiempo, mientras que los que van engañados huyen cuando saben o sospechan que las circunstancias son otras. Es lo que les sucedió a los argivos en su encuentro con los espartanos a quienes tomaron por sicionios.[67]

Hemos dicho, pues, qué clase de hombres son los valientes y quiénes son considerados valientes.

9

Relación del valor con el placer y el dolor

El valor tiene relación con la confianza y el temor, pero no se refiere a ambos de la misma manera, sino, más bien, a las cosas que inspiran temor. Pues el que se muestra imperturbable ante ésta y se porta como es debido es más valiente que el que obra así frente a cosas que inspiran confianza. Se les llama, pues, valientes a los hombres por soportar lo que es penoso, como hemos dicho. De ahí que la valentía sea algo penoso y, con razón, se la alabe, pues es más difícil soportar los trabajos y apartarse de las cosas agradables. Con todo, podría parecer que el fin de la valentía es agradable, 1117b aunque queda oscurecido por lo que le rodea; tal ocurre en los certámenes gimnásticos, pues el fin de la lucha, aquello por lo que se lucha, es agradable —la corona y los honores—; pero recibir los golpes es doloroso y penoso —son hombres de carne—, y así todo el esfuerzo; y como estas cosas son muchas, y aquello por lo que se lucha pequeño, no parece ésta tener en sí ningún placer. Así, si tal es el caso del valor, la muerte y las heridas serán penosas para el valiente y contra su voluntad, pero las soportará porque es hermoso, y es vergonzoso no hacerlo. Y cuanto más posea la virtud en su integridad y más feliz sea, tanto más penosa le será la muerte, pues para un hombre así el vivir es lo más digno, y él, conscientemente, se privará de los mayores bienes, y esto es doloroso. Sin embargo, no es menos valiente, sino, quizá, más, porque en la guerra preferirá lo glorioso a los otros bienes. Así pues, no en todas las virtudes existe una actividad agradable, sino en la medida en que se alcanza el fin. Los mejores soldados no son, por tanto, los hombres con tales cualidades, sino los que son menos valientes, pero que no poseen ningún otro bien; pues éstos están dispuestos a afrontar los peligros y a arriesgar su vida por poca ganancia.

Sobre el valor, baste con lo dicho. De lo tratado no es difícil comprender su naturaleza, al menos esquemáticamente.

10

La moderación

Después de esto, vamos a hablar de la moderación, dado que éstas parecen ser las virtudes de las partes irracionales. Ya hemos dicho que la moderación es un término medio respecto de los placeres, pues se refiere a los dolores en menor grado y no del mismo modo; y en los placeres se muestra también la intemperancia. Especifiquemos ahora a qué placeres se refiere.

Distingamos, pues, los del cuerpo y los del alma, como, por ejemplo, la afición a los honores y el deseo de aprender; pues cada uno se complace en aquello hacia lo cual siente afición sin que el cuerpo sea afectado en nada, sino, más bien, su mente. A los que están en relación con estos placeres no se les llama ni moderados ni licenciosos. Tampoco, igualmente, a los que buscan todos los demás placeres que no son corporales; pues, a los que son aficionados a contar historias o novelas o a pasarse los días comentando asuntos triviales, los llamamos charlatanes, pero no licenciosos, como tampoco a los que se afligen por pérdidas de dinero o amigos.

La moderación, entonces, tendría por objeto los placeres corporales, 1118a pero tampoco todos ellos; pues a los que se deleitan con las cosas que conocemos a través de la visión, como los colores, las formas y el dibujo, no los llamamos ni moderados ni licenciosos; aunque en esto podría parecer que puede gozarse como es debido, o con exceso o defecto.

Así, también, con los placeres del oído. A los que se deleitan con 5 exceso en las melodías o las representaciones escénicas nadie los llama licenciosos, ni moderados a los que lo hacen como es debido. Ni a los que disfrutan con el olfato, salvo por accidente: a los que se deleitan con los aromas de frutas, rosas o incienso, no los llamamos licenciosos, sino, más bien, a los que se deleitan con perfumes o manjares. Pues los licenciosos se 10 deleitan con éstos, porque esto les recuerda el objeto de sus deseos. Se podría también observar a los demás que, cuando tienen hambre, se deleitan con el olor de la comida; pero deleitarse con estas cosas es propio del 15 licencioso, porque, para él, son objeto de deseo.

En los demás animales, tampoco hay placer en estas sensaciones, excepto por accidente, pues los perros no experimentan placer al oler las liebres, sino al comerlas; pero el olor produce la sensación; tampoco el león, con el mugido del buey, sino al devorarlo; pero se da cuenta de que 20 está cerca por el mugido y, por ello, parece experimentar placer con él; igualmente, tampoco por ser «un ciervo o una cabra montés»,[68] sino porque tendrá comida.

También la moderación y la intemperancia están en relación con otros placeres de los que participan, asimismo, los demás animales, y por eso esos placeres parecen serviles y bestiales, y éstos son los del tacto y el gusto. Pero el gusto parece usarse poco o nada, porque lo propio del gusto es discernir los sabores, lo que hacen los catadores de vinos y los que sazonan los manjares, pero no experimentan placer con ello, al menos los licenciosos, sino en el goce que tiene lugar por entero mediante el tacto, tanto en la comida, como en la bebida y en los placeres sexuales. Por eso, un glotón pedía a los dioses que su gaznate se volviera más largo que el de una grulla, creyendo que experimentaba el placer con el contacto.

Así pues, el más común de los sentidos es el que define el desenfreno, y con razón se le censura, porque lo poseemos no en cuanto hombres, sino en cuanto animales. El complacerse con estas cosas y amarlas sobre medida es propio de bestias; se exceptúan los más nobles de los placeres del tacto, como los que se producen en los gimnasios mediante las fricciones y el calor; pues el tacto propio del licencioso no afecta a todo el cuerpo, sino a ciertas partes.

11

Continuación de la moderación: apetitos comunes y peculiares

De los apetitos, unos parecen ser comunes a todos los hombres; otros, peculiares y adquiridos; por ejemplo, el apetito del alimento es natural, pues todo el que está en necesidad desea alimento sólido o líquido, y a veces ambos; y el joven que está en el vigor de la edad apetece la unión carnal, como dice Homero;[69] pero no todos apetecen tal o cual cosa, ni las mismas. Y es por esto por lo que el apetito parece ser algo nuestro. Sin embargo, tiene también algo de natural, porque unas cosas son agradables a unos y otras a otros, y todavía hay algunas que son más agradables a todos que las ordinarias.

Ahora bien, en los apetitos naturales pocos yerran, y en una sola dirección, el exceso; pues el comer o beber cualquier cosa hasta la saciedad es exceder la medida natural, ya que el apetito natural es la satisfacción de la necesidad. Por eso, esos hombres son llamados tragones, porque llenan su estómago más allá de lo necesario, y se vuelven así los que son demasiado serviles.

Mas, acerca de los placeres peculiares, muchos son los que yerran de muchas maneras. Pues, mientras los que se llaman aficionados a tal o cual cosa yerran, o por encontrar placer en lo que no se debe o más que la

mayoría o como no se debe, los incontinentes, en cambio, se exceden en todo; pues ellos encuentran placer en lo que no se debe (ya que tales cosas son abominables), y si en alguna de ellas debe uno complacerse, se complacen más de lo debido y más que la mayoría. Claramente, pues, el exceso respecto de los placeres es incontinencia y resulta censurable. En cuanto a los dolores, uno no es llamado —como en el caso de la valentía— «moderado» por soportarlo, ni «incontinente» por no soportarlo; sino que el incontinente lo es por afligirse más de lo debido cuando no alcanza los placeres (y es el placer el que le produce el dolor), y el moderado lo es porque no se aflige por la falta y abstinencia de lo placentero.

El licencioso, pues, desea todos los placeres o los más placenteros y es conducido por este apetito a preferir unos en vez de otros; y de ahí que se aflija por no conseguirlos y por el mero hecho de apetecerlos (porque el apetito va acompañado de dolor, aunque parezca absurdo sentir dolor a causa del placer). Personas que se quedan atrás respecto de los placeres y se complacen en ellos menos de lo debido, apenas existen, porque tal insensibilidad no es humana; pues incluso los animales distinguen los alimentos, y se complacen en unos y no en otros. Así, si para alguien no hubiera nada agradable y ni diferencia alguna entre una cosa u otra, estaría lejos de ser un hombre. Tal persona no tiene nombre, porque difícilmente existe.

El moderado ocupa el término medio entre estos extremos, porque no se complace en lo que más se complace el licencioso, sino que, más bien, le disgusta, ni se complace, en general, con lo que no debe, ni en nada con exceso, y cuando estas cosas faltan no se aflige ni las desea, o sólo moderadamente, y no más de lo que debe o cuando no debe, ni, en general, ninguna de estas cosas; y cuantas cosas agradables conducen a la salud o al bienestar, las deseará con medida y como se debe, y lo mismo, las restantes cosas agradables que no impiden aquellos bienes o no son extrañas a lo noble o no exceden de sus recursos. Porque el que no tiene tal disposición ama más esos placeres que la dignidad, y el moderado no es así, sino que su guía es la recta razón.

12

La intemperancia

La intemperancia parece más voluntaria que la cobardía; pues la primera surge a causa del placer, la segunda a causa del dolor, y mientras uno se elige, el otro se rehúye. Además, el dolor altera y destruye la naturaleza del

que lo tiene, pero el placer no hace nada de esto. Es, por tanto, más voluntario y, por eso, también más censurado. Y es más fácil acostumbrarse a estas cosas, pues hay muchas así en la vida y ningún peligro existe para los que se acostumbran a ellas, mientras que con las cosas temerosas ocurre lo contrario. Podría parecer que la cobardía es voluntaria no como sus manifestaciones concretas, porque la cobardía en sí misma no es dolorosa mientras que aquélla nos altera a causa del dolor hasta el punto de arrojar las armas y cometer otras acciones vergonzosas; y, por eso, parecen ser forzosas. Por el contrario, para el intemperante, las acciones concretas son voluntarias (pues las apetece y desea), pero, en carácter general, lo son menos, ya que nadie desea ser intemperante.

Aplicamos también el nombre de intemperancia a las faltas de los niños, y tienen, en efecto, cierta semejanza. Cuál ha dado nombre a cuál no nos importa ahora, pero es evidente que el posterior lo ha recibido del anterior. La transferencia de nombre no parece haberse verificado sin motivo: hay que contener, en efecto, al que tiende a cosas feas y tiene mucho desarrollo, y tal apetito se da principalmente en los niños; porque los niños viven según el apetito y en ellos se da, sobre todo, el deseo de lo agradable. Así, si este deseo no se encauza y somete a la autoridad, irá muy lejos; porque el deseo de lo placentero es insaciable y absoluto para el que no tiene uso de razón y el ejercicio del apetito aumenta la tendencia natural, y si los apetitos son grandes e intensos desalojan el raciocinio. Por eso, los apetitos han de ser moderados y pocos, y no oponerse en nada a la razón —nosotros llamamos a esto ser obediente y refrenado—, y, así como el niño debe vivir de acuerdo con la dirección del preceptor, también los apetitos de acuerdo con la razón. Por ello, los apetitos del hombre moderado deben estar en armonía con la razón, pues el fin de ambos es lo bueno, y el hombre moderado apetece lo que debe y como y cuando debe, y ésa es la manera de ordenarlo la razón.

Ésta es, pues, nuestra exposición sobre la moderación.[70]

LIBRO CUARTO

EXAMEN DE LAS VIRTUDES ÉTICAS

1

La liberalidad

Hablemos, a continuación, de la liberalidad,[71] que parece ser el término medio respecto de las riquezas. En efecto, el hombre liberal no es alabado 1119b25
ni por sus acciones en la guerra, ni por aquellas en que es alabado un hombre moderado, ni tampoco por sus juicios, sino por la manera de dar y recibir riquezas, sobre todo de dar. Y por riquezas entendemos todo aquello cuyo valor se mide en dinero.

La prodigalidad y la avaricia también están en relación con la riqueza, una por exceso y otra por defecto. Atribuimos siempre la avaricia a los que 30
se esfuerzan por las riquezas más de lo debido, pero a veces aplicamos el término prodigalidad en un sentido complejo, porque llamamos pródigos a los incontinentes y a los que gastan con desenfreno. Por esta razón, nos parecen más viles, ya que tienen muchos vicios al mismo tiempo. Así pues, el término no se les aplica con propiedad, porque el pródigo tiene un vicio 1120a
concreto, el de malgastar su hacienda; es pródigo,[72] en efecto, el que se arruina a sí mismo, y la destrucción de su riqueza parece ser una especie de ruina de uno mismo, como si la vida dependiera de ella. Así entendemos el término prodigalidad.

Las cosas útiles pueden ser usadas bien o mal, y la riqueza pertenece a 5
las cosas útiles. Ahora bien, el que posee la virtud relativa a una cosa usa mejor de ella; usará, pues, mejor de la riqueza el que posee la virtud relativa al dinero, y éste es el hombre liberal. El uso del dinero parece consistir en gastarlo y darlo; en cambio, la ganancia y la conservación son 10
más bien posesiones. Por eso, es más propio del hombre liberal dar a quienes se debe, que recibir de donde debe y no recibir de donde no debe. Pues es más propio de la virtud hacer bien que recibirlo, y practicar lo que es hermoso más que dejar de practicar lo que es vergonzoso. No es difícil de ver que el hacer bien y realizar acciones bellas acompaña al dar; en cambio, el ser objeto del bien o no hacer cosas vergonzosas van con el recibir. La gratitud se le muestra al que da, no al que no recibe, y la 15
alabanza también se tributa más al primero. También es más fácil no tomar que dar, porque los hombres están menos dispuestos a desprenderse de lo suyo que a lo ajeno. Y, así, los que dan son llamados liberales, pero los que no toman no son alabados por su liberalidad, sino, más bien, por su justicia, y los que toman no reciben ninguna alabanza. Finalmente, de los hombres 20
virtuosos, los liberales son, quizá, los más amados, porque son útiles y lo son en el dar.

Las acciones virtuosas son nobles y se hacen por su nobleza. De

acuerdo con esto, el liberal dará por nobleza y rectamente, pues dará a quienes debe, cuanto y cuando debe y con las otras calificaciones que acompañan al dar rectamente. Y esto con agrado o sin pena, pues una acción de acuerdo con la virtud es agradable o no penosa, o, en todo caso, la menos dolorosa de todas. Al que da a quienes no debe, o no da por nobleza, sino por alguna otra causa, no se le llamará liberal, sino de alguna otra manera. Tampoco al que da con dolor, porque preferirá su dinero a la acción hermosa, y esto no es propio del liberal.[73] Tampoco el hombre liberal tomará de donde no debe, porque tal adquisición no es propia del que no venera el dinero. Tampoco puede ser pedigüeño, porque no es propio del bienhechor recibir con facilidad dádivas. Pero lo adquirirá de donde debe, por ejemplo, de sus propias posesiones, no porque sea hermoso, sino porque es necesario, para poder dar. Tampoco descuidará sus bienes personales, porque quiere ayudar por medio de ellos a otros. Ni dará a cualquiera, para que pueda dar a quienes y cuando debe, y por una causa noble. Y es una elevada nota de liberalidad excederse en dar, hasta dejar poco para sí mismo, pues el no mirar por sí mismo es propio del liberal.

La liberalidad se dice con relación a la hacienda, pues no consiste en la cantidad de lo que se da, sino en el modo de ser del que da, y éste tiene en cuenta la hacienda. Nada impide, pues, que sea más liberal el que da menos, si da poseyendo menos.[74] Pero los que no han adquirido ellos mismos sus riquezas, sino que las han heredado, parecen ser más liberales, porque no tienen experiencia de la necesidad, y, además, todos aman más sus propias obras, como los padres y los poetas. Por otra parte, no es fácil que el liberal se enriquezca, ya que no está dispuesto a recibir ni guardar el dinero, sino a desprenderse de él, y valora el dinero no por sí mismo sino para darlo. De aquí que también se reproche a la suerte que los más dignos sean los menos ricos; pero esto no sucede sin razón, pues, como ocurre con las otras cosas, no es posible que tenga bienes el que no se preocupa de tenerlos. Sin embargo, no dará a quienes no debe y cuando no debe, y así con las otras calificaciones, porque ya no obraría de acuerdo con la liberalidad, y, gastando así, no podría gastarlo en lo que es debido. Pues, como se ha dicho, es liberal el que gasta de acuerdo con su hacienda y paga lo que se debe, y el que se excede es pródigo. Por eso, no llamamos pródigos a los tiranos, porque se piensa que no es fácil que, con sus dádivas y gastos, puedan exceder a la cantidad de sus posesiones.

Siendo, por tanto, la liberalidad un término medio con respecto al dar y tomar riquezas, el hombre liberal dará y gastará en lo que se debe y cuanto se debe, lo mismo en lo pequeño que en lo grande, y ello, con agrado; y tomará de donde debe y cuanto debe, pues siendo la virtud un término medio respecto de ambas cosas, hará las dos como es debido, pues el tomar

rectamente sigue al dar rectamente, y si no es el mismo, es contrario. Así pues, las condiciones concordantes están presentes simultáneamente en la misma persona, pero las contrarias es evidente que no. Y si ocurre que 1121a
gasta más allá de lo que se debe y está bien, le pesará, pero moderadamente y como es debido, porque es propio de la virtud complacerse y afligirse en lo debido y como es debido. Además, el hombre liberal es el más fácil de tratar en asuntos de dinero, pues se le puede perjudicar, ya que no valora el 5
dinero y se apesadumbra más por no haber hecho algún gasto que debía, de lo que se apena por haber hecho alguno que no debía, y este proceder no satisface a Simónides.[75]

El pródigo, por otra parte, yerra en estas mismas cosas, pues ni se complace ni se aflige con lo que debe y como debe: esto se hará más 10
evidente cuando avancemos. Hemos dicho que la prodigalidad y la avaricia son exceso y defecto, y en dos cosas, en el dar y en el tomar, porque colocamos el gasto en el dar. Así pues, la prodigalidad se excede en dar y en no tomar, y queda corta en tomar; la avaricia, en cambio, queda corta en 15
dar y se excede en tomar, excepto en las pequeñas cosas.

Ahora bien, estas dos características de la prodigalidad no se dan en modo alguno juntas, porque no es fácil el dar a todos si no se toma de ninguna parte; pues pronto faltará la hacienda a los particulares dadivosos, 20
que son, precisamente, a los que se tiene por pródigos. Y podría parecer que este hombre es, en no pequeño grado, mejor que el avaricioso, pues puede fácilmente ser curado por la edad y la pobreza, y llegar al término medio. Tiene, en efecto, las condiciones del liberal, puesto que da y no toma, aunque no hace esto ni como se debe ni bien. Por tanto, si pudiera adquirir este hábito o cambiar de alguna manera, sería liberal, pues daría a quienes se debe dar y no tomaría de donde no se debe. Por eso, no se le considera 25
como malo de carácter, ya que no es propio del malvado ni del innoble excederse en dar y en no tomar, sino del insensato. El que es pródigo de este modo parece ser mucho mejor que el avaricioso, por las razones dichas y, también, porque es útil a muchos, mientras que el otro a nadie, ni 30
siquiera a sí mismo.

Pero la mayoría de los pródigos, como hemos dicho, toman también de donde no deben, y son en este sentido avaros. Se vuelven ávidos, porque quieren gastar y no pueden hacerlo a manos llenas, ya que pronto les faltan los recursos; por consiguiente, se ven obligados a procurarse los recursos 1121b
de otra parte, y, al mismo tiempo, como no se preocupan para nada de lo noble, toman sin escrúpulos y de todas partes; pues desean dar, y nada les importa cómo o de dónde. Por esta razón, sus dádivas no son generosas, pues no son nobles ni a causa de lo que es noble, ni como es debido; por el 5
contrario, a veces enriquecen a quienes deberían ser pobres, y no dan a

hombres de carácter virtuoso, pero dan mucho a los aduladores o a los que les procuran cualquier otro placer. Por ello, la mayoría de ellos son también licenciosos; pues, gastando despreocupadamente, derrochan también para sus vicios, y, al no orientar la vida hacia lo noble, se desvían hacia los placeres.

El pródigo, pues, si no hay nadie que lo guíe, viene a parar en estos vicios, pero, con una acertada dirección, puede llegar al término medio y a lo que es debido. La avaricia, en cambio, es incurable (parece, en efecto, que la vejez y toda incapacidad vuelven a los hombres avaros) y más connatural al hombre que la prodigalidad, pues la mayoría de los hombres son más amantes del dinero que dadivosos. Y es muy extensa y multiforme, porque parece que hay muchas clases de avaricia. Consiste, en efecto, en dos cosas: en la deficiencia en el dar y el exceso en el tomar, y no se realiza íntegramente en todos, sino que, a veces, se disocia, y unos se exceden en tomar, mientras que otros se quedan cortos en dar. Los que reciben nombres tales como tacaño, mezquino, ruin, todos se quedan cortos en el dar, pero no codician lo ajeno ni quieren tomarlo: unos, por cierta especie de honradez y por precaución de lo que es indigno (existen, en efecto, avaros que parecen o dicen ahorrar, precisamente, para no verse obligados a cometer alguna acción vergonzosa; entre éstos pueden ser incluidos el cominero[76] y todos los de su clase; y se llaman así por su exageración en no dar nada); otros se abstienen de lo ajeno por temor, pensando que no es fácil que uno tome lo de los otros sin que los otros tomen lo de uno; prefieren, pues, ni dar ni tomar. Por otra parte, los que se exceden en tomar toman de todas partes y todo, así los que se dedican a ocupaciones degradantes, como, por ejemplo, la prostitución y otras semejantes, y los usureros que prestan cantidades pequeñas a un interés muy elevado. Todos éstos toman de donde no deben y cantidades que no deben. Parece que es común a todo la codicia, pues todos soportan el descrédito por afán de ganancias, por pequeñas que sean. Pues a los que toman grandes riquezas de donde no deben y lo que no deben, como los tiranos que saquean ciudades y despojan templos, no los llamamos avariciosos, sino, más bien, malvados, impíos e injustos. En cambio, el jugador, el ladrón y el bandido están entre los avariciosos pues tienen un sórdido deseo de ganancias. En efecto, unos y otros, se dedican a esos menesteres por afán de lucro y por él soportan el descrédito, unos exponiéndose a los mayores peligros a causa del botín, y otros sacando ganancia de los amigos, a quienes deberían dar. Ambos obtienen ganancias por medios viles, al sacarlas de donde no deben, y todas estas adquisiciones son modos ávidos de adquirir.

Hay buenas razones, pues, para decir que la avaricia es lo contrario de la liberalidad, ya que es un vicio mayor que la prodigalidad, y los hombres

yerran más por ella que por la llamada prodigalidad.

Se ha hablado ya bastante acerca de la liberalidad y de los vicios opuestos.

2

La magnificencia

Parece que debemos hablar, a continuación, de la magnificencia, puesto que también ésta se considera una virtud relacionada con las riquezas. Sin embargo, a diferencia de la liberalidad, no se extiende a todas las acciones que implican dinero, sino sólo a las que requieren grandes dispendios, y en esto excede en magnitud a la liberalidad. En efecto, como el mismo nombre sugiere, es un gasto oportuno a gran escala. Pero la escala es relativa a la ocasión, pues el que equipa un trirreme no gasta lo mismo que el que dirige una procesión pública. Ahora bien, lo oportuno se refiere a las personas, a las circunstancias y al objeto. Pero al que gasta en cosas pequeñas o moderadas, según requiere el caso, no se le llama espléndido, como aquel que, por ejemplo, dice el poeta, «di muchas veces al vagabundo»,[77] sino al que lo hace así en grandes cosas. Porque el espléndido es liberal, pero el liberal no es, necesariamente, espléndido. La deficiencia en tal modo de ser se llama mezquindad, y el exceso, ostentación vulgar, extravagancia y semejantes, y estos excesos en magnitud no lo son en lo que es debido, sino por el esplendor en lo que no se debe y como se debe. Pero, después, hablaremos de ello.

El espléndido se parece al entendido, pues es capaz de percibir lo oportuno y gastar grandes cantidades convenientemente. En efecto, como dijimos al principio, un modo de ser se define en términos de la correspondiente actividad y de ese objeto. Pues bien, los gastos del espléndido son grandes y adecuados. Así serán también sus obras, ya que será un gasto grande y adecuado a la obra. En consecuencia, la obra debe ser digna del gasto, y el gasto de la obra, o aun excederla, y el espléndido hará tales cosas a causa de su nobleza, ya que esto es común a las virtudes. Además, lo hará gustosa y espléndidamente, pues el cálculo minucioso es mezquindad. Y se preocupará de cómo la obra puede resultar lo más hermosa y adecuada posible, más que de cuánto le va a costar y a qué precio le será más económica. Así, el magnífico será también, necesariamente, liberal, ya que éste gasta lo que es debido y como es debido; en esto radica lo grande del espléndido, es decir, su grandeza: siendo estas mismas cosas objeto de la liberalidad, con un gasto igual

producirá una obra más espléndida. Pues no es la misma la virtud de la posesión que la que lleva consigo la obra; en efecto, la posesión más digna es la que tiene más valor; por ejemplo, el oro; pero, si se trata de una obra, es la mayor y más hermosa (pues la contemplación de tal obra produce admiración, y lo magnífico es admirable). La excelencia de una obra, su magnificencia, reside en su grandeza.[78]

La magnificencia es propia de los gastos que llamamos honrosos, como los relativos a los dioses —ofrendas, objetos de culto y sacrificios—, e, igualmente, de todos los concernientes a las cosas sagradas y cuantas se refieren al interés público, por ejemplo: cuando uno se cree obligado a equipar con esplendidez un coro o un trirreme o festejar a la ciudad.[79] Pero en todas estas cosas, como se ha dicho, hay también una referencia al agente: quién es y con qué recursos cuenta; pues el gasto ha de ser digno de ellos y adecuado no sólo a la obra, sino también al que la hace. Por eso, un pobre no puede ser magnífico, porque no tiene los recursos para gastar adecuadamente, y el que lo intenta es un insensato, pues va más allá de su condición y de lo debido, y lo recto está de acuerdo con lo virtuoso. Esto conviene a los que ya cuentan con tales recursos, bien por sí mismos, bien por sus antepasados o por sus relaciones, y a los nobles o a las personas de reputación o de otras cualidades así, pues todas ellas implican grandeza y dignidad. Tal es, pues, precisamente, el hombre magnífico, y en tales gastos radica la magnificencia, como hemos dicho; son, en efecto, los mayores y los más honrosos. En los gastos particulares, la magnificencia se aplica a los que se hacen una vez, como en una boda o en una ocasión parecida, o en algo que interesa a toda la ciudad o a los que están en posición elevada, o en las recepciones o despedidas de extranjeros, o cuando se hacen regalos o se corresponde con otros; porque el espléndido no gasta para sí mismo, sino en interés público, y los regalos tienen cierta semejanza con las ofrendas votivas. Es, también, propio del espléndido amueblar la casa de acuerdo con su riqueza (pues esto también es decoroso), y gastar, con preferencia, en las obras más duraderas (porque son las más hermosas), y, en cada caso, lo debido, pues las mismas cosas no convienen a los dioses y a los hombres, a un templo y a una sepultura. Cada gasto puede ser grande en su género, y, si bien el más espléndido lo será en una gran ocasión, también puede ser grande en otra ocasión. Tampoco es lo mismo la grandeza de la obra, que la del gasto: así, la pelota o el frasco más bonitos tienen su magnificencia como regalos para un niño, pero su valor es pequeño y mezquino. Por eso, lo propio del espléndido es hacerlo todo con esplendidez (pues tal acción no puede ser fácilmente sobrepasada), y de modo que el resultado sea digno del gasto.

Tal es, pues, el hombre espléndido. El que se excede y es vulgar, se

excede por gastar más de lo debido, como hemos dicho. Pues gasta mucho en motivos pequeños y hace una ostentación desorbitada, por ejemplo, convidando a sus amigos de círculo como si fuera una boda, o si, es corego, presentando al coro en escena vestido de púrpura, como los megarenses.[80] Y todo esto lo hará no por nobleza, sino para exhibir su riqueza y por creer que se le admira por esto, gastando poco donde se debe gastar mucho y mucho donde se debe gastar poco. El mezquino, por otra parte, se queda corto en todo y, después de gastar grandes cantidades, echará a perder por una bagatela la belleza de su acto, y, en todo lo que hace, pensará y considerará cómo gastar lo menos posible, y aun así lo lamentará, creyendo que ha gastado más de lo debido.

Estos modos de ser son, pues, vicios: sin embargo, no acarrean reproche, porque ni perjudican al prójimo, ni son demasiado indecorosos.

3

La magnanimidad

La magnanimidad, como su nombre también parece indicar, tiene por objeto grandes cosas. Veamos ante todo qué cosas. No hay diferencia entre 1123b examinar el modo de ser o el hombre que lo posee. Se tiene por magnánimo al hombre que, siendo digno de grandes cosas, se considera merecedor de ello, pues el que no actúa de acuerdo con su mérito es necio y ningún hombre excelente es necio ni insensato. Es, pues, magnánimo el que hemos dicho. El que es digno de cosas pequeñas y las pretende, es morigerado, pero no magnánimo; pues la magnanimidad se da en lo que es grande, tal como la hermosura en un cuerpo grande; los pequeños pueden ser elegantes y bien proporcionados, pero hermosos no. El que se juzga a sí mismo digno de grandes cosas siendo indigno, es vanidoso; pero no todo el que se cree digno de cosas mayores de las que merece es vanidoso. El que se juzga digno de menos de lo que merece es pusilánime, ya sea digno de grandes cosas o de medianas, y el que incluso es digno de pequeñas y crea merecer aún menos; pero, especialmente, si merece mucho, porque ¿qué haría si no mereciera tanto? El magnánimo es, pues, un extremo con respecto a la grandeza, pero es un medio en relación con lo que es debido, porque sus pretensiones son conformes a sus méritos; los otros se exceden o se quedan cortos.

Así pues, si un hombre es y se cree digno de grandes cosas, sobre todo de las más excelentes, tendrá relación, especialmente, con una cosa. El mérito se dice con relación a los bienes exteriores y podemos considerar

como el mayor aquel que asignamos a los dioses, y al que aspiran en grado sumo los de más alta posición, y es el premio que se otorga a las acciones gloriosas: tal es el honor; éste es, en verdad, el mayor de los bienes exteriores. Así, el magnánimo está en la relación debida con los honores y la privación de ellos. Y, aparte de este argumento, está claro que los magnánimos tienen que ver con el honor; pues se creen dignos especialmente del honor a causa de su dignidad. El pusilánime se queda corto no sólo con relación a sí mismo, sino también con la pretensión del magnánimo. El vanidoso se excede respecto de sí mismo, pero no sobrepasa al magnánimo. Éste, si es digno de las cosas mayores, será el mejor de todos, pues el que es mejor que otros es siempre digno de cosas mayores, y el mejor de todos de las más grandes. Por consiguiente, el hombre verdaderamente magnánimo ha de ser bueno; incluso la grandeza en todas las virtudes podría parecer ser propia del magnánimo. Y de ninguna manera cuadraría al magnánimo huir alocadamente del peligro o cometer injusticias; pues ¿con qué fin un hombre que no sobreestima nada haría cosas deshonrosas? Y si examinamos en su conjunto cada una de las disposiciones, aparecería completamente ridículo que un hombre magnánimo no fuera bueno. Y si fuera malo, tampoco sería digno de honor, porque el honor es el premio de la virtud y se otorga a los buenos. Parece, pues, que la magnanimidad es como un ornato de las virtudes; pues las realza y no puede existir sin ellas. Por esta razón, es difícil ser de verdad magnánimo, porque no es posible sin ser distinguido.[81]

Así pues, el magnánimo está en relación, principalmente, con los honores y los deshonores, y será moderadamente complaciente con los grandes honores otorgados por los hombres virtuosos, como si hubiera recibido los adecuados o, acaso, menores, ya que no puede haber honor digno de la virtud perfecta. Sin embargo, los aceptará, porque no puede existir nada mayor para otorgarle; pero, si proceden de gente ordinaria y por motivos fútiles, los despreciará por completo, porque no es eso lo que merece, e, igualmente, el deshonor, ya que no se le aplica justamente. Como se ha establecido, el magnánimo tiene que ver, entonces, sobre todo, con los honores, pero también se comportará con moderación respecto de la riqueza, el poder, y toda buena o mala fortuna, sea ésta como fuere, y no se alegrará excesivamente en la prosperidad ni se apenará con exceso en el infortunio. Así, respecto del honor no se comporta como si se tratara de lo más importante; pues el poder y la riqueza se desean por causa del honor (al menos, los que los poseen quieren ser honrados por ellos), pero para quien el honor es algo pequeño también lo son las demás cosas. Por esto, parecen ser altaneros.

La situación ventajosa también se cree que contribuye a la

magnanimidad. Así, los de noble linaje se juzgan dignos de honor y también los poderosos o ricos, pues son superiores, y todo lo que sobresale por algún bien es más honrado. Por eso, estos bienes hacen a los hombres más magnánimos, pues algunos los honran por ello. Sin embargo, sólo en verdad el bueno es digno de honor, si bien al que posee ambas cosas se le considera más digno. Los que sin tener virtud poseen tales bienes, ni se juzgan justamente a sí mismos dignos de grandes cosas ni son llamados con razón magnánimos, porque estas cosas no son posibles sin una virtud completa. También los que poseen tales bienes se vuelven altaneros e insolentes, porque sin virtud no es fácil llevar convenientemente los dones de la fortuna, y como son incapaces de llevarlos y se creen superiores a los demás, lo desprecian y hacen lo que les place. Así, imitan al magnánimo sin ser semejantes a él, pero lo hacen en lo que pueden; y no actúan de acuerdo con la virtud, sino que desprecian a los demás. El magnánimo desprecia con justicia (pues su opinión es verdadera), pero el vulgo, al azar.

Además, el magnánimo ni se expone al peligro por fruslerías ni ama el peligro, porque estima pocas cosas, pero afronta grandes peligros, y cuando se arriesga, no regatea su vida porque considera que no es digna de vivirse de cualquier manera. Y es de tal índole que hace beneficios, pero se avergüenza de recibirlos, porque una cosa es propia de un superior y la otra de un inferior. Y está dispuesto a devolver un beneficio con creces, porque el que hizo el servicio primero le será deudor y saldrá ganando. También parecen recordar el bien que hacen, pero no el que reciben (porque el que recibe un bien es inferior al que lo hace, y el magnánimo quiere ser superior), y oír hablar del primero con agrado y del último con desagrado. Por eso, Tetis no menciona a Zeus[82] los servicios que ella le ha hecho, sino los que ha recibido, como tampoco los laconios al dirigirse a los atenienses.[83]

Es también propio del magnánimo no necesitar nada o apenas ⟨nada⟩, sino ayudar a los otros prontamente, y ser altivo con los de elevada posición y con los afortunados, pero mesurado con los de nivel medio, porque es difícil y respetable ser superior a los primeros, pero es fácil con los últimos; y darse importancia con aquéllos no indica vil nacimiento, pero sería grosero hacerlo con los humildes, de la misma manera que usar la fuerza física contra los débiles. Asimismo, es propio del magnánimo evitar ir hacia cosas que se estiman o a donde otros ocupan los primeros puestos; y estar inactivo o ser remiso, excepto allí donde el honor o la empresa sean grandes, y sólo en contadas ocasiones, pero que sean grandes y notables. Es necesario también que sea hombre de amistades y enemistades manifiestas (porque el ocultarlas es propio del miedoso, y se preocupará más de la verdad que de la reputación), y que hable y actúe abiertamente (tiene, en

efecto, desparpajo porque es desdeñoso, y es veraz, excepto cuando es irónico, y esto, sólo con el vulgo); tampoco puede vivir de cara a otro, a no ser al amigo, porque esto es de esclavos, y, por eso, todos los aduladores son serviles y los de baja condición son aduladores.[84] Tampoco es dado a la admiración, porque nada es grande para él. Ni es rencoroso, porque no es propio del magnánimo recordar lo pasado, especialmente lo que es malo, sino, más bien, pasarlo por alto. Ni murmurador, pues no hablará de sí mismo ni de otro; pues nada le importa que lo alaben o que ⟨lo⟩ critiquen los otros; y no es inclinado a tributar alabanzas, y por eso no habla tampoco mal ni aun de sus enemigos, excepto para injuriarlos. Es el menos dispuesto a lamentarse y pedir por cosas necesarias y pequeñas, pues es propio de un hombre serio actuar así respecto de esas cosas. Y preferirá poseer cosas hermosas e improductivas a productivas y útiles, pues es una nota de suficiencia poseer las primeras más que las últimas. Parece que es propio del magnánimo ⟨tener⟩ movimientos sosegados, y una voz grave, y una dicción reposada; pues el que se afana por pocas cosas no es apresurado, ni impetuoso aquel a quien nada parece grande; la voz aguda y la rapidez proceden de estas causas.

Tal es, pues, el magnánimo. El que se queda corto es pusilánime, y el que se excede es vanidoso. Ahora bien, tampoco a éstos se los considera malos (pues no perjudican a nadie), sino equivocados. En efecto, el pusilánime, siendo digno de cosas buenas, se priva a sí mismo de lo que merece, y parece tener algún vicio por el hecho de que no se cree a sí mismo digno de esos bienes y parece no conocerse a sí mismo; pues desearía aquello de que es digno, por ser cosa buena. Ésos no parecen necios, sino, más bien, tímidos. Pero tal opinión parece hacerlos peores: todos los hombres, en efecto, aspiran a lo que creen que es digno, y se apartan, incluso, de las acciones y ocupaciones nobles, por creerse indignos de ellas, e, igualmente, se apartan de los bienes exteriores. Por otro lado, los vanidosos son necios e ignorantes de sí mismos, y esto es manifiesto. Pues sin ser dignos emprenden empresas honrosas y después quedan mal. Y se adornan con ropas, aderezos y cosas semejantes, y desean que su buena fortuna sea conocida de todos, y hablan de ella creyendo que así serán honrados. Pero la pusilanimidad es más opuesta a la magnanimidad que la vanidad, ya que es más común y peor. La magnanimidad, pues, está en relación con los grandes honores, como se ha dicho.

4

La ambición

Respecto del honor parece que existe, además, otra virtud, según dijimos en los primeros libros, que, podría pensarse, está en relación con la magnanimidad, como la liberalidad lo está con la esplendidez. Ambas, en efecto, están alejadas de lo grande, pero nos disponen para actuar como se debe respecto de las cosas moderadas y pequeñas; y, así como en el tomar y el dar dinero hay un término medio, un exceso y un defecto, así también en el deseo de honores es posible el más y el menos de lo debido, e igualmente de donde uno debe y como se debe. Así, censuramos, a la vez, al ambicioso por aspirar al honor más de lo debido y de donde no se debe, y al que carece de ambición por no querer recibir honores ni aun por sus nobles acciones. A veces, al contrario, alabamos al ambicioso por juzgarlo viril y amante de lo que es noble, y al que carece de ambición, como moderado y prudente, según dijimos también en los primeros libros. Es evidente que, teniendo la expresión «amigo de tal cosa» varios significados, no aplicamos siempre el término ambicioso a la misma persona, sino que la alabamos en cuanto que posee esta cualidad en mayor grado que la mayoría y la censuramos en cuanto que la posee más de lo debido; y, como el término medio no tiene nombre, los extremos parecen luchar por este lugar como si estuviera desierto. Pero donde hay un exceso y un defecto, hay también un término medio. Ahora bien, los hombres desean el honor más o menos de lo debido, luego también se le puede desear como es debido. Alabamos, por tanto, este modo de ser, que es un término medio respecto del honor, pero sin nombre. Frente a la ambición se da también una falta de ambición; frente a la falta de ambición, la ambición; y frente a ambas, ya una ya otra. Lo mismo parece ocurrir con las demás virtudes; pero los extremos parecen opuestos entre sí, porque el término medio no tiene nombre. 1125b

5

La mansedumbre

La mansedumbre es un término medio respecto de la ira; pero, como el medio mismo, carece de nombre, y casi lo mismo ocurre con los extremos, aplicamos la mansedumbre a ese medio, aunque se inclina hacia el defecto, que carece también de nombre. El exceso podría llamarse irascibilidad; pues la pasión es la ira, pero las causas son muchas y diversas. Así pues, el que se irrita por las cosas debidas y con quien es debido, y además como y cuando y por el tiempo debido, es alabado. Éste sería manso, si la mansedumbre fuese justamente alabada; porque el que es manso quiere estar sereno y no dejarse llevar por la pasión, sino encolerizarse en la

manera y por los motivos y por el tiempo que la razón ordene. Pero parece, más bien, pecar por defecto, ya que el manso no es vengativo, sino, por el 1126a
contrario, indulgente. El defecto, ya se trate de una incapacidad por encolerizarse o de otra cosa, es censurado. Pues los que no se irritan por los motivos debidos o en la manera que deben o cuando deben o con los que 5
deben, son tenidos por necios. Un hombre así parece ser insensitivo y sin padecimiento, y, al no irritarse, parece que no es capaz tampoco de defenderse, pero es servil soportar la afrenta o permitir algo contra los suyos.

El exceso puede ocurrir con respecto a todas estas calificaciones, es 10
decir, con quienes no se debe, por motivos indebidos, más de lo debido, antes y por más tiempo de lo debido; pero no todos estos errores pertenecen a la misma persona, ya que no es posible, pues el mal se destruye incluso a sí mismo, y cuando se presenta en su integridad es insoportable. Así, los irascibles se encolerizan pronto, con quienes no deben, por motivos que no 15
deben y más de lo que deben, pero se apaciguan pronto, y esto es lo mejor que tienen. Esto les ocurre, porque no contienen su ira, sino que se desquitan abiertamente a causa de su impulsividad, y luego se aplacan. Los coléricos son excesivamente precipitados y se irritan contra todo y por 20
cualquier motivo, de ahí su nombre.[85] Los amargados son difíciles de calmar y se irritan durante mucho tiempo, porque contienen su coraje. Éste cesa cuando se desquitan, pues la venganza pone fin a la ira, produciendo placer en vez de dolor. Pero si esto no ocurre, conservan su pesadumbre, pues al no manifestarse, nadie intenta aplacarlos, y requiere mucho tiempo digerir la cólera en uno mismo. Estas gentes son las personas más molestas 25
para sí mismos y para sus seres más queridos. Y llamamos difíciles a los que se incomodan por motivos indebidos, y más de lo debido o por demasiado tiempo, y no se reconcilian sin venganza o castigo.

A la mansedumbre oponemos, más bien, el exceso, pues es más 30
frecuente (ya que el vengarse es más humano), y los intransigentes son peores para la convivencia. Lo que dijimos antes resulta también claro por estas consideraciones. No es fácil, en efecto, especificar cómo, con quiénes, por qué motivos y por cuánto tiempo debemos irritarnos, ni tampoco los límites dentro de los cuales actuamos rectamente o pecamos. El que se desvía poco, ya sea hacia el exceso o hacia el defecto, no es censurado, y a 35
veces alabamos a los que se quedan cortos y los llamamos sosegados, y a los que se irritan, viriles, considerándolos capaces de mandar a otros. No es fácil establecer con palabras cuánto y cómo un hombre debe desviarse para 1126b
ser censurable, pues el criterio en estas materias depende de cada caso particular y de la sensibilidad. Pero, al menos, una cosa es clara, que la disposición intermedia, de acuerdo con la cual nos irritamos con quienes

debemos, por los motivos debidos, como debemos y, así, con las otras calificaciones, es laudable, y que los excesos y defectos son reprensibles: poco, si son débiles; más si ocurren en un grado más elevado, y muy mucho, si en un grado muy elevado. Es evidente, pues, que debemos mantenernos en el término medio.

Quedan, pues, tratados los modos de ser referentes a la ira.

6

La amabilidad

En las relaciones sociales, es decir, en la convivencia y en el intercambio de palabras y de acciones, unos hombres son complacientes: son los que todo lo alaban para agradar, y no se oponen a nada, creyéndose en la obligación de no causar molestias a aquellos con quienes se encuentran;otros, por el contrario, a todo se oponen, y no se preocupan lo más mínimo de no molestar; son los llamados descontentadizos y pendencieros. Es claro que estos modos de ser son censurables y que el modo de ser intermedio es laudable, y, de acuerdo con él, aceptaremos lo debido y como es debido, y rechazaremos, análogamente, lo contrario. Ningún nombre se ha dado a este modo de ser, pero se parece, sobre todo, a la amistad. En efecto, si añadimos el cariño al hombre que tiene este modo de ser intermedio, tendremos lo que llamamos un buen amigo. Pero este modo de ser se distingue de la amistad por no implicar pasión ni afecto hacia los que trata, ya que no es por amor u odio por lo que lo toma todo como es debido, sino por ser un hombre de tal carácter. Pues actuará de igual manera con los desconocidos y con los conocidos, con los íntimos y con los que no lo son, pero, en cada caso, como es adecuado, pues uno no debe mostrar el mismo interés por los íntimos que por los extraños ni causarles penas semejantes.

En general, pues, cabe decir, por una parte, que este hombre tratará con los demás como es debido, y, por otra, que, para no molestar o complacer, hará sus cálculos mirando a lo noble y a lo útil. Pues parece que su objeto son los placeres y molestias que ocurren en las relaciones sociales: así, si fuera, a su juicio, innoble o perjudicial dar gusto, rehusará hacerlo y preferirá disgustar; y si una acción va a causar daño y no pequeña inconveniencia, mientras la contraria va a producir una pequeña molestia, no aceptará la primera, sino que demostrará su disconformidad. Su conducta con los hombres de posición elevada y con el vulgo será diferente, y así, también, con los más o menos conocidos; igualmente, con respecto a las demás diferencias. Dará a cada uno lo que se le debe, prefiriendo el

complacer por sí mismo, evitando el molestar y atendiendo a las consecuencia, si son más importantes, esto es, lo bueno y lo conveniente, y, en vista de un gran placer futuro, causará alguna pequeña molestia.

Tal es el hombre que tiene el modo de ser intermedio, pero no ha recibido nombre. De los que procuran complacer, el que aspira a ser agradable, pero no por otra cosa, es obsequioso; el que lo hace para obtener alguna utilidad de dinero o de lo que se adquiere por dinero, es adulador, y, como ya hemos dicho, el que disgusta a todos es llamado descontentadizo y pendenciero. Los extremos parecen opuestos el uno al otro, porque el término medio no tiene nombre.

7

La sinceridad

El término medio de la jactancia y el de la ironía tienen como objeto casi las mismas cosas, y tampoco tienen nombre. No estará mal examinar también estos modos de ser, pues conoceremos mejor lo referente al carácter, si discutimos cada caso, y estaremos más convencidos de que las virtudes son modos de ser intermedios, después de haber visto que es así en todos los casos. En la convivencia hemos hablado ya de los que tratan a las personas para agradar o desagradar; vamos a hablar ahora, igualmente, de los que son verdaderos o falsos, tanto en sus palabras como en sus acciones y pretensiones.

Pues bien, el jactancioso se cree que es el que pretende reputación en cosas que no le pertenecen, o en mayor medida de lo que le pertenece, mientras que el irónico niega lo que le pertenece o le quita importancia. El término medio, contemplando la situación como es, parece ser un hombre sincero[86] tanto en su vida como en sus palabras, que reconoce que posee lo que tiene, ni más ni menos. Cada una de estas cosas puede hacerse a causa de algo o no. Y todo hombre, si no actúa con vistas a alguna cosa, lo que dice, hace y vive se corresponde con su carácter. La falsedad en sí misma es vil y reprensible, mientras que la verdad, noble y laudable. Así, también, el hombre sincero, que es un término medio, es laudable, y los falsos son, ambos, reprensibles, pero más el jactancioso.

Hablemos de ambos, empezando por el veraz. No nos referimos al 1127b
hombre que es verdadero en sus contratos, ni en las cosas que atañen a la justicia o a la injusticia (pues esto sería propio de otra virtud), sino a aquel que, cuando nada de esto está en juego, es verdadero en sus palabras y en su vida, simplemente porque tiene tal carácter. Tal hombre parecería ser un

hombre íntegro. Pues el que ama la verdad y la dice cuando da lo mismo decirla o no, la dirá aún más cuando no da lo mismo, pues evitará la falsedad como algo vergonzoso, una cosa que evitaba por sí mismo. Tal hombre merece ser alabado. Y se inclina, más bien, a atenuar la verdad, lo cual parece de mejor gusto, porque las exageraciones son odiosas.

El que pretende más de lo que le corresponde sin razón alguna, parece un hombre vil (pues, de otro modo, no se complacería en la falsedad), pero, evidentemente, es más vanidoso que malo. Si lo hace por alguna razón, ya se trate de gloria u honor, como un jactancioso, no es muy reprensible; pero si lo hace por dinero o por algo para obtener dinero, es más vergonzoso (el ser jactancioso no está en la capacidad, sino en la intención; pues se es jactancioso en virtud de un modo de ser por tener una cierta cualidad; como también es embustero el que se complace en la mentira misma o aspira a la gloria o a la ganancia). Así pues, los que son jactanciosos por amor a la gloria se atribuyen cualidades que logran alabanzas o felicitaciones; los que lo son por amor a la ganancia se atribuyen dotes de utilidad al prójimo cuya inexistencia puede ocultarse, como adivino, sabio o médico. Por ello, la mayoría de los hombres fingen cosas tales, y se jactan de ellas, pues poseen las cualidades mencionadas.

Los irónicos, que minimizan sus méritos, tienen, evidentemente, un carácter más agradable, pues parecen hablar así no por bueno, sino para evitar la ostentación. Éstos niegan, sobre todo, las cualidades más reputadas, como hacía Sócrates. A los que niegan poseer cualidades pequeñas y manifiestas se les llama hipócritas y son más despreciables; y, en ocasiones, parece ser jactancia, como es el caso del vestido laconio,[87] pues no sólo es jactancia el exceso, sino la negligencia exagerada. En cambio, los que usan con moderación la ironía, ironizando en cosas que no saltan demasiado a la vista o no son manifiestas, nos resultan agradables. El jactancioso parece, pues, ser opuesto al veraz, ya que es peor ⟨que el irónico⟩.

8

La agudeza

Puesto que en la vida hay también momentos de descanso, en los que es posible la distracción con bromas, parece que también aquí se da una relación social en la que se dice lo que se debe y como se debe y se escucha lo mismo. Y habrá, igualmente, diferencia con respecto a lo que se hable o se escuche. Y es evidente que, tratándose de esto, hay un exceso y un

defecto del término medio. Pues bien, los que se exceden en provocar la risa son considerados bufones o vulgares, pues procuran por todos los medios hacer reír y tienden más a provocar la risa, que a decir cosas agradables o a no molestar al que es objeto de sus burlas. Por el contrario, los que no dicen nada que pueda provocar la risa y se molestan contra los que lo consiguen, parecen rudos y ásperos. A los que divierten a los otros decorosamente se les llama ingeniosos, es decir, ágiles de mente, pues tales movimientos se consideran notas de carácter, y lo mismo que juzgamos a los cuerpos por sus movimientos, lo hacemos también con el carácter. Como lo risible es lo que predomina y la mayoría de los hombres se complacen en las bromas y burlas más de lo debido, también a los bufones se les llama ingeniosos y se les tiene por graciosos. Pero que difieren unos de otros y en no pequeña medida es evidente por lo que hemos dicho.

Al modo de ser intermedio pertenece también el tacto. Es propio del que tiene tacto decir y oír lo que conviene a un hombre distinguido y libre; hay, pues, bromas en el decir y en el escuchar que convienen a tal hombre, pero las bromas del hombre libre difieren de las del hombre servil, y las del educado de las del que no tiene educación. Puede verse esta diferencia en las comedias antiguas y en las nuevas:[88] pues, en las primeras, lo cómico era el lenguaje obsceno, y en las segundas, la suposición; estas cosas difieren no poco en relación con el decoro. ¿Debemos, entonces, definir al buen gracioso como un hombre que dice cosas que no son impropias de un hombre libre, o como un hombre que no molesta o, incluso, divierte al que lo oye? ¿Pero esta definición no es más bien indefinida? Lo odioso y lo agradable, en efecto, son distintos para las distintas personas. Pero tales son las cosas que escuchará, pues las burlas que hace son las mismas que soportará oír. Mas no lo dirá todo, porque la burla es una especie de insulto y los legisladores prohíben ciertos insultos; quizá deberían también prohibir ciertas burlas.

El que es gracioso y libre se comportará como si él mismo fuera su propia ley. Tal es el término medio ya sea llamado hombre de tacto o ingenioso.

El bufón, por otra parte, es víctima de su bromear, y no se respetará a sí mismo ni a los demás, si puede hacer reír, aun diciendo cosas que ningún hombre de buen gusto diría y algunas que ni siquiera escucharía.

El patán es inútil para estas relaciones sociales, pues no contribuye a ellas y todo lo lleva a mal; y el descanso y la diversión parecen ser indispensables para la vida.

En la vida, pues, hay tres términos medios, ya discutidos, todos ellos relativos a ciertas clases de palabras y acciones. Se distinguen en que uno se refiere a la verdad y los otros dos a lo agradable. De los que se refieren

al placer, el uno se da en las bromas y el otro en otro género de vida.

9

El pudor y la vergüenza

No debe hablarse del pudor como de una virtud, pues se parece más a una pasión que a un modo de ser.[89] En todo caso, se lo define como una especie de miedo al desprestigio y equivale a algo parecido al miedo al peligro: así, los que sienten vergüenza se ruborizan, y los que temen la muerte palidecen. Ambos (el pudor, la vergüenza) parecen ser, de alguna manera, afecciones corporales, y esto parece más propio de la pasión que del modo de ser.

Ahora bien, la pasión no se adapta a todas las edades, sino sólo a la juventud. Creemos que los jóvenes deben ser pudorosos, porque, como viven de acuerdo con la pasión, yerran muchas veces, pero son refrenados por el pudor; y alabamos a los jóvenes pudorosos; pero nadie alabaría a un viejo que fuera vergonzoso, pues no creemos que deba hacer nada por lo que tenga que avergonzarse. Tampoco la vergüenza es propia del hombre distinguido, si es verdad que se siente vergüenza de las malas acciones (tales acciones, en efecto, no deben cometerse, y nada importa que sean, en verdad, vergonzosas o que lo sean en la opinión de los hombres: en ninguno de los casos deben cometerse, para no tener que avergonzarse), y ser de tal índole como para realizar una acción vergonzosa es propio de un hombre malo. Y es absurdo creer que, porque uno sienta vergüenza cuando realiza una acción de esta clase, es un hombre distinguido; pues el pudor acompaña a las acciones voluntarias, y el hombre distinguido jamás comete voluntariamente acciones vergonzosas. La vergüenza, sin embargo, podría ser buena en hipótesis: si alguien hiciera tal cosa, se avergonzaría; pero, esto no se aplica a las virtudes. Y si la desvergüenza es mala, y lo mismo el no tener reparo en cometer acciones vergonzosas, no por eso es bueno avergonzarse por hacerlas. La continencia tampoco es una virtud, sino una mezcla; pero esto será mostrado más adelante.

Ahora hablemos de la justicia.

LIBRO QUINTO

EXAMEN DE LAS VIRTUDES ÉTICAS (CONTINUACIÓN)

1

Naturaleza de la justicia y de la injusticia

Con relación a la justicia y a la injusticia, debemos considerar a qué clase 1129a
de acciones se refieren, cuál es el término medio de la justicia y entre qué
extremos lo justo es término medio y nuestra investigación se hará de
acuerdo con el método empleado en lo que precede.[90] 5

Pues bien, observamos que todos los hombres, cuando hablan de la
justicia, creen que es un modo de ser por lo cual uno está dispuesto a
practicar lo que es justo, a obrar justamente y a querer lo justo; y de la
misma manera, respecto de la injusticia, creen que es un modo de ser por el 10
cual obran injustamente y quieren lo injusto. Por tanto, pongamos nosotros
por fundamento estas cosas a modo de boceto. Pues la índole de las
ciencias y facultades no es la misma que la de los modos de ser. Una
facultad y una ciencia parecen ser las mismas para los contrarios,[91] pero
un modo de ser contrario no lo es de sus contrarios; por ejemplo, de la
salud sólo surgen cosas saludables, pero no las contrarias, y, así, decimos
que un hombre anda saludablemente cuando anda como lo hace el que está 15
sano.

Muchas veces se conoce un modo de ser por su contrario, pero muchas
veces también se conocen los modos de ser por las cosas en las cuales se
dan; de este modo, si la disposición buena es manifiesta, la mala también se
hace manifiesta, y la buena disposición se conoce por las cosas que están en
buena condición, y éstas por aquélla. Así, si la buena condición es la 20
firmeza de carne, es necesario que la mala sea la flojedad de carne, y lo que
produzca firmeza en la carne será favorable para la buena condición. Se
sigue, por lo general, que si un término tiene muchos significados, el
contrario también los tendrá; por ejemplo, si lo justo, también lo injusto.
Ahora bien, parece que la justicia y la injusticia tienen varios significados, 25
pero por ser éstos próximos, su homonimia pasa inadvertida y no es tan
clara como en los casos en los cuales el sentido está alejado; así ocurre, por
ejemplo, con el término equívoco «llave», que significa la clavícula del
cuello de los animales, pero también el instrumento para cerrar las puertas
(pues aquí la diferencia observada es grande). 30

Vamos a considerar los diversos sentidos de la palabra «injusto». Parece 1129b
que es injusto el transgresor de la ley, pero lo es también el codicioso y el
que no es equitativo; luego es evidente que el justo será el que observa la
ley y también el equitativo. De ahí que lo justo sea lo legal y lo equitativo,
y lo injusto, lo ilegal y lo no equitativo. Puesto que el injusto es también
codicioso, estará en relación con los bienes, no todos sino con aquellos 5

referentes al éxito y al fracaso, los cuales, absolutamente hablando, son siempre bienes, pero para una persona particular no siempre. Los hombres los piden a los dioses y los persiguen, pero no deben hacerlo, sino pedir que los bienes absolutos sean también bienes para ellos, y escoger los que son bienes para ellos. El injusto no siempre escoge la parte mayor, sino también la menor cuando se trata de males absolutos; pero, como parece que el mal menor es también, en cierto modo, un bien, y la codicia lo es de lo que es bueno, parece, por esta razón, codicioso. Y no es equitativo, pues este término es inclusivo y es común a ambos.

Puesto que el transgresor de la ley era injusto y el legal justo, es evidente que todo lo legal es, en cierto modo, justo,[92] pues lo establecido por la legislación es legal y cada una de estas disposiciones decimos que es justa. Pero las leyes se ocupan de todas las materias, apuntando al interés común de todos o de los mejores, o de los que tienen autoridad, o a alguna otra cosa semejante; de modo que, en un sentido, llamamos justo a lo que produce o preserva la felicidad o sus elementos para la comunidad política. También la ley ordena hacer lo que es propio del valiente, por ejemplo, no abandonar el sitio, ni huir ni arrojar las armas; y lo que es propio del moderado, como no cometer adulterio, ni insolentarse, y lo que es propio del apacible, como no dar golpes ni hablar mal de nadie; e, igualmente, lo que es propio de las demás virtudes y formas de maldad, mandando lo uno y prohibiendo lo otro, rectamente cuando la ley está bien establecida, y peor cuando ha sido arbitrariamente establecida. Esta clase de justicia es la virtud cabal, pero con relación a otra persona y no absolutamente hablando. A causa de esto, muchas veces, la justicia parece la más excelente de las virtudes y que «ni el atardecer ni la aurora son tan maravillosos»,[93] y, para emplear un proverbio, «en la justicia están incluidas todas las virtudes».[94] Es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta, porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo. En efecto, muchos son capaces de usar la virtud en lo propio y no capaces en lo que respecta a otros; por esta razón, el dicho de Bías[95] parece verdadero, cuando dice «el poder mostrará al hombre»; pues el gobernante está en relación con otros y forma parte de la comunidad. Por la misma razón, la justicia es la única, entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros; hace lo que conviene a otro, sea gobernante o compañero. El peor de los hombres es, pues, el que usa de maldad consigo mismo y sus compañeros; el mejor, no el que usa de virtud para consigo mismo, sino para con otro; porque esto es una tarea difícil. Esta clase de justicia, entonces, no es una parte de la virtud, sino la virtud entera, y la injusticia contraria no es una parte del vicio, sino el vicio total. Qué diferencia hay entre la virtud y esta

clase de justicia, está claro por lo que hemos dicho. Es, en efecto, lo mismo, pero su esencia no es la misma, sino que, en cuanto que está en relación con otro, es justicia, pero, en cuanto que es un modo de ser de tal índole, es, de forma absoluta, virtud.

2

Justicia universal y justicia particular

Estamos investigando la justicia, que es parte de la virtud, pues existe tal género de justicia, como hemos dicho, y, de la misma manera, investigamos la injusticia como parte del vicio. Un indicio de su existencia es el hecho de que el que practica los otros vicios es injusto, pero no codicia nada; tal, por ejemplo, el que arroja el escudo por cobardía o habla mal porque tiene un mal carácter o no socorre con su dinero por avaricia; y, cuando se codicia, no se actúa, muchas veces, de acuerdo con ninguno de estos vicios, ni tampoco de todos ellos, sino guiado por cierta maldad (pues lo censuramos) e injusticia. Existe, pues, una clase de injusticia que es una parte de la total, y una forma de ser injusto que es una parte de ser injusto integral, o sea del que ⟨viola⟩ la ley. Además, si uno comete adulterio por ganar dinero y lo recibe, mientras que otro lo hace pagando dinero y sufriendo castigo por su concupiscencia, éste será considerado por licencioso más que por codicioso, y el primero por injusto, pero no por licencioso. Es evidente que, en este caso, por causa de lucro. Además, todas las otras acciones injustas siempre son atribuidas a una u otra forma de vicio: por ejemplo, si uno comete adulterio, a la licencia; si abandona al compañero en la batalla, a la cobardía; si uno golpea, a la ira; en cambio, el lucro no se atribuye a ninguna clase de vicio, sino a la injusticia.[96] De suerte que es evidente que, al lado de la injusticia total, hay una parcial sinónima de ella, pues su definición está dentro del mismo género; ambas, pues, tienen la fuerza de ser definitivas con relación al prójimo, pero una tiene por objeto el honor o el dinero o la seguridad o algo que incluya todo esto (si tuviéramos un solo nombre para designarlo), y tiene por móvil el placer que procede de la ganancia, mientras que la otra se refiere a todo cuanto interesa al hombre virtuoso.

Es evidente, pues, que existen varias clases de justicia, y que, junto a la virtud total, hay otras. Vamos a investigar cuáles son y de qué clase. Hemos definido lo injusto como lo ilegal y desigual, y lo justo como lo legal y equitativo. Pues bien, la injusticia de la que antes hemos hablado es la ilegal, y así como lo desigual y lo ilegal no son lo mismo sino distintos, tal

cual lo es la parte del todo (pues todo lo desigual es ilegal, pero no todo lo ilegal es desigual), tampoco lo injusto y la injusticia son lo mismo, sino que difieren entre sí, el uno como parte y el otro como todo; igualmente, esta injusticia es parte de la justicia total —como la justicia particular es una parte de la integral. Así pues, hay que hablar de la justicia parcial y de la injusticia parcial, y de la misma manera, de lo justo y de lo injusto. Dejemos, pues, la justicia y la injusticia orientadas a la virtud total, consistiendo una de ellas en el ejercicio de la virtud total para con el prójimo, y la otra ⟨en el ejercicio⟩ de la maldad. Es evidente, también, cómo deben definirse lo justo y lo injusto correspondientes; pues, de hecho, la gran mayoría de las prescripciones legales se desprenden de la virtud total, porque la ley manda vivir de acuerdo con todas las virtudes y prohíbe vivir según todos los vicios. Y los factores capaces de producir la virtud total son todas las disposiciones que la legislación prescribe para la educación cívica. Respecto de la educación individual, que hace al hombre bueno absolutamente, determinaremos luego si pertenece a la política o a otra ciencia, pues, quizá, no sea lo mismo en cada caso ser hombre bueno y ser buen ciudadano.[97]

Una especie de justicia particular y de lo justo correspondiente es la que se aplica en la distribución de honores, dinero o cualquier cosa compartida entre los miembros de una comunidad (pues, en estas distribuciones, uno puede tener una parte igual o no igual a otro), y otra especie es la que establece los tratos en las relaciones entre individuos. Esta última tiene dos partes, pues los tratos son voluntarios e involuntarios. Los voluntarios son tratos tales como los de compra, venta, préstamo de dinero, fianza, usufructo, depósito, alquiler (y se llaman voluntarios, porque son iniciados voluntariamente); de los involuntarios, unos son llamados clandestinos, como el hurto, adulterio, envenenamiento, prostitución, seducción de esclavos, asesinato, falso testimonio, y otros son violentos, como el ultraje, el encarcelamiento, el homicidio, el robo, la mutilación, la difamación y el insulto.[98]

3

Justicia distributiva

Puesto que el injusto es desigual y lo injusto es desigual, es evidente que existe un término medio de lo desigual, y éste es lo igual, porque en toda acción en la que existe lo más y lo menos se da también lo igual. Así pues, si lo injusto es desigual, lo justo es igual, lo cual, sin necesidad de

argumentos, todos lo admiten. Y puesto que lo igual es un término medio, lo justo será también un término medio. Ahora, lo justo depende al menos de dos cosas. De acuerdo con ello, necesariamente, lo justo será un término medio e igual en relación con algo y con algunos. Como término medio, lo será de unos extremos (es decir, de lo más y lo menos); como igual, respecto de los términos, y como justo, en relación con ciertas personas. Por tanto, lo justo deberá requerir, por lo menos, cuatro términos: pues, aquellos para quienes es justo son dos, y las cosas en las que reside también son dos. Y la igualdad será la misma en las personas y en las cosas, pues la relación de unas y otras es la misma; en efecto, si no son iguales, no tendrán partes iguales. De ahí que se susciten disputas y acusaciones, cuando aquellos que son iguales no tienen o reciben partes iguales y cuando los que no son iguales tienen y reciben partes iguales. Y esto está claro por lo que ocurre con respecto al mérito;[99] pues todos están de acuerdo en que lo justo en las distribuciones debe estar de acuerdo con ciertos méritos, pero no todos coinciden en cuanto al mérito mismo, sino que los demócratas lo ponen en la libertad, los oligárquicos en la riqueza o nobleza, y los aristócratas en la virtud.

Lo justo, entonces, es una especie de proporción (y la proporción es una propiedad no meramente de números, con unidades abstractas, sino del número en general).[100] La proporción es una igualdad de razones y requiere, por lo menos, cuatro términos. Claramente, la proporción discreta requiere cuatro términos; pero también la continua, porque se sirve de uno de ellos como de dos y lo menciona dos veces: por ejemplo, A es a B como B es a C. El término B se menciona dos veces, de ahí que si B se pone dos veces, los términos de la proporción son cuatro. También lo justo requiere, por lo menos, cuatro términos y la razón es la misma, pues son divididos de la misma manera, como personas y como cosas. De acuerdo con ello, lo que el término A es al B, así lo será el C al D, y viceversa, lo que el A es al C, así el B al D, de modo que el total (A + C) será referido al total (B + D). Esto es lo que la distribución combina, y si la disposición es ésta, la combinación es justa. Por tanto, la unión del término A con el C y del B con el D constituyen lo justo en la distribución, y esta justicia es un término medio en la proporción, porque lo proporcional es un término medio y lo justo es proporcional. Los matemáticos llaman a tal proporción geométrica; en efecto, en la proporción geométrica, el todo está, con respecto al todo, en la misma relación que cada parte con respecto a cada parte. Pero esta proporción no es continua, porque ningún término numéricamente uno puede representar la persona y la cosa.

Lo justo, entonces, es la proporción, y lo injusto lo que va contra la proporción. Un término es mayor y otro menor, como ocurre también en la

práctica; pues el que comete la injusticia tiene una porción excesiva de bien y el que la padece, demasiado pequeña. Tratándose de lo malo ocurre al revés, pues el mal menor, comparado con el mayor, se considera un bien, ya que el mal menor se prefiere al mayor, y lo preferible es un bien, y cuanto más preferible, mayor.

Ésta es, pues, una especie de justicia.

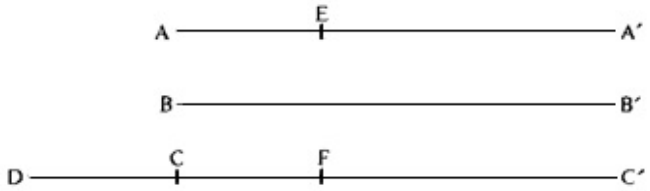
4

Justicia correctiva

Nos queda por considerar la justicia correctiva, que tiene lugar en los tratos mutuos, tanto voluntarios como involuntarios. Esta forma de lo justo es distinta a la anterior. En efecto, la justicia distributiva de los bienes comunes es siempre conforme a la proporción establecida antes, pues, incluso si la distribución se hace de riquezas comunes, se hará de acuerdo con la misma proporción que la existente entre las cantidades aportadas por los compañeros; y la injusticia que se opone a esta clase de justicia es una violación de la proporción. En cambio, en las relaciones entre individuos, lo justo es, sin duda, una igualdad y lo injusto una desigualdad, pero no según aquella proporción, sino según la aritmética.[101] No importa, en efecto, que un hombre bueno haya despojado a uno malo o al revés, o que un hombre bueno o malo hayan cometido un adulterio: la ley sólo mira a la naturaleza del daño y trata ambas partes como iguales, al que comete la injusticia y al que la sufre, al que perjudica y al perjudicado. De suerte que el juez intenta igualar esta clase de injusticia, que es una desigualdad; así, cuando uno recibe y el otro da un golpe, o uno mata y otro muere, el sufrimiento y la acción se reparten desigualmente, pero el juez procura igualarlos con el castigo quitando de la ganancia.[102] Aunque a veces no sea la palabra apropiada, se puede en estos casos hablar, en general, de ganancia (por ejemplo, refiriéndose al que ha dado un golpe) y de pérdida (refiriéndose a la víctima); pero, cuando esta clase de daño se mide, decimos que uno gana y otro pierde. De suerte que lo igual es un término medio entre lo más y lo menos, y la ganancia y la pérdida son más y menos en sentido contrario, porque la ganancia es el bien mayor o el mal menor, y la pérdida lo contrario. El término medio de éstos era lo igual, lo cual decimos que es lo justo, de modo que la justicia correctiva será el término medio entre la pérdida y la ganancia. Es por esto por lo que aquellos que discuten recurren al juez, y el acudir al juez es acudir a la justicia, porque el juez quiere ser como una personificación de la justicia; se busca al juez

como término medio y algunos llaman a los jueces mediadores, creyendo que si alcanzan lo intermedio se alcanzará justicia. Por tanto, la justicia es un término medio, puesto que lo es el juez. El juez restablece la igualdad, y es como si de una línea dividida en segmentos desiguales quitara del mayor el trozo que excede de la mitad y lo añadiera al segmento menor. Cuando el todo se divide en dos partes, se dice que cada una tiene lo suyo siempre que ambas sean iguales, y lo igual sea el término medio entre lo mayor y lo menor según la proporción aritmética. Por esto, se llama justo, por que es una división en dos mitades, como si dijera «dividido en dos mitades», y el juez «uno que divide en dos mitades». Porque si se quita una unidad de dos cosas iguales y se añade a la otra, la segunda excederá a la primera en dos unidades, ya que, si se quitara a la una y no se añadiera a la otra, ésta excedería a la primera sólo en una unidad. Por tanto, excede a la mitad en uno, y la mitad excede a la parte disminuida en una unidad. Así, entonces, sabremos qué es lo que se debe quitar al que tiene más y qué al que tiene menos, y esta cantidad es la que debe quitarse del mayor.

Sean las líneas AA', BB' y CC', iguales entre sí; quítese de la líneaAA' el segmento AE, y añádase a la línea CC' el segmento CD, de modo que la línea entera DCC' exceda a la línea EA' en los segmentos CD y CF; excederá, entonces, a la línea BB' en el segmento CD.



Los términos «ganancia» y «pérdida» proceden de los cambios voluntarios, pues a tener más de lo que uno poseía se le llama ganar y a tener menos de lo que tenía al principio, perder, y lo mismo en el comprar, en el vender y en todos los otros cambios que la ley permite; y cuando dos partes no tienen ni más ni menos sino lo mismo que tenían, se dice, entonces, que tienen lo que pertenece a cada uno y que ni pierden ni ganan.

De modo que lo justo es un término medio entre una especie de ganancia y de pérdida en los cambios no voluntarios y ⟨consiste en⟩ tener lo mismo antes que después.

5

La justicia y la reciprocidad

Algunos creen también que la reciprocidad es, sin más, justa, como decían

los pitagóricos, que definían, simplemente, la justicia como reciprocidad. Pero la reciprocidad no se compagina ni con la justicia distributiva ni con la correctiva, aunque se quiere interpretar en favor de esta identificación la justicia de Radamantis:

> Si el hombre sufriera lo que hizo, habría recta justicia.[103]

Muchas veces, en efecto, están en desacuerdo. Por ejemplo, si un magistrado golpea a uno, no debe, a su vez, ser golpeado por éste, pero si alguien golpea a un magistrado, no sólo debe ser golpeado, sino también castigado. Hay aquí, además, una gran diferencia entre lo voluntario y lo involuntario. Sin embargo, en las asociaciones por cambio, es esta clase de justicia la que mantiene la comunidad, o sea, la reciprocidad basada en la proporción y no en la igualdad. Pues es por una acción recíprocamente proporcionada por lo que la ciudad se mantiene unida. En efecto, los hombres buscan, o devolver mal por mal (y si no pueden, les parece una esclavitud), o bien por bien, y si no, no hay intercambio, y es por el intercambio por lo que se mantienen unidos. Es por ello por lo que los hombres conceden un prominente lugar al santuario de las Gracias,[104] para que haya retribución, porque esto es propio de la gratitud: devolver un servicio al que nos ha favorecido, y, a su vez, tomar la iniciativa para favorecerle.

Lo que produce la retribución proporcionada es la unión de términos diametralmente opuestos.[105] Sea A un arquitecto, B un zapatero, C una casa y D un par de sandalias. El arquitecto debe recibir del zapatero lo que éste hace y compartir con él su propia obra; si, pues, existe en primer lugar la igualdad proporcional, y después se produce la reciprocidad, se tendrá el resultado dicho. Si no, no habrá igualdad y el acuerdo no será posible; pues nada puede impedir que el trabajo de uno sea mejor que el del otro, y es necesario, por tanto, igualarlos. Esto ocurre también con las demás artes. Se destruirán, en efecto, si lo que hace el agente, cuanto hace y como lo hace, no lo experimenta el paciente en esa misma medida e índole. Pues una asociación por cambio no tiene lugar entre dos médicos, sino entre un médico y un agricultor, y en general entre personas diferentes y no iguales. Pero es preciso que se igualen y, por eso, todas las cosas que se intercambian deben ser, de alguna manera, comparables. Para esto se ha introducido la moneda, que es de algún modo algo intermedio, porque todo lo mide, de suerte que mide también el exceso y el defecto: cuántos pares de sandalias equivalen a una casa o a un determinado alimento. Es preciso, pues, que entre el arquitecto y el zapatero haya la misma relación que hay entre una cantidad de zapatos y una casa o tal alimento. Pues, de otro modo, no habrá cambio ni asociación. Pero esta proporción no será posible, si los

bienes no son, de alguna manera, iguales. Es menester, por tanto, que todo se mida por una sola cosa, como se dijo antes. En realidad, esta cosa es la necesidad que todo lo mantiene unido; porque si los hombres no necesitaran nada o no lo necesitaran por igual, no habría cambio o no tal cambio. Pero la moneda ha venido a ser como una especie de sustituto de la necesidad en virtud de una convención, y por eso se llama así, porque no es por naturaleza sino por ley, y está en nuestras manos cambiarla o inutilizarla.[106] Habrá, por tanto, reciprocidad cuando la igualación en el cambio llegue a ser tal que el agricultor sea al zapatero como el producto del zapato al del agricultor. Pero nosotros usaremos esta especie de proporción no después del cambio (porque, de otro modo, uno de los extremos tendrá ambos excesos), sino cuando ambas partes tengan cada uno lo suyo. Y, así, son iguales y capaces de asociación, porque esta igualdad puede realizarse en su caso. Sea A el agricultor, C el alimento que produce, B el zapatero y D su producto una vez igualado a C. Si no fuera posible la reciprocidad, no existiría asociación. Que la necesidad, como una especie de unidad lo mantiene todo unido, está claro por el hecho de que, cuando las dos partes, ya ambas o una sola, no tienen necesidad una de otra, no hacen el cambio como cuando una necesita lo que tiene la otra, por ejemplo, vino o trigo. Debe tener lugar, por tanto, esta ecuación. En cuanto al cambio futuro, si ahora no necesitamos nada, pero podemos necesitar luego, la moneda sirve como garante, porque el que tiene dinero debe poder adquirir. Ahora, la moneda está sujeta a la misma fluctuación, porque no tiene siempre el mismo valor, pero, con todo, tiene una tendencia mayor a permanecer la misma. Por ello, todas las cosas deben tener un precio, porque, así, siempre habrá cambio, y con él asociación de hombres. Así pues, la moneda, como una medida, iguala las cosas haciéndolas conmensurables: no habría asociación, si no hubiese cambio, ni cambio, si no hubiera igualdad, ni igualdad, si no hubiera conmensurabilidad. En realidad, es imposible que cosas que difieran tanto lleguen a ser conmensurables, pero esto puede lograrse suficientemente con la necesidad. Debe existir, entonces, una unidad establecida en virtud de un acuerdo, porque esto hace todas las cosas conmensurables. En efecto, con la moneda todo se mide. Sea A una casa, B diez minas, C una cama. A es la mitad de B, si la casa vale cinco minas o su equivalente; la cama C es la décima parte de B. Es claro, entonces, cuántas camas valdrán lo mismo que una casa, es decir, cinco. Es evidente que el cambio se haría de este modo antes de existir la moneda. No hay diferencia, en efecto, entre cinco camas por una casa y el precio de cinco camas.

Hemos establecido, pues, qué es lo injusto y lo justo. Definidos éstos, es evidente que la conducta justa es un término medio entre cometer

injusticia y padecerla; lo primero es tener más, lo segundo tener menos. La justicia es un término medio, pero no de la misma manera que las demás virtudes, sino porque es propia del medio, mientras que la injusticia lo es de los extremos.[107] Y la justicia es una virtud por la cual se dice que el justo practica intencionadamente lo justo y que distribuye entre sí mismo y otros, o entre dos, no de manera que él reciba más de lo bueno y el prójimo menos, y de lo malo al revés, sino proporcionalmente lo mismo, e, igualmente, si la distribución es entre otros dos. Y en lo que respecta a lo injusto, la injusticia es lo contrario ⟨de la justicia⟩, esto es, exceso y defecto de lo inútil y lo perjudicial, contra toda proporción. La injusticia es exceso y defecto, en el sentido de que es exceso de lo útil absolutamente con relación a uno mismo, y defecto de lo que es perjudicial; y, tratándose de los demás, en conjunto lo mismo, pero contra la proporción en cualquiera de los casos. Y la acción injusta lo es por defecto si se sufre, por exceso si se comete.

Queda dicho, de esta manera, cuál es la naturaleza de la justicia y de la injusticia, y lo mismo, respecto de lo justo y lo injusto en general.

6

La justicia política

Puesto que es posible obrar injustamente sin ser injusto, ¿qué clase de acciones injustas ha de realizar uno para ser injusto con respecto a cada clase de injusticia, por ejemplo, para ser ladrón, adúltero o bandido? ¿O no habrá ninguna diferencia en esto? Porque uno puede cohabitar con una mujer sabiendo quién es, pero no por elección, sino por pasión. De acuerdo con ello, él actúa injustamente, pero no es injusto. Así, uno puede robar sin ser ladrón y cometer adulterio sin ser adúltero, y lo mismo en los demás casos.

Hemos hablado antes de la relación que existe entre la reciprocidad y la justicia; pero no debemos olvidar que lo que buscamos es no sólo la justicia absoluta, sino también la política.[108] Ésta existe, por razón de la autarquía, en una comunidad de vida entre personas libres e iguales, ya sea proporcional ya aritméticamente. De modo que entre personas que no estén en estas condiciones, no es posible la justicia política de los unos respecto de los otros, sino sólo la justicia en un cierto sentido y por analogía. Pues la justicia supone personas cuyas relaciones están reguladas por una ley, y la ley se aplica a situaciones en las que es posible la injusticia, pues la justicia es el discernimiento entre lo justo y lo injusto. Donde hay injusticia hay

también acciones injustas (pero no siempre que se dan acciones injustas hay también injusticia), y éstas tienen lugar cuando uno se atribuye más de lo bueno en absoluto y menos de lo malo en absoluto. Por eso, no permitimos que nos mande un hombre, sino la razón, porque el hombre manda en interés propio y se convierte en tirano. El magistrado, al contrario, es el guardián de la justicia, y si de la justicia, también de la igualdad. Y puesto que se considera que no tiene más si en verdad es justo (pues no se atribuye a sí mismo más de lo que es absolutamente bueno, a no ser que sea proporcional a su mérito; por eso se esfuerza para otros y ésta es la razón por la que se dice que la justicia es un bien para el prójimo, como dijimos antes), de ahí que deba dársele una recompensa, y ésta es el honor y la dignidad; y los que consideran esta recompensa insuficiente, se hacen tiranos.

La justicia del amo y la del padre no son las mismas que la de los gobernantes, pero sí semejantes.[109] En efecto, no hay injusticia, de un modo absoluto, respecto de lo propio y la propiedad y del hijo (al menos, hasta que llega a una edad y se emancipa): son como partes de uno mismo y nadie quiere dañarse a sí mismo. Por eso, no hay injusticias para con uno mismo y, por eso, tampoco hay injusticias ni justicia en el sentido político. Pues esta justicia era de acuerdo con la ley, y existía entre aquellos que tienen ley de un modo natural, es decir, aquellos que son iguales en el mando y en la obediencia. De ahí que la justicia se aplica más a la mujer que a los hijos o a la propiedad; y ésta es la justicia doméstica, que es distinta de la política.

7

Justicia natural y legal

La justicia política puede ser natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano; legal, la que considera las acciones en su origen indiferentes, pero que cesan de serlo una vez ha sido establecida, por ejemplo, que el rescate sea de una mina o que deba sacrificarse una cabra y no dos ovejas, y todas las leyes para casos particulares, como ofrecer sacrificios en honor de Brásidas,[110] o las decisiones en forma de decretos. Algunos creen que toda justicia es de esta clase, pues lo que existe por naturaleza es inamovible y en todas partes tiene la misma fuerza, como el fuego que quema tanto aquí como en Persia, mientras que las cosas justas observan ellos que cambian. Esto no es así, aunque lo es en un sentido. Quizás entre los dioses no lo sea de ninguna

manera, pero entre los hombres hay una justicia natural y, sin embargo, toda justicia es variable, aunque hay una justicia natural y otra no natural. Ahora, de las cosas que pueden ser de otra manera, está claro cuál es natural y cuál no es natural, sino legal o convencional, aunque ambas sean igualmente mutables. La misma distinción se aplica a los otros casos: así, la mano derecha es por naturaleza la más fuerte, aunque es posible que todos lleguen a ser ambidextros. La justicia fundada en la convención y en la utilidad es semejante a las medidas, porque las medidas de vino o de trigo no son iguales en todas partes, sino mayores donde se compra y menores donde se vende. De la misma manera, las cosas que son justas no por naturaleza, sino por convenio humano, no son las mismas en todas partes, puesto que tampoco lo son los regímenes políticos, si bien sólo uno es por naturaleza el mejor en todas partes.

Cada una de las cosas justas y legales es como lo universal respecto de lo particular: en efecto, los actos son muchos, pero cada una de aquéllas, siendo universal, es una. Hay una diferencia entre el acto injusto y lo injusto, y el acto justo y lo justo. Lo injusto lo es por naturaleza o por una disposición, y eso mismo, cuando se realiza, es acto injusto, pero antes de ser realizado, aún no lo es, sino sólo injusto. Y lo mismo el acto justo, pero se le llama, más bien, acción justa a la común, y acto de justicia a la reparación de la injusticia. Cada una de estas cosas ha de examinarse luego, la naturaleza y el número de sus formas y la índole de sus objetos.

8

Justicia y responsabilidad

Siendo las acciones justas e injustas las que hemos dicho, se realiza un acto justo o injusto cuando esas acciones se hacen voluntariamente; pero cuando se hacen involuntariamente no se actúa ni justa ni injustamente excepto por accidente, pues entonces se hace algo que resulta accidentalmente justo o injusto.[111] Pero el acto justo y el injusto se distinguen por su carácter voluntario o involuntario. Cuando el acto injusto es voluntario, uno es censurado y es en estas condiciones una acción injusta; de suerte que la cosa injusta no llegará a ser acción injusta, si no se le añade lo voluntario. Llamo voluntario, como se ha dicho antes, a lo que hace uno estando en su poder hacerlo y sabiendo, y no ignorando, a quién, con qué y para qué lo hace; por ejemplo, a quién golpea, con qué y para qué, y todo ello no por accidente ni por fuerza (como si alguien, cogiendo la mano de otro y contra la voluntad de éste, golpea a un tercero, porque, entonces, no depende de la

mano que golpea). Puede ocurrir que el golpeado sea su padre y que él sepa que es un hombre o uno de los presentes, pero ignore que es su padre. Semejante distinción puede hacerse del propósito y de toda la acción. Pues bien, lo que se ignora, o no se ignora pero no depende de uno, o se hace por la fuerza, es involuntario. Muchas cosas naturales las hacemos y sufrimos a sabiendas, sin que ninguna de ellas sea voluntaria ni involuntaria, como el envejecer o el morir. Y lo que es hecho por accidente también se aplica, igualmente, tanto a las acciones justas como a las injustas; en efecto, un hombre puede restituir un depósito involuntariamente y por miedo, y en este caso no debe decirse que hace una cosa justa o que obra justamente, a no ser por accidente; de la misma manera, aquel que se ve obligado, contra su voluntad, a no devolver un depósito, no se dirá que su conducta es injusta ni que cometió un acto injusto, sino por accidente. De los actos voluntarios, unos los realizamos con intención y otros sin ella; con intención, cuando son objeto de una previa deliberación; sin intención, cuando no van precedidos de deliberación. Pues bien, siendo de tres clases los daños que pueden producirse en las relaciones humanas, los que se hacen por ignorancia, son errores, por ejemplo, cuando la persona que sufre la acción o el instrumento o el resultado no son lo que se creían, porque o se creyó que no hería o que no se hería con aquello o con aquel fin, sino que aconteció algo en lo que no se pensaba, por ejemplo, golpeó no con intención de herir sino de pinchar, o no se quería herir a tal persona o con tal instrumento. Pues bien, cuando el daño se produce de un modo imprevisible es un infortunio; cuando se produce no de un modo imprevisible, pero sí sin malicia, es un error (pues uno yerra cuando el origen de la culpa está en él, pero es puro infortunio cuando procede de fuera). Cuando uno actúa a sabiendas, pero sin previa deliberación, se comete una injusticia, por ejemplo, aquellos que obran por ira u otras pasiones que son inevitables o naturales en el hombre.[112] Cuando los hombres cometen estos daños y equivocaciones, obran injustamente y son injusticias, pero no por ello los autores son injustos ni malos, porque el daño no tiene por causa la maldad; pero cuando actúan con intención, son injustos y malos. De ahí que con razón las acciones que proceden de la ira no se juzguen intencionadas, porque no es el hombre irritado el que tiene la iniciativa, sino el que provoca la ira. Además, lo que se discute aquí no es si el hecho ocurrió o no, sino su justicia, ya que la ira es causada por lo que parece una injusticia. En efecto, no se discute sobre el hecho como en los contratos, donde una de las partes obra necesariamente con malicia, si es que no obran por olvido; ambas partes están de acuerdo con el hecho, pero discuten sobre si fue justo (el que conspira contra otro tiene conciencia de ello), de suerte que uno cree que ha sido tratado injustamente, mientras que

30 1135b 5 10 15 20 25 30

el otro no lo cree así.

Si el daño se produce con intención, se obra injustamente, y es en virtud 1136a
de estas injusticias por lo que el que obra injustamente es injusto, siempre que viole la proporción o la igualdad. Igualmente, un hombre es justo cuando actúa justamente por elección, y obra justamente si sólo obra voluntariamente.

De los actos involuntarios, unos son perdonables y otros no. Cuantos 5
errores se cometen no sólo con ignorancia, sino también por ignorancia, son perdonables; pero, cuando la ignorancia no es la causa, sino que es debida a una pasión que no es ni natural ni humana, no son perdonables.

9

Voluntariedad e involuntariedad en la justicia y en la injusticia

Quizá podría uno preguntarse si hemos definido suficientemente el sufrir la 10
injusticia o el cometerla. En primer lugar, ¿es posible decir, como lo hace Eurípides, de una manera paradójica?

He matado a mi madre, en una palabra.
¿Voluntariamente por ambas partes o contra su voluntad sin yo quererlo?[113]

¿Acaso, en verdad, es posible ser víctima de una injusticia voluntariamente, 15
o, por el contrario, esto es siempre involuntario, como el cometer la injusticia es siempre voluntario? ¿O es así, o de otra manera, o es unas veces voluntario y otras involuntario? Y lo mismo, cuando uno es tratado justamente; porque el obrar justamente es siempre voluntario, de modo que 20
es razonable que aquí existiera la misma oposición, y que tanto el recibir un trato injusto como uno justo fuese voluntario o involuntario. Pero parecería absurdo, si siendo tratado justamente, fuera siempre voluntario, porque algunos son tratados justamente sin quererlo ellos.

Después uno podría preguntarse si todo el que sufre algo injusto es 25
tratado injustamente, o si sucede en el sufrir la injusticia lo mismo que en el cometerla. Pues, en ambos casos, es posible participar de lo que es justo por accidente y también de lo injusto; porque no es lo mismo hacer cosas injustas que tratar injustamente, ni sufrir cosas injustas que ser tratado injustamente; y lo mismo ocurre con hacer lo que es justo y tratar justamente, porque es imposible ser tratado injustamente, si otro no trata 30
injustamente, o ser tratado con justicia, si otro no la obra. Pero, si el actuar injustamente radica, absolutamente, en hacer daño voluntariamente a alguien, sabiendo a quién, con qué y cómo se hace el daño, y el

incontinente se hace daño voluntariamente a sí mismo, entonces podría ser tratado con injusticia voluntariamente, si es capaz de tratarse a sí mismo injustamente. Pero esto es, a su vez, otro de los problemas, a saber, si es 1136b posible que uno se trate injustamente a sí mismo. Además, uno, por incontinencia, puede voluntariamente dejarse hacer daño por otro, de modo que es posible recibir un trato injusto voluntariamente. ¿O nuestra definición no es recta, sino que debemos añadir «hacer daño sabiendo a quién, con qué, y cómo», y la expresión «contra la voluntad de aquél»? Sin 5 duda, uno puede ser dañado y sufrir injusticias voluntariamente, pero nadie es objeto de un trato injusto voluntariamente, porque nadie lo quiere, ni el incontinente, sino que obra contra su voluntad. En efecto, nadie quiere lo que no cree bueno, y el incontinente hace lo que sabe que no debe hacerse. 10 El que da lo que es suyo, como dice Homero[114] que Glauco dio a Diomedes «armas de oro por las de bronce, precio de cien bueyes por los de nueve», no recibe un trato injusto; porque el dar está en su mano, y no el recibir una injusticia, sino que es preciso que otro hombre actúe injustamente. Es evidente, pues, que el ser tratado injustamente no es voluntario.

Nos resta por tratar dos cuestiones que nos propusimos: si el que actúa 15 injustamente es el distribuidor que asigna a otro más de lo que merece, o es el que tiene más de lo que le corresponde, y si es posible tratarse injustamente a sí mismo. Si es posible lo que hemos mencionado en primer término, y es el distribuidor el que actúa injustamente y no el que tiene más, entonces el que, a sabiendas y voluntariamente, da a otro más que a sí mismo, se trata injustamente a sí mismo. Esto es lo que parece que hacen los hombres modestos, porque el hombre bueno tiende a atribuirse menos. 20 Pero ¿es o no es esto tan simple? Porque, si se da el caso, puede tener mayor parte que otro bien, por ejemplo, reputación o, simplemente, hermosura moral. Además, el problema se resuelve con vistas a la definición del acto injusto: pues nada sufre contra su voluntad, de suerte 25 que, al menos en esto, no es tratado injustamente, sino que, en todo caso, sólo es perjudicado. Es evidente que es el distribuidor el que actúa injustamente, pero no siempre el que tiene más. Pues el que actúa 30 injustamente no es el que se halla en posesión de lo injusto, sino el que voluntariamente hace tal cosa, es decir, aquel de quien proceda el principio de la acción, lo cual radica en el que distribuye y no en el que recibe. Además, como el hacer tiene muchos sentidos, y es posible que el que mata sea un objeto inanimado, o la mano o el esclavo a quien se le ordena, éstos no actúan injustamente, pero hacen una cosa injusta.

Además, si uno juzga ignorando, no actúa injustamente según la justicia 1137a legal ni su juicio es injusto, excepto en un cierto sentido, porque la justicia

legal es distinta de la primaria;[115] pero si con conocimiento juzgó injustamente, es que pretende tener más o de gratitud o de venganza. Como también en el caso de quien se asigna una parte de un beneficio injusto: el que por dichos motivos juzga injustamente quiere más; pues si la injusta ganancia que resulta de su juicio es un campo, él no recibe tierras, sino dinero.

Los hombres piensan que está en su poder obrar injustamente y que, por esta razón, es fácil la justicia. Pero esto no es así; en efecto, cohabitar con la mujer del vecino, golpear al prójimo o sobornar es fácil y está en su poder; pero hacer esto por ser de una cierta manera, ni es fácil ni está en su poder. Igualmente, creen que uno no necesita sabiduría para conocer lo que es justo y lo que es injusto, porque no es difícil comprender lo que las leyes establecen (aunque esto no es lo justo, sino por accidente); pero saber cómo hay que obrar y cómo hay que distribuir con justicia cuesta más que saber qué cosas son buenas para la salud. También aquí es fácil saber que la miel, el vino, el eléboro, cauterizar y cortar producen salud, pero cómo se ha de aplicar para que sea saludable y a quién y cuándo, es tan difícil como ser médico.

Por la misma razón, también los hombres creen que no es menos propio del justo el obrar injustamente, ya que el justo no es menos, sino más capaz de hacer cualquiera de estas cosas: cohabitar con una mujer o golpear al prójimo; y el valiente, de arrojar el escudo y darse a la huida en esta o aquella dirección. Pero el ser cobarde o injusto no consiste en hacer estas cosas, a no ser por accidente, sino en hacerlas por ser de cierta manera, lo mismo que el practicar la medicina y el curar no consisten en cortar o no cortar, dar o no dar una medicina, sino en hacer estas cosas de una cierta manera.

Lo justo se da entre aquellos que participan de las cosas absolutamente buenas, y que pueden tenerlas en exceso o defecto; pues, para algunos seres, no cabe exceso de ellas, como verosímilmente les sucede a los dioses; a otros, en cambio, por ejemplo, a los que son irremediablemente malos, no les aprovecha ni una parte de ellas, sino que todas les sirven de estorbo; y a otros, en fin, les aprovecha hasta cierto punto. Por eso, la justicia es una cosa humana.

10

La equidad

Nos queda por hablar acerca de la equidad y de lo equitativo, en qué

relación está la equidad con la justicia, y lo equitativo con lo justo. En efecto, cuando los examinamos atentamente, no aparecen ni como los mismos, propiamente hablando, ni como de géneros diferentes; y mientras, 1137b unas veces, alabamos lo equitativo y al hombre que lo es (de suerte que, cuando alabamos las otras virtudes, usamos el término «equitativo», en vez del de «bueno», y para una cosa más equitativa empleamos el de «mejor»), otras veces, cuando razonamos sobre ello, nos parece absurdo que lo 5 equitativo, siendo algo distinto de lo justo, sea loable; porque, si son diferentes, o lo justo no es bueno o lo equitativo no es justo; y sin ambas son buenas, son la misma cosa.

Tales son, aproximadamente, las consideraciones a que da lugar el problema relativo a lo equitativo. Todas son correctas en cierto modo y ninguna está en contradicción con las demás. Porque, lo equitativo, si bien 10 es mejor que una cierta clase de justicia, es justo, y no es mejor que lo justo, como si se tratara de otro género. Así, lo justo y lo equitativo son lo mismo, y aunque ambos son buenos, es mejor lo equitativo. Lo que ocasiona la dificultad es que lo equitativo, si bien es justo, no lo es de acuerdo con la ley, sino como una corrección de la justicia legal. La causa de ello es que toda ley es universal y que hay casos en los que no es posible 15 tratar las cosas rectamente de un modo universal. En aquellos casos, pues, en los que es necesario hablar de un modo universal, sin ser posible hacerlo rectamente, la ley acepta lo más corriente, sin ignorar que hay algún error. Y no es por eso menos correcta, porque el yerro no radica en la ley, ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa, pues tal es la índole de las cosas prácticas. Por tanto, cuando la ley presenta un caso universal y sobrevienen circunstancias que quedan fuera de la fórmula universal, entonces está bien, 20 en la medida en que el legislador omite y yerra al simplificar, el que se corrija esta omisión, pues el mismo legislador habría hecho esta corrección si hubiera estado presente y habría legislado así si lo hubiera conocido. Por eso, lo equitativo es justo y mejor que cierta clase de justicia, no que la 25 justicia absoluta, pero sí mejor que el error que surge de su carácter absoluto. Y tal es la naturaleza de lo equitativo: una corrección de la ley en la medida en que su universalidad la deja incompleta. Ésta es también la causa de que no todo se regule por la ley, porque sobre algunas cosas es imposible establecer una ley, de modo que es necesario un decreto. Pues de lo que es indefinido, la regla también lo es, y como la regla de plomo usada 30 en las construcciones lesbias,[116] que no es rígida, sino que se adapta a la forma de la piedra; así también los decretos se adaptan a los casos.

Queda claro, pues, qué es lo equitativo y qué lo justo, y qué clase de justicia es mejor. Con esto queda también de manifiesto quién es el hombre 35 equitativo: aquel que elige y practica estas cosas justas, y aquel que,

apartándose de la estricta justicia y de sus peores rigores, sabe ceder, aunque tiene la ley de su lado. Tal es el hombre equitativo, y este modo de ser es la equidad, que es una clase de justicia, y no un modo de ser diferente. 1138a

11

La injusticia contra uno mismo

Si un hombre puede actuar injustamente consigo mismo o no, resulta evidente por lo que se ha dicho. En efecto, una clase de acciones justas son aquellas que, prescritas por la ley, se conforman a cualquier virtud; por ejemplo, la ley no manda suicidarse y lo que no manda, lo prohíbe. Además, cuando un hombre voluntariamente daña a otro, sin haber sido dañado, obra injustamente; y lo hace voluntariamente si sabe a quién y con qué; pero el hombre que voluntariamente, en un arrebato de ira, se mata a sí mismo, lo hace en contra de la recta razón, lo cual no lo prescribe la ley; luego, obra injustamente. Pero ¿contra quién? ¿No es verdad que contra la ciudad, y no contra sí mismo? Sufre, en efecto, voluntariamente, pero nadie es objeto de un trato injusto voluntariamente. Por eso, también la ciudad lo castiga y se impone al que intenta destruirse a sí mismo cierta privación de derechos civiles, como culpable de injusticia contra la ciudad.[117]

Además, en cuanto a que el que obra injustamente es sólo injusto y no enteramente malo, no es posible ser injusto consigo mismo (este sentido es distinto del otro: el injusto es, en cierto modo, malo como el cobarde, pero no en cuanto a ser completamente malo, y, así, él no actúa injustamente en virtud de esta maldad total), pues de otro modo estaría desposeído y tendría simultáneamente la misma causa, lo cual es imposible, porque por necesidad lo justo y lo injusto requieren más de una persona. Además, la injusticia tiene que ser voluntaria, intencionada, y anterior en el tiempo, porque no se considera que obra injustamente el que devuelve lo mismo que ha sufrido; pero si se trata de uno mismo, se es víctima y promotor al mismo tiempo. Además, sería posible ser tratado con injusticia voluntariamente. Finalmente, nadie obra injustamente sin cometer algún acto particular de injusticia, y nadie comete adulterio con su propia mujer, ni allana su propia casa, ni roba lo que le pertenece.

En general, la cuestión de si uno puede cometer injusticia contra sí mismo, se resuelve con la distinción establecida a propósito de ser tratado con injusticia voluntariamente. Es también evidente que ambas cosas son malas, sufrir la injusticia y cometerla (en efecto, lo uno es tener menos y lo

otro tener más de lo intermedio, como lo sano en medicina y la buena disposición física en gimnasia); sin embargo, es peor cometer una injusticia, porque el cometerla es con vicio y es reprensible, y este vicio es o completo y absoluto o poco menos (pues no todo acto involuntario está hecho con injusticia); mientras que el ser tratado injustamente no implica vicio ni injusticia. En sí mismo, por consiguiente, el sufrir la injusticia es menos malo, pero, por accidente, nada impide que sea el mayor mal. Esto, sin embargo, no interesa a la teoría: ésta, en efecto, considera la pleuritis como una enfermedad más grave que un tropezón, aunque el caso inverso podría acontecer por accidente, si al tropezar uno cayera y fuera cogido, por ello, por el enemigo o muriera.

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

Quedan, pues, definidas de esta manera la justicia y las demás virtudes morales.[118]

LIBRO SEXTO

EXAMEN DE LAS VIRTUDES INTELECTUALES

1

Las virtudes intelectuales. Determinación de la recta razón

Puesto que hemos dicho ya antes que se debe elegir el término medio, y no el exceso ni el defecto, y que el término medio es tal cual la recta razón dice, vamos a analizar esto. En todos los modos de ser que hemos 1138b20
mencionado, como también en los demás, hay un blanco, mirando hacia el cual, el hombre que posee la razón intensifica o afloja su actividad, y hay un cierto límite de los términos medios que decimos se encuentran entre el exceso y el defecto y que existen en concordancia con la recta razón.[119]
Tal afirmación es, sin duda, verdadera, pero no es clara, pues también en 25
otras ocupaciones que son objeto de ciencia puede decirse, en verdad, que uno no debe esforzarse ni ser negligente en más o en menos, sino un término medio y como lo establece la recta razón. Pero, con esto sólo, un hombre no conocería más; es como si, ⟨sobre la cuestión de saber⟩ qué remedios debemos aplicar a nuestro cuerpo, alguien nos dijera: «los que 30
prescribe la medicina y de la manera indicada por el médico». Por eso, también, con respecto a las propiedades del alma, no sólo debe establecerse esta verdad, sino, además, definir cuál es la recta razón o cuál su norma.

Al analizar las virtudes del alma, dijimos que unas eran éticas y otras intelectuales. Hemos discutido ya las éticas; de las restantes vamos a tratar 1139a
a continuación, después de algunas notas preliminares sobre el alma. Dijimos ya antes que son dos las partes del alma: la racional y la irracional. Dado que, ahora, debemos subdividir la parte racional de la misma manera, 5
estableceremos que son dos las partes racionales: una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes;[120] porque, 10
correspondiéndose con distintos géneros de cosas, hay en el alma genéricamente distintas partes, cada una de las cuales por naturaleza se corresponde con su propio género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos como se establece su conocimiento. A la primera vamos a llamarla científica y a la segunda, razonadora, ya que deliberar y razonar son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra 15
manera. De esta forma, la razonadora es una parte de la racional. Hemos de averiguar, por tanto, cuál es el mejor modo de ser de cada una de estas partes, pues ese modo de ser será la virtud de cada una y cada virtud es relativa a su propia función.

2

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

El principio de la acción es, pues, la elección —como fuente de movimiento y no como finalidad—,[121] y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo. De ahí que sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter. La reflexión de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo y práctica; pues ésta gobierna, incluso, al intelecto creador, porque todo el que hace una cosa la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (ya que es fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque el hacer bien las cosas es un fin y esto es lo que deseamos. Por eso, la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre. Nada que haya ocurrido es objeto de elección, por ejemplo, nadie elige que Ilión haya sido saqueada; pero nadie delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro y posible, y lo pasado no puede no haber sucedido; por eso, rectamente, dice Agatón:[122]

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

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

3

Empecemos, pues, por el principio y volvamos a hablar de ellas. Establezcamosque las disposiciones por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo son cinco, a saber, el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto;[123] pues uno puede engañarse con la suposición y con la opinión. Qué es la ciencia, es evidente a partir de ahí —si hemos de hablar con precisión y no dejarnos guiar por semejanzas—: todos creemos que las cosas que conocemos no pueden ser de otra manera; pues las cosas que pueden ser de otra manera, cuando están fuera de nuestra observación se nos escapa si existen o no. Por consiguiente, lo que es objeto de ciencia es necesario. Luego es eterno, ya que todo lo que es absolutamente necesario es eterno, y lo eterno e ingénito e indestructible. Además, toda ciencia parece ser enseñable, y todo objeto de conocimiento, capaz de ser aprendido. Y todas las enseñanzas parten de lo ya conocido, como decimos también en los *Analíticos*, unas por inducción y otras por silogismo.[124] La inducción es principio, incluso, de lo universal, mientras que el silogismo parte de lo universal. De ahí que haya principios de los que parte el silogismo que no se alcanzan mediante el silogismo, sino que se obtienen por inducción. Por consiguiente, la ciencia es un modo de ser demostrativo y a esto pueden añadirse las otras circunstancias dadas en los *Analíticos*; en efecto, cuando uno está convencido de algo y le son conocidos sus principios, sabe científicamente; pues si no los conoce mejor que la conclusión, tendrá ciencia sólo por accidente. Sea, pues, especificada de esta manera la ciencia.

4

El arte[125]

Entre lo que puede ser de otra manera está el objeto producido y la acción que lo produce. La producción es distinta de la acción (uno puede convencerse de ello en los tratados exotéricos); de modo que también el modo de ser racional práctico es distinto del modo de ser racional productivo. Por ello, ambas se excluyen recíprocamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción. Ahora bien, puesto que la construcción es un arte y es un modo de ser racional para la producción, y no hay ningún arte que no sea un modo de ser para la producción, ni modo de ser de esta clase que no sea un arte, serán lo mismo el arte y el modo de ser productivo acompañado de la razón verdadera. Todo arte versa sobre la

génesis, y practicar un arte es considerar cómo puede producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en quien lo produce y no en lo producido. En efecto, no hay arte de cosas que son o llegan a ser por necesidad, ni de cosas que se producen de acuerdo con su naturaleza, pues éstas tienen su principio en sí mismas. Dado que la producción y la acción son diferentes, necesariamente el arte tiene que referirse a la producción y no a la acción. Y, en cierto sentido, ambos, el azar y el arte, tienen el mismo objeto, como dice Agatón: «El arte ama al azar y el azar al arte». El arte, pues, como queda dicho, es un modo de ser productivo acompañado de razón verdadera, y la falta de arte, por el contrario, un modo de ser productivo acompañado de razón falsa, referidas ambas a lo que puede ser de otra manera.

5

La prudencia

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

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

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

6

El intelecto

Puesto que la ciencia es conocimiento de lo universal y de las cosas necesarias, y hay unos principios de lo demostrable y de toda ciencia (pues la ciencia es racional), el principio de lo científico no puede ser ni ciencia, ni arte, ni prudencia; porque lo científico es demostrable, mientras que el arte y la prudencia versan sobre cosas que pueden ser de otra manera. Tampoco hay sabiduría de estos principios, pues es propio del sabio aportar algunas demostraciones. Si, por lo tanto, las disposiciones por las que conocemos la verdad y nunca nos engañamos sobre lo que no puede o puede ser de otra manera, son la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto, y tres de ellos (a saber, la prudencia, la ciencia, y la sabiduría) no pueden tener por objeto los principios, nos resta el intelecto, como disposición de estos principios.

7

La sabiduría

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

> Los dioses no le hicieron cavador ni labrador ni sabio en ninguna otra cosa.

De suerte que es evidente que la sabiduría es la más exacta de las ciencias. Así pues, el sabio no sólo debe conocer lo que sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios. De manera que la sabiduría será intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables. Sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos. Si, en verdad, lo sano y lo bueno son distintos para los hombres y los peces, pero lo blanco y lo recto son siempre lo mismo, todos podrán decir que lo sabio es siempre lo mismo, pero lo prudente varía; en efecto, se llama prudente al que puede examinar bien lo que se refiere a sí mismo, y eso es lo que se confiará a ese hombre. Por eso se dice que algunos animales son también prudentes, aquellos que parecen tener la facultad de previsión para su propia vida. Es evidente también que la sabiduría y la política no son lo mismo, pues si por sabiduría se entiende el conocimiento relativo a cosas útiles para uno mismo, habrá muchas sabidurías, porque no habrá una sola acerca de lo que es bueno para todos los animales, sino una diferente para cada uno, a menos que se diga que también hay una sola medicina para todos. Y nada cambia, 1141b si se dice que el hombre es el más excelente de los animales, porque también hay otras cosas mucho más dignas en su naturaleza que el hombre, como es evidente por los objetos que constituyen el cosmos.[128] De lo dicho, entonces, está claro que la sabiduría es ciencia e intelecto de lo más honorable por naturaleza. Por eso, Anaxágoras, Tales[129] y otros como ellos, que se ve que desconocen su propia conveniencia, son llamados sabios, no prudentes, y se dice que saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos.

La prudencia, en cambio, se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y esto es un bien práctico. El que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre. Tampoco la prudencia está limitada sólo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que

ver con lo particular. Por esa razón, también algunos sin saber, pero con experiencia en otras cosas, son más prácticos que otros que saben; así, no quien sabe que las carnes ligeras son digestivas y sanas, pero no sabe cuáles son ligeras, producirá la salud, sino, más bien, el que sepa qué carnes de ave son ligeras y sanas. La prudencia es práctica, de modo que se deben poseer ambos conocimientos o preferentemente el de las cosas particulares. Sin embargo, también en este caso debería haber una fundamentación.

8

La prudencia y la política

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

Pero la prudencia parece referirse especialmente a uno mismo, o sea al individuo, y esta disposición tiene el nombre común de «prudencia»; las restantes se llaman «economía», «legislación» y «política», tanto en la deliberativa, como en la judicial. Habrá, por consiguiente, una forma de conocimiento consistente en saber lo que a uno le conviene (y ésta difiere mucho ⟨de las otras⟩), y parece que el que sabe lo que le conviene y se ocupa en ello es prudente, mientras que a los políticos se les llama intrigantes. Por eso, dice Eurípides:[130]

¿Cómo iba yo a ser prudente, ya que fácilmente habría podido,
contado como uno entre la masa del ejército,
tener igual participación?
Porque los que destacan y actúan más que los otros…

Pues los prudentes buscan lo que es bueno para ellos y creen que es esto lo que debe hacerse. De esta opinión procede la creencia de que sólo éstos son prudentes, aunque, quizá, no es posible el bien de uno mismo sin administración doméstica ni sin régimen político. Además, cómo debe uno administrar lo suyo no está claro y necesita consideración. Una señal de lo que se ha dicho es que los jóvenes pueden ser geómetras y matemáticos, y sabios, en tales campos, pero, en cambio, no parecen poder ser prudentes. La causa de ello es que la prudencia tiene también por objeto lo particular, que llega a ser familiar por la experiencia, y el joven no tiene experiencia,

pues la experiencia requiere mucho tiempo. Y si uno investiga por qué un muchacho puede llegar a ser matemático, pero no sabio, ni físico, la respuesta es ésta: los objetos matemáticos existen por abstracción, mientras que los principios de las otras ciencias proceden de la experiencia; además, los jóvenes no tienen convicción de estas cosas, sino que sólo hablan, y, en cambio, les es manifiesto el ser de los principios. Finalmente, en la deliberación se puede errar tanto en lo universal como en lo particular; y, así, podemos equivocarnos en el hecho de que todas las aguas gordas son malas o en que estas aguas son gordas.[131]

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

9

Cualidades de la buena deliberación

El investigar y el deliberar son diferentes, aunque la deliberación es una especie de investigación. Es preciso también averiguar la naturaleza de la buena deliberación: si es ciencia, opinión, buen tino o alguna cosa de otro género. Ciencia, por supuesto, no es, porque no se investiga lo que se sabe, y la buena deliberación es una especie de deliberación, y el que delibera investiga y calcula. Tampoco es buen tino, porque el buen tino actúa sin razonar y es rápido, mientras que la deliberación requiere mucho tiempo, y se dice que debemos poner en práctica rápidamente lo que se ha deliberado, pero deliberar lentamente. También la agudeza es distinta de la buena deliberación: aquélla es una especie de buen tino. Tampoco consiste la buena deliberación en ninguna clase de opinión. Pero puesto que el que delibera mal yerra y el que delibera rectamente acierta, es evidente que la buena deliberación es una especie de rectitud, que no es propia de la ciencia ni de la opinión. En efecto, no puede haber rectitud de la ciencia (como tampoco error), y la rectitud de la opinión es la verdad, y los objetos de la opinión han sido ya especificados. Sin embargo, tampoco es posible la buena deliberación sin razonamiento. Resta, pues, la rectitud de designio;

ésta, en efecto, todavía no es afirmación, pues la opinión no es investigación, sino ya una especie de afirmación, y el que delibera, tanto si delibera bien como si mal, investiga y calcula. Pero la buena deliberación es una especie de rectitud de la deliberación; por tanto, debemos averiguar primero qué es y sobre qué versa la deliberación.

Puesto que la rectitud tiene muchos sentidos, es claro que no se trata de cualquiera de ellos, porque el incontinente y el malo alcanzarán con el razonamiento lo que se proponen hacer, y, así, habrán deliberado rectamente, pero lo que han logrado es un gran mal; y el haber deliberado rectamente se considera un bien, pues la buena deliberación es rectitud de la deliberación que alcanza un bien. Pero es posible también alcanzar un bien mediante un razonamiento falso,[132] y alcanzar lo que se debe hacer no a través del verdadero término, sino por un término medio falso; de modo que no será buena deliberación ésta en virtud de la cual se alcanza lo que se debe, pero no por el camino debido. Además, es posible que uno alcance el objeto después de una larga deliberación, y otro rápidamente; por consiguiente, tampoco aquélla será una buena deliberación, sino que la rectitud consiste en una conformidad con lo útil, tanto con respecto al objeto, como al modo y al tiempo. También se puede hablar de buena deliberación en sentido absoluto, o relativa tendente a un fin determinado; la primera es la que se endereza simplemente al fin y la segunda la que se endereza a un fin determinado. De acuerdo con ello, si el deliberar rectamente es propio de los prudentes, la buena deliberación será una rectitud conforme a lo conveniente, con relación a un fin, cuya prudencia es verdadero juicio.

10

El entendimiento

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

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

11

Relación de las virtudes intelectuales con la prudencia

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

Todos estos modos de ser van dirigidos lógicamente a lo mismo. En efecto, cuando hablamos de juicios, entendimiento, prudencia e inteligencia, atribuimos a las mismas personas el tener juicio o inteligencia, así como el ser prudentes o tener entendimiento; porque todas estas facultades versan sobre lo extremo y lo particular, y en saber discernir lo que es prudente radica el ser inteligente, buen entendedor o comprensivo, porque la equidad es común a todos los hombres en sus relaciones con los demás. Ahora bien, todas las cosas prácticas son individuales y extremas, y, así, no sólo ha de conocerlas el prudente, sino que el entendimiento y el juicio versan también sobre las cosas prácticas, que son extremas. La intuición tiene también por objeto lo extremo en ambas direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intuición y no razonamiento; la intuición con respecto a las demostraciones es de los límites inmutables y primeros;[134] y la de las cosas prácticas lo extremo, lo contingente y la premisa menor. Éstos son, en efecto, los principios de la causa final, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal. Así pues, debemos tener percepción sensible de estos particulares, y ésta es la intuición.

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

12

Utilidad de la sabiduría y la prudencia

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

Estos problemas, pues, han de ser discutidos, ya que ahora sólo los hemos suscitado. Ante todo, digamos que estos modos de ser han de ser necesariamente elegibles por sí mismos, al menos por ser cada uno de ellos la virtud de la correspondiente parte del alma, aun en el caso de no producir nada ninguno de ellos. Mas, de hecho, producen algo, no como la medicina produce la salud, sino como la produce la salud misma; es de esta manera

como la sabiduría produce felicidad.[136] Pues, siendo una parte de la virtud total, produce felicidad con su posesión y ejercicio.

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

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

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

13

Prudencia y virtud ética

Así pues, tenemos que volver a considerar la virtud. En efecto, la virtud tiene su paralelo. Así como la prudencia está en relación con la destreza (que no son idénticas, sino semejantes), así también la virtud natural está en relación con la virtud por excelencia. Se admite, realmente, que cada uno tiene su carácter en cierto modo por naturaleza, pues desde el nacimiento

somos justos, moderados, valientes y todo lo demás; pero, sin embargo, buscamos la bondad suprema como algo distinto y queremos poseer esas cualidades de otra manera. Los modos de ser naturales existen también en los niños y en los animales, pero sin la razón son evidentemente dañinos. Con todo, parece verse claro que lo mismo que un cuerpo robusto pero sin visión, al ponerse en movimiento, puede resbalar fuertemente por no tener vista, así también en el caso que consideramos; pero si el hombre adquiere la razón, hay una diferencia en la actuación, y el modo de ser que sólo tiene una semejanza ⟨con la virtud⟩, será entonces la virtud por excelencia. Y, así como hay dos clases de modos de ser en la parte del alma que opina, la destreza y la prudencia, así también en la parte moral hay otras dos: la virtud natural y la virtud por excelencia, y de éstas, la virtud por excelencia no se da sin prudencia. Por eso, algunos afirman que toda virtud es una especie de prudencia, y Sócrates, en parte, indagaba bien y, en parte, se equivocaba, pues se equivocaba al considerar que toda virtud era prudencia. [137] Una señal de ello es lo siguiente: todos los hombres que ahora dan una definición de la virtud, después de indicar el objeto a que tiende, añaden: «según la recta razón», y es recta la que está de acuerdo con la prudencia. Parece, pues, que todos, de alguna manera, adivinan que tal modo de ser es virtud, es decir, la que es conforme a la prudencia. Pero debemos avanzar un poco más, ya que la virtud no sólo es un modo de ser de acuerdo con la recta razón, sino que también va acompañada de la recta razón, y la recta razón, tratándose de estas cosas, es la prudencia. Así, Sócrates creía que las virtudes eran razones (pues pensaba que toda virtud era conocimiento); pero nosotros decimos que van acompañadas de razón.

Está claro, pues, por lo que hemos dicho, que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral. Esta circunstancia refutaría el argumento dialéctico según el cual las virtudes son separables unas de otras, pues la misma persona puede no estar dotada por naturaleza de todas las virtudes, y así puede haber adquirido ya algunas, pero otras todavía no. Esto, con respecto a las virtudes naturales, es posible, pero no en relación con aquellas por las que un hombre es llamado bueno en sentido absoluto, pues cuando existe la prudencia todas las otras virtudes están presentes.[138] Y es claro que, aun cuando no fuera práctica, sería necesaria, porque es la virtud de esta parte del alma, y porque no puede haber recta intención sin prudencia ni virtud, ya que la una determina el fin y la otra hace realizar las acciones que conducen al fin.

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

da órdenes, sobre todo en lo que pertenece a la ciudad. 10

LIBRO SÉPTIMO

APÉNDICE SOBRE LAS VIRTUDES ÉTICAS: CONTINENCIA E INCONTINENCIA

1

Vicio, incontinencia, brutalidad y sus contrarios

Después de esto y estableciendo otro principio, hemos de decir que hay tres 1145a15
clases de disposiciones morales que deben evitarse: el vicio, la incontinencia y la brutalidad. Los contrarios de dos de ellos son evidentes: al primero, lo llamamos virtud, y al otro, continencia; para el contrario de la brutalidad, lo que mejor se adapta es decir que es una virtud sobrehumana, heroica y divina, como Homero hace decir a Príamo sobre Héctor en cuanto 20
a que era excepcionalmente bueno «y no parecía hijo de un hombre mortal, sino de un dios».[139] De modo que si, como se dice, los hombres llegan a ser dioses a causa de una sobreabundancia de virtud, es claro que un tal modo de ser se opondría al de brutal; pues, así como en un animal no puede 25
haber ni vicio ni virtud, tampoco en un dios, sino que el modo de ser de un dios es más honorable que la virtud, mientras que el del animal es genéricamente diferente del vicio.

Ahora bien, así como es raro que exista un hombre divino[140] (como acostumbran a decir los laconios, que, cuando admiran grandemente a 30
alguien, lo llaman hombre divino), así también es raro entre los hombres el brutal; se da principalmente entre los bárbaros, y a veces, asimismo, como consecuencia de enfermedades y mutilaciones. También aplicamos esta expresión ultrajante a los que por su maldad sobrepasan los límites humanos. Con todo, más adelante haremos alguna mención de tal condición; del vicio hemos hablado ya antes; en cambio, tenemos que 35
hablar de la incontinencia, de la blandura y la molicie, así como de la continencia y resistencia, pues no hemos de considerar estos modos de ser ni idénticos a la virtud y a la maldad, ni genéricamente distintos. Como en 1145b
los demás casos, deberemos, después de establecer los hechos observados y resolver las dificultades que se presenten, probar, si es posible, la verdad de las opiniones admitidas sobre estas pasiones, y si no, la mayoría de ellas y 5
las más importantes; pues si se resuelven las dificultades y las opiniones aceptadas quedan firmes, resultará suficientemente establecido este asunto.[141]

Pues bien, la continencia y la resistencia se tienen por buenas y laudables, mientras la incontinencia y la blandura por malas y censurables; 10
también se admite que una misma persona pueda ser a la vez continente y dispuesta a atenerse a su razón, o, por el contrario, incontinente y dispuesta a apartarse de ella. El incontinente sabe que obra mal movido por la pasión, y el continente, sabiendo que las pasiones son malas, no las sigue a causa de su razón. Asimismo, el hombre moderado se tiene por continente y

resistente, pero del continente, unos creen que siempre es moderado, y otros no, y del incontinente unos dicen que es, a la vez, licencioso, y otros que incontinente y licencioso son cosas distintas. En cuanto al hombre prudente, unas veces se dice que es imposible que sea incontinente y otras, que hay quienes, siendo prudentes y hábiles, son incontinentes. Además, se les llama incontinentes respecto de la ira, el honor y la ganancia. Esto es lo que suele decirse.

2

Diversas opiniones respecto de estas cuestiones

Se podría preguntar cómo un hombre que tiene recto juicio puede ser incontinente. Algunos dicen que ello es imposible, si se tiene conocimiento: pues, como Sócrates pensaba,[142] sería absurdo que, existiendo el conocimiento, otra cosa lo dominara y arrastrara como a un esclavo. Sócrates, en efecto, combatía a ultranza esta teoría, y sostenía que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia.[143] Ahora bien, este argumento está en oposición manifiesta con los hechos, y es preciso investigar, acerca de esta pasión, si es debida a la ignorancia y de qué clase de ignorancia se trate, porque es evidente que un hombre incontinente, antes de entrar en un estado de pasión, no cree ⟨que debe hacer lo que hace en tal estado⟩. Hay algunos que, en parte, están de acuerdo con esta tesis y, en parte, no: pues admiten que nada hay más fuerte que el conocimiento, pero no están de acuerdo con que uno no pueda tener una conducta opuesta a lo que le parece mejor, y, por esta razón, dicen que el incontinente, cuando está dominado por el placer, no tiene conocimiento, sino opinión. Pero si es opinión y no conocimiento, y la convicción que resiste a la pasión no es fuerte sino débil, como en los que dudan, tendríamos indulgencia con los que no permanecen en esta convicción frente a deseos violentos, aunque para la maldad no tenemos indulgencia, ni para ningún otro modo de ser censurable. ¿Es entonces la prudencia la que resiste a la pasión? Pues la prudencia es muy fuerte. Pero eso sería absurdo, porque la misma persona sería al mismo tiempo prudente e incontinente, y nadie mantendría que es propio del hombre prudente realizar voluntariamente las peores acciones. Pero, además, se ha demostrado antes que el hombre prudente tiene una disposición para la acción (porque la prudencia se refiere a lo concreto), y posee, a su vez, las otras virtudes.

Además, si para ser continente debe uno tener apetitos fuertes y viles, el

hombre moderado no será continente ni el continente moderado, porque no es propio del hombre moderado tener apetitos excesivos ni viles. Pero el continente debe tener tales apetitos, porque, si los apetitos fueran buenos, el modo de ser que impediría seguirlos sería malo, de modo que no toda continencia sería buena; y si fueran débiles y no viles, no habría nada magnífico en ello, ni nada grande si fueran viles, pero débiles.

Además, si la continencia hace perseverante al hombre en toda opinión, puede ser mala, por ejemplo, si se atiene a la falsa; y si la incontinencia es la causante de que el hombre abandone toda opinión, habrá una incontinencia buena, como la de Neoptólemo, en el *Filoctetes* de Sófocles, que merece alabanzas por no seguir los consejos de Ulises, porque le contristaba mentir.[144]

Además, el razonamiento sofístico, que es falso, presenta un problema; en efecto, a causa del deseo de refutar lo contrario de la opinión aceptada para ser tenido por hábil cuando se consigue, el razonamiento resultante suscita una dificultad; pues el pensamiento queda atado, cuando no quiere persistir, porque no le agrada la conclusión, y no puede avanzar, porque es incapaz de refutar el argumento. Así, resulta, de un cierto razonamiento, que la insensatez acompañada de incontinencia es una virtud; en efecto, el hombre hace lo contrario de lo que cree ⟨que debe hacer⟩ a causa de la incontinencia, pero juzga que lo bueno es malo y no debe hacerse, de suerte que hará lo bueno y no lo malo.

Además, el que por convicción obra y persigue el placer deliberadamente podría parecer mejor que el que lo hace no por razonamiento, sino por incontinencia; en efecto, estaría mejor dispuesto para la corrección porque podría persuadírsele a cambiar de actitud. Porque al incontinente puede aplicarse el refrán que dice: «Cuando el agua nos atraganta, ¿qué debemos hacer para desatragantarnos?». Porque si estuviera persuadido de lo que hace, dejaría de hacerlo al ser persuadido de lo contrario; mas ahora, convencido de otra cosa, no deja de hacer lo que hace.

Finalmente, si la continencia y la incontinencia se aplican a todo, ¿quién es incontinente en sentido absoluto? Porque nadie tiene toda clase de incontinencias, pero de algunos decimos, sin más, que son incontinentes.

Tales son las dificultades que se presentan; de éstas, debemos refutar unas y dejar de lado otras, porque la solución de una dificultad es el hallazgo de la verdad.

3

Ante todo, pues, hemos de investigar si el incontinente obra con conocimiento o no, y cómo obra con conocimiento; luego, a qué género de cosas se refieren la incontinencia y la continencia, es decir, si se refieren a todos los placeres y dolores o a algunos, y si el continente y el firme son uno mismo o distintos, así como las demás cuestiones que están emparentadas con esta investigación. El punto de partida de nuestra búsqueda es si el continente y el incontinente difieren con respecto a los objetos a que se refieren o al modo de conducirse frente a ellos, es decir, si el incontinente es incontinente sólo por referirse a tales cosas, o no por eso, sino por el modo, o tampoco sólo por esto, sino por ambas cosas. Después está el problema de si la incontinencia y la continencia se refieren a todo o no. Porque ni el incontinente, absolutamente hablando, lo es respecto de todo, sino sólo de aquello relacionado con el hombre intemperante; ni lo es tampoco por referirse sin más a eso (porque, entonces, la incontinencia sería lo mismo que la intemperancia), sino por referirse de cierta manera. Porque el uno obra deliberadamente creyendo que siempre se debe perseguir el placer presente; el otro no lo cree, pero lo persigue.

En cuanto al punto de vista de que el incontinente contraría una opinión verdadera y no un conocimiento, no supone diferencia para nuestro argumento: pues algunos hombres que sólo tienen opiniones, no dudan, sino que creen saber exactamente. Por tanto, si uno arguye que es a causa de la debilidad de su convicción por lo que los que tienen opiniones obran más contra su modo de pensar que los que tienen un conocimiento, no habrá diferencia entre conocimiento y opinión, porque algunos no están menos convencidos de su opinión que otros de su saber, como está claro en Heráclito.[145] Pero, puesto que empleamos el término «saber» en dos sentidos (en efecto, tanto del que tiene conocimiento pero no lo usa, como del que lo usa, se dice que saben), habrá una diferencia entre hacer lo que no se debe poseyendo el conocimiento sin ejercitarlo, y teniéndolo y ejercitándolo; esto último parece extraño, pero no cuando no se ejercita este conocimiento.

Además, puesto que hay dos clases de premisas,[146] nada impide que uno, teniendo las dos, obre contra su conocimiento, aunque use la universal pero no la particular, porque la acción se refiera sólo a lo particular. También hay una diferencia en el caso de lo universal, porque uno se refiere al sujeto y otro al objeto; por ejemplo, «a todo hombre le convienen los alimentos secos», «yo soy un hombre», o bien «tal alimento es seco»; pero que este alimento tiene tal cualidad, o no se sabe o no se ejercita ese conocimiento. Así, habrá una gran diferencia entre estas maneras de

conocer, de tal forma que conocer de una manera no parecerá absurdo, pero conocer de otra parecerá extraño.

Asimismo, los hombres pueden tener maneras de conocer distintas de las mencionadas. En efecto, observamos una diferencia en el modo de ser del que tiene y no usa este conocimiento, de suerte que es posible tenerlo en cierto modo y no tenerlo, como es el caso del hombre que duerme, está loco o embriagado. Tal es, precisamente, la condición de aquellos que están dominados por las pasiones, pues los accesos de ira, los apetitos de placeres amorosos y otras pasiones semejantes perturban, evidentemente, al cuerpo y, en algunos casos, producen la locura. Es evidente, por tanto, que debemos decir que los incontinentes tienen estos modos de ser. El hecho de que tales hombres se expresen en términos de conocimiento, nada indica, ya que incluso los que se encuentran bajo la influencia de las pasiones, recitan demostraciones y versos de Empédocles,[147] y los principiantes de una ciencia ensartan frases, pero no saben lo que dicen, pues hay que asimilarlo y esto requiere tiempo; de modo que hemos de suponer que los incontinentes hablan, en ese caso, como los actores de un teatro.

También podría considerarse la causa de acuerdo con la naturaleza. Así ⟨una premisa⟩ es una opinión universal, pero la otra se refiere a lo particular, que cae bajo el dominio de la percepción sensible. Cuando de las dos resulta una sola, entonces el alma, en un caso, debe por necesidad afirmar la conclusión, y por otro, cuando la acción se requiere, debe obrar inmediatamente; por ejemplo, si todo lo dulce debe gustarse, y esto que es una cosa concreta es dulce, necesariamente el que pueda y no sea obstaculizado lo gustará en seguida. Por consiguiente, cuando, por una parte, existe la opinión de que, en general, debe evitarse gustar lo azucarado y, por otra parte —puesto que lo dulce es agradable y esto es dulce (y tal es la ⟨causa⟩ que nos mueve a actuar)—, se presenta el deseo de probarlo, entonces ⟨la opinión⟩ nos dice que lo evitemos, pero el deseo nos lleva a ello; porque el deseo tiene la capacidad de mover todas y cada una de las partes ⟨del alma⟩; de suerte que somos incontinentes, en cierto sentido, por la razón y la opinión, la cual no se opone a la recta razón por sí misma, a no ser por accidente —pues es el deseo y no la opinión lo que es contrario a la recta razón—. Por este motivo, los animales no son incontinentes, porque no tienen ideas universales, sino representación y memoria de lo particular.

El argumento, según el cual el incontinente se libera de su ignorancia y recobra su conocimiento, es el mismo que el del embriagado y el que duerme, y no es peculiar de esta pasión; pero esto debemos escucharlo de los fisiólogos.

Ahora bien, como la última premisa es una opinión sobre un objeto sensible y la que rige las acciones, el hombre dominado por la pasión, o no

la tiene o la tiene en el sentido en que tener no es saber sino decir, como el embriagado recita los versos de Empédocles. Y, puesto que el último término no es universal ni científico, ni se considera semejante a lo universal, parece ocurrir lo que Sócrates buscaba; en efecto no es en presencia de lo que consideramos conocimiento en el principal sentido en el que se produce la pasión, ni es este conocimiento el que es arrastrado por la pasión, sino el sensible.

Con respecto a la cuestión de si el incontinente sabe lo que hace o no, y en qué sentido obra a sabiendas, baste con lo dicho.

4

Diversas formas de incontinencia

Vamos a hablar ahora de si alguien puede ser incontinente de un modo absoluto, o todo el mundo lo es en un sentido particular, y, si esto es así, a qué se refieren estas incontinencias. Es evidente que, tanto los continentes y firmes como los incontinentes y blandos, tienen que ver con los placeres y dolores. Ahora bien, de las cosas que producen placer, unas son necesarias, mientras que otras son escogidas por sí mismas, pero susceptibles de exceso; las necesarias son corporales (llamo así a las relacionadas con el alimento y con las relaciones sexuales y otras necesidades corporales que están en relación con la intemperancia y la moderación); las otras no son necesarias, pero sí apetecibles por sí mismas (por ejemplo, la victoria, el honor, la riqueza, y los bienes y placeres de esta clase). Así pues, a los hombres que, respecto de estas últimas cosas, van más allá de la recta razón, no los llamamos, sin más, incontinentes, sino que añadimos «en cuanto al dinero, la ganancia, los honores, o la ira»; y no los llamamos incontinentes de un modo absoluto, puesto que juzgamos que son diferentes de los otros, sino que reciben este nombre en virtud de una semejanza, como el vencedor de los Juegos Olímpicos cuyo nombre era *Ánthrōpos*;[148] la definición común de «hombre» difería poco de la suya propia, pero, con todo, era diferente. Una señal de ello es que la incontinencia se censura no sólo como una falta, sino como un vicio, ya sea absoluto, ya parcial, mientras que ninguno de aquéllos es censurado.

De los que están relacionados con los placeres corporales por los que llamamos a los hombres moderados o licenciosos, a quien persigue con exceso los placeres y rehúye los dolores —como el hambre, la sed, el calor, y todos los que afectan al tacto o al gusto— no por una elección deliberada, sino en contra de ésta y de su razón, se le llama incontinente, sin añadir

«respecto de tal o cual cosa», por ejemplo, respecto de la ira, sino simplemente así. Una señal de esto es que, con relación a estas mismas cosas, se le llama «blando», pero no por lo que respecta a los otros placeres o penas. Y, por el hecho de estar relacionados en cierto modo con los mismos placeres y dolores, agrupamos al incontinente y al licencioso y al continente y al moderado, pero a ninguno de los otros. Y si bien se refieren a las mismas cosas, no se comportan lo mismo respecto de ellas, pues unos obran deliberadamente y otros no. Por eso, llamaríamos más bien licencioso al que, sin apetito o con un apetito débil, persigue los excesos y evita las molestias moderadas, que al que hace lo mismo a causa de un deseo vehemente; ¿qué haría, pues, aquél si tuviera, además, un violento apetito o un dolor agudo por carecer de lo necesario?

Ahora bien, de los apetitos y placeres, unos son genéricamente nobles y buenos (pues algunas cosas agradables son por naturaleza apetecibles), otros son contrarios a éstos, y otros intermedios, de acuerdo con nuestra previa distinción, por ejemplo, la ganancia, la victoria y los honores. En relación con todas estas cosas y las intermedias, los hombres son censurados no por experimentarlas, por apetecerlas o amarlas, sino por hacerlo de cierta manera y en exceso. Por eso, cuantos, contra la razón, son dominados por ellas o persiguen cosas que naturalmente son buenas y nobles, como aquellos que se afanan por el honor, o por sus hijos o padres, más de lo debido, son alabados (pues estas cosas son buenas y los que se afanan por ellas son alabados); sin embargo, también es posible en ellas el exceso, si, como Níobe,[149] se llega a luchar incluso contra los dioses o, como Sátiro, que fue llamado «amigo del padre», porque procedía locamente con respecto a su padre.[150] No hay maldad, ciertamente, en estas cosas por lo que hemos dicho, pues cada una de estas cosas es por sí misma naturalmente apetecible, pero los excesos son malos y deben evitarse. Igualmente, tampoco hay incontinencia, porque la incontinencia no sólo debe evitarse, sino que es, además, condenable; pero, a causa de la semejanza de las pasiones, se añade el término «incontinencia» al objeto al que se refiere, como se le llama mal médico o mal actor a quien no se le llamaría malo de forma absoluta. Pues bien, así como cada calificación se hace no a causa de la maldad, sino en virtud de cierta semejanza analógica, es evidente también que debemos juzgar que la incontinencia y la continencia se refieren a las mismas cosas que la moderación y la intemperancia y que, tratándose, por ejemplo, de la ira, empleamos estos términos por semejanza, y por eso añadimos «incontinente» con respecto a la ira, los honores o las ganancias.

5

Disposiciones brutales o morbosas

Puesto que hay algunas cosas que son agradables por naturaleza, y, de éstas, algunas lo son absolutamente y otras lo son para ciertos géneros de animales y hombres, y, por otra parte, hay otras que no son por naturaleza agradables, pero llegan a serlo, unas por mutilación, otras por hábito, y otras por naturalezas depravadas, es posible observar semejantes disposiciones en cada uno de estos casos. Considero, por ejemplo, brutales, disposiciones como la de la mujer de quien se dice que hiende a las preñadas para comerse a los niños, o aquellas como las de algunos pueblos salvajes del Ponto que se complacen en comer carne cruda, o carne humana, o se entregan unos a otros los niños para los banquetes, o lo que se cuenta de Fálaris.[151] Estas disposiciones son, sin duda, brutales. Otras se producen a consecuencia de enfermedades o de locura (como el caso del hombre que sacrificó y se comió a su madre, o la del esclavo que se comió el hígado de su compañero). Otras son morbosas o contraídas por hábitos, como la de arrancarse los cabellos, o morderse las uñas, o comer carbón y tierra, o las relaciones homosexuales; éstas, unas veces, son naturales y, otras veces, resultan de hábitos, como en aquellos que desde niños han sido ultrajados. Nadie podría llamar incontinentes a aquellos cuyas disposiciones son causadas por la naturaleza, como tampoco nadie llamaría así a las mujeres porque desempeñan un papel más pasivo que activo en el coito, e igualmente consideraríamos a los que tienen disposiciones morbosas por hábitos. De acuerdo con ello, cada una de estas disposiciones, lo mismo que la brutalidad, caen fuera de los límites del vicio, y el que las domina o cede a ellas no es continente o incontinente sin más, sino por analogía, lo mismo que del iracundo diremos que tiene esta clase especial de incontinencia, pero no estricta incontinencia.

Todas las formas excesivas de insensatez, cobardía, desenfreno y mal carácter son brutales o morbosas. El hombre que por naturaleza tiene miedo de todo, incluso del ruido de un ratón, es cobarde con una cobardía animal, pero el que tenía miedo de una comadreja actuaba por enfermedad.[152] De los que carecen de juicio, los que son irracionales por naturaleza y viven sólo con los sentidos, son brutales, como algunas razas de bárbaros remotos; los que lo son a consecuencia de enfermedades, como la epilepsia o la locura, son morbosos. Es posible, a veces, poseer una de estas pasiones y no ceder a ellas, como Fálaris, que podía contener su deseo de devorar a un niño o de placer sexual antinatural, y otras ser dominado por ellas y no sólo tenerlas. Así pues, como la maldad se llama así, sin más, cuando es

humana, pero, en otro caso, se le añade la determinación de brutal o patológica, sin aplicarle el nombre de maldad en sentido estricto, es también evidente que hay una incontinencia brutal o morbosa, pero, absolutamente, sólo es incontinencia la incontinencia humana.

Está claro, por tanto, que la incontinencia y la continencia se refieren a los mismos objetos que la intemperancia y la moderación, y que hay otra forma de incontinencia que tiene otro objeto, y, entonces, se llama, metafóricamente y no en sentido estricto, incontinencia.

6

Incontinencia de la ira y de los apetitos

Hemos de mostrar ahora que la incontinencia de la ira es menos vergonzosa que la de los apetitos. En efecto, parece que la ira oye en parte la razón, pero la escucha mal, como los servidores apresurados, que, antes de oír todo lo que se les dice, salen corriendo y, luego, cumplen mal la orden, y como los perros que ladran cuando oyen la puerta, antes de ver si es un amigo. Así, la ira oye, pero, a causa del acaloramiento y de su naturaleza precipitada, no escucha lo que se le ordena, y se lanza a la venganza. La razón, en efecto, o la imaginación le indican que se le hace un ultraje o un desprecio, y ella, como concluyendo que debe luchar contra esto, al punto se irrita. El apetito por otra parte, si la razón o los sentidos le dicen que algo es agradable, se lanza a disfrutarlo. De modo que la ira sigue, de alguna manera, a la razón, y el apetito no, y por esto es más vergonzoso; pues el que no domina la ira es, en cierto modo, vencido por la razón, mientras que el otro lo es por el deseo y no por la razón.

Además, somos más inclinados a perdonar los impulsos naturales, como también los apetitos que son comunes a todos, y en la medida en que lo son; pero la ira y el mal genio son más naturales que los apetitos del exceso y de lo no necesario; como en el caso del hombre que se defendía de haberle pegado a su padre diciendo: «también él pegó a su padre y aquél al anterior», y, señalando a su hijo, decía: «y éste, cuando sea hombre, me pegará a mí, pues es congénito». Y otro, al ser arrastrado por su hijo fuera de la casa, le pidió que se detuviera en la puerta, pues él había arrastrado a su padre hasta allí.

Además, son más injustos los más insidiosos, y el colérico no es insidioso, como tampoco lo es la ira, sino que obra abiertamente. En cambio, el deseo es como Afrodita, a quien llaman «la engañosa hija de Chipre»;[153] y Homero, al hablar del ceñidor bordado de ella, dice:

«seductor, que quita el juicio aun del más sabio». De modo que si esta clase de incontinencia es más injusta y más vergonzosa que la relativa a la ira, es incontinencia en grado absoluto. Y, en cierto modo, un vicio.

Además, nadie se aflige cuando ultraja a otro, y todo el que obra con ira, lo hace a disgusto, mientras que el que ultraja lo hace con placer. Por tanto, si los actos por los cuales es más justo encolerizarse son más injustos, lo será también la incontinencia por causa del apetito, ya que en la ira no hay ultraje.

Es claro, entonces, que la incontinencia con respecto al apetito es más vergonzosa que la de la ira, y que, tanto la incontinencia como la continencia, se refieren a los apetitos y placeres corporales; pero debemos considerar las diferencias entre ellos. En efecto, tal como hemos dicho al principio, unos son humanos y naturales, por su linaje y por su magnitud, y otros brutales o debidos a mutilaciones o enfermedades. La moderación y la intemperancia se refieren sólo a los primeros de éstos, pues no llamamos a los animales morigerados ni desenfrenados, a no ser metafóricamente, y sólo cuando una especie de animales difiere de otra en violencia, destructividad o voracidad, porque ellos no tienen facultad de elegir ni de razonar, sino que son extravíos de la naturaleza, como los hombres-lobo. La brutalidad no es tan mala como el vicio, aunque es más temible, pues no hay corrupción de la parte mejor, como en el hombre, ya que no la poseen. Así, comparar un animal con un hombre con respecto al vicio, es comparar algo inanimado con un ser animal; pues la maldad de lo que no tiene principio de acción es siempre menos dañina, y el principio aquí es la mente. Así pues, es como comparar la injusticia y el hombre injusto; en cierto sentido, cada uno es peor que el otro, ya que un hombre malo puede hacer mil veces más daño que un animal.[154]

7

La continencia y la incontinencia con respecto a placeres o dolores

Respecto de los placeres y dolores, apetitos y aversiones procedentes del tacto y del gusto, en relación con los cuales hemos definido antes la intemperancia y la moderación, es posible poseer un modo de ser tal que seamos dominados, incluso, por aquellos que la mayoría de los hombres dominan, y es posible también dominar a aquellos por los que la mayoría de los hombres son vencidos. Si se trata de los placeres, tendremos, respectivamente, al incontinente y al continente; si de los dolores, al blando y al resistente. En medio se encuentra el modo de ser propio de la mayoría

de los hombres, aun cuando tienden, más bien, hacia los peores. Puesto que, y hasta cierto punto, algunos placeres son necesarios y otro no, pero los excesos y deficiencias no lo son (y lo mismo ocurre con respecto a los apetitos y dolores), el que persigue los excesos en las cosas agradables ya sea como excesos, ya deliberadamente, por sí mismas y no por otro resultado, es licencioso; necesariamente un hombre así no está dispuesto al arrepentimiento, de modo que es incurable, porque el incapaz de arrepentimiento es incurable. El abstinente se opone al incontinente, y entre ambos está el moderado. Igualmente, hay quien huye de los dolores corporales no porque se deje vencer por ellos, sino por elección deliberada. De los que no obran deliberadamente, unos se dejan llevar por el placer, y otros por evitar el dolor que resulte del apetito, de modo que difieren entre sí. Ahora bien, todo el mundo consideraría que el que hace algo vergonzoso sin apetito o con un apetito débil es peor que el que obra movido por un apetito vehemente, y el que golpea a otro sin estar encolerizado, peor que el que lo hace encolerizado; ¿qué haría, pues, el hombre cuando está dominado por la pasión? Por ello, el licencioso es peor que el incontinente. Así, de los dos modos de ser considerados, uno es, más bien, una especie de blandura, el otro es propio del licencioso. El continente se opone al incontinente y el resistente al hombre blando; el ser firme consiste en resistir, y la continencia en dominar, y el resistir y el dominar son cosas distintas, lo mismo que el no ser vencido y el vencer. Por eso, la continencia es preferible a la resistencia. Aquel que se abstiene de aquellas cosas que la mayoría de los hombres resisten y pueden resistir, es blando y afeminado, pues el afeminamiento es una especie de blandura; un hombre así lleva el manto arrastrando para evitarse la molestia de levantarlo, e imita a un enfermo sin considerarse un desgraciado, aunque es semejante a un hombre desgraciado.

Lo mismo puede aplicarse a la continencia y a la incontinencia. No es de maravillar que uno sea vencido por placeres o dolores fuertes o excesivos, antes bien es perdonable si sucumbe como el Filoctetes de Teodectes[155] mordido por la víbora, o el Cercyon de Carcino en la *Ápole*, [156] o los que intentan contener la risa y estallan en carcajadas, como le ocurrió a Jenofanto.[157] Pero sí es sorprendente que alguien sea vencido y no sea capaz de resistir lo que resisten la mayoría de los hombres, cuando esto no es debido al linaje o a la enfermedad, como ocurre, por ejemplo, con la blandura hereditaria de los reyes escitas o con lo que distingue al sexo femenino del masculino.

Al amigo de divertirse se le considera desenfrenado, pero es blando, pues la diversión es un relajamiento, ya que es un descanso, y el amigo de divertirse se excede en ella.

La incontinencia es precipitación o debilidad; unos, en efecto, reflexionan, pero no mantienen lo que han reflexionado a causa de la pasión; otros, por no reflexionar, ceden a sus pasiones; pues algunos son como los que no sienten las cosquillas habiendo primero cosquilleado a los otros, y así, presintiendo y previendo y preparándose ellos mismos y su razón, no son vencidos por la pasión, sea ésta agradable o penosa. Los irritables y los coléricos son los que están más dispuestos a la incontinencia impetuosa; pues los unos, debido a su rapidez, y los otros, a su vehemencia, no se atienen a la razón por estar dispuestos a seguir su imaginación.

8

El licencioso y el incontinente

El licencioso, como hemos dicho, no es persona que se arrepienta; en efecto, se atiene a su elección; pero el incontinente es capaz de arrepentimiento. Por eso, la situación no es como cuando se suscitó la dificultad, sino que el uno es incurable, y el otro tiene curación; porque la maldad se parece a enfermedades como la hidropesía y la tisis, y la incontinencia, a la epilepsia: la primera es un mal continuo, la otra no. En general, el género de la incontinencia es diferente del que corresponde al vicio; éste es inconsciente, y la incontinencia no. De los hombres incontinentes, los que pierden el control de sí mismos son mejores que los que conservan la razón pero no se atienen a ella, porque estos últimos son vencidos por una pasión menos fuerte y no obran sin previa deliberación como los otros; en efecto, el incontinente se parece a los que se embriagan pronto y con poco vino o con menos que la mayoría. Es evidente, pues, que la incontinencia no es un vicio (excepto, quizás, en cierto modo), porque la incontinencia es contraria a la propia elección, y el vicio está de acuerdo con ella; sin embargo, con respecto a las acciones, hay una semejanza, como Demódoco[158] objetaba a los milesios: «los milesios no son insensatos, pero actúan como tales». Tampoco los incontinentes son injustos, pero harán injusticias.

Como el incontinente es de tal índole que no persigue por convicción los placeres corporales excesivos y contrarios a la recta razón, mientras que el licencioso está convencido que debe perseguirlos porque tal es su constitución, el primero es fácil al arrepentimiento, y el segundo, no; porque la virtud preserva el principio, pero el vicio lo destruye, y en las acciones, el fin es el principio, como las hipótesis en matemáticas;[159] ni allí es la razón la que enseña los principios, ni aquí, sino que es la virtud, ya

sea natural, ya adquirida por el hábito, la que hace pensar bien sobre el principio. Un hombre así es moderado y su contrario licencioso. Pero hay quien, a causa de una pasión, pierde el control de sí mismo y obra contra la recta razón; a éste lo domina la pasión cuando actúa no de acuerdo con la recta razón, pero la pasión no lo domina hasta tal punto de estar convencido de que debe perseguir tales placeres sin freno; éste es el incontinente, que es mejor que el licencioso y no es malo sin más, puesto que en él se salva lo mejor, que es el principio. Su contrario es un hombre diferente: el que se atiene a sus convicciones y no pierde el control de sí mismo, al menos a causa de la pasión. Es evidente, pues, a partir de estas reflexiones, que un modo de ser es bueno y el otro, malo.

9

La continencia y la obstinación

Ahora bien, ¿es continente el que se atiene a cualquier razón y a cualquier elección, o sólo el que se atiene a la recta, y, por el contrario, es incontinente el que no se atiene a ninguna elección o razón, o el que no se atiene a la razón que no es falsa, ni a la elección recta, tal como planteamos antes la cuestión? ¿O acaso es por accidente por lo que uno puede atenerse a cualquier razón y elección, pero, propiamente, es a la razón verdadera y a la elección recta a la que el uno se atiene y el otro no? En efecto, si uno persigue y elige una cosa por causa de otra, persigue y elige, propiamente, lo segundo, y por accidente, lo primero; pero, cuando decimos absolutamente, significamos esencialmente. De modo que, en un sentido, el uno se atiene y el otro se separa de cualquier opinión, pero, absolutamente hablando, de la opinión verdadera.

Hay algunos, perseverantes en su opinión, a quienes llamamos obstinados, que son difíciles de persuadir o no fáciles de hacerles cambiar de parecer; éstos tienen cierta semejanza con el hombre continente, lo mismo que el pródigo con el generoso, y el temerario con el valiente, pero difieren en muchos aspectos. El uno, en efecto, no cambia por pasión ni apetito, ya que, en ocasiones, puede fácilmente ser persuadido; pero los otros no se atienen a la razón, ya que suelen ser atraídos por los deseos y muchos de ellos ceden a los placeres. Son obstinados los testarudos, los ignorantes y los rústicos; los primeros, movidos por el placer y el dolor, se gozan con su victoria cuando no se les logra persuadir al cambio, y se afligen, si sus opiniones, como si se tratara de decretos, son rechazadas, de modo que se parecen más al incontinente que al continente.

Hay algunos, sin embargo, que no se atienen a sus opiniones, pero no por incontinencia, como Neoptólemo en el *Filoctetes* de Sófocles: ciertamente, por causa del placer no se atuvo a su opinión, pero fue un noble placer, porque consideraba noble decir la verdad, aunque Ulises le había persuadido a que mintiera. No todo el que hace algo por causa del placer es desenfrenado, malo o incontinente, sino sólo el que lo hace por un placer vergonzoso.

Puesto que hay también quien es de tal índole que disfruta con los placeres corporales menos de lo debido y no se atiene, así, a la razón, el hombre continente estará entre éste y el incontinente. Éste se aparta de la razón por exceso, aquél por defecto; el continente se atiene a ella y no se desvía ni en un sentido ni en otro. Y puesto que la continencia es, en verdad, una virtud, los modos de ser contrarios han de ser malos, como lo son evidentemente; pero, ya que uno de los modos de ser se da en pocos hombres y rara vez, la moderación parece oponerse sólo a la intemperancia, del mismo modo que la continencia a la incontinencia.

Puesto que muchas cosas son nombradas por analogía, también el término «continente» se aplica analógicamente al hombre moderado; en efecto, tanto el continente como el moderado son tales que no hacen nada contrario a la razón por causa de los placeres corporales; pero el primero tiene y el segundo no tiene malos apetitos, y el uno es de tal índole que no puede sentir placer contrario a la razón, mientras que el otro puede sentirlo, pero no se deja arrastrar por él. El incontinente y el desenfrenado también se parecen, aunque son distintos: ambos persiguen los placeres corporales, pero el uno cree que debe hacerlo y el otro que no debe.

10

La incontinencia y la prudencia

Tampoco el mismo hombre puede ser a la vez prudente e incontinente, puesto que hemos demostrado que el prudente es, al mismo tiempo, virtuoso de carácter. Además, un hombre es prudente no sólo por saber sino por ser capaz de obrar, y el incontinente no es capaz de obrar. Nada impide, sin embargo, que un hombre hábil sea incontinente, y por eso, a veces, algunos parecen prudentes e incontinentes, porque la habilidad difiere de la prudencia como hemos dicho al principio de esta discusión; y aunque están próximas respecto a su definición, difieren en cuanto a su elección. Tampoco el incontinente es como el que sabe y ve, sino como el que está dormido o embriagado. Y obra voluntariamente (pues, en cierto modo, sabe

lo que hace y por qué razón lo hace), pero no es malo, puesto que su elección es buena, de modo que sólo es malo a medias. Y no es injusto, pues no pone asechanzas. El uno, en efecto, no es capaz de atenerse a lo que tiene deliberado, y el irritable no delibera en absoluto. Así, el incontinente se parece a una ciudad que decreta todo lo que se debe decretar y que tiene buenas leyes, pero no usa ninguna de ellas, como Anaxandrides[160] notó chanceándose:

> Decretó la ciudad, a quien nada importan las leyes.

El malo, en cambio, es semejante a una ciudad que hace uso de las leyes, pero de las malas.

Ahora bien, la incontinencia y la continencia se refieren a lo que excede del modo de ser de la mayoría de los hombres, puesto que el continente se atiene más a sus resoluciones, y el incontinente menos de lo que está al alcance de la mayoría.

De las distintas formas de incontinencia, la de los irritables es más fácil de curar que la de los que deliberan pero no se atienen a sus resoluciones; y la de los que son incontinentes por hábito es más fácil de curar que la de los que lo son por naturaleza, porque se cambia más fácilmente el hábito que la naturaleza; pero incluso el hábito es difícil de cambiar, porque se parece a la naturaleza, como dice Eveno:[161]

> Afirmo, amigo, que el hábito es práctica duradera,
> y que acaba por ser naturaleza en los hombres.

Queda dicho, pues, qué es la continencia y qué la incontinencia y qué la resistencia, y qué la blandura, y cómo estos hábitos se relacionan entre sí.

11

Teorías sobre el placer

El estudio del placer y del dolor pertenece al filósofo político;[162] él es el que dirige el fin, mirando hacia el cual llamamos a una cosa buena o mala en sentido absoluto. Pero, además, el examen de estas cosas es también necesario, puesto que hemos colocado la virtud y el vicio éticos en relación con los dolores y placeres; y la mayoría de los hombres opinan que la felicidad va acompañada de placer y, por esta razón, llaman feliz al hombre derivándolo del verbo gozar.[163]

Ahora bien, unos hombres opinan que ningún placer es un bien ni por sí mismo ni por accidente, porque piensan que el bien y el placer no son lo

mismo. Otros opinan que algunos placeres son buenos, pero que la mayoría son malos. Todavía una tercera opinión sostiene que, aun cuando todos los placeres sean buenos, no es posible, sin embargo, que el bien supremo sea el placer.[164]

En cuanto a la primera opinión, los placeres no son en absoluto un bien, porque todo placer es una generación perceptible hacia una naturaleza, y ninguna generación es del mismo género que los fines, como la edificación no es del mismo género que el edificio. Además, el hombre moderado rehúye los placeres, y el prudente persigue lo que está exento de dolor, no lo que es agradable. Además, los placeres impiden el pensar, tanto más cuanto mayor es el goce, como en el caso de los placeres sexuales; pues nadie podría pensar nada durante ellos. Y no hay ningún arte del placer y todo bien es obra de un arte. Además, los niños y los animales persiguen los placeres. La razón de que no todos los placeres son buenos es: que hay placeres que son vergonzosos y objetos de censura, y otros que son nocivos, pues algunas cosas agradables son nocivas. Y que el bien supremo no es un placer lo demuestra el que el placer no es fin, sino un proceso. Esto es, poco más o menos, lo que se dice acerca del placer.

12

Discusión de la teoría de que el placer no es un bien

Que de lo dicho no se deduce que el placer no sea ni un bien ni lo mejor, resulta claro de lo siguiente. Ante todo, puesto que el bien tiene dos sentidos (una cosa puede ser buena en absoluto o buena para alguien), también los tendrán las naturalezas y los modos de ser, y en consecuencia, los movimientos y las generaciones. De los que se tienen por malos, unos serán malos absolutamente hablando, aunque podrán no ser malos para algunos, sino elegibles; y otros no serán elegibles para ninguno, excepto en determinadas ocasiones y por breve tiempo, pero no absolutamente. Otros ni siquiera son placeres, sino que lo parecen; son los que van acompañados de dolor y tienen por fin la curación, como los de los enfermos.

En segundo lugar, puesto que el bien puede ser una actividad y un modo de ser, los procesos que nos restituyen a nuestro modo de ser natural son accidentalmente agradables. Ahora bien, la actividad que se apoya en los apetitos es una actividad de la restante disposición y naturaleza que 1153a permanece normal, puesto que también hay placeres sin dolor y sin apetito, como las actividades teoréticas en las que la naturaleza no necesita nada. Una señal de ello es que los hombres no encuentran agradables las mismas

cosas cuando su naturaleza se está restableciendo, que cuando está restablecida, sino que, restablecida, se complacen en las cosas que son agradables en absoluto mientras que, en el proceso de recuperación, incluso se complacen en lo contrario; así disfrutan con lo picante y amargo, que ni es agradable por naturaleza ni en sentido absoluto. Así los placeres tampoco son los mismos, porque las mismas diferencias que hay entre las cosas agradables, existen también entre los placeres que resultan de ellas.

Además, tampoco es necesario que exista alguna cosa mejor que el placer, como algunos dicen que es mejor el fin que el proceso, puesto que los placeres no son procesos ni todos los placeres van acompañados de proceso, sino que son actividades y fin, y tienen lugar no cuando llegamos a ser algo, sino cuando ejercemos una facultad; y no todos van seguidos de un fin diferente de ellos mismos, sino aquellos que conducen al perfeccionamiento de la naturaleza. Por ello, no es correcto decir que el placer es un proceso sensible, sino, más bien, debe decirse que es una actividad de la disposición de acuerdo con su naturaleza, y llamársela sin trabas en vez de sensible. Algunos piensan que es un proceso, porque es un bien con pleno derecho; piensan, en efecto, que la actividad es un proceso, pero son cosas distintas.

El decir que los placeres son malos porque algunas cosas agradables son malsanas, es lo mismo que afirmar que las cosas sanas son malas con relación al lucro; pues, en este sentido, ambas son malas, pero no son malas en virtud de eso, ya que, a veces, incluso la contemplación es perjudicial para la salud. Tampoco es una traba ni para el pensamiento ni para modo de ser alguno el placer que deriva de ella, sino los que le son ajenos, pues los placeres de la actividad teoréticade y aprender nos hacen teorizar y aprender más.

Hay una buena razón para pensar que ningún placer es obra de un arte, pues no existe arte de ninguna otra actividad, sino de la facultad correspondiente, aunque el arte de los perfumes y el de la cocina parecen ser artes de un placer.

Las opiniones de que el moderado evita los placeres, que el prudente persigue una vida sin dolor y que los niños y los animales persiguen los placeres, son refutadas con el mismo argumento. En efecto, puesto que ya hemos visto en qué sentido son buenos absolutamente hablando los placeres, y en qué sentido no lo son, los niños y los animales persiguen estos últimos, y el hombre prudente persigue liberarse de los mismos, es decir de los placeres que van acompañados de apetito y de dolor, y de los corporales (pues éstos son de tal naturaleza), y de los excesos de esos placeres, por los cuales el licencioso es licencioso. Por eso, el moderado evita estos placeres, pero hay también placeres propios del moderado.

13

El placer y el bien supremo

Sin embargo, es generalmente admitido que el dolor es un mal y debe ser 1153b
evitado; pues o es un mal absoluto o lo es por ser, en cierto sentido, un obstáculo, y lo contrario de lo que debe evitarse en cuanto que es algo que debe evitarse y es malo, es un bien. Así pues, el placer es necesariamente 5
un bien. En efecto, la manera como Espeusipo intentaba refutar el placer, diciendo que es contrario al dolor como lo mayor a lo menor y a lo igual, no es solución; pues no podría afirmar que el placer es una especie de mal. [165]

Nada impide que el bien supremo sea un placer, aun cuando algunos placeres sean malos, como tampoco que sea un conocimiento, aunque 10
algunos sean malos. Quizás es aún necesario, si en verdad cada modo de ser tiene actividades libres de trabas, que la felicidad, tanto si son libres las actividades de todos los modos de ser o ⟨sólo⟩ las de alguno de ellos, sea lo más digno de ser elegido, y en eso consiste el placer. De modo que lo mejor de todo sería entonces un placer, aun cuando sucediera que la mayoría de los placeres fueran malos en un sentido absoluto. Por esta razón, todos 15
creen que la vida feliz es agradable y con razón tejen el placer con la felicidad, pues ninguna actividad perfecta admite trabas y la felicidad es algo perfecto. Por eso, el hombre feliz necesita de los bienes corporales y de los externos y de la fortuna, para no estar impedido por la carencia de 20
ellos. Los que andan diciendo que el que es torturado o el que ha caído en grandes desgracias es feliz si es bueno, dicen una necedad, voluntaria o involuntariamente. Y, puesto que la felicidad necesita de la fortuna, creen algunos que la buena fortuna es lo mismo que la felicidad; pero no lo es, ya 25
que también es un obstáculo para la felicidad si es excesiva, y, quizás, entonces, ya no es justo llamarla «buena fortuna», pues su límite está determinado por su relación con la felicidad.

El hecho de que todos, animales y hombres, persigan el placer es una señal de que el placer es, en cierto modo, el bien supremo:

> Ninguna fama, la de mucha gente, desaparece totalmente.[166]

Pero, puesto que ni la misma naturaleza o disposición es o parece ser la mejor para todos, tampoco todos persiguen el mismo placer, si bien todos 30
persiguen el placer. Y, quizá, lo que persiguen no es el placer que creen ni el que dirían, sino el mismo, porque todas las cosas tienen algo divino por naturaleza.[167] Pero los placeres corporales se han apropiado el nombre, 35
porque a ellos tienden la mayoría de las veces, y porque todos participan de

ellos. Y, como son los únicos que les son familiares, piensan que son los únicos que existen.

Es también evidente que si el placer y la actividad no son un bien, el 1154a
hombre feliz no puede vivir agradablemente; pues ¿para qué debería tener necesidad de placer, si no es un bien y puede vivir también dolorosamente? En efecto, si en verdad el placer no es un bien ni un mal, tampoco lo será el 5
dolor, de suerte que ¿por qué habrá que rehuirlo? Ciertamente, la vida del hombre bueno no será más agradable si sus actividades no lo son.

14

Los placeres corporales

Con respecto a los placeres corporales, debemos examinar la opinión de quienes dicen que algunos placeres son altamente apetecibles, como, por ejemplo, los nobles, pero que no lo son, en cambio, los corporales y todos aquellos en los que se ocupa el licencioso. Entonces, ¿por qué son malos 10
los dolores contrarios? Pues lo contrario de lo malo es bueno. ¿O los placeres necesarios son buenos, en el sentido de que lo que no es malo es bueno, o son buenos hasta cierto punto? Porque en las disposiciones y movimientos en que no hay un exceso de lo mejor, tampoco hay un exceso de placer, pero en aquellos en que es posible lo primero también hay un 15
exceso de placer. Ahora bien, es posible un exceso de bienes corporales, y un hombre es malo por perseguir el exceso y no lo necesario, ya que todos los hombres disfrutan, en cierto modo, con los manjares, vino y placeres sexuales, pero no como es debido. Pero lo contrario ocurre con el dolor: no rehúye el exceso, sino el dolor en absoluto, pues no existe un dolor 20
contrario al exceso, sino para aquel que persigue el exceso.

Puesto que debemos hablar no sólo de la verdad, sino también de la causa del error —en efecto, esto ayuda a la convicción, porque cuando se hace racionalmente evidente la razón de por qué lo falso parece verdadero, uno llega a estar más convencido de la verdad—, tendremos que decir por qué los placeres corporales se nos muestran más apetecibles. Pues bien, ante todo, porque expulsan el dolor, y a causa del exceso de dolor los 25
hombres persiguen el placer excesivo y, en general, los placeres corporales como remedio a los dolores excesivos. Los remedios llegan a ser violentos, y por eso son perseguidos, porque surgen en contraste con las penas. Y el placer, como hemos dicho, no parece bueno por dos razones: porque 30
algunos son actividades de una naturaleza mala (ya sea congénita, como la del animal, ya a través de un hábito como la de los hombres viciosos); y

porque otros son remedios de una necesidad, y tener es mejor que estar en proceso de alcanzar; pero estos remedios se dan durante el proceso de perfeccionamiento y, por ende, son buenos por accidente. Además, los 1154b hombres que no pueden disfrutar de otros placeres los persiguen por su violencia y, por eso, se procuran ellos mismos esta especie de sed. Ahora bien, cuando estos placeres no son nocivos, no son objeto de censura, pero cuando son nocivos, es malo. Pues ellos no tienen otros placeres con que 5 disfrutar, y esta ausencia es penosa para muchos a causa de su naturaleza; en efecto, el ser vivo está siempre en estado de actividad, como atestiguan los fisiólogos, y así nos dicen que el ver, el oír, son dolorosos, pero estamos ya acostumbrados a ello. Igualmente, los jóvenes, a causa de su crecimiento, están en una condición semejante a los embriagados y la 10 juventud es agradable. Los hombres de naturaleza irritable, por otra parte, necesitan siempre remedios, porque su cuerpo, a causa de su constitución, está continuamente molesto y siempre presa de deseos violentos; pero su 15 dolor es expulsado por un placer contrario y accidental, y este placer es intenso, y, por eso, esos hombres se vuelven licenciosos y viciosos.

Los placeres sin dolor no tienen exceso, y éstos son producidos por cosas agradables por naturaleza y no por accidente. Llamo agradable por accidente a lo que cura: pues el hecho de ser curados por cierta acción de la parte que permanece sana, es la razón por la que este proceso parece 20 agradable; y llamo agradable por naturaleza a lo que produce una acción propia de tal naturaleza.

No hay nada que nos sea siempre agradable, porque nuestra naturaleza no es simple;[168] sino que en nosotros hay algo también diferente en virtud de lo cual somos perecederos; de suerte que si una parte de nuestra naturaleza hace algo, esto va contra la otra parte de nuestra naturaleza, y cuando hay un equilibrio, su actuación no nos parece ni dolorosa ni 25 agradable. Si la naturaleza de alguien fuera simple, la misma actividad sería siempre la más agradable. Por eso, Dios se goza siempre en un solo placer y simple, pues no sólo existe una actividad del movimiento sino también de la inmovilidad,[169] y el placer reside más en la quietud que en el movimiento. El cambio es lo más dulce de todo, como dice el poeta,[170] a causa de una especie de vicio, pues como el hombre vicioso es el más 30 cambiable, también lo es la naturaleza que tiene necesidad de cambio, ya que la naturaleza no es ni simple ni perfecta.

Hemos tratado, pues, de la continencia y de la incontinencia, del placer y del dolor, y lo que es cada una de estas cosas, y cómo unas son buenas y otras malas. Resta hablar también de la amistad.

LIBRO OCTAVO

SOBRE LA AMISTAD

1

Naturaleza de la amistad

Después de esto, podría seguir una discusión sobre la amistad, pues la 1155a
amistad es una virtud o algo acompañado de virtud,[171] y, además, es lo
más necesario para la vida. En efecto, sin amigos nadie querría vivir,
aunque tuviera todos los otros bienes; incluso los que poseen riquezas,
autoridad o poder parece que necesitan sobre todo amigos; porque ¿de qué 5
sirve esta abundancia de bienes sin la oportunidad de hacer el bien, que es
la más ejercitada y la más laudable hacia los amigos? ¿O cómo podrían
esos bienes ser guardados y preservados sin amigos? Pues cuanto mayores
son, tanto más inseguros. En la pobreza y en las demás desgracias, 10
consideramos a los amigos como el único refugio. Los amigos ayudan a los
jóvenes a guardarse del error; y ayudan a los viejos, los cuales, a causa de
su debilidad, necesitan asistencia y ayuda adicional para sus acciones; y los
que están en la flor de la vida les prestan su apoyo para las nobles acciones. 15
«Dos marchando juntos»,[172] pues con amigos los hombres están más
capacitados para pensar y actuar.

Además, parece darse de un modo natural en el padre para con el hijo, y
en el hijo para con el padre, no sólo entre los hombres, sino también entre
las aves y la mayoría de los animales, y entre los miembros de una misma
raza, y especialmente, entre hombres; por eso, alabamos a los filántropos.
En los viajes, también puede uno observar cuán familiar y amigo es todo 20
hombre para todo hombre. La amistad también parece mantener unidas las
ciudades, y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia. En
efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y a ella aspira 25
sobre todo, y en cambio procuran principalmente expulsar la discordia, que
es enemistad. Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de
justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son
los justos los que son más capaces de amistad.

Pero la amistad es no sólo necesaria, sino también hermosa. En efecto, 30
alabamos a los que aman a sus amigos y el tener muchos amigos se
considera como una de las cosas mejores, y hasta algunos opinan que
hombre bueno y amigo son la misma cosa.

Por otra parte, no es poco el desacuerdo que existe acerca de la amistad. 35
[173] Unos la consideran como una especie de semejanza, e identifican
semejantes y amigos, y por eso se dice «tal para cual», «grajo con grajo», y
otras expresiones por el estilo. Otros, por el contrario, afirman que dos de 1155b
un mismo oficio no se ponen de acuerdo.[174] Otros, todavía, buscan causas
para estas cosas más elevadas y científicas, como Eurípides,[175] que dice:

«la tierra reseca ama la lluvia» y «el excelso cielo lleno de lluvia ama caer en la tierra», y Heráclito,[176] que dice: «lo opuesto es lo que conviene», y «la armonía más hermosa procede de tonos diferentes», y «todo nace de la discordia». Y al contrario que éstos hay otros, y entre ellos, Empédocles,[177] que dice: «lo semejante aspira a lo semejante». Pero dejemos los problemas que pertenecen a los físicos (pues no son propios de la presente investigación), y consideremos, en cambio, los humanos, relacionados con el carácter y las pasiones; por ejemplo, si la amistad se da en todos, o si no es posible que los malos sean amigos, y si hay una clase de amistad o varias. Los que creen que hay una sola, porque admiten el más y el menos, basan su convicción en una indicación insuficiente, pues también cosas de distinta especie admiten grados. Pero sobre esto hemos hablado ya antes.[178]

2

Características de lo amable

Quizás esta materia se haría más evidente después de conocer lo amable. Parece, en efecto, que no todo puede amarse, sino sólo lo amable, y que esto es o bueno o agradable o útil. Podría pensarse también que útil es aquello a través de lo cual se produce un bien o un placer, de modo que lo amable sería lo bueno y lo agradable como fines. Ahora bien, ¿aman los hombres lo bueno o lo que es bueno para ellos? Porque a veces estas cosas están en desacuerdo; y lo mismo, respecto de lo agradable. Parece que cada uno ama lo que es bueno para él, y que, si bien lo amable es lo bueno en absoluto, para cada uno lo es el bien de cada uno, y cada uno ama, no lo que es bueno para él, sino lo que parece que es bueno. Pero esto no importa: lo amable será lo que parece ser tal.

Siendo tres las causas por las cuales los hombres aman, cuando uno tiene afición a una cosa inanimada no lo llamamos a esto amistad, porque no hay reciprocidad ni se desea el bien del objeto (pues sería, sin duda, ridículo desear el bien del vino, aunque, en todo caso, se desea que se conserve, para disponer de él); en cambio, decimos que debe desearse el bien del amigo por el amigo mismo. Pero llamamos benévolos a los que desean así el bien de otros, si por parte de éstos no existe el mismo sentimiento, pues hay amistad cuando la simpatía es recíproca. ¿O debemos añadir: «con tal de que ⟨esta simpatía⟩ no pase inadvertida»?, pues muchos están bien dispuestos hacia aquellos que no han visto, pero que sospechan que son buenos o útiles, y es posible que alguno de ellos tenga el mismo

sentimiento recíproco; tales personas, entonces, parecen estar bien 1156a
dispuestas unas para con otras, pero ¿cómo podría llamárselos amigos, si desconocen la disposición de los otros para con ellos? Debe haber, pues, una buena disposición recíproca y que cada uno desee el bien del otro sin ser ignorante de esto, y por una de las razones mencionadas. 5

3

Especies de amistad

Ahora bien, estas razones son de índole diferente y, por consiguiente, lo serán también los afectos y las amistades. Tres son, pues, las especies de amistad, iguales en número a las cosas amables. En cada una de ellas se da un afecto recíproco y no desconocido, y los que recíprocamente se aman desean el bien los unos de los otros en la medida en que se quieren.Así, los 10
que se quieren por interés no se quieren por sí mismos, sino en la medida en que pueden obtener algún bien unos de otros. Igualmente ocurre con los que se aman por placer; así, el que se complace con los frívolos no por su carácter, sino porque resultan agradables. Por tanto, los que se aman por interés o por placer, lo hacen, respectivamente, por lo que es bueno o complaciente para ellos, y no por el modo de ser del amigo, sino porque les 15
es útil o agradable. Estas amistades lo son, por tanto, por accidente, porque uno es amado no por lo que es, sino por lo que procura, ya sea utilidad ya placer. Por eso, tales amistades son fáciles de disolver, si las partes no 20
continúan en la misma disposición; cuando ya no son útiles o agradables el uno para el otro, dejan de quererse.

Tampoco lo útil permanece idéntico, sino que unas veces es una cosa, y otras, otra; y, así, cuando la causa de la amistad se rompe, se disuelve también la amistad, ya que ésta existe en relación con la causa. Esta clase 25
de amistad parece darse, sobre todo, en los viejos (pues los hombres a esta edad tienden a perseguir no lo agradable, sino lo beneficioso), y en los que están en el vigor de la edad, y en los jóvenes que buscan su conveniencia. Tales amigos no suelen convivir mucho tiempo, pues a veces ni siquiera son agradables los unos con los otros; tampoco tienen necesidad de tales 30
relaciones, si no obtienen un beneficio recíproco; pues sólo son agradables en tanto en cuanto tienen esperanzas de algún bien. Bajo tal amistad se sitúa también la hospitalidad entre extranjeros. En cambio, la amistad de los jóvenes parece existir por causa del placer; pues éstos viven de acuerdo con su pasión, y persiguen, sobre todo, lo que les es agradable y lo presente; pero con la edad también cambia para ellos lo agradable. Por eso, los 35

jóvenes se hacen amigos rápidamente y también dejan de serlo con facilidad, ya que la amistad cambia con el placer y tal placer cambia 1156b fácilmente. Los jóvenes son, asimismo, amorosos, pues la mayor parte del amor tiene lugar por pasión y por causa de placer; por eso, tan pronto se hacen amigos como dejan de serlo, cambiando muchas veces en un mismo día. Pero éstos desean pasar los días juntos y convivir, porque la amistad significa esto para ellos.

Pero la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud;[179] pues, en la medida en que son buenos, de la misma manera quieren el bien el uno del otro, y tales hombres son buenos en sí mismos; y los que quieren el bien de sus amigos por causa de éstos son los mejores amigos, y están así dispuestos a causa de lo que son y no por accidente; de manera que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es algo estable. Cada uno de ellos es bueno absolutamente y también bueno para el amigo; pues los buenos no sólo son buenos en sentido absoluto, sino también útiles recíprocamente; asimismo, también agradables, pues los buenos son agradables sin más, y agradables los unos para los otros. En efecto, cada uno encuentra placer en las actividades propias y en las semejantes a ellas, y las actividades de los hombres buenos son las mismas o parecidas. Hay una buena razón para que tal amistad sea estable, pues reúne en sí todas las condiciones que deben tener los amigos: toda amistad es por causa de algún bien o placer, ya sea absoluto ya para el que ama; y existe en virtud de una semejanza. Y todas las cosas dichas pertenecen a esta especie de amistad según la índole misma de los amigos, pues en ella las demás cosas son también semejantes, y lo bueno sin más es también absolutamente agradable, y eso es lo más amable; por tanto, el cariño y la amistad en ellos existen en el más alto grado y excelencia.

Es natural, sin embargo, que tales amistades sean raras, porque pocos hombres existen así. Además, tales amistades requieren tiempo y trato, pues, como dice el refrán, es imposible conocerse unos a otros «antes de haber consumido juntos mucha sal», ni, aceptarse mutuamente y ser amigos, hasta que cada uno se haya mostrado al otro amable y digno de confianza. Los que rápidamente muestran entre sí sentimientos de amistad quieren, sí, ser amigos, pero no lo son, a no ser que sean amables y tengan conciencia de ello; porque el deseo de amistad surge rápidamente, pero la amistad no.

4

La amistad por interés y por placer

Esta amistad, por consiguiente, es perfecta en cuanto al tiempo y en los otros aspectos; y, en todo, cada uno obtiene del otro los mismos o semejantes bienes, como debe suceder entre amigos. La amistad que tiene por causa el placer, tiene semejanza con ésta, porque los buenos son también recíprocamente agradables; e, igualmente, la que tiene por causa la utilidad, porque los buenos también son útiles el uno para el otro.[180] Incluso en esos casos las amistades duran más, cuando los amigos reciben las mismas cosas el uno del otro, por ejemplo, placer, y no sólo esto, sino cuando el placer proviene de lo mismo, como ocurre entre personas divertidas, pero no entre amante y amado; éstos, en efecto, no se complacen en lo mismo, sino el primero en ver al otro, y el segundo en recibir atenciones del amante; y, cuando la juventud se acaba, cesa a veces también la amistad (porque al uno ya no le es agradable la visión del otro, y el amado ya no recibe atenciones); pero muchos conservan su amistad, si, a consecuencia del trato, se complacen con los caracteres del otro, por tenerlos semejantes. Aquellos que en sus relaciones amorosas intercambian no lo agradable sino lo útil, son menos amigos y por poco tiempo. Y los que son amigos por interés deshacen la amistad cuando termina la conveniencia, porque no eran amigos el uno del otro, sino de su propio provecho. Así pues, por el placer y por el interés, los hombres malos pueden ser amigos entre sí, y los buenos de los malos, y quien no sea ni lo uno ni lo otro puede ser amigo de cualquiera; pero es evidente que sólo los buenos pueden ser amigos por sí mismos, pues los malos no se complacen en sí mismos, a menos que surja algún provecho. Y solamente la amistad entre hombres buenos no puede ser dañada por la calumnia, pues no es fácil creer lo que alguien diga sobre un amigo que ha sido puesto a prueba por uno mismo durante mucho tiempo. Además, entre los buenos existe la confianza mutua y la imposibilidad de agraviarse, y todas las demás cosas que se juzgan dignas de la verdadera amistad. En cambio en las otras amistades, nada impide que tengan lugar estos males.

Puesto que los hombres llaman también amigos a los que lo son por interés, como las ciudades (pues las alianzas entre ciudades se cree que surgen por conveniencia), y a aquellos que se quieren por placer, como los niños, quizá debamos llamarlos también nosotros amigos, pero añadir que hay varias especies de amistad. Una amistad primaria y principal será la de los buenos en cuanto buenos, y las demás lo serán por semejanza, pues en éstas son amigos en la medida en que se da en ellos algo bueno y semejante, ya que lo agradable también es bueno para los que son amigos a causa de lo agradable. Pero estas dos clases de amistades no suelen ir juntas, ni las mismas personas suelen ser amigas a la vez por causa de lo útil y lo placentero, pues lo accidental no acostumbra a combinarse.

Divididas así las diversas clases de amistad, los malos serán amigos por causa del placer o de la utilidad, siendo así semejantes; y los buenos, por ellos mismos, puesto que serán amigos en cuanto buenos. Éstos serán amigos sin más, mientras que aquéllos lo serán por accidente y por su semejanza con éstos. 1157b

5

Correspondencia en la amistad

Así como en el caso de las virtudes llamamos a unos hombres buenos por su modo de ser y a otros, por sus actividades, así también cuando se trata de la amistad; pues los que conviven se complacen recíprocamente y se procuran beneficios, mientras que los que duermen o están separados por la distancia no ejercen la amistad, pero están dispuestos para ejercerla, porque las distancias no rompen sin más la amistad, sino sólo su ejercicio. Pero si la ausencia se prolonga, también parece que se olvida la amistad, y por eso se dice «la falta de trato deshace muchas amistades».[181] Ni los viejos ni las personas de carácter agrio parecen dispuestas a ser amigos, porque poco placer puede encontrarse en ellos, y nadie puede pasar mucho tiempo con una persona molesta o no agradable, pues es evidente que la naturaleza evita, sobre todo, lo molesto y aspira a lo agradable. Los que se aceptan entre sí como amigos, pero no conviven, parecen más benévolos que amigos, ya que nada hay tan propio de los amigos como la convivencia (pues, mientras los necesitados desean ayuda, los dichosos desean pasar el tiempo juntos, al no convenirles la soledad en modo alguno). Pero es imposible estar unos con otros, si no son agradables entre sí, ni se complacen en las mismas cosas, como parece ocurrir en la camaradería.

Por consiguiente, la amistad se da, principalmente, entre los buenos, como ya hemos dicho muchas veces; porque lo absolutamente bueno o agradable se considera amable y elegible, y para cada uno lo bueno y agradable para él, y el bueno es amable y elegible para el bueno por ambas razones. Ahora bien, el afecto se parece a un sentimiento, y la amistad a un modo de ser; pues el afecto va dirigido no menos hacia las cosas inanimadas, pero la amistad recíproca requiere elección, y la elección procede de un modo de ser, y los amigos desean al bien de los que aman por sí mismos, no en virtud de una afección, sino de un modo de ser; y al amar a un amigo aman su propio bien, pues el bueno, al hacerse amigo, llega a ser un bien para su amigo. Cada uno ama, pues, su propio bien, y devuelve lo que recibe en deseo y placer; se dice, en efecto, que la amistad

es igualdad, esto se da, sobre todo, en la de los buenos.

6

Amistad fundada en la igualdad

Entre los hombres de carácter agrio y entre los viejos la amistad es menor, 1158a
en cuanto que son más difíciles de avenirse y disfrutan menos de estar en compañía de otros, pues estas cosas parecen ser, sobre todo, señales y causas de la amistad. Por eso, lo jóvenes se hacen pronto amigos, y los viejos no, pues éstos no se hacen amigos de aquellos en cuya compañía no disfrutan, e igualmente ocurre con los de carácter agrio. Ahora bien, esta 5
clase de personas están bien dispuestas entre sí, pues desean el bien y se asisten en su necesidades, pero no son del todo amigos porque no conviven 10
ni disfrutan en la mutua compañía, que son (convivencia y disfrute) principalmente, las notas de la amistad.

No es posible ser amigo de muchos con perfecta amistad, como tampoco estar enamorado de muchos al mismo tiempo (pues amar es como un exceso, y esta condición se orienta, por naturaleza, sólo a una persona); no es fácil que muchos, a la vez, agraden extraordinariamente a la misma persona, y quizá tampoco que sean todos buenos para él. Pero, además, uno 15
debe adquirir experiencia y llegar a una intimidad, lo que es muy difícil. En cambio, por utilidad o por placer es posible agradar a muchos, porque muchos son los que están en esas condiciones, y tales servicios requieren poco tiempo.

De estas dos formas, la que más se parece a la amistad es la que se da por causa del placer, cuando las dos partes reciben lo mismo y se alegran entre sí o en las mismas cosas como la amistad de los jóvenes, pues en ellos 20
hay más generosidad. La que busca la utilidad es propia de comerciantes, y los dichosos no tienen necesidad de nada útil, pero sí de cosas agradables; quieren, es verdad, tener trato con algunos, pero lo molesto lo soportan poco tiempo, y nadie podría aguantarlo continuamente, aun cuando se tratara del bien mismo, si le fuera molesto. Por esta razón, buscan los amigos agradables; y, quizá, deberían ser también buenos, y buenos para ellos, pues así reunirían las condiciones que les son requeridas a los 25
amigos.

Los poderosos parecen servirse de los amigos de diferente manera: unos les son útiles y otros agradables, pero los mismos hombres no son, por lo general, ambas cosas, porque no los buscan agradables con virtud, ni útiles para las nobles cosas, sino que, los que aspiran al placer buscan, a unos, 30

graciosos y a otros, hábiles para ejecutar sus órdenes, y estas condiciones no se encuentran con frecuencia en la misma persona. Hemos dicho[182] ya que el hombre virtuoso es a la vez agradable y útil, pero éste tal no se hace amigo de un superior, a no ser que le aventaje también en virtud; de otra manera no hay entre ambos igualdad proporcional; pero tales hombres raramente llegan a ser amigos.

Las clases de amistad que hemos mencionado se fundan, pues, en la igualdad; en efecto, los amigos reciben y desean lo mismo recíprocamente, o se cambian una cosa por otra, por ejemplo, placer por utilidad, pero estas amistades lo son menos y duran menos, como hemos dicho.[183] Y a causa de la semejanza y de la desemejanza con la misma cosa, parecen ser y no ser amistades: pues, por una parte, parecen amistades por su semejanza con la amistad fundada en la virtud (ya que una amistad tiene el placer, y la otra la utilidad, y estas dos cosas se dan también en aquélla), pero, por otra parte, no parecen amistades por la desemejanza que tiene con ella, en cuanto que una está fuera del alcance de la calumnia y es permanente, mientras que las otras cambian rápidamente y difieren en muchos otros aspectos.

7

Amistad entre desiguales

Existe otra clase de amistad fundada en la superioridad, como la del padre hacia el hijo, y en general, la del mayor hacia el más joven, y la del hombre hacia la mujer, y la de todo gobernante hacia el gobernado. Pero estas amistades también difieren entre sí, pues la que hay entre padres e hijos no es la misma que la de los gobernantes hacia los gobernados, ni tampoco que la del padre hacia el hijo ni de la del hijo hacia el padre, ni que la del marido hacia la mujer ni la de la mujer hacia el marido. Pues la virtud y función de cada uno de éstos es diferente y diferentes son también las causas por las que aman; por tanto, son también distintos los afectos y las amistades. En efecto, cada cual no recibe del otro lo mismo que da, ni debe buscarlo; pero cuando los hijos dan a los padres lo que les deben como a sus progenitores, y los padres lo que deben a sus hijos, la amistad de tales personas será buena y duradera. Así, también, en las amistades fundadas en la superioridad, el efecto debe ser proporcional, de modo que el que es mejor debe ser amado más que él amar, y lo mismo el más útil, e, igualmente, en cada uno de los otros casos; porque, cuando el afecto es proporcionado al mérito, se produce, en cierto modo, una igualdad, lo cual

parece ser propio de la amistad.

La igualdad en la justicia, sin embargo, no parece ser semejante a la igualdad en la amistad;[184] pues en lo que es justo, es primaria de acuerdo con el mérito y secundaria de acuerdo con la cantidad, mientras que, en la amistad, es primaria de acuerdo con la cantidad y secundaria de acuerdo con el mérito. Esto resulta claro cuando se da una gran diferencia en virtud, vicio, prosperidad o cualquier otra cosa, pues, entonces, ya no son más amigos, ni aspiran a serlo. Y eso es más evidente en el caso de los dioses, ya que su superioridad en todos los bienes es superlativa.[185] También es claro tratándose de los reyes: pues los que son con mucho inferiores a ellos no creen poder ser amigos de los mejores o más sabios. En tales casos, con todo, no hay un límite exacto, hasta el cual sea posible la amistad, pues pueden desaparecer muchas cosas y la amistad permanecer; pero cuando la distancia es muy grande, como la de la divinidad, no es posible la amistad. De ahí que surja la dificultad de si acaso los amigos no desean a sus amigos los mayores bienes, por ejemplo, que sean dioses, puesto que entonces ya no serán amigos suyos, siquiera, por tanto, un bien para ellos, pues los amigos son un bien. Si, pues, se dice, con razón, que el amigo desea el bien del amigo por causa de éste, éste deberá permanecer tal cual es; y deseará los mayores bienes para él mientras siga siendo hombre. Y, quizá, no todos los bienes, ya que cada uno desea sobre todo el bien para sí mismo.

8

La igualdad, base de la verdadera amistad

La mayoría de los hombres, a causa de su ambición, parecen preferir ser amados a amar, y, por eso, a la mayoría les gusta la adulación; en efecto, el adulador es un amigo en posición inferior o un hombre que finge ser tal y amar más que ser amado; pero ser querido parece ser cercano a ser honrado, y esto es a lo que aspira la mayoría. Y ellos parecen querer el honor no por sí mismo, sino por accidente, ya que la mayoría disfruta en ser honrada por los poderosos a causa de la esperanza (pues creen que obtendrán de ellos lo que necesiten, y así se complacen en el honor como una señal de futuros favores); y los que desean ser honrados por los hombres buenos y sabios aspiran a confirmar su propia alta opinión de ellos mismos, y así, basando su convicción en el juicio de lo que dice, se complacen creyendo que son buenos. En cambio, los hombres se complacen en ser queridos por el cariño mismo, y así podría parecer que ser querido es mejor que ser honrado, y que la amistad es elegida por sí misma.

Pero ésta parece radicar más en querer que en ser querido. Una señal de esto es que las madres gozan en querer, pues algunas entregan sus hijos para que ⟨otros⟩ los críen, y, con tal que sepan de ellos, los siguen queriendo sin buscar la correspondencia en el amor; y si no pueden tener ambas cosas, parece que les basta con verlos prosperar, y ellas quieren a sus hijos, aun cuando éstos, por ignorancia, no devuelven nada de lo que se le debe a una madre. Puesto que la amistad consiste más en querer y alabamos a los que quieren a sus amigos, el amor parece ser la virtud de los amigos, de suerte que aquellos que experimentan este sentimiento de acuerdo con el mérito, ésos son amigos seguros y lo es su amistad.

Así es, principalmente, como los desiguales pueden ser amigos, ya que 1159b
pueden igualarse. Pues la igualdad y la semejanza son amistad, sobre todo la semejanza en la virtud, puesto que, siendo constantes en sí mismos, permanecen también así respecto del otro, y ni piden cosas malas ni las hacen a los otros, sino que, por así decirlo, incluso se las impiden recíprocamente; pues es propio de los buenos no caer en el error, ni permitir a los amigos que caigan en él. En cambio, los malos no tienen firmeza, pues ni siquiera permanecen semejantes a sí mismos; por poco tiempo se hacen amigos, complaciéndose cada uno en la maldad del otro. La amistad de los que son útiles o agradables dura más: el tiempo que se proporcionan placeres o beneficios mutuos. La amistad por interés suele darse principalmente entre contrarios, por ejemplo, entre pobres y ricos, entre el ignorante y el sabio, pues uno aspira a lo que casualmente necesita y ofrece otra cosa en cambio. Podríamos también incluir aquí el caso del amante y el amado, del hermoso y el feo. Por eso, los amantes aparecen, a veces, ridículos cuando pretenden ser amados como aman; quizá sea digna esta pretensión si son igualmente amables, pero si no son tales, es ridícula. Tal vez sea posible que lo contrario no desee a su contrario por sí mismo sino por accidente, y que el deseo sea por el término medio, pues esto es lo que es bueno; por ejemplo, que lo seco no llegue a convertirse en mojado, sino en el término medio, e, igualmente, lo cálido y las otras cosas. Pero dejemos estas cuestiones, pues son, más bien, ajenas a la presente investigación.

9

La amistad y la justicia

Como hemos dicho al principio de esta discusión, parece que la amistad y la justicia se refieren a las mismas cosas y pertenecen a las mismas

personas. En efecto, en toda comunidad[186] parece existir alguna clase de justicia y también de amistad. Según esto, se llaman entre sí amigos los compañeros de navegación o de campaña, e, igualmente, los miembros de otras comunidades. En tanto en cuanto participan de una comunidad hay amistad y también justicia. El proverbio: «las cosas de los amigos son comunes» es acertado,[187] pues la amistad existe en comunidad. Los hermanos y los compañeros lo tienen todo en común; pero los otros sólo ciertas cosas, unos más y otros menos, pues también las amistades lo son unas más y otras menos. En la justicia también hay diferencias; pues lo que es justo para los padres hacia los hijos, no es lo mismo entre hermanos, ni entre compañeros que entre ciudadanos, e, igualmente, en las restantes clases de amistad. De acuerdo con esto, también las cosas injustas son distintas en cada caso, y la injusticia aumenta cuanto más amistad hay; así, es más grave quitar dinero a un compañero que a un ciudadano, y no socorrer a un hermano que a un extraño, y pegar a un padre que a uno cualquiera. Por otra parte, es natural que la justicia crezca juntamente con la amistad, puesto que las dos residen en las mismas personas y tienen la misma extensión.

Ahora bien, todas las comunidades parecen parte de la comunidad política, pues los hombres se asocian con vistas a algo conveniente y para procurarse alguna de las cosas necesarias para la vida. La comunidad política parece haber surgido y perdurar por causa de la conveniencia; a esto tienden también los legisladores, que dicen que es justo lo que conviene a la comunidad. Todas las demás comunidades persiguen el interés particular: por ejemplo, los marinos emprenden un viaje para hacer dinero u otro fin semejante; los soldados van a la guerra aspirando a las riquezas, a la victoria o la conquista de una ciudad, y así, también, los miembros de una tribu o de un demo. Además, algunas asociaciones parecen formarse a causa del placer, por ejemplo, las religiosas o sociales, que tienen por fin los sacrificios y el trato. Sin embargo, todas ellas parecen estar subordinadas a la comunidad política, pues el fin de ésta no parece estar limitado a la conveniencia del momento, sino extenderse a toda la vida, haciendo sacrificios y disponiendo recaudaciones para ellos, tributando honores a los dioses o procurando relajaciones placenteras para sus miembros. En efecto, los sacrificios y las recaudaciones antiguas parecen haber tenido lugar después de la recolección de los frutos, a modo de primicia, pues en esa época los hombres estaban más desocupados. Todas las comunidades, entonces, parecen ser partes de la comunidad política, y las distintas clases de amistad se corresponderán con las distintas clases de comunidad.

10

Formas de regímenes políticos

Hay tres formas de gobierno, e igual número de desviaciones, que son como corrupciones de aquéllas. Las formas son la realeza y la aristocracia, y una tercera basada en la propiedad, que parece propio llamarcracia, la timocracia, pero que la mayoría suele llamar república. La mejor de ellas es la realeza[188] y la peor la timocracia. Las desviaciones son: de la realeza, la tiranía; ambas son monárquicas, pero son muy distintas: el tirano, mira a su propio interés, el rey, al de los gobernados. Porque no hay rey que no se baste a sí mismo y no sea superior a sus súbditos en todos los bienes, y tal hombre no necesita de nada; por tanto, no puede buscar su propio provecho, sino el de los gobernados, pues un rey que no fuera así lo sería sólo de nombre.

La tiranía es lo contrario de la realeza, porque el tirano persigue lo que es bueno para él. Está muy claro que la tiranía es la peor desviación, pues lo peor es lo contrario de lo mejor.

De la realeza se pasa a la tiranía, pues la tiranía es una monarquía vil, y el rey malo se convierte en tirano. De la aristocracia se pasa a la oligarquía por la maldad de los gobernantes, que distribuyen los bienes de la ciudad en contra del mérito, tomando para sí mismos todos o la mayoría de los bienes, distribuyendo las magistraturas siempre a los mismos, y preocupándose, sobre todo, de enriquecerse; de modo que los que mandan son unos pocos y malos, en vez de los más dignos. De la timocracia se pasa a la democracia, pues ambas son limítrofes; en efecto, también la timocracia puede ser un gobierno de la multitud, y todos los que tienen propiedad son iguales. La democracia es la menos mala de las desviaciones, porque se desvía poco de la forma de la república.[189]

Éstas son, por tanto, las formas de gobierno que cambian más a menudo, pues éstas son las transiciones más pequeñas y más fáciles.

Se podrían observar semejanzas y, en cierta manera, modelos de estas formas de gobierno en las casas.[190] Así, la comunidad del padre con los hijos tiene forma de realeza, puesto que el padre se cuida de los hijos; de ahí que también Homero se dirija a Zeus como padre,[191] ya que la realeza quiere ser un gobierno paternal. En Persia,[192] en cambio, el gobierno del padre es tiránico y los padres tratan a sus hijos como esclavos. El gobierno del amo respecto de los esclavos es también tiránico, pues en él se hace lo que conviene al amo. Esta forma parece ser recta y la persa errónea, pues los modos de gobernar seres distintos deben ser distintos. El gobierno del marido sobre la mujer es, evidentemente, aristocrático, pues el marido

manda de acuerdo con su dignidad, en lo que debe mandar, y asigna a su mujer lo que se ajusta a ella. Pero si el marido es señor de todas las cosas, su gobierno se convierte en oligarquía, porque actúa contra el mérito y no 1161a
en tanto en cuanto es superior. A veces, las mujeres, que son herederas,[193] gobiernan la casa. Pero esta autoridad no está fundada en la excelencia, sino en la riqueza y en el poder, como en las oligarquías. El gobierno de los hermanos se parece a una timocracia, ya que los hermanos son iguales, excepto en cuanto a que se diferencian por la edad; por esto, si estas 5
diferencias son muy grandes, su amistad ya no es fraternal. La democracia se encuentra, principalmente, en las casas donde no hay amo (pues en ellas todos son iguales), y en aquellas en que el que manda es débil y cada uno tiene la posibilidad de hacer lo que le place.

11

Las distintas formas de gobierno y su relación con la amistad

La amistad parece estar en relación con cada una de las formas de gobierno 10
en la misma medida que la justicia. En la amistad de un rey hacia sus súbditos hay una superioridad del beneficio, porque el rey hace bien a sus súbditos, si es bueno y se cuida de ellos, a fin de que prosperen, como el pastor cuida de sus ovejas; por eso, Homero llama a Agamenón «pastor de pueblos».[194] Tal es también la amistad del padre para con los hijos, aunque difieren por la magnitud de los beneficios, ya que el padre es 15
responsable de la existencia de su hijo (que se considera el mayor bien) y también de su crianza y educación. Estas cosas se aplican también a los antepasados, y por naturaleza gobierna el padre a los hijos, los antepasados a los descendientes y el rey a sus súbditos. Estas formas de amistad 20
implican superioridad, y, por eso, los progenitores son honrados. La justicia en estas relaciones no radica en la igualdad, sino en el mérito, y lo mismo también en la amistad. La amistad del marido y de la mujer es la misma que la de la aristocracia, pues es la correspondiente a la excelencia, y al mejor le corresponde más bien, y a cada uno el conveniente; y así, también, la 25
justicia. La amistad de los hermanos se parece a la de los compañeros, porque son iguales y de la misma edad, y tales personas son muy semejantes en sentimientos y caracteres. También se parece a ésta la amistad de los miembros en una timocracia, pues en ella los ciudadanos aspiran a ser iguales y equitativos, y, por tanto, gobiernan por turnos y por igual; por consiguiente, la amistad también es así.

En las desviaciones, como apenas hay justicia, tampoco hay amistad y, 30

especialmente, en la peor, pues en la tiranía no hay ninguna o poca amistad. En efecto, en los regímenes en que nada en común tienen el gobernante y el gobernado, no hay amistad, porque no hay justicia, como ocurre entre el 1161b
artífice y su instrumento, el alma y el cuerpo, el amo y el esclavo; pues, en cada uno de estos casos, uno se beneficia sirviéndose del otro, y no hay amistad ni justicia respecto de las cosas inanimadas. Tampoco hay amistad hacia un caballo o un buey, o hacia un esclavo en cuanto esclavo, porque nada hay común a estas dos partes; pues el esclavo es un instrumento animado, y el instrumento un esclavo inanimado. Por consiguiente, no hay 5
amistad hacia un esclavo en cuanto esclavo, pero sí en cuanto hombre,[195] porque parece existir una cierta justicia entre todo hombre y todo el que puede participar en una comunidad donde hay ley o convenio, y, por tanto, también amistad en la medida en que cada uno de ellos es un hombre. Por eso, también en las tiranías hay amistades y justicia, pero en pequeña 10
medida, y en medida mayor en las democracias, donde los ciudadanos, siendo iguales, tienen muchas cosas en común.

12

Clases de amistad entre parientes

En la comunidad, por consiguiente, estriba toda la amistad, como hemos dicho. Podría constituir grupo aparte la amistad entre parientes y compañeros; pero las amistades entre ciudadanos, miembros de una misma tribu, compañeros de navegación, y otras tales, se asemejan, más bien, a las amistades de una comunidad, pues parecen estar basadas en una especie de 15
acuerdo. A éstas podría añadirse la amistad entre hospedador y huésped.

La amistad entre parientes parece ser de mucha formas, pero todas ellas 20
dependen de la paternal. En efecto, los progenitores aman a sus hijos como algo de ellos mismos, y los hijos a sus padres como seres procedentes de ellos. Pero los progenitores saben que sus hijos proceden de ellos más que los hijos saben que proceden de los padres, y más estrechamente unido está el padre a su hijo que lo producido a quien lo produce, porque lo que procede de una persona es propiedad de ella, por ejemplo, el pelo o los dientes son de quien los tiene, mientras que al nacido no le pertenece aquel de quien ha nacido, o le pertenece en mayor grado. También está en relación con la cantidad de tiempo, ya que los padres quieren a sus hijos 25
desde que nacen, y los hijos a sus padres, en cambio, después de cierto tiempo, cuando han adquirido inteligencia o percepción. De esto resulta evidente por qué las madres quieren más. Así pues, los padres quieren a sus

hijos como a sí mismos (pues lo que procede de ellos es como otros mismos, por haber sido separados); los hijos quieren a sus padres como nacidos de ellos; los hermanos se quieren mutuamente por haber nacido de los mismos padres, pues la identidad con relación a éstos produce identidad entre ellos mismos; de ahí, las expresiones «la misma sangre», «las mismas raíces», y otras semejantes. Son, en cierto modo, lo mismo, si bien en individuos separados. La crianza en común y el ser de la misma edad contribuyen, asimismo, en gran manera, a la amistad; de ahí, también, edad con edad, y los que viven juntos son compañeros; por eso, también la amistad entre hermanos se parece a la que existe entre camaradas. Asimismo, la dependencia de primos y demás parientes procede de éstos, por el hecho de tener los mismos progenitores, y están más o menos unidos entre sí según su proximidad o lejanía de su primer fundador.

La amistad de los padres hacia los hijos y la de los hombres hacia los dioses son como una inclinación hacia lo bueno y superior, puesto que los padres han realizado los mayores bienes, al ser la causa de la existencia y crianza de sus hijos, y luego, de su educación. Tal amistad encierra más placer y utilidad que la amistad entre extraños, en la medida en que su vida tiene más en común. La amistad entre hermanos tiene los mismos caracteres que la amistad entre compañeros, especialmente si son buenos, y en general que la amistad entre semejantes, en la medida en que son más íntimos y se quieren desde su nacimiento, y en la medida en que, nacidos de unos mismos padres, son semejantes en carácter, se han criado juntos y han recibido idéntica educación. Y la prueba del tiempo es, en este caso, de la máxima importancia y aplicación.

La amistad entre los demás parientes también está en relación con su vínculo. La amistad entre marido y mujer parece existir por naturaleza, pues el hombre tiende más a formar parejas que a ser ciudadano, en cuanto que la casa es anterior y más necesaria que la ciudad,[196] y la procreación es más común a los animales. Ahora bien, las asociaciones entre animales existen sólo hasta cierto punto, pero los hombres viven juntos no sólo a causa de la procreación, sino también para los demás fines de la vida. En efecto, las funciones entre los hombres están divididas desde un principio, y las del hombre son diferentes de las de la mujer, y así suplen sus necesidades mutuas contribuyendo en lo que es propio de cada uno a la común provisión. Por esta razón, en esta amistad parece darse lo útil y lo agradable. Y si ambos son buenos, pueden ser una amistad por causa de la virtud, porque cada uno tiene su virtud, y ambos pueden disfrutar en tal estado de cosas. Los hijos parecen ser un lazo de unión entre marido y mujer, y, por eso, los que no tienen hijos se separan más fácilmente: los hijos son un bien común a ambos y lo que es común une.

La cuestión de cómo deben vivir el hombre y la mujer, y en general el amigo con su amigo, no parece consistir en otra cosa que en investigar la actitud justa, pues lo que es justo hacia un amigo no parece ser lo mismo que lo justo hacia un extraño, un camarada o un condiscípulo.

13

Amistad entre iguales

Puesto que son tres las clases de amistades, como hemos dicho al principio, y en cada una de ellas los amigos lo son en virtud de una igualdad o de una superioridad (en efecto, los que son igualmente buenos se hacen amigos y el superior del inferior; y, del mismo modo, si son amigos por placer o utilidad mutuos, pueden recibir el uno del otro beneficios iguales o diferentes), los que son iguales, de acuerdo con esta igualdad, deben estar igualmente dispuestos en el afecto y en todo lo demás, mientras que los que son desiguales deben estar dispuestos de manera proporcional a su superioridad o inferioridad.

Hay buenas razones por las que las acusaciones y reproches tienen lugar, exclusiva o principalmente, en la amistad basada en el interés, ya que los que son amigos por causa de la virtud desean vivamente tratarse bien entre sí (pues esto es propio de la virtud y de la amistad), y si bien rivalizan en esto, no hay ni reclamaciones ni disputas, pues nadie se enoja con el que lo quiere y favorece, antes bien, si es agradecido, corresponde devolviendo un bien mayor. Y el que es superior, al alcanzar lo que aspira, no acusa a su amigo, porque ambos procuran el bien. Tampoco tienen lugar quejas en las amistades que buscan el placer, puesto que ambos obtienen lo que desean, si se complace cada uno en la compañía del otro, y resultaría ridículo acusar al amigo de no recibir satisfacción de él cuando puede separarse a voluntad. En cambio, la amistad por interés da lugar a reclamaciones, pues sirviéndose por utilidad exigen cada vez más, y creen recibir menos de lo que les corresponde, y se quejan de no obtener lo que necesitan y merecen, y los que favorecen no pueden suministrar todo cuanto los favorecidos reclaman.

Parece que, así como hay dos clases de justicia, una no escrita y otra legal,[197] también la amistad por interés puede ser ética y legal. Pues bien, las reclamaciones tienen lugar, especialmente, cuando las relaciones no se hacen de acuerdo con la misma clase de amistad y las partes disuelven su amistad. La legal se basa en ciertas condiciones, y puede ser ya completamente comercial y llevada a cabo inmediatamente, de mano a

mano, o más liberal con respecto al tiempo, pero de acuerdo siempre en su intercambio. La deuda en esta última es clara y no equívoca,[198] pero el aplazamiento tiene algo de amistoso. Por eso, en algunas ciudades no hay procesos para estas cuestiones, pues se cree que los hombres deben aceptar las consecuencias que se deducen de los cambios basados en la confianza.

La amistad ética, por otra parte, no se basa en especulaciones, sino que otorga un regalo, o cualquier otra cosa, como a un amigo, pero el dador considera justo recibir otro tanto o más, como si no hubiera dado, sino prestado, y si las condiciones en que hizo el convenio no son las mismas al disolverse, reclamará. Esto ocurre porque todos o la mayoría de los hombres quieren lo que es hermoso, pero deliberadamente escogen lo provechoso; y es hermoso hacer bien sin buscar una compensación, pero recibir los servicios de otro es provechoso.

Si el recibidor es capaz, debe devolver lo equivalente de lo que recibe y 1163a hacerlo voluntariamente (pues no debe hacerse a nadie amigo contra su voluntad; por tanto, como si uno se hubiera equivocado al principio admitiendo un favor de quien no debía —pues recibió el favor no de un amigo ni de uno que lo hacía por la acción misma—, deberá satisfacer la deuda como si hubiera recibido un beneficio sobre lo estipulado), y debería garantizar que, si puede, devolverá el beneficio recibido; pero si no puede, ni el dador esperaría recibirlo. De modo que, si es posible, debe devolver el servicio. Pero uno debe considerar al principio la persona de quien recibe el favor y los términos en que lo hace, para, según las condiciones, aceptarlo o no.

Hay desacuerdo sobre si el bien que debe devolverse ha de medirse por la utilidad del que lo recibe o por el servicio del dador. Porque los que reciben esta clase de beneficios empequeñecen los bienes recibidos, diciendo que tales bienes significan poco para los bienhechores y que los podían haber recibido de otros. Los bienhechores, por su parte, afirman que han dado los mayores bienes y lo que no podían haber dado los otros, y en medio de peligros u otras necesidades. Ahora bien, si la amistad es por causa de la utilidad, ¿no es cierto que debe medirse el favor por el provecho del que lo recibe? Pues éste es el que lo necesita, y el otro le ayuda por la esperanza de una equivalente compensación; por tanto, la ayuda es tan grande como el beneficio del que lo recibe, y éste debe devolver tanto como obtuvo, o incluso más, porque esto es más noble. Pero en las amistades basadas en la virtud no hay reclamación y la intención del dador parece ser la medida, porque en la intención[199] radica lo principal de la virtud y del carácter.

14

Amistad entre desiguales

Desacuerdos surgen también en las amistades fundadas en la superioridad, porque cada uno se considera digno de merecer más, pero cuando esto ocurre la amistad se disuelve. El mejor piensa, en efecto, que le corresponde recibir más, porque al bueno ha de asignársele más; igualmente piensa el más útil, puesto que se dice que el inútil no debe recibir lo mismo que el útil; y que tiene lugar un servicio público y no una amistad, si las acciones de la amistad no se miden por su mérito. Piensan que, como en una sociedad económica los que contribuyen más deben recibir más, así también debe suceder con la amistad. Pero el necesitado y el inferior piensan lo contrario: que es propio del buen amigo ayudar a los necesitados. ¿De qué sirve, dicen, ser amigo de un hombre bueno o poderoso, si no ha de sacar ninguna ventaja? Parece, por consiguiente, que uno y otro tienen razón y que cada uno de ellos ha de recibir más de la amistad, pero no de lo mismo, sino el superior más honor, y el necesitado más ganancia; porque el premio de la virtud y del beneficio es el honor, y el auxilio de la necesidad, el provecho.

Así parece que ocurre también en las ciudades. No se honra, en efecto, al que no proporciona ningún bien a la comunidad, pues el bien común se otorga al que favorece a la comunidad, y el honor es un bien común. Pues uno no puede obtener dinero del tesoro común y, a la vez, honor, pues nadie soporta obtener menos de todo, y así se tributa honor al que pierde dinero, pero se da dinero al que necesita dinero; pues lo que iguala y preserva la amistad es lo que se obtiene de acuerdo con el mérito, como se ha dicho.

Así, también debe uno comportarse entre desiguales, y el que es favorecido con dinero o con virtud debe corresponder con honor, pagando con lo que puede, porque la amistad trata de conseguir lo posible, no lo que corresponde al mérito. Esto no es posible en todos los casos, como en el honor debido a los dioses y a los padres; pues nadie podría devolver el que merece, pero se considera como hombre bueno al que los honra como puede. En vista de esto, parecería que no es lícito a un hijo repudiar a su padre, pero sí a un padre repudiar al hijo.[200] Pues un hijo debe pagar lo que debe, pero, por más que haga, nunca hará lo equivalente de lo que ha recibido, de suerte que siempre es deudor. Pero un acreedor puede perdonar la deuda y también el padre. Al mismo tiempo, parece probable que nadie se separaría de su hijo que no ha ido demasiado lejos en su maldad, pues, aparte de la amistad natural, es humano no rechazar la ayuda al hijo. Por otra parte, un hijo malo puede rehuir asistirle o no atenderle debidamente;

porque la mayoría de los hombres quieren ser bien tratados, pero evitan hacer el bien por considerarlo desventajoso. Sobre estas cuestiones, lo dicho puede ser suficiente.

LIBRO NOVENO

SOBRE LA AMISTAD (CONTINUACIÓN)

1

Diferencias entre amigos

En todas las amistades heterogéneas,[201] la proporción iguala y preserva la 1163b30
amistad, como hemos dicho. En la amistad civil, por ejemplo, el zapatero obtiene por sus zapatos una compensación de acuerdo con su trabajo, y lo mismo el tejedor y los demás. Aquí se ha introducido como medida común el dinero, al cual todo se refiere y con el cual todo se mide.[202] Pero, en la amistad amorosa, a veces, el amante se queja de que su exceso de amor no 1164a
es correspondido (aunque puede suceder que no tenga nada de amable), mientras que el amado con frecuencia se lamenta de que el amante, que todo antes se lo prometía, ahora nada cumple. Estas cosas ocurren cuando 5
uno quiere al amado por causa del placer, y el otro al amante por interés, y ninguno de los dos tiene lo que esperaba. Por esa razón, pues, se produce la disolución de la amistad existente al no lograr aquello por lo cual se querían, porque no amaba el uno al otro, sino lo que poseía, y esto no es permanente, y, así, tampoco las amistades. En cambio, la amistad basada en 10
el carácter es por su naturaleza permanente, como hemos dicho.

Diferencias surgen también entre amigos cuando tienen cosas distintas de las que deseaban, pues no lograr aquello a lo que se aspira es lo mismo 15
que no obtener nada. Esto es lo que aconteció a un citarista a quien uno prometió una mayor recompensa si cantaba mejor, pero cuando al día siguiente reclamó lo prometido, el otro le contestó que había recibido placer.[203] Si los dos hubieran querido lo mismo, hubiera sido satisfactorio; pero si el uno desea placer y el otro ganancia, y el uno recibe lo que quiere 20
y el otro no, las condiciones de la asociación no se cumplen de manera satisfactoria; porque lo que no se tiene es lo que se espera alcanzar, y es a causa de esto por lo que uno da de lo suyo. Pero ¿quién debe fijar el valor del beneficio, el que lo da o el que lo recibe? Parece que el que lo da debe dejar esto al otro. Esto es lo que, según dicen, hacía Protágoras,[204] cuando 25
enseñaba cualquier materia: pedía a su discípulo que calculara él mismo lo que creía que valía el conocimiento adquirido, y aceptaba tal cantidad. Pero, en tales casos, algunos prefieren la sentencia: «el salario convenido con un hombre amigo sea suficiente».[205] Los que cobran el dinero de 30
antemano y, después, no hacen nada de lo que dijeron por lo excesivo de sus promesas, dan lugar naturalmente a reclamaciones, porque no cumplen lo que habían convenido. Quizás esto es lo que los sofistas se ven obligados a hacer, porque nadie daría dinero por lo que saben.[206] Acusaciones contra éstos tienen lugar, con razón, por no hacer aquello cuyo pago recibieron.

Pero, en las amistades en las que no hay un mutuo acuerdo relativo a los 35

servicios, los que lo conceden a causa de los favorecidos mismos son irreprensibles, como hemos dicho (pues tal es la amistad fundada en la 1164b
virtud), y la compensación debe hacerse de acuerdo con la intención (pues ésta es la señal de un amigo y de la virtud). Así, también, parece que debe obrarse con los que nos comunicaron la filosofía, pues su valor no puede medirse con dinero, y no puede haber honor equivalente, pero quizá baste, 5
como se hace con los dioses y padres, con tributarles lo que se puede.

Pero si lo que se da no es de esta clase, sino que se hace con algún fin, quizá la mejor restitución deba de ser la que parezca adecuada a ambos, y si esto no puede ser, parecerá no sólo necesario, sino también justo que el primero en recibir el servicio fije su valor, pues si el otro se beneficia otro 10
tanto o en la cantidad que había pagado por el placer que recibió, habrá recibido de éste el pago debido. Así parece que sucede en las compras y ventas, y en algunos lugares hay leyes que prohíben los procesos sobre contratos voluntarios, en la idea de que uno debe resolver el asunto con la persona con quien ha comprado de la misma manera que ha negociado con ella. Se considera, en efecto, más justo que fije el valor de un favor el que lo recibió que el que lo hizo. Porque, por lo general, no valoran igual las 15
cosas los que las tienen que los que quieren adquirirlas; pues lo que uno posee y se ofrece a otro parece ser de mucho valor para el propietario; pero el cambio se hace sobre los términos fijados por el recibidor, y quizá no debe tasarse una cosa por el valor que le damos cuando la tenemos, sino por el que le dábamos antes de tenerla. 20

2

Conflictos que surgen en la amistad

Ofrecen también dificultad las siguientes cuestiones: ¿debemos asignar al padre todas las cosas y obedecerle en todo o fiarse, más bien, del médico cuando uno está enfermo, y votar al hombre que es hábil para la guerra como general? Igualmente, ¿debemos ayudar al amigo antes que al hombre 25
bueno, y devolver un favor al bienhechor antes que hacérselo a un compañero, si ambas cosas no son posibles? ¿No es verdad que no es fácil definir con exactitud estas cuestiones? Pues hay muchas y toda clase de diferencias con respecto a la magnitud del servicio, a su nobleza y necesidad. 30

Está claro, sin embargo, que no debemos concederlo todo a la misma persona. Así, por lo general, debemos devolver los beneficios recibidos antes de complacer a los amigos, e, igualmente, restituir un préstamo a un

acreedor antes que donar a un compañero. Pero, quizá, tampoco esto deba de hacerse siempre; por ejemplo, ¿deberá un hombre que ha sido rescatado de los bandidos rescatar, a su vez, a quien lo rescató, sea quien fuere (o si éste no ha sido capturado, devolverle el precio del rescate si se lo pide), o más bien rescatar a su padre?, parecería, en efecto, que debe rescatar, más bien, a su padre. Como hemos dicho, en general debe pagarse una deuda, pero, si el don sobresale por más noble o más necesario, debemos inclinarnos a esto. Hay ocasiones en que ni siquiera es equitativo devolver un servicio recibido, como cuando uno beneficia a alguien sabiendo que es bueno, y la restitución ha de hacerse a quien se considera malo. A veces, tampoco se debe corresponder a un préstamo con otro, pues uno lo hizo a un hombre decente creyendo recobrarlo, mientras que el segundo no espera recibirlo del primero que es un malvado. De acuerdo con ello, si en realidad éste es el caso, la reclamación del primero no es justa; y si esto no es así, pero se considera como tal, no parecerá absurdo proceder de esta manera. Como hemos dicho muchas veces, los razonamientos relativos a los sentimientos y acciones tienen la misma precisión que la que hay en sus objetos.

Es evidente, entonces, que no debemos conceder a todos las mismas cosas, ni dar preferencia al padre en todo, como tampoco se sacrifica siempre a Zeus; y puesto que padre, hermanos, compañeros y bienhechores tienen distintas funciones, debemos asignar a cada uno lo que le es propio y adecuado. Esto es lo que parece hacerse; así, a las bodas se invita a los parientes, porque todos tienen lazos familiares y las actividades relacionadas con ellos; y, por la misma razón, se cree que en los funerales deben acudir principalmente los familiares. Y parece que, en materia de sustento, debemos asistir, sobre todo, a nuestros padres, como a deudores, y es más noble ayudar a los causantes de nuestra existencia que a nosotros mismos. También debemos honrarlos como a los dioses, pero no toda clase de honor; pues no debemos tributar el mismo al padre y a la madre, ni el mismo que a un sabio o a un general, sino el correspondiente al padre y a la madre. Y a cada anciano el honor que le corresponde según la edad, levantándonos para saludarlos, cediéndoles el asiento y otros actos semejantes. A nuestros compañeros y hermanos les debemos confianza y participación en todas las cosas. Y a los parientes, a los miembros de nuestra tribu, a los conciudadanos y a todos los demás hemos de procurar darles lo que les corresponde y discernir lo que pertenece a cada uno según su parentesco, virtud o utilidad. El discernimiento es fácil cuando se trata de personas de la misma familia, pero es más laborioso, si son ajenas. Pero no por eso debemos abstenernos, sino decidir cada caso en la medida de lo posible.

3

Ruptura de las amistades

Otro problema es si deben o no deshacerse las amistades entre aquellos que no son como eran. Pero ¿es algo absurdo terminar una amistad basada en la utilidad o el placer, cuando los amigos ya no participan de tal condición? Pues eran amigos de aquellas cosas, y al cesar éstas es lógico que no se quieran. Sin embargo, uno podría quejarse si un amigo, queriendo a otro por el interés o por el placer, fingiera amarlo por el carácter; porque, como dijimos al principio, la mayor parte de las diferencias entre amigos tienen lugar cuando no son amigos de la manera que creen serlo. Así, cuando uno mismo se engaña creyendo que su amigo lo ama por su carácter, sin que éste haga nada de esta suerte, deberá culparse a sí mismo; pero, cuando es engañado por el fingimiento de su amigo, es justo acusar al otro, y más que a los falsificadores de monedas,[207] por cuanto su malevolencia afecta a algo más valioso. 1165b

Por otra parte, si uno acepta a alguien creyendo que es bueno y luego se vuelve malo y lo parece, ¿deberá seguir queriéndolo? ¿O esto no es posible, si en verdad no se quiere todo, sino sólo lo bueno? Lo malo ni es digno de ser amado ni debe amarse. En efecto, uno no debe amar lo que es malo ni asemejarse a un hombre vil, y se dice que los semejantes aman a los semejantes.[208] ¿Debe, entonces, la amistad romperse en seguida, o no ⟨debe romperse⟩ en todos los casos, sino sólo cuando la maldad del amigo es incurable? Porque, si la corrección es posible, debe, más bien, acudir en ayuda de su carácter que de la hacienda, por cuanto lo primero es mejor y más propio de la amistad. Pero el amigo que rompiera esta amistad no haría nada absurdo, pues no era amigo de una persona así, y si su amigo ha cambiado y no puede salvarlo, se separará de él.

Por otra parte, si un amigo permanece el mismo, mientras que el otro llega a mejorar y a aventajarle mucho en virtud, ¿deberá el último seguir tratando al primero como amigo, o no es posible? Esto resulta más claro cuando la diferencia se hace mayor, como suele ocurrir en las amistades de la infancia; porque, si uno permanece en su mentalidad de niño y el otro llega a la plenitud viril, ¿cómo podrán ser amigos, si no tienen los mismos gustos, ni se alegran ni apenan por las mismas cosas? Pues ellos no tendrán los mismos sentimientos entre sí, y sin esto no pueden ser amigos, porque no es posible la convivencia. Pero ya hemos hablado de esto. ¿Deberá, entonces, el superior tratar al inferior no de otra manera que como si nunca hubieran sido amigos? Sin duda debe acordarse de la intimidad primera, y así como pensamos que debemos favorecer a los amigos antes que a los

extraños, así también debemos mostrar alguna consideración hacia aquéllos a causa de la amistad pasada cuando la ruptura no se ha producido por un exceso de maldad.

4

Condiciones que se requieren para una disposición amistosa

Las relaciones amistosas con el prójimo y aquellas por las que se definen las amistades parecen originarse de las de los hombres con relación a sí mismos. Pues algunos definen al amigo como el que quiere y hace el bien o lo que parece bien por causa del otro, o como el que quiere que otra persona exista y viva por amor del amigo mismo. Esto es, precisamente, lo que las madres sienten respecto de sus hijos y los amigos que han discutido. Otros los definen como el que pasa el tiempo con otro y elige las mismas cosas que éste, o como el que comparte las alegrías y penas de su amigo; y esto también ocurre, principalmente, con las madres. La amistad, así, se define por alguna de estas maneras.[209]

Cada una de estas condiciones se atribuyen al hombre bueno por lo que respecta a sí mismo (y a los demás, en cuanto se tienen por tales, pues, como hemos dicho, parece que la virtud y el hombre bueno son la medida de todas las cosas). Éste, en efecto, está de acuerdo consigo mismo y desea las mismas cosas con toda su alma, y quiere y practica para sí el bien y lo que parece así (pues es propio del hombre bueno trabajar con empeño por el bien); y lo hace por causa de sí mismo (puesto que lo hace por la mente, en lo cual parece consistir el ser de cada uno),[210] y desea vivir y preservarse él mismo y, sobre todo, la parte por la cual piensa, pues la existencia es un bien para el hombre digno. Ahora bien, todo hombre desea para sí el bien, y nadie escogería llegar a ser otro y tenerlo todo (también Dios posee ahora el bien), sino siendo lo que es, y parece que todo hombre es esta parte del mismo que piensa o la más importante. Un hombre así quiere pasar el tiempo consigo mismo, porque esto le causa placer: el recuerdo de las acciones pasadas le es agradable y las esperanzas del futuro son buenas, y por tanto gratas. Y es por la mente que está bien surtido de objetos de contemplación. Se duele y se goza principalmente consigo mismo, pues siempre las mismas cosas le son penosas y placenteras y no unas veces unas cosas y otras veces otras, ya que, por así decirlo, no puede arrepentirse de nada.

Puesto que estos atributos pertenecen al hombre de bien respecto de sí mismo, y puesto que estar dispuesto para el amigo es como estarlo para uno

mismo (ya que el amigo es otro yo), también la amistad parece consistir en algo de esto, y ser amigos aquellos en quienes se dan estas condiciones. Si puede o no haber amistad de un hombre hacia sí mismo es un problema que dejaremos por el momento. Pero parecería ser posible en cuanto existen dos o más de los atributos establecidos, y porque el exceso de amistad se compara al amor de un hombre a sí mismo.

Las condiciones establecidas se dan también, evidentemente, en la mayor parte de los hombres, aun cuando éstos fueran malos. ¿Estos hombres, entonces, participan de estas condiciones en la medida en que están satisfechos de sí mismos y se consideran buenos? Porque, al menos a aquellos que son completamente malos y realizan actos impíos, ninguna de estas condiciones les pertenecen o parecen pertenecerles. Casi no se dan tampoco en los frívolos, porque éstos están en conflicto consigo mismos, y apetecen unas cosas y quieren otras, como los incontinentes, que eligen cosas agradables, aunque dañinas, en lugar de lo que consideran bueno para ellos mismos; otros, por cobardía e indolencia, se abstienen de hacer lo que creen mejor para ellos, y aun otros que han cometido muchas y terribles acciones y son odiados por su maldad rehúyen vivir o se suicidan. Los malos buscan compañeros con quienes consumir los días e intentan escapar de sí mismos, porque, estando solos, se acuerdan de muchas cosas desagradables y esperan otras de esta suerte, pero cuando están con otros se olvidan de ellas. No teniendo nada amable, no experimentan sentimientos de amistad hacia sí mismos, y estos tales no se complacen ni se conduelen consigo mismos: su alma, en efecto, está dividida, y una parte de ella, por su maldad, sufre si se la aparta de ciertas cosas, mientras que la otra se goza, y así el alma es arrastrada de aquí para allá como si las partes intentaran desgarrarla. Y, siendo imposible penar y alegrarse al mismo tiempo, pronto se afligen por haber sentido placer, y querrían que los placeres no hubieran existido para ellos, porque los malos están llenos de arrepentimientos.

Parece, pues, que el malo no está dispuesto a amar ni siquiera a sí mismo, porque no tiene nada amable. Por consiguiente, si el tener tal disposición es una gran desgracia, debemos hacer todo esfuerzo para evitar la maldad e intentar ser buenos, porque de esta manera no sólo uno puede tener disposiciones amistosas consigo mismo, sino también llegar a ser amigo de otro.

5

La amistad y la benevolencia

La benevolencia se parece a lo amistoso, pero no es ciertamente amistad; en efecto, la benevolencia se da, incluso, hacia personas desconocidas y pasa inadvertida, pero la amistad no, como ya hemos dicho antes. Tampoco es afecto, porque no tiene la intensidad ni el deseo que acompaña al afecto. Además, el afecto se produce con el trato, y la benevolencia, de repente, como ocurre con los competidores en certámenes: estamos bien dispuestos hacia ellos y compartimos su deseo de ganar, pero no haríamos nada por ellos, pues, como hemos dicho, la benevolencia ⟨hacia ellos⟩ es momentánea y los queremos sólo superficialmente.

Parece, sin duda, que la benevolencia es el principio de la amistad, así como el placer visual lo es del amor, porque nadie ama si antes no se ha complacido con la forma bella del amado, pero el que se goza con la forma no ama más por ello, sino sólo cuando echa de menos al ausente y desea vivamente su presencia. Así, tampoco es posible ser amigo sin estar primero bien dispuesto, pero los que poseen tales sentimientos no por eso quieren más, porque sólo desean el bien de aquellos para quienes tienen benevolencia, pero no participan en ninguna acción con ellos ni se molestarían por ellos. Por eso, metafóricamente, podría decirse que la benevolencia es amistad inactiva, pues cuando es prolongada y alcanza familiaridad se convierte en amistad, pero no en amistad que existe por interés o por placer, porque tampoco la benevolencia radica en estas cosas. El que ha recibido un beneficio otorga su benevolencia por lo que recibió, y obrando así es justo; pero el que quiere hacer un bien a otro con la esperanza de una ganancia material a través de aquél, no parece estar bien dispuesto hacia él sino hacia sí mismo, como tampoco es su amigo si le sirve con vistas a alguna utilidad. En general, la benevolencia surge por alguna virtud y bondad, cuando alguien nos parece noble, viril o algo semejante, como dijimos acerca de los competidores de los certámenes.

6

La concordia

La concordia se parece, también, a lo amistoso, y por esta razón no es igualdad de opinión, pues ésta puede darse incluso en aquellos que no se conocen entre sí. Tampoco se dice que los que tienen los mismos pensamientos sobre cualquier cosa son unánimes, por ejemplo, los que piensan lo mismo sobre los fenómenos celestes (porque ser del mismo parecer sobre estas cosas no supone amistad); en cambio, se dice que una ciudad está en concordia cuando los ciudadanos piensan lo mismo sobre lo

que les conviene, eligen las mismas cosas y realizan lo que es de común interés. Por tanto, los hombres son del mismo parecer en lo práctico, y dentro de esto, en aquellas materias que son de considerable importancia y pueden pertenecer a ambas partes o a todos, y éste en el caso de las ciudades, cuando todos los ciudadanos opinan que las magistraturas deben ser elegibles, o que se debe hacer una alianza guerrera con los lacedemonios, o que Pítaco debe gobernar cuando él también lo quiere.[211] Pero cuando cada uno quiere ser el que mande, como los capitanes en *Las fenicias*,[212] surge la discordia; porque la unanimidad no radica en pensar todos lo mismo, sea lo que fuere, sino en pensar lo mismo sobre la misma cosa, como cuando el pueblo y las clases selectas piensan que deben gobernar los mejores; pues de esta manera todos obtienen lo que desean. Así pues, la concordia parece ser una amistad civil, como se dice, pues está relacionada con lo que conviene y con lo que afecta a nuestra vida.

Tal concordia existe en los hombres buenos, puesto que éstos están de acuerdo consigo mismos y entre sí; teniendo lo mismo en la mente, por así decir (pues sus deseos son constantes y no fluctúan como las aguas en el Euripo),[213] quieren lo que es justo y conveniente, y a esto aspiran en común. En cambio, los malos no pueden concordar excepto en pequeña medida, como tampoco ser amigos, porque en los beneficios aspiran alcanzar más de lo que les corresponde, y se quedan rezagados en los trabajos y servicios públicos. Y como cada uno desea estas cosas para sí, critica y pone trabas a su vecino, y si no se atiende a la comunidad, ésta se destruye. Así, al forzarse unos a otros y no querer hacer gustosamente lo que es justo, acaban por pelearse.

7

Bienhechores y favorecidos

Parece que los bienhechores quieren más a aquellos a quienes han favorecido, que éstos a aquéllos, y este hecho se discute como contrario a la razón. La mayoría es de la opinión de que unos deben y a otros se les debe, y así como en los préstamos los deudores desean que sus acreedores dejen de existir, mientras que los que han hecho el préstamo se preocupan, incluso, por la salvación de sus deudores, así también los bienhechores quieren que los que han recibido su favor vivan para que puedan devolver el favor, pero éstos no tienen ningún interés en corresponder. Epicarmo[214] diría que los que así hablan miran las cosas del lado malo, pero esa actitud parece humana, porque la mayoría de la gente es olvidadiza y desea más

recibir que hacer favores.

Parecería, sin embargo, que la causa es más natural y no es semejan te a la de los prestamistas; porque en éstos no hay afectos, sino que sólo quieren la salvación de los otros por causa del pago, mientras que los bienhechores quieren y aman a sus favorecidos, aun cuando éstos no son ni puedan serles útiles en el futuro. Y esto es precisamente también lo que ocurre con los artífices: todos aman su propia obra más de lo que serían amados por ella si fuera animada. Quizás esto ocurre especialmente con los poetas, pues aman sobremanera a sus poemas y los quieren como a hijos. Tal, en verdad, parece ser la disposición de los bienhechores; pues el favorecido es como obra de ellos y lo aman más que la obra al que la hizo. La causa de ello es que la existencia es para todos objeto de predilección y de amor, y existimos por nuestra actividad (es decir, por vivir y actuar). Y, así, el creador empeñado en su actividad es, en cierto sentido, su obra, y por eso la ama, porque ama el ser. Esto es natural, porque lo que es en potencia, la obra lo manifiesta en acto.

Al mismo tiempo, el resultado de la acción es hermoso para el bienhechor, de modo que se complace en la persona en que se da, mientras que el servicio del bienhechor no es hermoso para la persona que lo recibe, sino, en todo caso, útil, y esto es menos grato y amable. Es agradable, del presente, la actividad; del futuro, la esperanza; del pasado, la memoria; y lo más agradable e, igualmente, amable, el resultado de la actividad. Ahora bien, la obra del que ha actuado ⟨bien⟩ permanece (porque lo noble es duradero), pero la utilidad del que ha recibido el beneficio pasa; y el recuerdo de lo noble es grato, pero el de lo útil es escaso o inferior, aunque en el caso de la anticipación parece ocurrir lo contrario. Además, el querer se parece a una actividad, pero el ser querido a una pasividad, y el amar y los sentimientos amistosos pertenecen a los que son superiores en acción.

Finalmente, todos quieren más lo que se ha adquirido con esfuerzo, y así, los que han hecho riquezas las aprecian más que los que las han recibido; y parece que el recibir favores no es penoso, pero hacer bien es arduo. Por estas razones, también, las madres aman más a sus hijos, pues dar el ser es trabajoso y saben mejor que son suyos. Esto, también, parece caracterizar a los bienhechores.

8

El amor a sí mismo

Se suscita también la dificultad de si uno debe amarse a sí mismo más que a

cualquier otro. En efecto, se censura a los que se aman sobre todo a sí mismos, y se les llama egoístas, como si se tratara de algo vergonzoso. Parece que el hombre vil lo hace todo por amor a sí mismo, y tanto más cuanto peor es (y, así, se le reprocha que no hace nada sino lo suyo), mientras que el hombre bueno obra por lo noble, y tanto más cuanto mejor es, y por causa de su amigo, dejando de lado su propio bien.

Pero los hechos no están en armonía con estos razonamientos, y no sin razón. Pues se dice que se debe querer más que a nadie al mejor amigo, y que el mejor amigo es el que desea el bien de aquel a quien quiere por causa de éste, aunque nadie llegue a saberlo. Pero estos atributos pertenecen principalmente al hombre con relación a sí mismo, y todos los restantes por los cuales se define el amigo; hemos dicho, en efecto, que todos los sentimientos amorosos proceden de uno mismo y se extienden después a los otros. Y todos los proverbios están de acuerdo con esto, por ejemplo, «una sola alma», «las cosas de los amigos son comunes», «amistad es igualdad» y «la rodilla es muy cercana a la pierna».[215] Todas estas cosas puede aplicárselas cada cual, principalmente, a sí mismo, porque cada uno es el mejor amigo de sí mismo, y debemos amarnos, sobre todo, a nosotros mismos. Es razonable suscitar la cuestión de cuál de las dos opiniones debe seguirse, porque ambas son convincentes.

Quizá deberíamos establecer una distinción entre tales argumentaciones, y determinar en qué medida y en qué sentido cada uno de ellos es verdadero. Pero si llegamos a comprender cómo es empleado en cada argumentación el amor a sí mismo, quizá se aclare la cuestión. Los que usan el término como un reproche llaman amantes de sí mismos a los que participan en riquezas, honores y placeres corporales en una medida mayor de la que les corresponde; pues éstas son las cosas que la mayoría de los hombres desean y por las que se afanan como si fueran las mejores, y por eso son objeto de disputa. Los codiciosos de estas cosas procuran complacer sus deseos, y, en general, sus pasiones y la parte irracional del alma. Así son la mayor parte de los hombres, de ahí que la denominación haya recibido un significado de algo que, en su mayor parte, es malo. Justamente, pues, se reprocha a los que son amantes de sí mismos en este sentido. Es evidente, pues, que la mayor parte de los hombres acostumbran a llamar egoístas a los que quieren apropiarse de aquellas cosas; pero si alguien se afanara en hacer, sobre todas las cosas, lo que es justo, o lo prudente, o cualquier otra cosa de acuerdo con la virtud, y, en general por salvaguardar para sí mismo lo noble, nadie lo llamaría egoísta ni lo censuraría. Y, sin embargo, podría parecer que tal hombre es más amante de sí mismo, pues toma para sí mismo los bienes más nobles y mejores, y favorece la parte más principal de sí mismo, y la obedece en todo. Y de la

misma manera que una ciudad y todo el conjunto sistemático parecen consistir, sobre todo, en lo que es su suprema parte, así también el hombre, y un egoísta, en el más alto sentido, es el que ama y favorece esta parte. Además, llamamos a un hombre continente o incontinente según que su inteligencia gobierne o no su conducta, como si cada uno fuera su mente, y consideramos acciones personales y voluntarias las que se hacen principalmente con la razón. Es claro, pues, que cada hombre es su intelecto, o su intelecto principalmente, y que el hombre bueno ama esta parte sobre todo. Por eso, será un amante de sí mismo en el más alto grado, pero de otra índole que el que es censurado, y diferirá de éste tanto cuanto el vivir de acuerdo con la razón difiere del vivir de acuerdo con las pasiones, y el desear lo que es noble difiere del deseo de lo que parece útil. Por consiguiente, todos acogen con agrado y alaban a los que son excepcionalmente diligentes en realizar acciones nobles, y si todos los hombres rivalizaran en nobleza y se esforzaran en realizar las acciones más nobles, entonces todas las necesidades comunes serían satisfechas y cada individuo poseería los mayores bienes, si en verdad la virtud es de tal valor.

De acuerdo con esto, el hombre bueno debe ser amante de sí mismo (porque se ayudará a sí mismo haciendo lo que es noble y será útil a los demás), pero el malo no debe serlo, porque, siguiendo sus malas pasiones, se perjudicará tanto a sí mismo como al prójimo. Lo que un hombre malo debe hacer, entonces, no está en armonía con lo que hace, mientras que el bueno hace lo que debe hacer; porque el intelecto escoge, en cada caso, lo que es mejor para uno mismo, y el hombre bueno obedece a su intelecto. Es también verdad que el hombre bueno hace muchas cosas por causa de sus amigos y de su patria, hasta morir por ellos si es necesario. Abandonará riquezas, honores y, en general, todos los bienes por los que los hombres luchan, procurando para sí mismo lo noble; preferirá un intenso placer por un corto período, que no uno débil durante mucho tiempo, y vivir noblemente un año que muchos sin objeto, y realizar una acción hermosa y grande que muchas insignificantes. Éste, quizá, sea también el caso de los que dan su vida por otro: eligen para sí mismos el mayor bien. También prodigará sus riquezas para que sus amigos tengan más; así el amigo tendrá riquezas, pero él tendrá gloria; por esto, él se reserva para sí el bien mayor. Y con los honores y cargos la situación es semejante, pues todo lo cederá al amigo, porque esto es hermoso para él y laudable. Es natural, pues, que se le tenga por bueno, ya que prefiere lo noble a cualquier cosa. Es, incluso, posible que ceda a su amigo la ocasión de obrar, y que sea más noble haber sido la causa de la actuación del amigo que de la suya propia. Así, en todas las acciones dignas de alabanza el hombre bueno se apropia evidentemente una parte más noble, y en este sentido, debe, como hemos dicho, ser amante

de sí mismo, y no como el común de los hombres. 1169b

9

La amistad, necesaria para la felicidad

Otra cuestión que se discute acerca del hombre feliz es si tendrá necesidad de amigos o no. Se dice, en efecto, que los dichosos y que se bastan a sí mismos no tienen necesidad de amigos puesto que tienen todos los bienes, y así, bastándose a sí mismos, nada les falta; por otra parte, en cambio, el amigo, que es otro yo, nos procura lo que no podemos obtener por nosotros mismos. De ahí, por un lado, la expresión: «cuando la divinidad proporciona bienes, ¿qué necesidad hay de amigos?»,[216] y por otro, el hecho de que parece absurdo asignar todos los bienes al hombre feliz sin darle amigos, que parecen ser el mayor de los bienes externos. Y si es más propio del amigo hacer el bien que recibirlo, y es propio del hombre bueno y de la virtud hacer servicios, y más noble hacer el bien a los amigos que a los extraños, el hombre bueno necesitará amigos a quienes favorecer. Por eso, también, se investiga si hay más necesidad de amigos en la prosperidad que en la desgracia, ya que el desgraciado necesita bienhechores y los afortunados, personas a quienes hacer el bien. Quizás es también absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros. Esta condición pertenece, igualmente, al hombre feliz que tiene todos los bienes por naturaleza, y es claro que pasar los días con amigos y hombres buenos es mejor que pasarlos con extraños y hombres ordinarios. Por tanto, el hombre feliz necesita amigos.

¿Cuál es, entonces, el significado del primer argumento y en qué sentido es verdad? ¿O es que la mayoría de los hombres consideran amigos a los que son útiles? Ahora bien, el hombre dichoso no tendrá necesidad de grandes amigos, porque ya tiene todos los bienes; ni tampoco los necesitará por causa del placer, o en pequeña medida (porque siendo su vida agradable no tiene necesidad de un placer adventicio); y puesto que no necesita de esta clase de amigos, se piensa que no necesita amigos. Pero esto, sin duda, no es verdad. En efecto, hemos dicho al principio que la felicidad es una cierta actividad, y la actividad, evidentemente, es algo que se produce, y no algo como una posesión. Y si el ser feliz radica en vivir y actuar, y la actividad del hombre bueno es por sí misma buena y agradable (como hemos dicho al principio) y lo que es nuestro es también agradable, y somos capaces de percibir a nuestros prójimos más que a nosotros mismos,

y sus acciones más que las nuestras, entonces las acciones de los virtuosos, que, además, sean amigos suyos, serán agradables a los buenos, puesto que cumplen las dos condiciones[217] de lo que es agradable por naturaleza. De ahí que el hombre dichoso necesitará de tales amigos, si es verdad que quiere contemplar acciones buenas y hacerlas propias, y tales son las acciones de su amigo que es bueno.

También se cree que el hombre feliz debe vivir una vida agradable. Pues bien, la vida de un solitario es difícil, pues no le es fácil estar continuamente activo consigo mismo, pero en compañía de otros y en relación con otros es mucho más fácil. Así su actividad será más continua y agradable por sí misma, como se requiere para un hombre dichoso, porque el virtuoso se complace en las acciones virtuosas, pero siente aversión por las que proceden del vicio, lo mismo que un músico se deleita con las bellas melodías y las malas le disgustan. Además, como dice también Teognis, [218] la convivencia con los hombres buenos puede producir una especie de práctica en la virtud.

Además, si investigamos más de cerca la naturaleza de las cosas, parece que el amigo virtuoso es deseable, por naturaleza, para el virtuoso, puesto que hemos dicho que lo bueno por naturaleza es, para el hombre virtuoso, bueno y agradable por sí mismo. Ahora bien, la vida se define por una facultad de sensación en el caso de los animales, y por una facultad de sensación y de pensamiento en los hombres; pero la facultad se refiere a la correspondiente actividad, y la actividad es lo principal; así, el vivir parece consistir principalmente en sentir y pensar. Pero el vivir pertenece a las cosas que son buenas y agradables por sí mismas, pues es algo definido, y lo definido es de la naturaleza de lo bueno; y lo que es bueno por naturaleza es también bueno para el hombre bueno; por eso, parece ser agradable a todos; pero no debemos aplicar esto a una vida mala y corrompida, y llena de dolores, porque tal vida es indefinida, como lo son los atributos que le pertenecen. Y esto se hará más evidente luego, cuando hablemos del dolor. Y si la vida es de por sí buena y agradable (y así lo parece, ya que todos los hombres la desean, y especialmente los buenos y dichosos, pues la vida es más deseable para ellos y la vida más dichosa les pertenece); si el que ve se da cuenta de que ve, y el que oye de que oye, y el que anda de que anda e, igualmente, en los otros casos hay algo en nosotros que percibe que estamos actuando, de tal manera que nos damos cuenta, cuando sentimos, de que sentimos, y cuando pensamos, de que estamos pensando; y si percibir que sentimos o pensamos, es percibir que existimos (puesto que ser era percibir o pensar); y si el darse uno cuenta de que vive es agradable por sí mismo (porque la vida es buena por naturaleza, y el darse cuenta de que el bien pertenece a uno es agradable); y si la vida es deseable sobre todo

para los buenos, porque la existencia es para ellos buena y agradable (ya que se complacen en ser conscientes de lo que es bueno por sí mismo); y si el hombre virtuoso está dispuesto para el amigo como para consigo mismo (porque el amigo es otro yo); entonces, así como la propia existencia es apetecible para cada uno, así lo será también la existencia del amigo, o poco más o menos. Pero el ser es deseable, porque uno es consciente de su propio bien, y tal conciencia es agradable por sí misma; luego debe también tener conciencia de que su amigo existe, y esto puede producirse en la convivencia y en la comunicación de palabras y de pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como en el caso del ganado, por pacer en el mismo lugar.

Por tanto, si para el hombre dichoso la existencia, que por naturaleza es buena y agradable, es deseable por sí misma, y la existencia del amigo es para él algo semejante, entonces el amigo será también una de las cosas deseables. Pero es preciso que el hombre dichoso posea lo que desea, o, en caso contrario, sentirá la falta de ello. Luego el hombre feliz necesitará amigos virtuosos.

10

Limitación del número de amigos

¿Debemos, entonces, hacernos el mayor número posible de amigos, o así como en la hospitalidad, en la cual parece decirse adecuadamente: «ni un hombre de muchos huéspedes ni un hombre de ninguno»,[219] así también, en la amistad, lo adecuado para un hombre es no carecer de amigos, ni tampoco tener un número excesivo de ellos? Ahora bien, podría parecer que lo dicho armoniza perfectamente con los que proponen su utilidad, porque devolver los servicios a muchos sería un trabajo laborioso, y la vida no es bastante larga para hacer esto. De ahí que un número de amigos mayor del suficiente para la propia vida sería superfluo y embarazoso para vivir bien, y así no hay necesidad de tantos. También, en el caso de la amistad por placer, bastan unos pocos, como un poco de condimento en la comida. Pero en cuanto a los virtuosos, ¿debemos tener el mayor número posible o, como en el caso de la ciudad, un límite propio de ellos? Porque ni diez hombres llegan a constituir una ciudad, ni persiste la ciudad si la aumentamos en cien mil.[220] La pluralidad, quizá, no es unidad, si no cae dentro de ciertos límites. Así, también, el número de amigos es limitado y hay, probablemente, un límite superior dentro del cual uno puede convivir (ya que esto nos parecería ser lo mejor de la amistad); y es evidente que

uno no puede convivir con muchos y repartirse entre muchos. Además, también ellos han de ser amigos entre sí, si todos han de pasar sus días juntos, y es arduo de conseguir esto entre muchos. También es difícil compartir íntimamente las alegrías y las penas con un gran número de amigos, pues es probable que, al mismo tiempo, deba alegrarse con uno y afligirse con otro. Quizá, pues, esté bien buscar no demasiados amigos, sino tantos cuantos son suficientes para convivir. Tampoco parece posible ser muy amigo de muchos, y, por eso, uno no puede amar a varias personas. El amor, en efecto, tiende a ser una especie de exceso de amistad, y éste puede sentirse sólo hacia una persona; y, así, una fuerte amistad sólo puede existir con pocos. Tal parece ser actualmente el caso: no se hacen muchos amigos con amistad de camaradería, y las grandes amistades que son mencionadas en los versos son sólo entre dos personas.[221] Los que tienen muchos amigos y los tratan a todos íntimamente, parecen no ser amigos de nadie, excepto en un sentido cívico, y se les suele llamar obsequiosos. Es posible ser, ciertamente, amigo de muchos, y no ser complaciente, sino por verdadera bondad de carácter; pero es imposible ser amigo de muchos por excelencia y por ellos mismos, y uno debería sentirse satisfecho de encontrar pocos de tales amigos.

11

Necesidad de amigos en la prosperidad y en el infortunio

¿Es en la prosperidad o en la desdicha cuando los amigos son más necesarios? En ambas situaciones son buscados, pues los desgraciados necesitan asistencia, y los afortunados, amigos con quienes convivir y a los cuales puedan favorecer, porque quieren hacer el bien. Así pues, la amistad es más necesaria en el infortunio y, por eso, hay necesidad entonces de amigos útiles, pero es más noble en la prosperidad y, por eso, se buscan buenos amigos, porque es preferible, en este caso, favorecer a éstos y vivir con ellos. La presencia misma de amigos es agradable tanto en la favorable como en la adversa fortuna, pues los afligidos se sienten aliviados cuando los amigos comparten sus penas. De aquí, uno podría preguntarse si, compartida con el amigo la desgracia, como si se tratara de una carga, hace menor la pena, o no es esto, sino su presencia, que es grata, y la conciencia de que se duelen con nosotros. Pero dejemos de lado el problema de si la pena es aliviada por una u otra de estas causas; en todo caso, lo que hemos dicho ocurre evidentemente.

Parece, sin embargo, que la presencia de los amigos es una especie de 1171b

mezcla. Porque ver a los amigos es grato, especialmente para el desgraciado, y viene a ser una especie de remedio contra el dolor (porque el amigo, si tiene tacto, puede consolarlo con su presencia y con sus palabras, ya que conoce el carácter y lo que le agrada o disgusta); pero, por otra parte, es doloroso ver al amigo afligido por nuestras desgracias, porque todo hombre evita ser causa de dolor para los amigos. Por eso, los hombres de naturaleza viril evitan compartir sus penas con los amigos, y si no son demasiado insensibles al dolor, no pueden soportar la pena de aquéllos, y, en general, no admiten compañeros de duelo, porque ellos mismos no están inclinados al dolor; en cambio las mujeres y los hombres semejantes a ellas se complacen en tener otros que se lamenten con ellos, y los quieren como amigos y compañeros en el dolor. Sin embargo, es evidente que en todo debemos imitar al mejor.

En la prosperidad, por otra parte, la presencia de los amigos hace nuestro pasatiempo agradable y crea la impresión de que nuestros amigos se complacen con nuestro bien. Por eso, parece que deberíamos ser solícitos en invitar a nuestros amigos a compartir nuestra buena fortuna (porque es noble hacer bien a otros), y tardos en requerirlos en las desgracias porque los males se deben compartir lo menos posible, de donde el dicho: «basta que yo sea desgraciado».[222] El mejor tiempo para llamarlos es cuando a costa de una pequeña molestia, pueden sernos de gran utilidad. Recíprocamente, quizás es conveniente que vayamos solícitamente y sin ser llamados en ayuda de los amigos en la adversidad (porque es propio del amigo hacer el bien, sobre todo a los que están en un apuro y no lo han pedido, lo cual es para ambos más noble y grato); y en las alegrías colaborar de buena gana (pues también hay necesidad de amigos en ellas); pero ser lentos en aceptar favores, porque no es noble desear vivamente ser favorecidos. Sin embargo, hemos de evitar, igualmente, la reputación de antipatía por rechazarlos, pues ocurre algunas veces. La presencia de amigos, entonces, parece ser deseable en todo.

12

Aspiración a la convivencia

Ahora bien, ¿no es verdad que para los amigos el convivir es lo más deseable, de la misma manera que para los amantes el ver es lo más precioso y prefieren este sentido a todos los demás, porque es en virtud de esta sensación principalmente como el amor existe y nace? La amistad es, en efecto, una comunidad, y la disposición que uno tiene para consigo la

tiene también para el amigo. En cuanto a uno mismo, la sensación de que existe es amable, y así, también, respecto del amigo. Ahora bien, la actividad de esta sensación surge en la convivencia, de modo que verosímilmente los amigos aspiran a ella. Y lo que cada hombre considera que es la existencia o aquello que él prefiere para vivir, esto es en lo que desea ocuparse con los amigos, y, así, unos beben juntos, otros juegan juntos, otros hacen ejercicios, o cazan, o filosofan juntos y, en cada caso, los amigos pasan los días juntos con aquellos que más aman en la vida; porque, queriendo convivir con los amigos, hacen y participan en aquellas cosas que creen que producen la convivencia. De acuerdo con ello, la amistad de hombres malos es mala (porque, siendo inconstantes, participan en malas acciones, y se vuelven malvados al hacerse semejantes unos a otros); en cambio, la amistad de hombres buenos es buena, y crece con el trato, y parece incluso que se hacen mejores actuando y corrigiéndose mutuamente, porque toman entre sí modelo de lo que les agrada, de aquí la expresión: «los hombres buenos aprenden de las cosas buenas».[223] Referente a la amistad, baste con lo dicho. Vamos a tratar a continuación del placer.

LIBRO DÉCIMO

NATURALEZA DEL PLACER Y DE LA FELICIDAD

1

Importancia ética del placer. Diversas opiniones

Después de esto, quizá deba seguir la discusión sobre el placer,[224] porque 1172a20
parece estar íntimamente asociado a nuestra naturaleza; por eso, guiamos la
educación de los jóvenes por el placer y el dolor. También parece que
disfrutar con lo que se debe y odiar lo que se debe contribuyen, en gran
medida, a la virtud moral; porque esto se extiende durante toda la vida, y
tiene influencia para la virtud y también para la vida feliz, ya que todos los
hombres escogen deliberadamente lo agradable y evitan lo molesto. Y 25
parece que no deberíamos de ninguna manera pasar por alto estas
cuestiones, especialmente cuando hay mucho desacuerdo referente a ellas.
En efecto, unos dicen que el bien es el placer, y otros, por el contrario,
dicen que el placer es del todo malo, ya por estar, tal vez, convencidos de
ello, ya porque creen que representar el placer como un mal, aunque no lo
sea, tiene un mejor efecto para nuestra vida, por juzgar que la mayoría de 30
los hombres están inclinados hacia los placeres y son esclavos de ellos, y
por eso es preciso guiarlos en sentido contrario, para poder llegar, así, al
término medio. Pero quizá se diga esto sin razón, porque los argumentos
relativos a las pasiones y a las acciones son menos convincentes que los
hechos, y así, cuando están en desacuerdo con lo que perciben por los 35
sentidos, son despreciados y desacreditan a la verdad. En efecto, el que
censura el placer, pero, a veces, se le ve inclinado a él, da la impresión de 1172b
que se deja llevar siempre por él, pues no es propio del vulgo saber
distinguir. Así pues, los verdaderos argumentos parecen ser de gran utilidad
no sólo para el conocimiento, sino también para la vida, porque, estando en 5
armonía con los hechos, son convincentes, y así exhortan a los hombres
inteligentes a vivir de acuerdo con ellos. Pero de esto ya se ha hablado
suficientemente. Vamos a hablar ahora de las opiniones sobre el placer.

2

Refutación de la opinión de que el placer es el bien supremo

Eudoxo[225] pensaba que el placer es el bien supremo porque veía que todos 10
los seres, racionales e irracionales, aspiran a él, y que en todos es deseable
lo bueno y lo más excelente; por consiguiente, el que todos fueran atraídos
hacia lo mismo indicaba que para todos el placer era el mayor bien (porque
todo ser encuentra su propio bien como encuentra su alimento), y que el
bien de todos y al que todos aspiran es el bien sin más. Estos argumentos 15

convencen más por la excelencia de su carácter que por ellos mismos; pues Eudoxo era considerado como un ser de excepcional sobriedad, y así se creía que decía estas cosas no por ser amigo del placer, sino porque tal era la verdad del asunto. Pensaba que esta doctrina no era menos evidente desde el punto de vista del contrario; pues el dolor es en sí mismo evitado por todos, y su contrario, igualmente preferible. Por otra parte, él sostenía que el objeto deseable en el más alto grado es el que no se prefiere por causa de otra cosa ni por amor de otra cosa, y todos están de acuerdo en que el placer es de tal índole; porque nadie pregunta con qué fin goza, como si el placer fuera elegible por sí mismo. Y cuando el placer se añade a cualquiera de los bienes, por ejemplo, a una acción justa o moderada, lo hace más apetecible y, así, el bien es acrecentado por otro bien.

Este argumento parece demostrar que el placer es uno de los bienes y no más que otro cualquiera, pues todo bien es más digno de ser elegido añadido a otro bien, que por sí solo. Con tal argumento, Platón[226] refuta la opinión de que el bien es un placer; en efecto, la vida agradable es más apetecible con prudencia que sin ella, y si la mezcla es mejor, el placer no es el bien, porque no hay nada que, añadido al bien, pueda hacerlo más deseable. Es evidente que ninguna cosa puede ser el bien, si la adición de algo que es bueno por sí mismo hace la combinación más deseable. Entonces, ¿qué hay de tal naturaleza, de lo cual también participamos nosotros? Esto, precisamente, es lo que buscamos.

Los que objetan que no es un bien aquello a lo que todos tienden, dicen un desatino. En efecto, lo que todo el mundo cree decimos que es así, y el que rechaza esta convicción no encontrará otra más convincente. Pues si sólo los insensatos desearan estas cosas, podría tener sentido lo que dicen, pero si también aspiran a ello los inteligentes, ¿cómo puede tenerlo? Y, quizás, aun en los malos, hay un bien natural más fuerte que ellos mismos, que tiende ⟨a la realización⟩ de su propio bien.

El argumento referente a lo contrario del placer no parece tampoco acertado. Dicen, pues, que si el dolor es un mal, no se sigue de ello que el placer sea un bien, ya que un mal se puede oponer a otro mal y ambos pueden oponerse a lo que no es ninguno de ellos (y, diciendo esto, no hablan mal), pero estos juicios no son verdaderos en el caso de que hablamos. En efecto, si ambos fueran malos, ambos deberían ser evitados, y si ninguno fuera malo, ninguno sería evitado o lo sería por igual; pero ahora es evidente que al uno se le rehúye como a un mal, y al otro se le elige como un bien; y así, son opuestos el uno al otro.

3

Tampoco el hecho de que el placer no sea una cualidad es razón para excluirlo de que sea un bien; en efecto, tampoco las actividades de la virtud son cualidades, ni la felicidad.[227]

Algunos pensadores[228] dicen que el bien se puede determinar, pero el placer es indeterminado, porque admite el más y el menos. Ahora bien, si juzgan así partiendo del placer que sentimos, lo mismo ocurriría con la justicia y las demás virtudes, de acuerdo con las cuales se dice manifiestamente que existen determinadas personas y obras, más o menos, según las mismas; pues hay hombres más justos y más fuertes, y es posible practicar la justicia y ser más o menos moderados. Pero si juzgan por los placeres, es posible que no digan la verdadera causa, si unos placeres son puros y otros mezclados. Además, ¿qué impide que el placer sea como la salud, que, siendo determinada, admite, sin embargo, el más y el menos? En efecto, la proporción no es la misma en todas las cosas, ni una sola proporción se da en la misma cosa, sino que, incluso remitiendo, persiste hasta cierto punto y puede variar en graduación. Y tal puede ser también el caso del placer. Por otra parte, afirmando que el bien es perfecto, pero que los movimientos y las generaciones son imperfectos, intentan demostrar que el placer es un movimiento y una generación. Pero no parecen hablar bien, ni aun en decir que es un movimiento. Pues la rapidez y la lentitud parecen ser propias de todo movimiento, si no por sí mismo, como en el caso del movimiento del universo, sí en relación con otra cosa; pero estas cualidades no pertenecen al placer. En efecto, uno puede sentir un gozo rápidamente o enfurecerse, pero no es posible estar gozando rápidamente, ni siquiera con relación a otros. Pero sí se puede pasear, crecer, o cualquier otra cosa semejante, rápidamente. Por consiguiente, es posible entrar en un estado de placer rápida o lentamente, pero no es posible estar en actividad con respecto al placer de una manera rápida o lenta, es decir, gozar.

Además, ¿cómo podría ser una generación?[229] En efecto, una cosa engendrada no se considera que es engendrada de otra cualquiera, sino que es engendrada de aquello dentro de lo cual puede disolverse, y el dolor sería la destrucción de aquello de lo cual el placer es la génesis.

Dicen, también, que el dolor es la privación de lo que es conforme a la naturaleza, y el placer, el cumplimiento. Pero estas afecciones son corporales. Así pues, si el placer es un cumplimiento de lo que es conforme a la naturaleza, aquello en lo que hay cumplimiento será también lo que se goce, y esto es el cuerpo. Pero no es esto lo que se cree. Luego tampoco el cumplimiento es placer, si bien uno puede sentir placer cuando tiene lugar el cumplimiento, como sentir dolor cuando es operado. Esta opinión parece

haber surgido de los dolores y placeres de la nutrición. Pues cuando se presenta la necesidad de alimento produce dolor, pero, después, se experimenta placer al satisfacerla. Pero esto no ocurre en todos los placeres; pues el placer de aprender, y, con respecto a las sensaciones, los del olfato y muchos sonidos y vistas, y también recuerdos y esperanzas, no van precedidos de dolor. Entonces, ¿de qué serán generaciones estos placeres? Porque no ha habido necesidad de ninguna cosa de la cual ellos puedan ser el cumplimiento.

Contra los que aducen[230] que los placeres merecen reproche podría decirse que ésos no son placeres (en efecto, si algunas cosas resultan agradables a los que están mal dispuestos, no se ha de considerar, por eso, que son agradables, excepto para ellos, como tampoco consideramos sanas, dulces o amargas las cosas que se lo parecen a los enfermos, ni blancas las que se lo parecen a los que padecen oftalmía). O uno podría decir que los placeres son deseables, pero no a base de estos medios, como es deseable el enriquecerse, pero no a costa de una traición, o el disfrutar de salud, pero no a cambio de comer cualquier cosa. O también uno podría replicar que hay distintas especies de placeres, unos que proceden de nobles acciones y otros, de vergonzosas, y que no es posible obtener el placer de un hombre justo, si no se es justo, ni de un músico, no siendo músico, y de manera semejante con los otros. La diferencia entre un amigo y un adulador parece también poner de manifiesto que el placer no es un bien, o que hay placeres de diferente especie; pues se considera que la compañía del amigo es por causa del bien, mientras que la del adulador es por causa del placer, y al uno se le censura y, en cambio, al otro se le alaba puesto que se comporta con otros fines. Y nadie elegiría vivir toda la vida con la inteligencia del niño, aunque fuera disfrutando de los mayores placeres de que un niño es capaz, ni complacerse en hacer algo vergonzoso aun cuando no experimentara dolor alguno. Y hay muchas cosas que nos esforzaríamos en hacerlas aun cuando no nos trajeran ningún placer, como ver, recordar, saber, poseer las virtudes. Y nada importa si estas actividades van seguidas necesariamente de placer, pues las elegiríamos aun cuando de ellas no se originara placer. Parece claro, entonces, que ni el placer es un bien ni todo placer deseable, y que algunos son deseables por sí mismos, difiriendo por la índole de los otros o porque proceden de distintas fuentes. Es suficiente lo dicho respecto del placer y del dolor.

4

Opinión del autor sobre la naturaleza del placer

Qué es el placer y de qué naturaleza podría llegar a ser más evidente, si volviéramos a tomar la discusión desde el principio. La visión parece ser perfecta en cualquier intervalo de tiempo; no tiene necesidad de nada que, produciéndose luego, perfeccione su forma. En esto se le parece el placer, que es un todo, y en ningún momento podría tomarse un placer que, después de un intervalo más largo, se perfeccionase en cuanto a su forma. Por eso, el placer no es movimiento, ya que todo movimiento trascurre en el tiempo y es por causa de un fin, por ejemplo, la edificación, y es completo cuando ha realizado lo que pretendía, ya sea en la totalidad del tiempo o en un momento determinado. Pero en sus partes y en el tiempo, todos son imperfectos, y los movimientos parciales son diferentes unos de otros y del total. Así, la colocación de las piedras es distinta de la estriación de la columna, y éstas son diferentes de la construcción del templo; y la construcción del templo es completa (pues nada le falta para el fin propuesto), pero la construcción de los cimientos o la de los triglifos es incompleta, porque ambas son parciales.[231] Por eso, difieren en general, y no es posible encontrar en cualquier intervalo de tiempo un movimiento perfecto en cuanto a la forma, a no ser en la totalidad del tiempo. E, igualmente, con el paso y los demás movimientos. Pero si la locomoción es un movimiento de un lugar a otro, hay distintas formas de locomoción: el vuelo, el paseo, el salto, etc. Y no sólo de ella, sino de la misma marcha, pues el punto de partida y la meta no son los mismos en todo el recorrido que en una parte de él, ni en una parte que en otra, ni es lo mismo pasar esta raya que aquélla, pues no se atraviesa sólo una raya, sino una raya que está en un lugar, y ésta en distinto lugar que aquélla. Del movimiento hemos hablado en otro lugar con exactitud,[232] y parece que no hay movimiento completo en cada intervalo de tiempo, sino en la mayoría son incompletos y diferentes en forma, si en verdad el punto de partida y el adónde causan diferencia en estos movimientos. La forma del placer, por otra parte, es completa en cada intervalo de tiempo. Por tanto, es evidente que el placer y el movimiento son genéricamente diferentes, y que el placer es del número de las cosas enteras y completas. Esto podría deducirse también del hecho de que no es posible moverse, sino en el tiempo, pero sí es posible gozar, porque lo que ocurre en el presente es un todo.

De estas consideraciones resulta también claro que no tienen razón los que dicen que el placer es un movimiento o una generación, ya que estas cualidades se predican no de todas las cosas, sino sólo de las divisibles y que no son un todo; en efecto, ni hay generación de la visión, ni del punto, ni de la unidad, ni de ninguna de estas cosas hay movimiento ni génesis; luego tampoco los hay del placer, porque es un todo.

Puesto que toda facultad de sensación ejerce su actividad hacia un

objeto sensible y que tal facultad, cuando está bien dispuesta, actúa perfectamente sobre la más excelente de las sensaciones (pues tal parece ser, principalmente, la actividad perfecta, y no hay diferencia si consideramos la facultad misma o el órgano en que reside), se sigue que la mejor actividad de cada facultad es la que está mejor dispuesta hacia el objeto más excelente que le corresponde, y esta actividad será la más perfecta y la más agradable. Pues toda sensación implica placer (y esto vale, igualmente, para el pensamiento y para la contemplación), si bien es más agradable la más perfecta, y la más perfecta es la del órgano bien dispuesto hacia el mejor de los objetos, y el placer perfecciona la actividad. Pero el placer no perfecciona la actividad de la misma manera que lo hacen el objeto sensible y la sensación, aunque ambos son buenos, como tampoco la salud y el médico son, del mismo modo, causas del estar sano.[233]

Es evidente que el placer surge con respecto a toda sensación, pues decimos de vistas y sonidos que son agradables. Y es evidente también que estas actividades son más agradables cuando el sentido es más excelente y va dirigido hacia un objeto semejante. Y si ambos, el que siente y lo que se siente, son de tal naturaleza habrá siempre placer, con tal de que estén presentes el elemento activo y el pasivo. El placer perfecciona la actividad, no como una disposición que reside en el agente, sino como un fin que sobreviene como la flor de la vida en la edad oportuna. Por consiguiente, siempre que el objeto que se piensa o siente sea como debe y lo sea, igualmente, la facultad que juzga o contempla, habrá placer en la actividad; pues, siendo el agente y el paciente semejantes y estando referido el uno al otro de la misma manera, el resultado producido será, por naturaleza, el mismo.

¿Cómo, entonces, nadie está gozando continuamente, o nos cansamos? En efecto, todas las actividades humanas son incapaces de actuar constantemente y, en consecuencia, tampoco se produce placer, pues éste sigue a la actividad. Por la misma razón, algunas cosas nos deleitan cuando son nuevas, pero luego no de la misma manera, porque, al principio, la mente es atraída y su actividad hacia ellas es intensa, como en el caso de la visión cuando los hombres miran atentamente un objeto, pero, después, la actividad ya no es la misma, sino que pierde su fuerza, y de ahí que el placer se desvanezca.

Podría pensarse que todos los hombres aspiran al placer, porque todos desean vivir; pues la vida es una especie de actividad y cada uno orienta sus actividades hacia las cosas y con las facultades que prefiere; sí, el músico se complace en escuchar melodías, el estudioso ocupa la mente con objetos teoréticos y, de igual modo, todos los demás; y como el placer perfecciona las actividades, también el vivir, que todos desean. Es razonable, entonces,

que aspiren también al placer, puesto que perfeccionan la vida que cada uno ha escogido. Dejemos de lado, por el momento, la cuestión de si deseamos la vida por causa del placer o el placer por causa de la vida. Pues ambas cosas parecen encontrarse unidas y no admiten separación, ya que sin actividad no hay placer y el placer perfecciona toda actividad.

5

Diferencias específicas de los placeres

Por la misma razón, también parece que existen especies diversas de placer, ya que creemos que las cosas específicamente distintas son perfeccionadas por cosas distintas. (En efecto, ésta es la manera en que, tanto las cosas naturales como las que son producto del arte, parecen ser perfeccionadas; por ejemplo, animales, árboles, pinturas, estatuas, casas, mobiliario.) Asimismo, también las actividades específicamente distintas son perfeccionadas por cosas de especie distinta. Así, las actividades intelectuales difieren de las actividades de los sentidos, y éstas difieren entre sí específicamente; luego, también, los placeres que perfeccionan estas actividades.

Esto también podría parecer deducirse del hecho de que cada placer reside en la actividad que perfecciona. En efecto, cada actividad es incrementada con el placer que le es propio, y, así, los que se ejercitan con placer en las cosas juzgan mejor y hablan con más exactitud de ellas; por ejemplo, llegan a ser geómetras y comprenden mejor la geometría los que se deleitan en el pensamiento geométrico, y, asimismo, los que aman la música o la construcción se entregan a la obra que les es propia por encontrar placer en ellas. Así pues, los placeres intensifican las actividades que les son propias; pero a actividades específicamente diferentes deben corresponder placeres específicamente diferentes.

Esto resulta todavía más evidente a partir del hecho de que las actividades son obstaculizadas por los placeres de otras actividades. Así, los aficionados a la flauta son incapaces de prestar atención a una conversación cuando oyen atentamente a un flautista, porque disfrutan escuchando la flauta más que en la actividad de la conversación; y, de ese modo, el placer de la flauta destruye la actividad de la conversación. Y lo mismo ocurre en los demás casos, siempre que nos ejercitemos en dos cosas al mismo tiempo: la más agradable expulsa a la otra, tanto más cuanto más difieren en placer, de tal manera que no podemos ocuparnos de la otra actividad. Por esta razón, cuando disfrutamos mucho de algo, no

hacemos de ningún modo otra cosa, y nos ponemos, en cambio, a hacer otra cuando nos gusta poco la que hacemos; así, los que comen golosinas en los teatros lo hacen, sobre todo, cuando los actores son malos. Y puesto que el placer propio de las actividades las hace más precisas, duraderas y mejores, mientras que los placeres ajenos las deterioran, es evidente que distan mucho unos de otros. En efecto, los placeres ajenos hacen casi el mismo efecto que los dolores propios, ya que éstos destruyen las actividades; por ejemplo, si a uno escribir o calcular le es desagradable o penoso, no escribe o calcula, porque esa actividad le es penosa. Luego los efectos de una actividad que surgen de los placeres y dolores son contrarios (y son propios los que surgen de una actividad en virtud de su propia naturaleza), mientras que los placeres que son ajenos a una actividad, como hemos dicho, producen un efecto muy semejante al dolor, pues destruyen la actividad, aunque no de la misma manera.

Puesto que las actividades difieren por su bondad o maldad, y unas son dignas de ser buscadas, otras evitadas, y otras indiferentes, lo mismo ocurre con los placeres, pues a cada actividad le corresponde su propio placer. Así, el placer propio de la actividad honesta será bueno, y el de la mala, perverso, así como el apetito de las nobles acciones es laudable, y el de las vergonzosas, censurable. Sin embargo, los placeres son más propios de las actividades que de los deseos, ya que éstos están separados de ellas por el tiempo y por la naturaleza, mientras que los placeres están más próximos y son tan poco distinguibles de ellas, que se discute si es lo mismo la actividad que el placer. No obstante, el placer no se parece al pensamiento ni a la sensación (esto sería absurdo); pero parecen ser lo mismo porque no pueden separarse. Por consiguiente, como las actividades son distintas, lo son también los placeres. La vista difiere del tacto en pureza, y el oído y el olfato del gusto; así los correspondientes placeres difieren del mismo modo, y de éstos, los del pensamiento, y dentro de cada grupo, unos de otros.

Parece también que cada animal tiene un placer propio, así como una función propia, pues tiene un placer conforme a su actividad. Esto aparecerá así, si consideramos cada especie animal. Porque el placer de un caballo, de un perro y de un hombre son diferentes. Como dice Heráclito: [234] «los asnos prefieren la paja al oro», porque el pasto es más agradable que el oro para los asnos. Así, los placeres de animales diferentes son diferentes en género, y es razonable pensar que los placeres dentro de cada especie no difieren. En los hombres, los placeres varían no poco, pues las mismas cosas agradan a unos y molestan a otros, y las hay molestas y odiosas para unos, y agradables y amables para otros. Esto ocurre en el caso de las cosas dulces, que no parecen lo mismo al que tiene fiebre y al que está sano; ni lo caliente parece lo mismo al enfermo que al que está bien, y

lo mismo ocurre en todo lo demás. Pero, en tales casos, se considera que lo verdadero es lo que se lo parece al hombre bueno, y si esto es cierto, como parece, y la medida de cada cosa es la virtud y el hombre bueno como tal, entonces serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradables aquellas cosas en que se complazca. Y si las cosas que le molestan le parecen agradables a alguien, no es sorprendente, pues en los hombres hay muchas corrupciones y vicios, y tales cosas son sólo agradables a estas personas y a otras que están en las mismas condiciones. Así, estos placeres, unánimemente considerados como vergonzosos, no deben ser considerados como placeres, excepto por los que son corrompidos. Pero de los placeres considerados como buenos, ¿cuál o de qué género hemos de decir que es el propio del hombre? ¿No está claro a partir de las correspondientes actividades? Pues los placeres acompañan a las actividades. Por consiguiente, tanto si es una como si son muchas las actividades del hombre perfecto y feliz, los placeres que perfeccionan estas actividades serán llamados legítimamente placeres propios del hombre, y los demás, en un sentido secundario y derivado, así como las correspondientes actividades.

6

Contenido de la felicidad

Después de haber tratado acerca de las virtudes, la amistad y los placeres, nos resta una discusión sumaria en torno a la felicidad, puesto que la colocamos como fin de todo lo humano. Nuestra discusión será más breve, si resumimos lo que hemos dicho.

Dijimos, pues, que la felicidad no es un modo de ser, pues de otra manera podría pertenecer también al hombre que pasara la vida durmiendo o viviera como una planta, o al hombre que sufriera las mayores desgracias. Ya que esto no es satisfactorio, sino que la felicidad ha de ser considerada, más bien, como hemos dicho antes, y si, de las actividades, unas son necesarias y se escogen por causa de otras, mientras que otras se escogen por sí mismas, es evidente que la felicidad se ha de colocar entre las cosas por sí mismas deseables y no por causa de otra cosa, porque la felicidad no necesita de nada, sino que se basta a sí misma, y las actividades que se escogen por sí mismas son aquellas de las cuales no se busca nada fuera de la misma actividad. Tales parecen ser las acciones de acuerdo con la virtud. Pues el hacer lo que es noble y bueno es algo deseado por sí mismo. Asimismo, las diversiones que son agradables, ya que no se buscan por

causa de otra cosa; pues los hombres son perjudicados más que beneficiados por ellas, al descuidar sus cuerpos y sus bienes. Sin embargo, la mayor parte de los que son considerados felices recurren a tales pasatiempos y ésta es la razón por la que los hombres ingeniosos son muy favorecidos por los tiranos, porque ofrecen los placeres que los tiranos desean y, por eso, tienen necesidad de ellos. Así, estos pasatiempos parecen contribuir a la felicidad, porque es en ellos donde los hombres de poder pasan sus ocios. Pero, quizá, la aparente felicidad de tales hombres no es señal de que sean realmente felices. En efecto, ni la virtud ni el entendimiento, de los que proceden las buenas actividades, radican en el poder, y el hecho de que tales hombres, por no haber buscado un placer puro y libre, recurran a los placeres del cuerpo no es razón para considerarlos preferibles, pues también los niños creen que lo que ellos estiman es lo mejor. Es lógico, pues, que, así como para los niños y los hombres son diferentes las cosas valiosas, así también para los malos y para los buenos. Por consiguiente, como hemos dicho muchas veces, las cosas valiosas y agradables son aquellas que le aparecen como tales al hombre bueno. La actividad más preferible para cada hombre será, entonces, la que está de acuerdo con su propio modo de ser, y para el hombre bueno será la actividad de acuerdo con la virtud.[235] Por tanto, la felicidad no está en la diversión, pues sería absurdo que el fin del hombre fuera la diversión y que el hombre se afanara y padeciera toda la vida por causa de la diversión. Pues todas las cosas, por así decir, las elegimos por causa de otra, excepto la felicidad, ya que ella misma es el fin. Ocuparse y trabajar por causa de la diversión parece necio y muy pueril; en cambio, divertirse para afanarse después parece, como dice Anacarsis,[236] estar bien; porque la diversión es como un descanso, y como los hombres no pueden estar trabajando continuamente, necesitan descanso. El descanso, por tanto, no es un fin, porque tiene lugar por causa de la actividad.

La vida feliz, por otra parte, se considera que es la vida conforme a la virtud, y esta vida tiene lugar en el esfuerzo, no en la diversión. Y decimos que son mejores las cosas serias que las que provocan risa y son divertidas, y más seria la actividad de la parte mejor del hombre y del mejor hombre, y la actividad del mejor es siempre superior y hace a uno más feliz. Y cualquier hombre, el esclavo no menos que el mejor hombre, puede disfrutar de los placeres del cuerpo; pero nadie concedería felicidad al esclavo, a no ser que le atribuya también a él vida humana. Porque la felicidad no está en tales pasatiempos, sino en las actividades conforme a la virtud, como se ha dicho antes.

7

La felicidad perfecta

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable ⟨que sea una actividad⟩ de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho.

Esto parece estar de acuerdo con lo que hemos dicho[237] y con la verdad. En efecto, esta actividad es la más excelente (pues el intelecto es lo mejor de lo que hay en nosotros y está en relación con lo mejor de los objetos cognoscibles); también es la más continua, pues somos más capaces de contemplar continuamente que de realizar cualquier otra actividad. Y pensamos que el placer debe estar mezclado con la felicidad, y todo el mundo está de acuerdo en que la más agradable de nuestras actividades virtuosas es la actividad en concordancia con la sabiduría. Ciertamente, se considera que la filosofía posee placeres admirables en pureza y en firmeza, y es razonable que los hombres que saben, pasen su tiempo más agradablemente que los que investigan. Además, la dicha autarquía se aplicará, sobre todo, a la actividad contemplativa, aunque el sabio y el justo necesiten, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, a pesar de estar suficientemente provistos de ellas, el justo necesita de otras personas hacia las cuales y con las cuales practica la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; en cambio, el sabio, aun estando solo, puede teorizar, y cuanto más sabio, más; quizá sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo. 1177b

Esta actividad es la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos, más o menos, otras cosas, además de la acción misma. Se cree, también, que la felicidad radica en el ocio, pues trabajamos para tener ocio y hacemos la guerra para tener paz. Ahora bien, la actividad de las virtudes prácticas se ejercita en la política o en las acciones militares, y las acciones relativas a estas materias se consideran penosas; las guerreras, en absoluto (pues nadie elige el guerrear por el guerrear mismo, ni se prepara sin más para la guerra; pues un hombre que hiciera enemigos de sus amigos para que hubiera batallas y matanzas, sería considerado un completo asesino); también es penosa la actividad de político y, aparte de la

propia actividad, aspira a algo más, o sea, a poderes y honores, o en todo caso, a su propia felicidad o a la de los ciudadanos, que es distinta de la actividad política y que es claramente buscada como una actividad distinta. Si, pues, entre las acciones virtuosas sobresalen las políticas y guerreras por su gloria y grandeza, y, siendo penosas, aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas, mientras que la actividad de la mente, que es contemplativa, parece ser superior en seriedad, y no aspira a otro fin que a sí misma y a tener su propio placer (que aumenta la actividad), entonces la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga, humanamente posibles, y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso, parecen existir, evidentemente, en esta actividad. Ésta, entonces, será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida, porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto.

Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos[238] que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad. Y parecería, también, que todo hombre es esta parte, si, en verdad, ésta es la parte dominante y la mejor; por consiguiente, sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro. Y lo que dijimos antes es apropiado también ahora: lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz.

8

Argumentos sobre la supremacía de la vida contemplativa

La vida de acuerdo con la otra especie de virtud es feliz de una manera secundaria, ya que las actividades conforme a esta virtud son humanas. En efecto, la justicia, la valentía y las demás virtudes las practicamos recíprocamente en los contratos, servicios y acciones de todas clases,

observando en cada caso lo que conviene con respecto a nuestras pasiones. Y es evidente que todas esas cosas son humanas. Algunas de ellas parece que incluso proceden del cuerpo, y la virtud ética está de muchas maneras asociada íntimamente con las pasiones. También la prudencia está unida a la virtud ética, y ésta a la prudencia, si, en verdad, los principios de la prudencia están de acuerdo con las virtudes éticas, y la rectitud de la virtud ética con la prudencia. Puesto que estas virtudes éticas están también unidas a las pasiones, estarán, asimismo, en relación con el compuesto humano, y las virtudes de este compuesto son humanas; y, así, la vida y la felicidad de acuerdo con estas virtudes serán también humanas.

La virtud de la mente, por otra parte, está separada, y baste con lo dicho a propósito de esto, ya que una detallada investigación iría más allá de nuestro propósito. Parecería, con todo, que esta virtud requiriese recursos externos sólo en pequeña medida o menos que la virtud ética. Concedamos que ambas virtudes requieran por igual las cosas necesarias, aun cuando el político se afane más por las cosas del cuerpo y otras tales cosas (pues poco difieren estas cosas); pero hay mucha diferencia en lo que atañe a las actividades. En efecto, el hombre liberal necesita riqueza para ejercer su liberalidad, y el justo para poder corresponder a los servicios (porque los deseos no son visibles y aun los injustos fingen querer obrar justamente), y el valiente necesita fuerzas, si es que ha de realizar alguna acción de acuerdo con la virtud, y el hombre moderado necesita los medios, ¿pues cómo podrá manifestar que lo es o que es diferente de los otros? Se discute si lo más importante de la virtud es la elección o las acciones, ya que la virtud depende de ambas. Ciertamente, la perfección de la virtud radica en ambas, y para las acciones se necesitan muchas cosas, y cuanto más grandes y más hermosas sean más se requieren. Pero el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de ello, al menos para su actividad, y se podría decir que incluso estas cosas son un obstáculo para la contemplación; pero en cuanto que es hombre y vive con muchos otros, elige actuar de acuerdo con la virtud, y por consiguiente necesitará de tales cosas para vivir como hombre.

Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa será evidente también por lo siguiente. Consideramos que los dioses son en grado sumo bienaventurados y felices, pero ¿qué género de acciones hemos de atribuirles? ¿Acaso las acciones justas? ¿No parecerá ridículo ver a los dioses haciendo contratos, devolviendo depósitos y otras cosas semejantes? ¿O deben ser contemplados afrontando peligros, arriesgando su vida para algo noble? ¿O acciones generosas? Pero ¿a quién darán? Sería absurdo que también ellos tuvieran dinero o algo semejante. Y ¿cuáles serían sus acciones moderadas? ¿No será esto una alabanza vulgar, puesto que los

dioses no tienen deseos malos? Aunque recurriéramos a todas estas virtudes, todas las alabanzas relativas a las acciones nos parecerían pequeñas e indignas de los dioses. Sin embargo, todos creemos que los dioses viven y que ejercen alguna actividad, no que duermen, como Endimión.[239] Pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción y, aún más, la producción, ¿qué le queda, sino la contemplación? De suerte que la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz. Una señal de ello es también el hecho de que los demás animales no participan de la felicidad por estar del todo privados de tal actividad. Pues, mientras toda la vida de los dioses es feliz, la de los hombres lo es en cuanto que existe una cierta semejanza con la actividad divina; pero ninguno de los demás seres vivos es feliz, porque no participan, en modo alguno, de la contemplación. Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación, también la felicidad, y aquellos que pueden contemplar más son también más felices no por accidente, sino en virtud de la contemplación. Pues ésta es por naturaleza honorable. De suerte que la felicidad será una especie de contemplación.

Sin embargo, siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados. Por cierto, no debemos pensar que el hombre para ser feliz necesitará muchos y grandes bienes externos, si no puede ser bienaventurado sin ellos, pues la autarquía y la acción no dependen de una superabundancia de estos bienes, y sin dominar el mar y la tierra se pueden hacer acciones nobles, ya que uno puede actuar de acuerdo con la virtud aun con recursos moderados. Esto puede verse claramente por el hecho de que los particulares, no menos que los poderosos, pueden realizar acciones honrosas y aún más; así es bastante, si uno dispone de tales recursos, ya que la vida feliz será la del que actúe de acuerdo con la virtud. Quizá, también Solón[240] se expresaba bien cuando decía que, a su juicio, el hombre feliz era aquel que, provisto moderadamente de bienes exteriores, hubiera realizado las más nobles acciones y hubiera vivido una vida moderada, pues es posible practicar lo que se debe con bienes moderados. También parece que Anaxágoras[241] no atribuía al hombre feliz ni riqueza ni poder, al decir que no le extrañaría que el hombre feliz pareciera un extravagante al vulgo, pues éste juzga por los signos externos, que son los únicos que percibe. Las opiniones de los sabios, entonces, parecen estar en armonía con nuestros argumentos. Pero, mientras estas opiniones merecen crédito, la verdad es que, en los asuntos prácticos, se juzga por los hechos y por la

vida, ya que en éstos son lo principal. Así debemos examinar lo dicho refiriéndolo a los hechos y a la vida, y aceptarlo, si armoniza con los hechos, pero considerándolo como simple teoría, si choca con ellos.

Además, el que procede en sus actividades de acuerdo con su intelecto y lo cultiva, parece ser el mejor dispuesto y el más querido de los dioses. En efecto, si los dioses tienen algún cuidado de las cosas humanas, como se cree, será también razonable que se complazcan en lo mejor y más afín a ellos (y esto sería el intelecto), y que recompensen a los que más lo aman y honran, como si ellos se preocuparan de sus amigos y actuaran recta y noblemente. Es manifiesto que todas estas actividades pertenecen al hombre sabio principalmente; y, así, será el más amado de los dioses y es verosímil que sea también el más feliz. De modo que, considerado de este modo, el sabio será el más feliz de todos los hombres.

9

Necesidad de la práctica de la virtud. Transición de la ética a la política

Por consiguiente, si hemos discutido ya suficientemente en términos generales sobre estas materias, y sobre las virtudes, y también sobre la amistad y el placer, ¿hemos de creer que concluimos lo que nos habíamos propuesto, o, como suele decirse, en las cosas prácticas el fin no radica en contemplar y conocer todas las cosas, sino, más bien, en realizarlas? Entonces, con respecto a la virtud no basta con conocerla, sino que hemos de procurar tenerla y practicarla, o intentar llegar a ser buenos de alguna otra manera. Ciertamente, si los razonamientos solos fueran bastante para hacernos buenos, sería justo, de acuerdo con Teognis,[242] que nos reportaran muchos y grandes beneficios, y convendría obtenerlos. De hecho, sin embargo, tales razonamientos parecen tener fuerza para exhortar y estimular a los jóvenes generosos, y para que los que son de carácter noble y aman verdaderamente la bondad, puedan estar poseídos de virtud, pero, en cambio, son incapaces de excitar al vulgo a las acciones buenas y nobles, pues es natural, en éste, obedecer no por pudor, sino por miedo, y abstenerse de lo que es vil no por vergüenza, sino por temor al castigo. Los hombres que viven una vida de pasión persiguen los placeres correspondientes y los medios que a ellos conducen, pero huyen de los dolores contrarios, no teniendo ninguna idea de lo que es noble y verdaderamente agradable, ya que nunca lo han probado. ¿Qué razonamientos, entonces, podrían reformar a tales hombres? No es posible

o no es fácil transformar con la razón un hábito antiguo profundamente arraigado en el carácter. Así, cuando todos los medios a través de los cuales podemos llegar a ser buenos son asequibles, quizá debamos darnos por satisfechos, si logramos participar de la virtud.

Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, otros por el hábito, otros por la enseñanza. Ahora bien, está claro que la parte de la naturaleza no está en nuestras manos, sino que está presente en aquellos que son verdaderamente afortunados por alguna causa divina. El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos para deleitarse u odiar las cosas propiamente, pues el que vive según sus pasiones no escuchará la razón que intente disuadirlo ni la comprenderá, y si él está así dispuesto ¿cómo puede ser persuadido a cambiar? En general, la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza; así el carácter debe estar de alguna manera predispuesto para la virtud amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso.

Pero es difícil encontrar desde joven la dirección recta hacia la virtud, si uno no se ha educado bajo tales leyes, porque la vida moderada y dura no le resulta agradable al vulgo, y principalmente a los jóvenes. Por esta razón, la educación y las costumbres de los jóvenes deben ser reguladas por las leyes, pues cuando son habituales no se hacen penosas. Y, quizá, no sea suficiente haber recibido una recta educación y cuidados adecuados en la juventud, sino que, desde esta edad, los hombres deben practicar y acostumbrarse a estas cosas también en la edad adulta, y también para ello necesitamos leyes y, en general, para toda la vida, porque la mayor parte de los hombres obedecen más a la necesidad que a la razón, y a los castigos más que a la bondad. En vista de esto, algunos creen que los legisladores deben fomentar y exhortar a las prácticas de la virtud por causa del bien, esperando que los que están bien dispuestos en sus buenos hábitos seguirán sus consejos; que deben imponer castigos y correcciones a los desobedientes y de inferior naturaleza; y que deben desterrar permanentemente a los que son incurables; pues creen que el hombre bueno y que vive orientado hacia lo noble obedecerá a la razón, mientras que el hombre vil que desea los placeres debe ser castigado con el dolor, como un animal de yugo. Por eso dicen también que las penas a infligir han de ser tales que sean lo más contrario posible a los placeres que aman.

Pues bien, si, como se ha dicho, el hombre que ha de ser bueno debe ser bien educado y adquirir los hábitos apropiados, de tal manera que pueda vivir en buenas ocupaciones, y no hacer ni voluntaria ni involuntariamente lo que es malo, esto será alcanzado por aquellos que viven de acuerdo con

cierta inteligencia y orden recto y que tengan fuerza. Ahora bien, las órdenes del padre no tienen fuerza ni obligatoriedad, ni en general las de un simple hombre, a menos que sea rey o alguien semejante; en cambio, la ley tiene fuerza obligatoria, y es la expresión de cierta prudencia e inteligencia. Y mientras los hombres suelen odiar a los que se oponen a sus impulsos, aun cuando lo hagan rectamente, la ley, sin embargo, no es odiada al ordenar a hacer el bien.

Sólo en la ciudad de Esparta, o pocas más, parece el legislador haberse preocupado de la educación y de las ocupaciones de los ciudadanos; en la mayor parte de las ciudades, tales materias han sido descuidadas, y cada uno vive como quiere, legislando sobre sus hijos y su mujer, como los Cíclopes.[243] Ahora bien, lo mejor es que la ciudad se ocupe de estas cosas pública y rectamente; pero si públicamente se descuidan, parece que cada ciudadano debe ayudar a sus hijos y amigos hacia la virtud o, al menos, deliberadamente proponerse hacer algo sobre la educación.

De lo que hemos dicho parece que esto puede hacerse mejor si se es legislador, pues es evidente que los asuntos públicos son administrados por leyes, y son bien administrados por buenas leyes; y parece ser indiferente que sean o no sean escritas, o que sean para la educación de una persona o de muchas, como es el caso de la música, la gimnasia y las demás disciplinas. Porque, así como en las ciudades tienen fuerza las leyes y las costumbres, así también en la casa prevalecen las palabras y las costumbres del padre, y más aún a causa del parentesco y de los servicios, pues los hijos por naturaleza están predispuestos al amor y a la obediencia a los padres. Además, la educación particular es superior a la pública, como en el caso del tratamiento médico: en general, al que tiene fiebre le conviene el reposo y la dieta, pero quizás a alguien no le convenga, y el maestro de boxeo, sin duda, no propone el mismo modo de lucha a todos sus discípulos. Parece, pues, que una mayor exactitud en el detalle se alcanza si cada persona es atendida privadamente, pues de esta manera cada uno encuentra mejor lo que le conviene.

Pero tratará mejor un caso individual el médico, el gimnasta o cualquier otro de los que sepan, en general, qué conviene a todos los hombres o a los que reúnen tales o cuales condiciones (pues se dice que las ciencias son de lo común y lo son); sin embargo, tal vez nada impida, aun tratándose de un ignorante, cuidar bien a un individuo, si él ha examinado cuidadosamente a través de la experiencia lo que le ocurre, como algunos que parecen ser médicos excelentes de sí mismos, pero son incapaces de ayudar en nada a otros. Mas si uno desea llegar a ser un artista o un contemplativo, parece que no menos ha de ir a lo general y conocerlo en la medida de lo posible, pues, como se ha dicho, las ciencias se refieren a lo universal.

Quizá, también, el que desea hacer a los hombres, muchos o pocos, mejores mediante su cuidado, ha de intentar llegar a ser legislador, si es mediante las leyes como nos hacemos buenos; porque no es propio de una persona cualquiera estar bien dispuesto hacia el primero con quien se tropieza, sino que, si esto es propio de alguien, lo será del que sabe, como en la medicina y en las demás artes que emplean diligencia y prudencia.

Ahora bien, ¿hemos de investigar ahora dónde y cómo puede uno llegar a ser legislador, o, como en los otros casos, se ha de acudir a los políticos? ¿O no hay semejanza entre la política y las demás ciencias y facultades? Pues, en las otras, las mismas personas parecen impartir estas facultades y practicarlas, como los médicos y pintores, mientras que en los asuntos políticos los sofistas profesan enseñarlos, pero ninguno los practica, sino los gobernantes, los cuales parecen hacerlo en virtud de cierta capacidad y experiencia, más que por reflexión; pues no vemos ni que escriban ni que hablen de tales materias (aunque, quizá, sería más noble que hacer discursos en tribunales o asambleas), ni que hayan hecho políticos a sus hijos o a alguno de sus amigos.[244] Sin embargo, sería razonable hacerlo si pudieran, pues no podrían legar nada mejor a sus ciudades, ni habrían deliberadamente escogido para sí mismos o para sus seres más queridos otra cosa mejor que esta facultad. En todo caso, la experiencia parece contribuir no poco a ello; pues, de otra manera, los hombres no llegarían a ser políticos con la familiaridad política, y por esta razón parece que los que aspiran a saber de política necesitan también experiencia.

Así, los sofistas que profesan conocer la política, están, evidentemente, muy lejos de enseñarla. En efecto, en general no saben de qué índole es ni de qué materia trata; si lo supieran, no la colocarían como siendo lo mismo que la retórica,[245] ni inferior a ella, ni creerían que es fácil legislar reuniendo las leyes más reputadas. Así dicen que es posible seleccionar las mejores leyes, como si la selección no requiriera inteligencia y el juzgar bien no fuera una gran cosa, como en el caso de la música. Pues, mientras los hombres de experiencia juzgan rectamente de las obras de su campo y entienden por qué medios y de qué manera se llevan a cabo, y también qué combinaciones de ellos armonizan, los hombres inexpertos deben contentarse con que no se les escape si la obra está bien o mal hecha, como en la pintura. Pero las leyes son como obras de la política. Por consiguiente, ¿cómo podría uno, a partir de ellas, hacerse legislador o juzgar cuáles son las mejores? Pues los médicos no se hacen, evidentemente, mediante los trabajos de medicina. Es verdad que hay quienes intentan decir no sólo los tratamientos, sino cómo uno puede ser curado y cómo debe ser cuidado, distinguiendo las diferentes disposiciones naturales; pero todo esto parece ser de utilidad a los que tienen experiencia e inútil a los que carecen de la

ciencia médica. Así también, sin duda, las colecciones de leyes y de constituciones políticas serán de gran utilidad para los que pueden teorizar y juzgar lo que esté bien o mal dispuesto y qué género de leyes o constituciones sean apropiadas a una situación dada; pero aquellos que acuden a tales colecciones, sin hábito alguno, no pueden formar un buen juicio, a no ser casualmente, si bien pueden adquirir más comprensión de estas materias.

Pues bien, como nuestros antecesores dejaron sin investigar lo relativo a la legislación, quizá será mejor que lo examinemos nosotros, y en general la materia concerniente a las constituciones,[246] a fin de que podamos completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas. Ante todo, pues, intentemos recorrer aquellas partes que han sido bien tratadas por nuestros predecesores; luego, partiendo de las constituciones que hemos coleccionado, intentemos ver qué cosas salvan o destruyen las ciudades, y cuáles a cada uno de los regímenes, y por qué causas unas ciudades son bien gobernadas y otras al contrario. Después de haber investigado estas cosas, tal vez estemos en mejores condiciones para percibir qué forma de gobierno es mejor, y cómo ha de ser ordenada cada una, y qué leyes y costumbres ha de usar. Empecemos, pues, a hablar de esto.[247]

POLÍTICA

Traducción y notas de
MANUELA GARCÍA VALDÉS

NOTA DE TRADUCCIÓN

Esta versión se basa en la edición crítica de J. Aubonnet, *Aristote. Politique*, I, París, (libros I y II), 1968; II (libros III y IV), 1971; II, 2.ª parte (libros V y VI), 1973; III (libro VII), 1986. Para el libro VIII, se sigue la edición crítica de W. D. Ross, *Aristotelis Politica*, Oxford, 1986 (1.ª ed. 1957).

El término griego *politiká* recoge un plural neutro griego que algunos han traducido por *Los Políticos*, en el sentido de *Tratados, Cuestiones* o *Investigaciones de Política*. Aristóteles en *Ética nicomáquea* (I, 1, 1094a27, 1094b14, etc.), que es como una introducción a las cuestiones políticas, emplea el término *politikḗ*, la forma adjetiva, que implica sin duda los nombres *ciencia*, *epistḗmē*, y *arte*, *tékhnē*. El término *politiká* podría traducirse como *Tratados de tema político*, es decir, relacionados con la *pólis*. No implica una concepción unitaria en su enfoque.

LIBRO PRIMERO

COMUNIDAD POLÍTICA Y COMUNIDAD FAMILIAR

1

El fin de toda comunidad. Opiniones erróneas. Planteamiento metodológico

Puesto que vemos que toda ciudad[1] es una cierta comunidad[2] y que toda 1252a
comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tiende al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Ésta es la llamada ciudad y comunidad cívica.

Por consiguiente, cuantos[3] opinan que es lo mismo ser gobernante[4] 2
de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, no dicen bien. Creen, pues, que cada uno de ellos difiere en más o en menos, y no específicamente. Como si uno, por gobernar a pocos, fuera amo; si a más, administrador de su casa; y si todavía a más, gobernante o rey, en la idea de que en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña. Y en cuanto al gobernante y al rey, cuando un hombre ejerce solo el poder, es rey; pero cuando, según las normas de la ciencia política, alternativamente manda y obedece, es gobernante.

Pero esto no es verdad. Y será evidente lo que digo si se examina la 3
cuestión según el método que proponemos. Porque como en los demás objetos es necesario dividir lo compuesto hasta sus elementos simples (pues éstos son las partes mínimas del todo), así también, considerando de qué elementos está formada la ciudad, veremos mejor en qué difieren entre sí las cosas dichas, y si cabe obtener algún resultado científico.

2

Génesis de la ciudad: familia, aldea, ciudad. El hombre es un «animal social»

Si uno observa desde su origen la evolución de las cosas, también en esta
cuestión, como en las demás, podrá obtener la visión más perfecta. En 2
primer lugar, es necesario que se emparejen los que no pueden existir uno sin el otro, como la hembra y el macho con vistas a la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino como en los demás animales y plantas; es natural la tendencia a dejar tras sí otro ser semejante a uno mismo),[5] y el que manda por naturaleza y el súbdito, para su seguridad. En efecto, el que es capaz de prever[6] con la mente es un jefe por naturaleza y un señor

natural, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso al señor y al esclavo interesa lo mismo.

Así pues, por naturaleza está establecida una diferencia entre la hembra 1252b3
y el esclavo (la naturaleza no hace nada con mezquindad, como los forjadores el cuchillo de Delfos,[7] sino cada cosa para un solo fin. Así como cada órgano puede cumplir mejor su función, si sirve no para muchas 4
sino para una sola). Pero entre los bárbaros, la hembra y el esclavo tienen la misma posición, y la causa de ello es que no tienen el elemento gobernante por naturaleza, sino que su comunidad resulta de esclavo y esclava. Por eso dicen los poetas:

justo es que los helenos manden sobre los bárbaros,[8]

entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza.

Así pues, de estas dos comunidades la primera es la casa, y Hesíodo 5
dijo con razón en su poema:

Lo primero casa, mujer y buey de labranza.[9]

Pues el buey hace las veces de criado para los pobres. Por tanto, la comunidad constituida naturalmente para la vida de cada día[10] es la casa, [11] a cuyos miembros Carondas[12] llama «de la misma panera», y Epiménides de Creta «del mismo comedero».[13] Y la primera comunidad formada de varias casas a causa de las necesidades no cotidianas es la aldea.

Precisamente la aldea en su forma natural parece ser una colonia[14] de 6
la casa, y algunos llaman a sus miembros «hermanos de leche», «hijos e hijos de hijos». Por eso también al principio las ciudades estaban gobernadas por reyes, como todavía hoy los bárbaros:[15] resultaron de la unión de personas sometidas a reyes, ya que toda casa está regida por el más anciano, y, por lo tanto, también las colonias a causa de su parentesco. 7
Y eso es lo que dice Homero:[16]

Cada uno es legislador de sus hijos y esposas,

pues antiguamente vivían dispersos. Y todos los hombres dicen que por eso los dioses se gobiernan monárquicamente, porque también ellos al principio, y algunos aún ahora, así se gobernaban; de la misma manera que los hombres los representan a su imagen,[17] así también asemejan a la suya la vida de los dioses.

La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por 8
así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia,[18] que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien.[19] De aquí que toda

ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras. La ciudad es el fin de aquéllas, y la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, un vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de 9
un hombre, de un caballo o de una casa. Además, aquello por lo que existe 1253a
algo y su fin es lo mejor, y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor.

De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social,[20] y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. Como aquel a quien Homero[21] vitupera:

sin tribu,[22] sin ley, sin hogar,

porque el que es tal por naturaleza es también amante de la guerra,[23] como 10
una pieza aislada en el juego de damas.

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano,[24] y el hombre es el único animal que tiene palabra. [25] Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también 11
los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás 12
valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.[26]

Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte.[27] En efecto, 13
destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede decir una mano de piedra: pues tal será una mano muerta.

Todas las cosas se definen por su función y por sus facultades,[28] de suerte que cuando éstas ya no son tales no se puede decir que las cosas son 14
las mismas, sino del mismo nombre. Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios.

En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad, pero el 15
primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios.[29] Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también,

apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos.[30]

La injusticia más insoportable es la que posee armas, y el hombre está 16
naturalmente provisto de armas al servicio de la sensatez y de la virtud, pero puede utilizarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el ser más impío y feroz y el peor en su lascivia y voracidad. La justicia, en cambio, es un valor cívico, pues la justicia es el orden de la comunidad civil, y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo.

3

Sobre la administración doméstica. Elementos que la constituyen. Teoría de la esclavitud

Una vez que está claro de qué partes consta la ciudad, es necesario hablar, 1253b
en primer lugar, de la administración de la casa, pues toda ciudad se compone de casas. Las partes de la administración doméstica corresponden a aquellas de que consta a su vez la casa, y la casa perfecta la integran esclavos y libres. Ahora bien, como cada cosa ha de ser examinada ante todo en sus menores elementos, y las partes primeras y mínimas de la casa son el amo y el esclavo, el marido y la esposa, el padre y los hijos, de estas tres relaciones será necesario investigar qué es y cómo debe ser cada una. Son, pues, la heril, la conyugal (la unión del hombre y la mujer carece de nombre),[31] y en tercer lugar la procreadora, que tampoco tiene un nombre 2
específico. Sean así estas tres relaciones que hemos mencionado. 3

Hay otra parte que a unos les parece que es idéntica a la administración doméstica y a otros la parte más importante de ella.[32] Como sea, habrá que examinarlo. Me refiero a la llamada crematística.

Hablemos, en primer lugar, del amo y del esclavo, para que veamos lo relativo a ese servicio necesario, por si podemos llegar a tener un conocimiento mejor de esa relación del que ahora admitimos. Unos,[33] en efecto, creen que el señorío es una cierta ciencia, y que la administración de 4
una casa, la potestad del amo, la de la ciudad y la del rey son lo mismo, como dijimos al principio. Otros,[34] que la dominación es contra naturaleza, pues el esclavo y el libre lo son por convención, pero en nada difieren por su naturaleza. Por esta razón tampoco es justa, ya que es violenta.[35]

4

Teoría de la esclavitud. Instrumentos de producción e instrumentos de uso

Ahora bien, la propiedad es una parte de la casa, y el arte de adquirir, una parte de la administración doméstica (pues sin las cosas necesarias es imposible tanto vivir como vivir bien). Y lo mismo que en las artes determinadas es necesario disponer de los instrumentos apropiados si ha de llevarse a cabo la obra, así también en la administración doméstica. De los 2
instrumentos, unos son inanimados y otros animados; por ejemplo, para un piloto, el timón es inanimado, y animado el vigía (pues en las artes el subordinado hace las veces de un instrumento). Así también, las posesiones son un instrumento para la vida y la propiedad es una multitud de instrumentos; también el esclavo es una posesión animada, y todo subordinado es como un instrumento previo a los otros instrumentos.

Pues si cada uno de los instrumentos pudiera cumplir por sí mismo su 3
cometido obedeciendo órdenes o anticipándose a ellas, si, como cuentan de las estatuas de Dédalo[36] o de los trípodes de Hefesto, de los que dice el poeta que *entraban por sí solos en la asamblea de los dioses*,[37] las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran la cítara, los constructores no necesitarían ayudantes ni los amos esclavos. 1254a

Ahora bien, los llamados instrumentos lo son de producción,[38] mas las 4
posesiones son instrumentos de acción. En efecto, la lanzadera produce algo aparte de su empleo, pero el vestido y el lecho, sólo su uso. Además, ya que la producción y la acción difieren específicamente, y ambas necesitan de instrumentos, necesariamente éstos deben mantener la misma 5
diferencia. La vida es acción, no producción, y por ello el esclavo es un subordinado para la acción. De la posesión[39] se habla en el mismo sentido que de la parte. Pues la parte no es sólo parte de otra cosa, sino que pertenece enteramente a ella, y lo mismo la posesión. Por eso el amo es solamente dueño del esclavo, pero no le pertenece. El esclavo, en cambio, no sólo es esclavo del amo, sino que le pertenece enteramente.

Cuál es la naturaleza del esclavo y cuál su facultad resulta claro de lo 6
expuesto; el que, siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ése es por naturaleza esclavo. Y es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión. Y la posesión es un instrumento activo y distinto.

5

La esclavitud es de derecho natural

Después de esto hay que examinar si alguien es de tal índole por naturaleza o si no; si es mejor y justo para alguien ser esclavo o no, o bien si toda esclavitud es contra naturaleza. No es difícil examinarlo teóricamente con la razón y llegar a comprenderlo a partir de la experiencia. Mandar y obedecer no sólo son cosas necesarias, sino también convenientes, y ya 2
desde el nacimiento algunos están destinados a obedecer y otros a mandar. Y hay muchas formas de mandar[40] y de obedecer, y siempre es mejor el mando sobre subordinados mejores:[41] por ejemplo, mejor sobre un hombre que sobre una bestia, porque la obra llevada a cabo con mejores 3
elementos es mejor. Dondequiera que uno manda y otro obedece, hay una obra común. En efecto, en todo lo que consta de varios elementos[42] y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparecen siempre el dominante y el dominado, y eso ocurre en los seres animados en cuanto pertenecen al conjunto de la naturaleza.[43] De hecho, 4
en los seres que no participan de vida existe cierta jerarquía, como la de la armonía. Pero esto sería quizá propio de una investigación alejada de la nuestra.

El ser vivo está constituido, en primer lugar, de alma y cuerpo, de los cuales uno manda por naturaleza y el otro es mandado.[44] Pero hay que 5
estudiar lo natural, con preferencia, en los seres conformes a su naturaleza y no en los corrompidos. Por eso hay que observar al hombre que está mejor dispuesto en cuerpo y en alma, en el cual esto resulta evidente. Ya 1254b
que en los malvados o de comportamiento malvado, el cuerpo parece muchas veces mandar en el alma, por su disposición vil y contra naturaleza.

Es posible entonces, como decimos, observar en el ser vivo el dominio 6
señorial y el político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial, y la inteligencia sobre el apetito un dominio político y regio. En ellos resulta evidente que es conforme a la naturaleza y conveniente para el cuerpo ser regido por el alma, y para la parte afectiva ser gobernada por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que su igualdad o la inversión de su relación es perjudicial para todos.

También ocurre igualmente entre el hombre y los demás animales, pues 7
los animales domésticos tienen una naturaleza mejor que los salvajes, y para todos ellos es mejor estar sometidos al hombre, porque así consiguen su seguridad. Y también en la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece. Y del mismo modo ocurre necesariamente entre todos los hombres.

Así pues, todos los seres que se diferencian de los demás tanto como el 8
alma del cuerpo y como el hombre del animal (se encuentran en esta relación todos cuantos su trabajo es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor de ellos), éstos son esclavos por naturaleza, para los cuales es mejor estar

sometidos a esta clase de mando, como en los casos mencionados. Pues es 9
esclavo por naturaleza el que puede ser de otro (por eso precisamente es de otro) y el que participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para poseerla; pues los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos. En la utilidad la diferencia es pequeña: la ayuda con su cuerpo a las necesidades de la vida se da en ambos, en los esclavos y en los animales domésticos.[45] La naturaleza quiere incluso hacer 10
diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos[46] e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política (ésta se encuentra dividida en actividad de guerra y de paz). Pero sucede muchas veces lo contrario: unos esclavos tienen cuerpos de hombres libres, y otros, almas.[47] Pues esto es claro, que si el cuerpo bastara para distinguirlos como las imágenes de los dioses, todos afirmarían que los inferiores merecerían ser esclavos. Y si esto es 11
verdad respecto del cuerpo, mucho más justo será establecerlo respecto del alma. Pero no es igual de fácil ver la belleza del alma que la del cuerpo. Así pues, está claro que unos son libres y otros esclavos por naturaleza,[48] y 1255a
que para éstos el ser esclavos es conveniente y justo.

6

Sobre la esclavitud: su justificación legal. Ésta es conveniente y justa en ciertas condiciones

Pero no es difícil ver que los que afirman lo contrario tienen razón en cierto modo; pues se dice en dos sentidos lo de esclavitud y esclavo. Hay también una especie de esclavos y de esclavitud en virtud de una ley, y esa ley es un cierto acuerdo, según el cual las conquistas de guerra son de los vencedores.

Sin embargo, muchos entendidos en leyes denuncian este derecho, 2
como denunciarían por ilegalidad[49] a un orador, en la idea de que el sometido por la fuerza sea esclavo y vasallo del que puede ejercer la violencia y es más fuerte en poder. Y unos piensan así; otros de aquella otra manera, incluso entre los sabios.[50]

La causa de esta controversia y lo que provoca la confusión de argumentos es que en cierto modo la virtud, cuando consigue medios,[51] 3
tiene también la máxima capacidad de obligar,[52] y el vencedor sobresale siempre por algo bueno, de modo que parece que no existe la fuerza sin la 4
virtud y que la discusión es sólo sobre la justicia. Por eso unos opinan que la justicia es benevolencia, y otros que la justicia es eso mismo: que mande

el más fuerte.[53] Porque, aparte de estos argumentos opuestos, nada firme ni convincente presentan los otros razonamientos de que lo mejor en virtud no debe mandar y dominar.

Algunos, ateniéndose enteramente, según creen, a una cierta noción de 5
justicia (puesto que la ley es algo justo),[54] consideran justa la esclavitud que resulta de la guerra, pero al mismo tiempo lo niegan: pues se acepta que la causa de las guerras puede no ser justa, y de ningún modo se puede llamar esclavo a quien no merece la esclavitud. De lo contrario sucederá que los que parecen mejor nacidos sean esclavos e hijos de esclavos si por 6
accidente son apresados y vendidos. Por eso los griegos no quieren llamarse a sí mismos esclavos, pero sí a los bárbaros. Si bien, cuando dicen eso, no pretenden referirse a otra cosa que a esa noción de esclavo por naturaleza, como dijimos desde el principio;[55] pues es necesario admitir que unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna.

Y del mismo modo piensan acerca de la nobleza: ellos se consideran 7
nobles no sólo en su país, sino en todas partes, pero a los bárbaros sólo en su país, como si, por un lado, hubiera una forma absoluta de nobleza y de libertad, y, por otro, otra no absoluta, así como dice Helena de Teodectes: [56]

Vástago de dos raíces divinas,
¿quién se atrevería a llamarme sierva?

Al expresarse así, sólo por la virtud o la vileza[57] distinguen al esclavo 8
del libre, y a los nobles de los de bajo nacimiento; pues estiman que lo 1255b
mismo que de los hombres nacen hombres, y de las bestias, bestias, así también de hombres buenos nacen buenos. Y eso intenta hacer la naturaleza muchas veces, pero no siempre puede.[58]

Es evidente que esta discusión tiene razón de ser y que hay esclavos, y 9
también libres, que no lo son por naturaleza; también es evidente que en algunos casos tal condición está bien definida. De éstos, para uno, es conveniente y justo ser esclavo, y para otro, dominar, y uno debe obedecer y otro mandar con la autoridad de que la naturaleza le dotó, y por tanto, también dominar. Pero el practicarlo mal es perjudicial para ambos, ya que 10
la parte y el todo, el cuerpo y el alma tienen los mismos intereses. Y el esclavo es una parte del amo, una especie de parte animada separada de su cuerpo.[59] Por eso también hay un interés común[60] y amistad recíproca entre esclavo y amo, que merecen serlo por naturaleza. Entre los que no se da tal relación, sino que lo son por convención y forzados, sucede lo contrario.

7

La esclavitud: diferentes clases de mando. El saber del amo y el saber del esclavo

Está claro, por estas razones, que no es lo mismo el poder del amo y el político, ni todos los poderes son idénticos entre sí, como algunos dicen;[61] pues uno se ejerce sobre personas libres por naturaleza, y otro, sobre esclavos, y el gobierno doméstico es una monarquía (ya que toda casa es gobernada por uno solo), mientras que el gobierno político es sobre 2
hombres libres e iguales. El amo no se llama así en virtud de una ciencia, [62] sino por ser de tal condición, e igualmente el esclavo y el libre. No obstante, puede existir una ciencia del amo y otra del esclavo. La del esclavo sería como la que profesaba aquel de Siracusa. Allí, un individuo, a cambio de un sueldo, enseñaba a los esclavos los servicios domésticos 3
corrientes. Puede añadirse también un aprendizaje de cosas tales como el arte culinario y las demás clases de servicios semejantes. Hay diversidad de trabajos; unos más honrosos, otros más necesarios, y, como dice el refrán,

hay esclavos y esclavos, amos y amos.[63]

Todas las ciencias de este tipo, pues, son ciencias serviles. La ciencia del 4
amo es la que enseña a servirse de los esclavos. Pues el amo no lo es por adquirir esclavos, sino por saber servirse de ellos. Esta ciencia no tiene nada de grande ni de venerable:[64] el amo debe sólo saber mandar lo que el 5
esclavo debe saber hacer. Por eso todos los que tienen la posibilidad de evitar personalmente sufrir malos ratos confían este cargo a un administrador, y ellos se dedican a la política y a la filosofía. La ciencia de adquirir esclavos —es decir, la ciencia justa—[65] es diferente de estas dos; es una especie de ciencia de la guerra o de la caza. En lo que respecta al amo y al esclavo quede, pues, definido de esta manera.

8

La propiedad y los modos de adquisición

Consideremos ahora, en su conjunto, según el método seguido, el tema de 1256a
la propiedad y de la crematística, puesto que precisamente el esclavo era una parte de la propiedad. En primer lugar, uno podría preguntarse si la crematística[66] es lo mismo que la economía, o una parte, o auxiliar de ella; y si es auxiliar, si lo es como la fabricación de lanzaderas respecto del arte

textil o como la producción del bronce respecto de la escultura. Pues no prestan servicio de la misma manera, sino que una procura instrumentos, y otra, la materia.[67] Llamo materia a la sustancia de que se hace una obra; por ejemplo, las lanas para el tejedor y el bronce para el escultor. 2

Es evidente, entonces, que no es lo mismo la economía que la crematística. Pues lo propio de ésta es la adquisición, y de aquélla, la utilización. ¿Qué arte, sino la administración doméstica, se ocupará del uso de las cosas de la casa? En cambio, es objeto de discusión si la crematística es una parte de la economía o algo de distinta especie.

En efecto, si es propio de la crematística considerar de dónde sobrevendrán los recursos y la propiedad, y si la propiedad y la riqueza comprenden muchas partes, habrá que mirar primero si la agricultura es una parte de la crematística o algo de otro género, y, en general, el aprovisionamiento y adquisición de alimentos. 3

Por otro lado, hay muchas clases de alimentación; por eso son muchos los géneros de vida de los animales y de los hombres. Como no es posible vivir sin alimento, las diferencias de alimentación han hecho diferentes las vidas de los animales. Así, de las fieras, unas viven en rebaño y otras dispersas, según conviene a su alimentación, por ser unas carnívoras, otras herbívoras y otras omnívoras.[68] De tal modo la naturaleza ha distinguido sus modos de vida según la aptitud e inclinación de cada uno, porque no les agrada a todos naturalmente lo mismo, sino cosas distintas a unos y a otros. Incluso entre los mismos carnívoros y herbívoros los modos de vida de unos y otros son diferentes. 4 5

Igualmente sucede también entre los hombres. Difieren mucho, en efecto, sus vidas. Los más perezosos son pastores, ya que de los animales domésticos obtienen graciosamente la alimentación sin trabajo, aunque les es necesario trasladar los rebaños a causa de los pastos, y ellos se ven obligados a acompañarlos, como si cultivaran un campo viviente. Otros viven de la caza, y unos de una clase de caza y otros de otra distinta. Por ejemplo, unos de la piratería, otros de la pesca —los que viven junto a lagos, pantanos, ríos o el mar—, otros de la caza de aves o de animales salvajes. Pero la mayoría de los hombres vive de la tierra y de los productos cultivados. 6 7

Éstos son, poco más o menos, los modos de vida de cuantos tienen una actividad productiva por sí misma, y no se procuran su alimento mediante el cambio y el comercio: el pastoreo, la agricultura, la piratería, la pesca y la caza. Otros, combinando estos modos de vida, viven plácidamente, supliendo lo que le falta a su modo de vida para ser suficiente.[69] Por ejemplo, unos el pastoreo y a la vez la piratería; otros, la agricultura y la caza. De igual manera, en los demás géneros de vida los hombres se 8 1256b

comportan del mismo modo según les obliga la necesidad.

Tal capacidad adquisitiva[70] ha sido dada evidentemente por la 9
naturaleza a todos los animales, tanto desde el mismo momento de su 10
nacimiento, como cuando han acabado su desarrollo. De hecho, desde el principio de la generación algunos animales producen junto con sus crías la cantidad de alimento suficiente, hasta que la prole pueda procurárselo por sí misma; por ejemplo, los vermíparos o los ovíparos.[71] En cuanto a los vivíparos, tienen en sí mismos un alimento para las crías durante cierto 11
tiempo, el producto natural llamado leche. De modo que hay que pensar evidentemente que, de manera semejante, las plantas existen para los animales, y los demás animales para el hombre: los domésticos para su servicio y alimentación; los salvajes, si no todos, al menos la mayor parte, con vistas al alimento y otras ayudas, para proporcionar vestido y diversos instrumentos. Por consiguiente, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni 12
en vano,[72] necesariamente ha producido todos esos seres a causa del hombre. Por eso el arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitivo por naturaleza[73] (el arte de la caza es una parte suya), y debe utilizarse contra los animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello, en la idea de que esa clase de guerra es justa por naturaleza.

Así pues, una especie de arte adquisitivo es naturalmente una parte de la 13
economía: es lo que debe facilitar o bien procurar que exista el almacenamiento de aquellas cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad de una ciudad o de una casa.[74] Y parece que la verdadera 14
riqueza proviene de éstos, pues la provisión de esta clase de bienes para vivir bien no es ilimitada,[75] como dice Solón en un verso:[76]

Ningún límite de riqueza está fijado a los hombres.

En efecto, existe aquí uno, como en las demás artes. Ningún instrumento de arte alguna es ilimitado[77] ni en cantidad ni en magnitud. Y la riqueza es la 15
suma de instrumentos al servicio de una casa y de una ciudad. Por tanto, es evidente que hay un arte de adquisición natural para los que administran la casa y la ciudad.

9

La crematística. La moneda

Existe otra clase de arte adquisitivo, que precisamente llaman —y está justificado que así lo hagan— crematística,[78] para el cual parece que no 1257a

existe límite alguno de riqueza y propiedad. Muchos consideran que existe uno solo, y es el mismo que el ya mencionado a causa de su afinidad con él. Sin embargo, no es idéntico al dicho ni está lejos de él. Uno es por naturaleza y el otro no, sino que resulta más bien de una cierta experiencia y técnica.

Acerca de éste tomemos el comienzo desde el punto siguiente: cada 2
objeto de propiedad tiene un doble uso. Ambos usos son del mismo objeto, [79] pero no de la misma manera; uno es el propio del objeto, y el otro no. Por ejemplo, el uso de un zapato: como calzado y como objeto de cambio. Y ambos son utilizaciones del zapato. De hecho, el que cambia un zapato al 3
que lo necesita por dinero o por alimento utiliza el zapato en cuanto zapato, pero no según su propio uso, pues no se ha hecho para el cambio. Del mismo modo ocurre también con las demás posesiones, pues el cambio 4
puede aplicarse a todas, teniendo su origen, en un principio, en un hecho natural: en que los hombres tienen unos más y otros menos de lo necesario. De ahí que es evidente también que el comercio de compra y venta no forma parte de la crematística por naturaleza, pues entonces sería necesario que el cambio se hiciera para satisfacer lo suficiente.

En efecto, en la primera comunidad (es decir, en la casa), es evidente 5
que no tiene ninguna función, pero sí cuando la comunidad es ya mayor.[80] Pues los unos tenían en común todas las cosas, pero los otros, al estar separados, tenían muchas pero diferentes, de las cuales es necesario que hagan cambios según sus necesidades, como aún hoy lo hacen muchos de los pueblos bárbaros, al trueque. Cambian unos productos útiles por otros, 6
pero nada más.[81] Por ejemplo, dan o reciben vino por trigo, y así cada cosa de las otras semejantes. Este tipo de cambio ni es contra naturaleza ni tampoco una forma de la crematística, pues era para completar la 7
autosuficiencia natural. Sin embargo, de éste surgió lógicamente el otro. Al hacerse más grande la ayuda exterior para importar lo que hacía falta y exportar lo que abundaba, se introdujo por necesidad el empleo de la moneda,[82] ya que no eran fáciles de transportar todos los productos naturalmente necesarios. 8

Por eso para los cambios convinieron entre sí[83] en dar y recibir algo tal que, siendo en sí mismo útil, fuera de un uso muy fácilmente manejable para la vida, como el hierro, la plata y cualquier otra cosa semejante.[84] Al principio fue fijado simplemente en cuanto a su tamaño y peso; pero al final le imprimieron también una marca para evitar medirlos, pues la marca fue puesta como señal de su valor. 9

Una vez inventada ya la moneda por la necesidad del cambio, surgió la 1257b
otra forma de la crematística: el comercio de compra y venta.[85] Al

principio tal vez se dio de un modo sencillo, y luego ya se hizo, con la experiencia, más técnico, según dónde y cómo se hiciese el cambio para obtener máximo lucro. Por eso la crematística parece tratar sobre todo de la 10
moneda, y su función es el poder considerar de dónde obtendrá abundancia de recursos, pues es un arte productivo de riqueza y recursos.[86] Ciertamente, muchas veces consideran la riqueza como abundancia de dinero,[87] porque sobre esto versa la crematística y el comercio.

Sin embargo, otras veces hay la opinión de que el dinero es algo 11
insignificante y completamente convencional,[88] y nada por naturaleza, porque si los que lo usan cambian las normas convencionales, no vale nada ni es útil para nada de lo necesario, y siendo rico en dinero, muchas veces se carece del alimento necesario. Ciertamente extraña es esta riqueza en cuya abundancia se muere de hambre, como cuentan en el mito de aquel Midas,[89] quien, por su insaciable deseo, convertía en oro todo lo que tocaba.

Por eso buscan otra definición de la riqueza y de la crematística, y lo 12
hacen con razón. En efecto, cosas distintas son la crematística y la riqueza según la naturaleza: ésta es la administración de la casa; aquel otro arte del comercio, en cambio, es productivo en bienes, no en general, sino mediante el cambio de productos, y ella parece tener por objeto el dinero, ya que el dinero es el elemento básico y el término del cambio. Esta riqueza sí que no 13
tiene límites, la derivada de esta crematística. Como la medicina no tiene límites en restablecer la salud y cada una de las artes es ilimitada en su fin (pues quieren realizar éste al máximo), pero no es ilimitada en lo pertinente a tal fin (pues el fin es un límite para todas), así también no se da en esta clase de crematística un límite en su fin; su fin es el tipo de riqueza definido y la adquisición de recursos. De la economía doméstica, en cambio, no de 14
la crematística, hay un límite, porque su función no es ese tipo de riqueza. Así que, por un lado, parece evidente que necesariamente haya un límite de cualquier riqueza, pero en la realidad vemos que sucede lo contrario. Pues todos los que trafican aumentan sin límites su caudal.

La causa es la estrecha afinidad entre las dos crematísticas.[90] Sus 15
empleos, siendo con el mismo medio se entrecruzan, pues ambas utilizan la propiedad; pero no de la misma manera, sino que ésta atiende a otro fin, y el de aquélla es el incremento. De ahí que algunos creen que esa es la función de la economía doméstica, y acaban por pensar que hay que conservar o aumentar la riqueza monetaria indefinidamente. La causa de 16
esta disposición es el afán de vivir, y no de vivir bien.[91] Al ser, en efecto, 1258a
aquel deseo sin límites, desean también sin límites los medios producidos. Incluso los que aspiran a vivir bien buscan lo que contribuye a los placeres corporales, y como eso parece que depende de la propiedad, toda su

actividad la dedican al negocio;[92] y por este motivo ha surgido el segundo tipo de crematística.

Al residir el placer en el exceso, buscan el arte que les produzca ese 17
placer excesivo. Y si no pueden procurárselo por medio de la crematística, lo intentan por otro medio, sirviéndose de todas sus facultades[93] no de un modo natural. Lo propio de la valentía no es producir dinero, sino confianza; ni tampoco es lo propio del arte militar ni de la medicina, sino la victoria y la salud, respectivamente. Sin embargo, algunos convierten todas 18
las facultades en crematísticas,[94] como si ése fuera su fin, y fuera necesario que todo respondiera a ese fin.

Así pues, hemos tratado de la crematística no necesaria, sobre qué es y sobre cuál es la causa de su empleo. Y en cuanto a la necesaria se ha dicho que es diferente de aquélla, que es naturalmente parte de la administración doméstica, relacionada con el alimento, no como aquélla, ilimitada, sino con un límite preciso.

10

La economía familiar. El préstamo a interés

Queda clara, pues, la cuestión planteada al principio: si la crematística es cosa propia del administrador de una casa y del político o no; pero es necesario que exista para ambos la base de ésta.[95] En efecto, como la política no produce a los hombres, sino que los recibe de la naturaleza y se sirve de ellos, así también es necesario que suministre el alimento la naturaleza, la tierra o el mar o algún otro elemento. A partir de estos recursos corresponde al administrador ver cómo han de manejarse. Ya que no es propio del arte textil producir las lanas, sino servirse de ellas y 2
conocer qué tipo es útil y adecuado y cuál malo e inadecuado.

También podría uno preguntarse por qué la crematística es una parte de la administración doméstica y la medicina no, aunque los miembros de la casa deben tener salud lo mismo que vida o cualquier otra cosa de las necesarias. Pero como en cierto sentido es propio del administrador de su 3
casa y del gobernante mirar por la salud, y en otro no, sino propio del médico, así también, en cuanto a los recursos, hay casos que son propios del oficio del administrador; otros que no, sino de un arte auxiliar.

Pero, ante todo, como antes se ha dicho, debe existir una base por naturaleza, ya que es función de la naturaleza suministrar alimento al ser que ha nacido; pues el alimento para todos es el residuo de la materia de la 4
que se originan. Por eso la crematística a partir de los frutos de la tierra y de

los animales es siempre conforme a la naturaleza.

Ahora bien, este arte, como hemos dicho,[96] tiene dos formas: una, la del comercio de compra y venta, y otra, la de la administración doméstica. 1258b
Ésta es necesaria y alabada; la otra, la del cambio, justamente censurada[97] (pues no es conforme a la naturaleza, sino a expensas de otros). Y muy razonablemente es aborrecida la usura, porque, en ella, la ganancia procede 5
del mismo dinero, y no de aquello para lo que éste se inventó.[98] Pues se hizo para el cambio; y el interés, al contrario, por sí solo produce más dinero. De ahí que haya recibido ese nombre,[99] pues lo engendrado es de la misma naturaleza que sus generadores, y el interés es dinero de dinero; de modo que de todos los negocios éste es el más antinatural.

11

Diferentes ramas de la crematística. El monopolio[100]

Una vez que hemos precisado suficientemente el tema desde el punto de vista teórico, es necesario exponerlo desde el práctico. En todas estas cuestiones la teoría se desarrolla libremente, pero la práctica se pliega a las necesidades.

En la crematística hay partes de utilidad concreta: a propósito del ganado, ser experto en qué razas son las más ventajosas y dónde y cómo; por ejemplo, cómo es la adquisición de caballos o de ganado vacuno o de ovejas, y lo mismo de los demás animales (pues hay que ser experto, 2
comparando unos con otros, en cuáles son los más ventajosos y qué lugares les convienen, porque unos prosperan en unos terrenos y otros en otros); luego, del cultivo de la tierra, ya esté ésta desprovista de plantas, ya plantada, y de la apicultura, y de los demás animales acuáticos o volátiles, de los que pueden obtenerse beneficios.

Éstas son partes y principios de la crematística propiamente dicha. De 3
la basada en el cambio, la más importante es el comercio (y ésta tiene tres partes: embarque, transporte y venta. Cada una de ellas difiere de las otras por ser una más segura y por proporcionar otra más ganancia). La segunda parte es la usura, y la tercera el trabajo asalariado. (En éste está, por un lado, el de los oficios[101] especializados y, por otro, el de los no 4
especializados, cuya utilidad se reduce a la fuerza corporal.) Una tercera forma de crematística, intermedia entre ésta y la primera (ya que participa de la natural y de la de cambio), es la que se refiere a los productos de la tierra que, sin frutos, son útiles; por ejemplo, la explotación de los bosques y toda clase de minería. Ésta comprende muchas clases, pues hay muchos 5

tipos de metales extraídos de la tierra.

Sobre cada una de estas crematísticas se ha hablado ahora en general; el estudio minucioso por partes sería útil para las diversas actividades, pero sería pesado insistir en ello.

De estas actividades, las más técnicas son aquellas en las que hay un mínimo de azar; las más rudas son aquellas que dañan más el cuerpo, y las más innobles, las que menos necesitan de cualidades personales. 6

Puesto que algunos han escrito sobre estos temas, como Cares de Paros y Apolodoro de Lemnos[102] sobre la labranza y las plantaciones, e igualmente otros autores sobre temas diferentes, cualquiera que esté interesado en ellos puede examinarlos en estas obras. 7 1259a

Además, también habría que reunir lo que se ha dicho esporádicamente de los medios con que algunos lograron enriquecerse, pues todas estas cosas son útiles para quienes estiman la crematística. Por ejemplo, lo que se le ocurrió a Tales de Mileto.[103] Esto es una idea crematística que se atribuye a él por su fama de sabio, pero que es en realidad una aplicación de un principio general. 8

Como se le reprochaba por su pobreza lo inútil que era su amor a la sabiduría,[104] cuentan que previendo, gracias a sus conocimientos de astronomía, que habría una buena cosecha de aceitunas cuando todavía era invierno, entregó fianzas con el poco dinero que tenía para arrendar todos los molinos de aceite de Mileto y de Quíos,[105] alquilándolos por muy poco porque no tenía ningún competidor. Cuando llegó el momento oportuno, muchos los buscaban a la vez y apresuradamente, y él los realquiló en las condiciones que quiso, y, habiendo reunido mucho dinero, demostró que es fácil para los filósofos enriquecerse, si quieren, pero que no es eso por lo que se afanan. 9

Así se dice que de esta manera Tales dio pruebas de su sabiduría. Pero hay en ello, como hemos dicho, un principio general de crematística: asegurarse, siempre que uno pueda, el monopolio. Por eso también algunas ciudades recurren a este medio, cuando están en apuros de dinero, y establecen un monopolio de las mercancías. 10

En Sicilia, un hombre, con el dinero que se le había confiado en depósito, compró todo el hierro de las minas, y después, cuando llegaron los comerciantes de los mercados, era el único que lo vendía, sin hacer una subida excesiva del precio; pero, no obstante, sobre sus cincuenta talentos obtuvo cien. Cuando Dionisio[106] se enteró de esto, dio órdenes de que se llevara el dinero, pero que no permaneciera más tiempo en Siracusa, por haber descubierto una fuente de recursos perjudicial a sus intereses. Sin embargo, la idea de Tales y ésta son la misma. Ambos se las ingeniaron para hacerse con el monopolio. 11 12

Es útil también para los políticos conocer estas cosas, pues muchas ciudades tienen necesidad de recursos financieros y de tales medios de procurárselos, como una casa, o más aún. Por eso algunos gobernantes dirigen su política sólo hacia esas cosas. 13

12

Las relaciones familiares: autoridad paternal y autoridad marital

Las partes de la administración doméstica eran tres: una, la del dominio del amo, de la que antes[107] se ha hablado; otra, la paterna; la tercera, la conyugal. Pues también hay que gobernar a la mujer y a los hijos, como a seres libres en ambos casos, pero no con el mismo tipo de gobierno, sino a 1259b la mujer como a un ciudadano,[108] y a los hijos monárquicamente. En efecto, el hombre es por naturaleza más apto para mandar que la mujer —a no ser que se dé una situación antinatural—, y el de más edad y maduro más que el más joven e inmaduro. En la mayoría de los regímenes de ciudadanos, alternan los gobernantes y los gobernados[109] (pues se 2 pretende por su naturaleza que estén en pie de igualdad y no difieran en nada). Sin embargo, cuando uno manda y otro obedece, se busca establecer una diferencia en los atavíos, en los tratamientos y honores, como ya lo dijo Amasis[110] en la anécdota sobre el lavapiés.

La relación del hombre con la mujer es siempre de esta manera. En 3 cambio, la autoridad sobre los hijos es regia. Pues el que los engendró ejerce el mando por afecto y por su mayor edad, lo cual es precisamente lo específico del poder real. Por eso Homero invocó con razón a Zeus al decir:

Padre de hombres y de Dioses,[111]

a él que es rey de todos ellos. Pues el rey debe diferenciarse por naturaleza, aunque sea igual por su raza. Eso precisamente le ocurre al más viejo respecto del más joven, y al padre respecto del hijo.

13

Los hombres libres y los esclavos: sus virtudes

Así pues, está claro que el cuidado de la administración de la casa debe atender más a los hombres que a la posesión de cosas inanimadas,[112] y a las virtudes de aquéllos más que a la posesión de la llamada riqueza, y más 2

a las de los libres que a las de los esclavos. En primer lugar, pues, uno podría preguntarse sobre los esclavos si existe alguna otra virtud propia del esclavo, además de las instrumentales y serviles, más valiosa que éstas, como la prudencia, la fortaleza, la justicia, y demás hábitos tales, o no tiene ninguna aparte de los servicios corporales.[113] Con ambas respuestas se 3
plantea una dificultad. Pues si las tienen, ¿en qué se diferenciarían de los libres? Y si no las tienen, siendo hombres y participando de la razón, es absurdo. Aproximadamente lo mismo se plantea también sobre la mujer y sobre el niño. ¿Tienen también sus virtudes propias? ¿La mujer debe ser prudente, valerosa y justa? ¿Y el niño, intemperante y también prudente, o no? Y en general hay que examinar esto respecto del que obedece por 4
naturaleza y del que manda, y si su virtud es una misma o es otra diferente. Porque si ambos deben participar de la perfección humana,[114] ¿por qué uno debe mandar siempre y el otro obedecer? Y no es posible que la diferencia sea en el más y en el menos, porque el obedecer y el mandar difieren específicamente, y no en el más y en el menos. Por otra parte, que uno deba participar y el otro no, parece extraño. Pues si el que manda no es 5
prudente y justo, ¿cómo va a mandar bien? Si no lo es el que obedece, ¿cómo obedecerá bien? El que es intemperante y cobarde no hará nada de 1260a
lo que debe. Es evidente, por consiguiente, que ambos necesariamente deben participar de la virtud, pero hay diferencias en ella, como las hay también entre los que por naturaleza deben obedecer.

También esta idea nos ha guiado siempre al tratar del alma: en ésta 6
existe por naturaleza lo que dirige y lo dirigido. De los cuales afirmamos que tienen una virtud diferente, como de lo dotado de razón y de lo irracional. Es evidente, por tanto, que ocurre también lo mismo en los demás casos. De modo que por naturaleza la mayoría de las cosas tienen elementos regentes y elementos regidos. De diversa manera manda el libre 7
al esclavo, y el varón a la mujer, y el hombre al niño. Y en todos ellos existen las partes del alma,[115] pero existen de diferente manera: el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad;[116] y el niño la tiene, pero imperfecta. Así pues, hay que suponer que necesariamente ocurre algo semejante con las virtudes morales: todos 8
deben participar de ellas, pero no de la misma manera, sino sólo en la medida en que es preciso a cada uno para su función.[117] Por eso el que manda debe poseer perfecta la virtud ética[118] (pues su función es sencillamente la del que dirige la acción, y la razón es como el que dirige la acción); y cada uno de los demás, en la medida en que le corresponde. De 9
modo que está claro que la virtud moral es propia de todos los que hemos dicho, pero no es la misma[119] la prudencia del hombre que la de la mujer,

ni tampoco la fortaleza ni la justicia, como creía Sócrates.[120] Sino que hay una fortaleza para mandar y otra para servir, y lo mismo sucede también con las demás virtudes.

Esto es más claro aún si lo examinamos por partes, pues se engañan a sí 10
mismos los que dicen en términos generales[121] que la virtud es la buena disposición del alma,[122] o la rectitud de conducta, o algo semejante. Mucho mejor hablan los que enumeran las virtudes, como Gorgias,[123] que 11
los que las definen así. Por eso se ha de creer que lo que el poeta[124] ha dicho sobre la mujer se puede aplicar a todos:

El silencio es un adorno de la mujer

pero eso no va al hombre. Puesto que el niño es imperfecto, es evidente que su virtud no es en relación con su ser actual, sino en relación a su 12
madurez[125] y su guía. Y asimismo la virtud del esclavo está en relación con el amo.

Hemos establecido[126] que el esclavo era útil para los servicios necesarios, de modo que es evidente que también necesita de poca virtud, es decir, de la precisa para no dejar de cumplir sus trabajos por intemperancia o por cobardía. Alguien podría preguntarse que, si lo dicho es verdad, entonces los artesanos necesitarán tener también virtud, ya que muchas veces por intemperancia dejan de hacer sus trabajos. ¿O es éste un caso diferente? Pues mientras el esclavo participa de la vida de su amo,[127] 13
el artesano está más alejado, y sólo le concierne la virtud en la misma medida que su servidumbre, pues el obrero manual tiene una especie de servidumbre limitada, mientras el uno es esclavo por naturaleza, no así el 1260b
zapatero ni ningún otro artesano. Es claro, pues, que el señor debe ser para 14
el esclavo la causa[128] de tal virtud, pero no porque la enseñanza de los trabajos sea propia del amo.[129] Por eso no hablan con razón los que rehúsan razonar con los esclavos[130] y dicen que sólo hay que darles órdenes, porque hay que reprender más a los esclavos que a los niños.

Sobre estos temas, quede definido de esta manera. En cuanto al marido 15
y la esposa, los hijos y el padre, la virtud propia de cada uno de ellos y las relaciones entre sí, qué es lo que está bien y lo que no lo está, y cómo hay que perseguir el bien y evitar el mal, es necesario exponerlo al hablar de las formas de gobierno.[131] Porque como toda casa es una parte de la ciudad, [132] y éstos son asuntos de la casa, y la virtud de la parte debe examinarse en relación con la virtud del todo,[133] es necesario educar a los hijos y a las mujeres con vistas al régimen de gobierno, si es que precisamente tiene alguna importancia para que la ciudad sea perfecta que sean perfectos los hijos y las mujeres. Y necesariamente tiene importancia, pues las mujeres 16

son la mitad[134] de la población libre, y de los niños salen los miembros de la comunidad política.

De modo que como quedan precisadas estas cuestiones, y de las restantes hay que hablar en otro lugar, dejemos como terminados los razonamientos presentes, tomemos otro punto de partida y examinemos en primer lugar las opiniones de los que las han manifestado sobre la mejor forma de gobierno.

LIBRO SEGUNDO

EXPOSICIÓN CRÍTICA DE LAS CONSTITUCIONES MÁS PERFECTAS

1

Plan del libro II. El comunismo de Platón

Puesto que nos proponemos considerar, respecto de la comunidad política, 1260b
cuál es la más firme de todas para los que son capaces de vivir lo más conforme a sus deseos, hay que examinar también las otras formas de gobierno, tanto las que usan algunas ciudades que tienen fama de tener buen gobierno, como otras propuestas por algunos teóricos y que parecen estar bien,[135] para ver lo que tengan de recto y útil,[136] y además para que el buscar algo distinto de ellas[137] no parezca querer dárselas de sabio, sino que se vea que aplicamos este método por esto: por no ser buenas las que actualmente existen.

En primer lugar, hay que establecer como punto de partida el que es el 2
principio natural de esta investigación. Es necesario que todos los ciudadanos lo tengan en común todo o nada, o unas cosas sí y otras no. No tener nada en común es evidentemente imposible, pues el régimen[138] de una ciudad es una especie de comunidad, y ante todo es necesario tener en 1261a
común el lugar.[139] El lugar de la ciudad, en efecto, es uno determinado, y los ciudadanos tienen en común una misma ciudad. Pero la ciudad que va a 3
estar bien administrada, ¿es mejor que tenga en común todo[140] cuanto sea susceptible de ello, o es mejor que unas cosas sí y otras no? Porque es posible que los ciudadanos tengan en común los hijos, las mujeres y la propiedad, como en la *República* de Platón:[141] allí Sócrates dice que deben ser comunes los hijos, las mujeres y las posesiones. Sobre todo, ¿es mejor la situación actual o la que resultase de la legislación descrita en la *República*?

2

Crítica de la «República» de Platón

Aparte de muchas otras dificultades que tiene el que las mujeres sean comunes para todos, está también que la causa por la que Sócrates afirma la necesidad de establecer tal legislación no parece deducirse[142] de sus razonamientos. Además, para el fin que él afirma debe tener la ciudad, es imposible según está formulado, y no está precisado cómo debe 2
interpretarse.[143] Me refiero a que lo mejor es que toda ciudad sea lo más unitaria posible. Ésta es la hipótesis que acepta Sócrates. Sin embargo, es evidente que al avanzar en este sentido y hacerse más unitaria, ya no será

ciudad. Pues la ciudad es por su naturaleza una cierta pluralidad, y al hacerse más una, de ciudad se convertirá en casa, y de casa en hombre, ya que podríamos afirmar que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que aunque alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad.

3 Y no sólo la ciudad está compuesta de una pluralidad de hombres, sino que también difieren de modo específico.[144] Una ciudad no resulta de individuos semejantes. Una cosa es una alianza militar y otra una ciudad. La primera es útil por la cantidad, aunque haya identidad de clase (ya que el fin natural de la alianza es el auxilio); como un peso mayor hará inclinarse la balanza. En el mismo sentido diferirá la ciudad de la tribu, cuando su población no esté separada en aldeas, sino como los arcadios.[145]

4 Pero los elementos de los que debe resultar una ciudad difieren específicamente. Por eso precisamente la igualdad en la reciprocidad es la salvaguardia de las ciudades, como ya se ha dicho en la *Ética*.[146] Aun entre los libres e iguales es necesario que esto sea así, pues no es posible que todos gobiernen a la vez, sino por años o según algún otro orden o tiempo. Sucede entonces que de este modo todos llegan a gobernar, como si 5 los zapateros y los carpinteros se alternaran, y no fueran siempre los mismos zapateros y carpinteros. Puesto que es mejor que sea así también en 6 la comunidad política, es evidentemente preferible que gobiernen siempre los mismos,[147] si es posible. Pero en los casos en que no es posible, por ser todos iguales por naturaleza, es justo también que —tanto si el mandar 1261b es un bien o un mal— todos participen de él. Esto se trata de imitar, al cederse los iguales por turno el poder y al considerarse como iguales fuera de su cargo. Unos gobiernan y otros son gobernados alternativamente, 7 como si se transformaran en otros. Y del mismo modo entre los que mandan; unos ejercen unos cargos y otros, otros. Por lo tanto, de todo esto es claro que la ciudad no es tan unitaria por naturaleza, como algunos dicen,[148] y que lo que llaman el mayor bien en las ciudades, las destruye. Sin embargo, el bien de cada cosa la salva.

8 Es también evidente según otro punto de vista que no es mejor buscar para la ciudad la unificación excesiva: la casa es más autosuficiente que el individuo,[149] y la ciudad más que la casa; y se pretende que ya es una ciudad cuando sucede que es autosuficiente su comunidad numérica. Por tanto, si precisamente es preferible lo más autosuficiente, también hay que preferir lo menos a lo más unitario.

3

Pero ni aunque sea lo mejor esto: que la comunidad sea lo más unitaria posible, tampoco esto es evidentemente probado por el hecho de decir todos a la vez «mío» y «no mío».[150] Ésta es, según Sócrates, la señal de que la ciudad es perfectamente unitaria. La palabra «todos» tiene un doble 2
sentido. Si se entiende en el de «cada uno», tal vez se estaría más cerca de lo que Sócrates quiere significar, pues cada uno llamará su hijo al mismo individuo, y su mujer a la misma; y sucedería de la misma manera con la hacienda y con cada una de las cosas. Pero, de hecho, no lo dirán en ese sentido los que tienen las mujeres y los hijos en común, sino que hablarán de «todos» y no de «cada uno en particular». E igualmente respecto de la 3
hacienda: será de «todos», pero no de «cada uno» de ellos. Así pues, al decir «todos» está claro que hay un cierto equívoco. Los términos «todos», «ambos», «pares» e «impares»,[151] por su doble sentido, producen silogismos erísticos. Por eso, el que todos digan lo mismo está bien, pero no es posible y no conduce en absoluto a la concordia.

Además de eso, la propuesta tiene otro inconveniente: lo que es común 4
a un número muy grande de personas obtiene mínimo cuidado. Pues todos se preocupan especialmente de las cosas propias,[152] y menos de las comunes, o sólo en la medida en que atañe a cada uno. En cuanto a los demás, más bien se despreocupan, en la idea de que otro se ocupa de ello, como ocurre en los servicios domésticos: muchos criados sirven en 5
ocasiones peor que un número menor. Cada ciudadano tendrá mil hijos, y 1262a
éstos no como propios de cada uno, sino que cualquiera es por igual hijo de cualquiera; así que todos se despreocupan igualmente.

Además, dirá «mío» a tal hijo, feliz o desgraciado, cada ciudadano, sea cual sea su número, refiriéndose de la misma manera a cada uno de los mil o cuantos tenga la ciudad: «mío» o «de Fulano»;[153] y aun eso de manera insegura, pues no es claro a quién le aconteció nacerle un hijo o que siga vivo una vez nacido.

Entonces ¿es mejor que cada uno de los dos mil o diez mil ciudadanos 6
diga «mío» refiriéndose a lo mismo, o más bien que digan «mío» como en las ciudades actuales? En efecto, a una misma persona uno llama «su hijo», 7
otro «su hermano», otro «su primo» o cualquier otro nombre de parentesco, según los lazos de sangre, intimidad o afinidad con él o con los suyos. Y además de estas relaciones, a otro lo puede llamar compañero de fratría o de tribu. Es ciertamente mejor ser primo verdadero que hijo de aquella manera.

Por otra parte, tampoco es posible evitar que algunos lleguen a 8
conjeturar quiénes son sus hermanos, hijos, padres y madres. Por los

parecidos que tienen los hijos con los padres, forzosamente obtendrán pruebas seguras. Esto es precisamente lo que sucede, según dicen algunos 9
de los que han escrito sobre viajes al mundo: algunos habitantes de la Libia superior tienen en común las mujeres, y los hijos que nacen se reparten entre ellos según su parecido. Hay algunas mujeres y hembras de otros animales, como las yeguas y las vacas, que son naturalmente muy propensas a dar hijos semejantes a sus progenitores,[154] como la yegua llamada *Justa*,[155] en Fársalo.

4

Otros inconvenientes de la comunidad de mujeres e hijos

Además, para los organizadores de esa comunidad no es fácil prevenir los inconvenientes tales[156] como agravios, homicidios involuntarios o voluntarios,[157] peleas y ultrajes, faltas que son algo mucho más impío[158] contra los padres y madres y los que son parientes próximos que contra los extraños. Incluso es forzoso que ocurran con más frecuencia si no se conocen que si se conocen; además entre quienes se conocen pueden darse las expiaciones acostumbradas,[159] y entre los otros no.

Es también absurdo[160] que, habiendo establecido la comunidad de 2
hijos, suprima sólo la cohabitación de los amantes, y no prohíba el amor ni los demás tratos que, entre padres e hijos y entre hermanos, son el colmo de la indecencia, puesto que ya lo es el mismo hecho de su amor. Es también 3
absurdo prohibir la unión entre ellos por la única causa de que el placer resultante es excesivamente violento, pues el que sea padre e hijo, o entre hermanos, no lo considera en nada importante.

Parece que la comunidad de mujeres e hijos es más útil para los 4
labradores que para los guardianes. Pues será el afecto menor[161] si son 1262b
comunes los hijos y las esposas, y es necesario que sea así en los subordinadospara que obedezcan y no tramen revoluciones. Pero en 5
conjunto, tal ley va a producir necesariamente efectos contrarios a los que deben tener las leyes bien establecidas, y a la causa por la que Sócrates piensa que debe regular así sobre los hijos y las mujeres.

Creemos, pues, que la amistad es el más grande de los bienes en las 6
ciudades[162] (con ella se reducirían al mínimo las sediciones), y Sócrates alaba principalmente que la ciudad sea unitaria, lo cual parece ser, y él lo dice, obra de la amistad, como también sabemos que en los discursos sobre el amor[163] Aristófanes dice que los amantes por su fuerte amor desean 7
unirse y ambos llegar a ser, de dos que eran, uno.[164] Pero en esta ciudad es

forzoso que la amistad se diluya con una tal comunidad, en la que de ningún modo llame «mío» el hijo al padre o el padre al hijo. Pues como un 8
poco de dulce mezclado con mucha agua resulta imperceptible en la mezcla, así sucede con el parentesco mutuo al que se refieren aquellos nombres, y, en un régimen semejante, en modo alguno será necesario que el padre se cuide de los hijos, ni el hijo de su padre, ni unos hermanos de otros. Hay dos cosas principalmente que hacen que los hombres tengan 9
interés y afecto: la pertenencia y la estimación. Ninguna de estas dos puede existir en los sometidos a tal gobierno.

Por otra parte, eso de transferir los hijos de los labradores y de los artesanos a los guardianes,[165] y los de éstos a aquéllos, implica mucha confusión sobre el modo de hacerlo; y es necesario que los que los entreguen y transfieran sepan qué niños entregan y a quiénes. Además, de 10
los delitos antes dichos, como afrentas, pasiones amorosas y muertes, necesariamente ocurrirán más. Pues los guardianes entregados a los otros ciudadanos dejan de llamar hermanos, hijos, padres y madres a los demás, y también los que vivan entre los guardianes a los restantes ciudadanos, de modo que no evitarán cometer alguna de tales acciones por causa del parentesco. Sobre la comunidad de mujeres e hijos quede precisado ya de este modo.

5

Crítica de la comunidad de bienes

En conexión con esto, hay que examinar el tema de la propiedad, cómo deben administrarla los que pretenden regirse con el mejor régimen: si la propiedad ha de ser común o no. Este tema podría examinarse incluso 2
aparte de la legislación sobre las mujeres y los hijos. Quiero decir que, respecto de la propiedad, podemos preguntarnos —aunque los hijos y las 1263a
mujeres no sean comunes, como sucede ahora en todas partes— si es mejor que la propiedad y el uso sean comunes; por ejemplo, que los campos sean de propiedad particular, pero que los frutos se pongan en común para su consumo (como hacen algunas tribus),[166] o al contrario, que la tierra sea común y se la trabaje en común, pero que los frutos se repartan para sus necesidades particulares (se dice que algunos bárbaros también practican esta clase de comunidad),[167] o que los campos y los frutos sean comunes.

Si los que cultivan la tierra no son sus dueños,[168] la cuestión sería 3
distinta y más fácil, pero si la trabajan para sí mismos, la cuestión sobre la propiedad puede presentar más dificultades; de hecho, al no ser iguales en

los beneficios y en los trabajos, sino desiguales, es forzoso que surjan acusaciones contra los que disfrutan o reciben mucho y trabajan poco, por parte de los que reciben menos y trabajan más. En general, la convivencia y la comunidad en todas las cosas humanas es difícil, y especialmente en éstas. Son un ejemplo evidente las asociaciones de compañeros de viaje: en la mayoría de los casos surgen diferencias por cosas cotidianas, y por menudencias chocan unos con otros. También solemos chocar sobre todo con los criados a quienes más tratamos para los servicios corrientes. 4

El tener en común la propiedad presenta estas y otras dificultades semejantes. El régimen actual, mejorado por buenas costumbres y por la implantación de leyes justas, puede ser superior en no poco. Pues tendrá lo bueno de ambos. Quiero decir con lo de «ambos»: el régimen de propiedad común y el de propiedad privada. Pues la propiedad debe ser en cierto modo común, pero en general privada. Los intereses, al estar divididos, no ocasionarán acusaciones recíprocas, y producirán más, al dedicarse cada uno a lo suyo. Pero, gracias a la virtud,[169] se actuará para su uso según el proverbio: *Las cosas de los amigos son comunes*.[170] Incluso actualmente, en algunas ciudades[171] está esbozado ese régimen como para probar que no es imposible, y especialmente en las ciudades bien administradas ya existe en ciertas cosas y podría existir en otras. Cada ciudadano, teniendo su propiedad privada, pone unos bienes al servicio de los amigos[172] y se sirve de otros comunes. Así, en Lacedemonia, se utilizan los esclavos de unos y otros, por decirlo así, como si fueran propios, y también los caballos y los perros y los productos del campo si están necesitados en sus viajes por el país. Es claro, por tanto, que es mejor que la propiedad sea privada, pero para su utilización que se haga común. El modo de tal realización, eso es tarea propia del legislador. Además, desde el punto de vista del placer, es indecible cuánto importa considerar algo como propio.[173] Pues no en vano cada uno se tiene amor a sí mismo, y ello es un sentimiento natural. Se censura con razón el egoísmo, pero esto no consiste en amarse a sí mismo, sino en amarse más de lo que se debe,[174] como el caso del amor al dinero, [175] ya que todos, por decirlo así, aman cada una de estas cosas. Por otro lado, el hacer favores y ayudar a los amigos, huéspedes o compañeros[176] es la cosa más agradable, y esto sólo se hace si la propiedad es privada. Estos placeres ciertamente no se dan si se hace la ciudad demasiado unitaria, y además se destruye evidentemente la práctica de dos virtudes: la continencia respecto de las mujeres (pues es una bella acción abstenerse de la mujer ajena por continencia) y la generosidad en el empleo de las propiedades, ya que nadie podrá mostrarse generoso ni realizar ninguna acción generosa, pues en el uso de los bienes se ejercita la generosidad. 5 6 7 8 1263b9 10

Así pues, tal legislación podría parecer atractiva y filantrópica; el que oye hablar de ella la acoge contento creyendo que habrá una amistad admirable de todos para con todos, especialmente cuando se critican[177] los males actuales que existen en los regímenes, en la idea de que se han producido por no haber comunidad de bienes; me refiero a los procesos de unos contra otros por los contratos, juicios por falso testimonio, y adulaciones a los ricos. Pero nada de esto ocurre por la falta de comunismo, sino por la maldad de los hombres, puesto que vemos que los que tienen sus propiedades en común y participan de ellas discrepan mucho más que los que tienen los bienes separados; pero observamos que son pocos los que tienen litigios por los bienes de la comunidad, si los comparamos con los muchos litigios de los que poseen propiedades privadas. 11 12

Además, es justo no hablar sólo de cuántos males se suprimirían con la práctica comunista, sino también de cuántos bienes se verán privados. Se ve claro que la vida será totalmente imposible. Y la causa del error de Sócrates es necesario pensar que está en la incorrección de su hipótesis: la casa y la ciudad deben ser unitarias en cierto sentido, pero no totalmente. Progresando en esta tendencia, en efecto, puede dejar de ser ciudad, o podrá serlo, pero una ciudad que casi no lo es, una ciudad de rango inferior, como si se hiciese de la sinfonía una homofonía, o del ritmo un solo pie. Pero siendo una multiplicidad, como se ha dicho antes, hay que hacerla una y común mediante la educación. Y es absurdo que el que se dispone a introducir la educación y cree que mediante ella la ciudad llegará a ser digna, piense enderezarla con tales medios, y no con las costumbres, la filosofía y las leyes, de la misma manera que en Lacedemonia y en Creta el legislador estableció la comunidad de bienes en las comidas en común. 13 14 15 1264a

No hay que desconocer tampoco que debe tenerse en cuenta el largo tiempo y los muchos años en que no habría pasado desapercibido, si tal solución fuera buena; casi todo está ya descubierto,[178] pero algunas ideas no se han recogido, y otras, aunque se conocen, no se ponen en práctica. Pero, sobre todo, resultaría claro si uno pudiese ver realmente tal régimen organizado. Pues no se podrá hacer la ciudad sin dividir y separar a los ciudadanos, ya para las comidas en común,[179] ya en fratrías y tribus. De modo que de lo legislado no resultará ninguna otra cosa excepto que los guardianes no cultiven la tierra. Lo cual intentan también ahora implantar los lacedemonios.[180] 16 17

Por otra parte, tampoco ha dicho, ni es fácil de decir, cuál es la modalidad de régimen en conjunto para los que viven en comunidad.[181] Aunque casi la totalidad de la ciudad está formada por la multitud de los demás ciudadanos, acerca de los cuales no se ha definido nada:[182] ni si las posesiones de los agricultores deben ser comunes, o cada uno las suyas, ni 18

tampoco si sus mujeres e hijos han de ser privados o comunes. Porque si todas las cosas son comunes a todos de la misma manera, ¿en qué se diferenciarán éstos de aquellos guardianes? ¿Qué ventaja tendrán los sometidos al mando de estos últimos? ¿Con qué pretexto se someterán al mando, a no ser que se les emplee algún procedimiento hábil, como el de los cretenses? Éstos[183] conceden a sus esclavos sus mismos derechos, y sólo les prohíben los ejercicios físicos y la posesión de armas. 19

Pero si tales cosas son para los agricultores como en las demás ciudades, ¿cuál será el carácter de esa comunidad? Habrá necesariamente dos ciudades[184] en una misma, y éstas contrarias entre sí, pues, de un lado, hace a los guardianes como defensores[185] y, de otro, a los agricultores, artesanos y demás ciudadanos. 20

Denuncias y procesos y cuantos otros males reconoce[186] que existen en las ciudades, todos existirán también entre ellos.[187] Aunque Sócrates dice[188] que no necesitarán muchas leyes, a causa de su educación, por ejemplo las relativas a la policía urbana, a los mercados y otras semejantes, sin embargo sólo da educación a los guardianes. Además hace a los agricultores dueños de sus propiedades mediante el pago de un tributo;[189] pero, como es lógico, serán más difíciles de manejar y estarán llenos de más pretensiones que en ciertas ciudades los hilotas, los siervos y los esclavos. Pero si estas cuestiones son igualmente necesarias o si no, hasta ahora no se ha definido nada, ni tampoco sobre cuestiones conexas: cuál será su gobierno, su educación y sus leyes. No es problema fácil de descubrir, ni tampoco de poca importancia, cuáles sean las clases subordinadas para conservar segura la comunidad de los guardianes. 21 22 23 24

Y si se establece la comunidad de mujeres y la propiedad privada, ¿quién administrará la casa, como los hombres los trabajos del campo? ¿Y si son comunes las propiedades y las mujeres de los agricultores? Es absurdo[190] deducir de la comparación con los animales que las mujeres deben ocuparse de las mismas cosas que los hombres, porque los animales no tienen que administrar la casa. Y es arriesgado establecer las magistraturas como lo hace Sócrates: los gobernantes son siempre los mismos, y eso llega a ser causa de sediciones incluso entre los hombres que no poseen ningún relieve, y mucho más entre hombres impulsivos y belicosos. Que se ve obligado a que ejerzan las magistraturas, es evidente, pues el oro que procede del dios no está mezclado unas veces en las almas de unos y otras veces en las de otros, sino siempre en las de los mismos. Dice[191] que en el mismo momento de su generación, el dios mezcla en unos oro, en otros plata, y bronce y hierro en los que han de ser artesanos y agricultores. 1264b 25 26

Además, aunque suprime la felicidad de los guardianes, afirma[192] que el legislador debe hacer feliz a la ciudad entera. Pero es imposible que sea feliz toda, si la mayoría o no todas sus partes o algunos no poseen la felicidad. Pues el ser feliz no es lo mismo que ser par: esto puede existir en el todo, sin existir en ninguna de sus partes;[193] en la felicidad es imposible. Por otra parte, si los guardianes no son felices, ¿qué otros lo son? Ciertamente, no los artesanos ni la muchedumbre de los obreros manuales. Así pues, el gobierno del que Sócrates ha hablado tiene estas dificultades y otras no menores.

6

Crítica de las «Leyes» de Platón

Y más o menos sucede lo mismo respecto a las *Leyes*,[194] escritas más tarde; por eso es mejor también hacer un breve examen sobre el régimen en ellas propuesto. De hecho, en la *República*, Sócrates sobre pocas cosas ha dado precisiones completas: sobre cómo se debe establecer la comunidad de mujeres e hijos, la propiedad y la ordenación del régimen político. Divide, en efecto, la multitud de habitantes en dos partes:[195] una, la de los agricultores, y otra, la de los defensores, y de estos últimos saca una tercera,[196] la que delibera y es soberana de la ciudad. Sobre los agricultores y los artesanos, Sócrates no ha precisado en absoluto si participan de alguna magistratura o de ninguna, y si también ellos deben poseer armas y participar en la guerra o si no. Pero piensa que las mujeres deben participar en la guerra y compartir la misma educación que los guardianes. El resto de la obra está lleno de explicaciones ajenas al tema y acerca de la clase de educación que debe darse a los guardianes.

Las *Leyes*, en su mayor parte, son, justamente, leyes; poco se dice en ellas del régimen político, y aunque quiere hacerlo más adaptable a las ciudades actuales, poco a poco lo reconduce de nuevo a la otra *República*. Aparte de la comunidad de las mujeres y de la propiedad, en lo restante asigna las mismas disposiciones a ambos regímenes: la educación es la misma,[197] y la vida libre de los trabajos necesarios,[198] y acerca de las comidas en común igualmente, excepto que en las *Leyes* dice que deben existir comidas en común también para las mujeres[199] y que en una obra son mil los que poseen las armas, y en otra,[200] cinco mil.

Todos los razonamientos de Sócrates tienen originalidad, sutileza, novedad y perspicacia, pero sin duda es difícil que todo esté bien, y no debe pasarnos desapercibido que la cantidad que acabamos de indicar necesitará

una región como Babilonia[201] o alguna otra de extensión desmesurada, de la que puedan mantenerse cinco mil hombres ociosos, y junto a ellos otra multitud muchas veces mayor de sus mujeres y servidores. Las hipótesis 7
deben ser a voluntad, pero no deben ser nada imposible.[202]

Se dice[203] que el legislador debe establecer las leyes mirando dos cosas: al territorio y a los hombres. Pero conviene añadir, además, los lugares vecinos,[204] si la ciudad debe vivir una vida propia de una ciudad y no de un solitario. Pues en la guerra es necesario servirse de armas no solamente útiles en su propio territorio, sino también en los territorios de 8
alrededor. Y aunque no se acepte este tipo de vida, ni para el individuo ni para la comunidad de la ciudad, no por ello debe ser menos temible para los enemigos, lo mismo si invaden el país como si se retiran.

Y en cuanto a la extensión de la propiedad, hay que ver si no es mejor fijarla de manera diferente y con más claridad. Pues dice[205] que debe ser suficiente como para vivir con moderación, que es como si se dijera para 9
vivir bien. Esto es demasiado general; además es posible vivir con moderación pero miserablemente. Una definición mejor sería moderada y liberalmente. (Separadas ambas cosas, a la liberalidad seguirá el lujo, y a la moderación la estrechez.) Éstas son las únicas actitudes deseables en el uso de los bienes; no es posible, por ejemplo, usarlos mansa o valientemente, pero sí moderada y liberalmente, de modo que éstas son necesariamente las actitudes respecto a ellos.

Es absurdo también que, igualando las propiedades,[206] no tome 10
medidas sobre el número de ciudadanos, y deje la natalidad sin límite,[207]
como si bastara para mantenerse el mismo número la infecundidad de una 1265b
cierta cantidad de habitantes, puesto que parece que esto sucede en las 11
ciudades actuales.[208] Pero eso debe ser precisado con más exactitud en esa ciudad que en las actuales: ahora nadie está necesitado, porque los bienes se reparten entre toda la población, sea cual sea el número; pero entonces, al ser indivisible la propiedad,[209] es forzoso que el exceso de población, sea 12
más o menos cuantioso, no tenga nada. Se podría suponer que es necesario limitar la procreación más que la propiedad, de modo que no se engendren más de cierto número, y establecer éste atendiendo a las eventualidades[210]
de que mueran algunos de los nacidos y a la infecundidad de otros. El dejar 13
de lado esto, como ocurre en la mayoría de las ciudades, llega a ser forzosamente causa de pobreza para los ciudadanos, y la pobreza engendra sediciones y crímenes. Fidón de Corinto,[211] uno de los más antiguos legisladores, creyó que las casas y el número de ciudadanos debían permanecer iguales, aunque al principio todos tenían lotes de tierra desiguales en extensión. Y en las *Leyes* ocurre lo contrario. Pero sobre estas

cuestiones, de qué modo nos parece mejor, lo diremos después.[212] 14

También se ha omitido en las *Leyes* en qué han de distinguirse los gobernantes y los gobernados. Pues dice[213] sólo que, como la relación de la urdimbre a la trama, hecha de distinta lana, así también debe ser la de los gobernantes con los gobernados. Puesto que permite que la hacienda entera 15
aumente hasta quintuplicarse,[214] ¿por qué no había de ser lo mismo con la tierra hasta un cierto límite?

También hay que examinar la división de las casas, por si no conviene a la administración doméstica, pues asignó a cada uno dos edificios, en lugares separados, y es difícil habitar dos casas.

El sistema, en su conjunto, no quiere ser ni una democracia ni una 16
oligarquía, sino un término medio entre ambas, al que llaman «república», [215] pues es el régimen de los que tienen armas pesadas. Si establece este régimen como el más asequible a las demás ciudades, quizá lo ha propuesto bien; pero si lo considera como el mejor después del de la *República* no lo ha hecho bien. Tal vez alguien podría alabar el de los lacedemonios o incluso algún otro más aristocrático. Algunos dicen[216] que el mejor 17
gobierno debe ser una mezcla de todos los regímenes, y por eso elogian el de los lacedemonios. Éstos dicen que es una mezcla de oligarquía, monarquía y democracia; la realeza, según ellos, es la monarquía, el gobierno de los ancianos la oligarquía, y que se gobiernan democráticamente bajo el de los éforos, ya que éstos se eligen del pueblo. [217] Según otros, el eforado es una tiranía, y el gobierno democrático está representado en las comidas en común y en el resto de la vida cotidiana. 1266a

En las *Leyes* se ha dicho que es necesario que el régimen mejor se 18
componga de democracia y de tiranía,[218] las cuales o no pueden considerarse en absoluto como regímenes de gobierno, o como los peores de todos. Opinan mejor los que mezclan más; pues el régimen compuesto de más elementos es mejor.[219]

En segundo lugar, ese régimen es evidente que no tiene ningún elemento monárquico, sino oligárquicos y democráticos, y tiende a 19
inclinarse más hacia la oligarquía. Esto se ve claro por el modo de nombrar los magistrados. El hecho de que sean sorteados de entre los ya elegidos[220] es común a muchos sistemas, pero el que sea obligatorio para los más ricos asistir a la asamblea, elegir a los magistrados o intervenir en cualquier otro asunto político, mientras los demás quedan exentos, eso es oligárquico, así como procurar que sean más numerosos[221] los magistrados procedentes de las clases ricas, y que las magistraturas más altas estén desempeñadas por los mayores tributarios.[222] Incluso la 20
elección de los consejeros la hace oligárquica:[223] todos toman parte en la

elección obligatoriamente, cuando se trata de elegir entre los ciudadanos de la primera clase; luego otros tantos de la segunda, y después de la tercera. Pero el voto no es obligatorio para todos cuando se trata de los de tercera y cuarta clase, y en la elección de ciudadanos de la cuarta clase el voto sólo es obligatorio para los de primera y segunda. Y después dice que debe elegirse un número igual de cada clase. Así que serán más y mejores los 21
magistrados procedentes de los mayores tributarios,[224] porque algunos de las clases populares, al no ser obligatorio, no votarán.

Así pues, que tal régimen no debe componerse de democracia y 22
monarquía parece evidente por estas razones y por las que diremos después, [225] cuando nos propongamos el examen de tal régimen. Además, tiene un riesgo elegir los magistrados entre ciudadanos ya elegidos, pues si algunos, aunque sean pocos, quieren ponerse de acuerdo, siempre se hará la elección según su voluntad. Ésta es la manera en que se presenta el régimen propuesto en las *Leyes*.

7

Otras teorías políticas: Faleas de Calcedonia

Existen también algunos otros regímenes. Unos propuestos por particulares; otros, por filósofos y políticos, pero todos son más próximos a los establecidos y a los actualmente en vigor que esos dos examinados. Ningún otro[226] ha hecho innovaciones sobre la comunidad de mujeres e hijos, ni sobre comidas en común para las mujeres, sino que comienzan más bien por las necesidades ordinarias.

A algunos les parece que lo más importante es regular bien lo relacionado con la propiedad, pues dicen que todas las revueltas civiles se 2
producen en torno a ella. Por eso Faleas de Calcedonia[227] fue el primero que introdujo esta cuestión, al decir que las posesiones de los ciudadanos deben ser iguales. Y creía que esto no era difícil de hacer en las ciudades en 1266b3
el momento de su fundación. En las ya establecidas era más laborioso; sin embargo, muy pronto podrían igualarse si los ricos dieran dotes[228] y no las recibieran, y los pobres no las dieran y sí las recibieran. Platón, al escribir las *Leyes* pensaba que se debía permitir la propiedad hasta un cierto límite, 4
pero eso no daría la posibilidad a ningún ciudadano de tener más del quíntuplo del mínimo fijado, como se ha dicho antes.[229]

Pero no deben omitir los que así legislan una cuestión que de hecho 5
olvidan:[230] que al fijar la cantidad de la propiedad conviene también fijar el número de hijos. Pues si el número de hijos sobrepasase la magnitud de

la propiedad, será forzoso anular la ley, y, aparte de esta anulación, es malo que muchos ciudadanos pasen de ricos a pobres; pues es difícil que tales no sean revolucionarios.

Así pues, la igualdad de la propiedad tiene una evidente influencia en la 6
comunidad política, y algunos de los antiguos parecen haberlo reconocido. Por ejemplo, Solón[231] lo estableció en su legislación, y en otras partes[232] existe una ley que prohíbe adquirir toda la tierra que uno quiera. Igualmente, las leyes prohíben vender la hacienda, como entre los locrios hay la ley de no vender, a no ser que se demuestre que ha ocurrido una 7
desgracia manifiesta; y también está legislado conservar los antiguos lotes de tierra.

La abrogación de esta ley en Léucade[233] hizo su régimen político demasiado democrático, pues sucedía que el acceso a las magistraturas ya no era a partir de una determinada tributación.

Por otra parte es posible que exista la igualdad de la propiedad y que ésta sea demasiado abundante, de modo que se viva en la molicie, o bien demasiado escasa de suerte que se viva penosamente. Es evidente, por tanto, que no es suficiente que el legislador establezca la igualdad de la propiedad, si no apunta como objetivo a un término medio. Y aun cuando 8
se estableciera para todos una propiedad moderada, no serviría para nada, porque es más necesario igualar las ambiciones[234] que la propiedad, y eso no es posible si no se da por medio de las leyes una educación suficiente. Quizá replicaría Faleas que eso es precisamente lo que él dice; cree, en efecto, que en las ciudades debe existir la igualdad en esas dos cosas: la propiedad y la educación.[235] Pero es preciso decir cuál será la educación, 9
y el que sea una y la misma de nada sirve. Es posible que sea una y la misma, pero que sea tal que de ella surjan hombres predispuestos a ser ambiciosos de riquezas u honores, o ambas cosas.

Además, las sublevaciones se producen no sólo por la desigualdad de la 10
propiedad, sino también por la de los honores, y en un sentido opuesto en uno y otro caso: las masas se sublevan por la desigualdad de las propiedades, y las clases distinguidas por los honores, si son igualados; de 1267a
ahí el verso:

En una misma estimación el noble y el plebeyo.[236]

Los hombres no sólo delinquen por las cosas necesarias —cuyo remedio 11
cree Faleas que es la igualdad de la propiedad, de modo que no se robe por pasar frío o hambre—, sino también para gozar y saciar sus deseos. Si sus deseos van más allá de lo necesario, para su apaciguamiento delinquirán. Y no sólo por este motivo, sino también, siempre que lo deseen, para gozar de 12
los placeres sin dolores.[237]

¿Cuál es el remedio para estos tres males? Para uno, una propiedad pequeña y una ocupación; para otro, templanza; en cuanto al tercero, si algunos quisieran disfrutar por sí mismos, no buscarían remedio sino en la filosofía, pues los demás placeres necesitan de otras personas. Los mayores delitos se cometen a causa de los excesos y no por las cosas necesarias. Por 13
ejemplo, los hombres no se hacen tiranos para no pasar frío.[238] Y por eso los grandes honores se dan al que mata no a un ladrón sino a un tirano.[239] De modo que el tipo de gobierno de Faleas es sólo una ayuda contra las pequeñas injusticias.

Además, quiere disponer numerosas medidas, con las que se asegure el 14
buen gobierno de la ciudad en el interior, pero hay que considerar también las relaciones con los vecinos y con todos los extranjeros. En consecuencia, es necesario organizar el régimen en cuanto a su fuerza militar, de la que 15
Faleas nada ha dicho. Igualmente también respecto de la riqueza: no sólo debe ser suficiente para las necesidades de la ciudad, sino también para los peligros del exterior. Por eso ni conviene que sea tan grande que los vecinos más poderosos la codicien y los que la poseen no puedan rechazar a los agresores, ni tan pequeña que no puedan sostener una guerra contra un enemigo igual o semejante. Aquél, ciertamente, no ha definido nada de 16
esto, pero no debe olvidarse que conviene cierta abundancia de riqueza. Quizás el mejor límite sea que los más fuertes no saquen provecho en hacer una guerra a causa del exceso de riqueza, sino que sea tal que no puedan 17
hacerla. Así, Eubulo,[240] cuando Autofrádates iba a asediar Atarneo, le aconsejó que, considerando el tiempo necesario para tomar la plaza, calculase el gasto durante ese tiempo. Pues estaba dispuesto a dejarle Atarneo si le pagaba una cantidad menor. Estas palabras hicieron que Autofrádates reflexionara y abandonara el asedio.

Es, desde luego, una medida conveniente que sean iguales las 18
propiedades de los ciudadanos para que no haya revueltas entre unos y otros, pero no tiene gran importancia, por así decir. De hecho, los nobles se indignarían pensando que no es justo que fueran iguales,[241] y por ello se 1267b19
les ve muchas veces en ataques y rebeliones. Además, la ambición de los hombres es insaciable: al principio basta con dos óbolos,[242] pero cuando esto es ya una costumbre establecida, siempre necesitan más, hasta el infinito, porque la naturaleza del deseo no conoce límites, y la mayor parte de los hombres viven para colmarla.

El principio de la reforma consiste, más que en igualar las haciendas, en 20
formar a los ciudadanos naturalmente superiores, de tal modo que no quieran obtener más, y a las clases bajas para que no puedan, es decir, que sean inferiores pero sin injusticia.

Tampoco ha hablado bien de la igualdad de la propiedad, pues sólo 21

iguala la propiedad de la tierra, y existe también una riqueza de esclavos, ganados, dinero y la abundante provisión de los llamados bienes muebles. [243] Por tanto, hay que buscar la igualdad o una medida moderada de todas estas cosas, o bien dejarlo ir todo. Es evidente, a partir de esta legislación, 22
que Faleas organiza una ciudad pequeña, si todos los artesanos[244] han de ser esclavos públicos, en vez de constituir un complemento de la ciudad. [245] Pero si han de ser esclavos de la ciudad los que trabajan en obras 23
públicas, deben serlo como en Epidamno[246] y de la forma en que Diofanto[247] dispuso en una ocasión en Atenas. Sobre el régimen político de Faleas, a partir de estas consideraciones, se podrá juzgar sin demasiada dificultad si tuvo errores o aciertos en lo propuesto.

8

El régimen político de Hipodamo de Mileto. La inmutabilidad de las leyes

Hipodamo,[248] hijo de Eurifonte, de Mileto (que inventó el trazado de las ciudades y diseñó los planos del Pireo, mostrándose en todo lo demás de su vida en exceso original por afán de distinguirse, hasta el punto de que algunos consideraban que vivía de una manera demasiado afectada con sus cabellos largos y sus lujosos adornos, y además su vestido barato y de abrigo, no sólo en invierno sino también en la temporada de verano), con la pretensión de ser entendido en la naturaleza entera, fue el primero que, sin ser político, intentó hablar sobre el régimen mejor.

Proyectaba una ciudad de diez mil hombres,[249] dividida en tres 2
grupos:[250] uno de artesanos; otro de agricultores, y el tercero, de defensores en posesión de las armas. Dividía también el territorio en tres 3
partes:[251] una sagrada, otra pública y otra privada. Sagrada, aquella de donde se hicieran los dones acostumbrados a los dioses; pública, aquella de 4
la que vivieran los defensores, y privada, la de los agricultores. Pensaba también que eran sólo tres los tipos de leyes,[252] ya que las causas por las que tienen lugar los procesos son tres en número: injurias, daños y muertes. Establecía por ley también un tribunal supremo, al que debían remitirse 1268a5
todos los procesos que parecieran mal juzgados. Y lo constituyó con algunos ancianos elegidos. En cuanto a las sentencias de los tribunales, creía que no debían hacerse votando con guijarros, sino llevando cada uno una tablilla[253] en la que escribiría la sentencia, si era simplemente condenatoria; y la dejaría en blanco, si era una simple absolución. Y si en parte condenaba y en parte absolvía, eso lo explicaría. Pues pensaba que no

era buena la actual legislación, pues obligaba a los jueces a perjurar al sentenciar lo uno o lo otro.

Establecía también una ley para honrar a los que inventaran algo útil 6
para la ciudad, y para que los hijos de los muertos en la guerra recibieran su alimento por cuenta del erario público, como si eso no estuviese aún legislado en otras partes. Esa ley existe actualmente en Atenas y en otras 7
ciudades. Todos los magistrados serían elegidos por el pueblo y consideraba pueblo a las tres partes de la ciudad. Los elegidos debían cuidar de los asuntos de la ciudad, de los extranjeros y de los huérfanos. [254] Éstas son las disposiciones principales y más dignas de mención de la ordenación de Hipodamo.

Se podría discutir en primer lugar la división del conjunto de ciudadanos. En efecto, los artesanos, los labradores y los que tienen armas 8
participan todos en el gobierno de la ciudad, pero los agricultores no tienen armas, y los artesanos ni tierra ni armas, de modo que llegan a ser casi esclavos de los poseedores de armas. Es imposible, así pues, que participen 9
de todos los cargos, ya que es necesario que los estrategos, los guardianes de la ciudad[255] y, en general, los magistrados supremos sean nombrados de entre los poseedores de armas. Y si no participan del gobierno, ¿cómo podrán sentirse afectos a él? Por otra parte, es necesario que los que poseen las armas sean más fuertes que las otras dos partes, y eso no es fácil si no son muchos. Y si lo son, ¿por qué los otros han de participar en el régimen 10
y ser dueños del nombramiento de los magistrados? Además, los agricultores, ¿en qué serán útiles a la ciudad? Artesanos han de existir necesariamente (pues toda ciudad necesita artesanos), y pueden vivir de su oficio como en las otras ciudades. Los agricultores, si proporcionaran el alimento a los poseedores de armas, serían con buena razón una parte de la ciudad, pero la realidad es que poseen su tierra propia y la trabajan particularmente. Además, la tierra comunal de la que los defensores han de 11
obtener su alimento, si la cultivan ellos mismos, no sería diferente la clase combatiente y la agricultora, como quiere el legislador. Y si son otros distintos de los que cultivan sus campos privados y de los combatientes, ese grupo será una cuarta parte de la ciudad, sin participación en nada, sino ajena al régimen. Y si uno supone que los mismos cultivan la tierra privada 12
y la pública, la cantidad de frutos cosechados será insuficiente para que 1268b
cada uno cultive la tierra para dos casas.[256] Y, ¿por qué no han de sacar simplemente de la tierra y de sus lotes el alimento para sí mismos y para los combatientes? Ciertamente, todas estas cosas resultan muy confusas.

No está bien tampoco la ley sobre la resolución de los jueces, lo de 13
juzgar con distinciones, aun para una causa formulada en términos absolutos, y hacer del juez un árbitro. Eso se admite en el arbitraje, incluso

con varios árbitros (pues se comunican entre sí acerca del fallo); pero en los tribunales no es posible, sino que la mayoría de los legisladores establecen lo contrario a esto: que los jueces no se comuniquen entre sí.

En segundo lugar, ¿cómo no va a ser confuso el fallo cuando el juez opine que el acusado debe pagar, pero no tanto como reclama el demandante? Si éste pide veinte minas, y el juez falla que diez (o un juez más y otro menos), o uno cinco y otro cuatro. De este modo es evidente que se dividirán: unos lo condenarán en todo y otros en nada. ¿Cuál será el modo del cómputo de los votos? Además, nadie obliga a perjurar al que absuelve o condena de un modo absoluto, si la denuncia se ha formulado de modo absoluto y justo. Pues el que absuelve no juzga que el acusado no debe nada, sino que no debe las veinte minas. En cambio perjura aquel que lo condena si considera que no debe pagar las veinte minas.

En cuanto a que se debe reconocer cierto honor a los que descubren algo útil para la ciudad, no carece de riesgos el legislarlo, si bien es grato aunque sólo sea de oídas. Puede llevar a falsas denuncias y a cambios políticos en algún caso. Y conduce a otro problema y a diferente investigación.

Algunos se preguntan, en efecto, si es perjudicial o útil para las ciudades cambiar las leyes tradicionales, si hay otra mejor. Por ello no es fácil asentir precipitadamente a lo dicho, si no conviene cambiarlas. Y puede ocurrir que algunos propongan la abolición de las leyes o del régimen como un bien común. Puesto que hemos hecho mención de este tema, es mejor extenderse acerca de él un poco más. Tiene, como hemos dicho, una dificultad, y podría parecer que es mejor el cambio. Al menos en las demás ciencias está admitido como conveniente; por ejemplo, la medicina, la gimnasia y, en general, todas las artes y facultades se han alejado de sus formas tradicionales, de modo que si la política ha de considerarse una de ellas, es evidente que necesariamente sucede lo mismo con ella. Una señal podría decirse que se da en los mismos hechos. Las leyes antiguas son demasiado simples y bárbaras: los griegos llevaban armas[257] y se compraban las mujeres unos a otros.[258] Y todo lo que queda de la legislación antigua es de algún modo totalmente simple, como la ley que hay en Cime sobre el asesinato: si el acusador presenta una cierta cantidad de testigos en el asesinato de uno de sus parientes, el acusado es reo del crimen.

Pero, en general, todos buscan no lo tradicional, sino lo bueno. Y es verosímil que los primeros hombres, ya fueran nacidos de la tierra o salvados de algún cataclismo,[259] fueran semejantes a los hombres ordinarios e insensatos, como se dice de los que nacieron de la tierra; de modo que es absurdo perseverar en sus opiniones. Pero además de esto,

tampoco es mejor dejar inmutables las leyes escritas, porque, como en las demás artes, también en la normativa política es imposible escribirlo todo exactamente, ya que es forzoso que lo escrito sea general, y en la práctica son casos particulares. 22

De estos razonamientos es manifiesto que algunas leyes, y en ciertas ocasiones, se deben cambiar; pero para los que examinan el tema de manera diferente puede parecerles que exige mucha precaución. Cuando la mejora sea pequeña y, en cambio, sea malo el acostumbrar a abrogar con facilidad las leyes, es evidente que hay que permitir algunos errores de los legisladores y de los gobernantes. Pues el cambio no beneficiará tanto como dañará la costumbre de desobedecer a los gobernantes.[260] Es también engañosa la comparación con las artes; no es igual modificar un arte que una ley, ya que la ley no tiene ninguna otra fuerza más que hacerse obedecer, a no ser la costumbre,[261] y eso no se produce sino con el paso de mucho tiempo, de modo que el cambiar fácilmente de las leyes existentes a otras nuevas debilita la fuerza de la ley. Y aun si se pueden cambiar, ¿se podrán cambiar todas y en todo régimen, o no?, ¿y a juicio de cualquiera o de quiénes?[262] Todas estas cuestiones comportan gran diferencia. 23 24 25

Dejemos, por ahora, esta investigación, pues no es el momento oportuno.

9

La constitución de los lacedemonios

Acerca del régimen de Lacedemonia y del de Creta y, más o menos, de todos los regímenes, hay dos cuestiones a examinar: una, si algo está bien o mal legislado en relación con la ordenación mejor; la otra, si hay algo contrario al principio de base y al carácter del régimen establecido por ellos.

Que es necesario para una ciudad que pretende estar bien gobernada tener desahogo de las primeras necesidades,[263] es un punto de común acuerdo. Pero no es fácil comprender de qué modo se logra. Los penestas de Tesalia[264] se han rebelado muchas veces contra los tesalios, e igualmente los hilotas contra los laconios (pasan la vida acechando sus infortunios). A los cretenses, en cambio, no les ha sucedido nada semejante. La razón, probablemente, es que las ciudades vecinas, aunque están en guerra entre sí, no se alían nunca con los rebeldes, porque no les conviene, por tener ellas también poblaciones sometidas.[265] En cambio, todos los 2 3 1269b

vecinos de los laconios eran enemigos suyos: los argivos, los mesenios y los arcadios.[266] Y entre los tesalios, al principio, hubo sublevaciones por estar en guerra con los colindantes aqueos, perrebos y magnesios.

Parece incluso que, sin otra dificultad, es arduo ya el tener que ocuparse 4
de la manera como hay que tratar a los sometidos. Si se les deja sueltos se insolentan y se creen dignos de los mismos derechos que sus señores; si llevan una vida miserable, conspiran y odian. Es evidente que no se ha encontrado la mejor manera, cuando ocurre esto con el cuerpo de los hilotas.

Además, la licencia de las mujeres[267] es perjudicial tanto para el 5
propósito del régimen como para la felicidad de la ciudad. Pues así como el hombre y la mujer son parte esencial[268] de la casa, es evidente que también la ciudad debe considerarse dividida en dos partes aproximadamente iguales: el conjunto de los hombres y el de las mujeres; de suerte que en todos los regímenes en que va mal lo referente a las mujeres, hay que considerar que la mitad de la ciudad está como sin leyes. Es lo que precisamente sucede en Lacedemonia: el legislador, queriendo 6
que toda la ciudad fuese resistente,[269] se ve que lo logró en cuanto a los hombres, pero se ha descuidado con las mujeres, pues viven sin freno toda clase de intemperancia y molicie. Así, es forzoso en un régimen de tal tipo 7
que la riqueza sea estimada, especialmente si los hombres son dominados por las mujeres, como la mayor parte de los pueblos militarizados y belicosos, excepto los celtas[270] y algunos otros que estiman abiertamente el amor entre varones. Parece, en efecto, que el primer mitólogo,[271] no sin 8
razón, unió a Ares con Afrodita, pues todos los guerreros parecen inclinados al trato amoroso, ya al de los hombres, ya al de las mujeres. Por eso así sucedió entre los laconios,[272] y muchas cosas eran administradas por las mujeres en la época de la hegemonía.[273] Por lo demás, ¿en qué 9
difiere que gobiernen las mujeres o que los gobernantes sean gobernados por las mujeres? El resultado es el mismo. Incluso para la audacia que no tiene ninguna utilidad en las cosas corrientes, y sólo, si acaso, en la guerra, fueron muy perjudiciales para ella las mujeres de los laconios. Lo 10
demostraron durante la invasión de los tebanos;[274] no fueron útiles para nada, como en otras ciudades, y causaron más confusión que los enemigos.

Parece verosímil que se haya dado esta licencia de las mujeres entre los 1270a11
laconios desde el principio, pues, a causa de expediciones militares, los hombres pasaban mucho tiempo lejos de su país, guerreando contra los argivos y después contra los arcadios y mesenios. En su descanso de la guerra se ponían a disposición del legislador bien preparados por su vida de campaña (pues comporta muchos elementos de la virtud). En cambio a las

mujeres se dice que Licurgo intentó someterlas a las leyes, pero como se le resistieron, desistió de ello. Éstas son las causas de lo ocurrido y también evidentemente de este defecto del régimen. Pero nosotros no examinamos en qué se debe disculpar o en qué no, sino lo que está bien y lo que no lo está. 12

El que no esté bien dispuesto en lo referente a las mujeres parece, como ya se dijo antes,[275] que no sólo produce un cierto indecoro del régimen mismo, sino que fomenta de algún modo la avaricia.[276] Después de lo que se acaba de decir, podría alguien censurar la desigualdad de la propiedad, ya que sucede que unos poseen una hacienda excesivamente grande, y otros una totalmente pequeña; por eso la tierra ha pasado a unos pocos. Esto también está mal regulado por las leyes: el legislador desaprobó comprar o vender la tierra propia, y lo hizo con razón, pero dio la posibilidad de donarla o legarla a los que quisieran, y el resultado es necesariamente el mismo en ambos casos. Es de las mujeres casi las dos quintas partes del país por haber muchas herederas[277] y porque se dan grandes dotes. Hubiera sido mejor haber ordenado no dar ninguna dote a una pequeña o moderada. En la actualidad es posible dar en matrimonio a la heredera a quien su padre quiera, y si muere sin testar, al que deje como tutor, ése la entrega en matrimonio a quien le plazca. 13 14 15

Así pues, pudiendo el país alimentar a mil quinientos jinetes y a treinta mil hoplitas, el número de ciudadanos llegó a menos de mil.[278] Los hechos mismos han mostrado con evidencia lo mala que era esa legislación. La ciudad no pudo soportar un solo revés,[279] y pereció por falta de hombres.[280] Cuentan que en tiempo de los primeros reyes concedían la ciudadanía a extranjeros, de modo que en esa época no hubo escasez de hombres, aunque estaban en guerra mucho tiempo y se dice que los esparciatas llegaron a ser incluso diez mil. Sin embargo, sea esto verdad o no, es mejor que la ciudad aumente en hombres gracias a una repartición igual de la propiedad. 16 17

También es opuesta a la corrección de este problema la ley sobre la natalidad. El legislador, queriendo que los espartanos sean los más posibles, impulsa a los ciudadanos a tener el mayor número de hijos posible; en efecto, tienen una ley que deja libre del servicio militar al padre de tres hijos, y al de cuatro de todo impuesto. Luego es evidente que si el número aumenta y la tierra está así dividida, necesariamente habrá muchos pobres. 18 1270b 19

Por otro lado, también está mal la legislación sobre el eforado. Esta magistratura suya es soberana en los asuntos más importantes. Todos los éforos proceden del pueblo, de modo que muchas veces llegan al cargo hombres muy pobres que por su indigencia son venales. Esto lo demostraron muchas veces en un tiempo anterior, y recientemente en lo de 20

Andros,[281] cuando algunos corrompidos por dinero hicieron cuanto pudieron para arruinar la ciudad entera. Por ser una autoridad excesiva y tiránica,[282] incluso los reyes se veían obligados a hacerles halagos demagógicos, de suerte que también de este modo se perjudicaba al régimen que de aristocracia se convertía en democracia. Esta magistratura, 21
sin duda, consolida el régimen; el pueblo está tranquilo porque participa del poder supremo, de modo que eso tanto si sucede por obra del legislador[283] 22
o por azar viene bien para los asuntos. En efecto, si un gobierno pretende sostenerse, es necesario que todas las partes de la ciudad[284] quieran que exista y que permanezca. Los reyes así lo desean por la dignidad que tienen, los nobles por la *gerusía* (esta magistratura es un premio a la virtud),[285] y el pueblo por el eforado (que se elige de entre todos). Era 23
necesario, sin duda, que esta magistratura fuera electiva de entre todos, pero no del modo como es ahora, pues es demasiado pueril.[286] Además, puesto que son soberanos de decisiones importantes, siendo unos ciudadanos cualesquiera, por eso precisamente sería mejor que no juzgaran sino de acuerdo con normas escritas y con las leyes. Y el modo de vida de 24
los éforos tampoco está de acuerdo con el propósito de la ciudad; éste es relajado en exceso, mientras que el de los demás cae en un exceso de autoridad, hasta el punto de no poder resistirlo y escapan furtivamente para gozar de los placeres corporales.

Tampoco está bien lo relacionado con la magistratura de los ancianos. 25
Siendo hombres de bien[287] y suficientemente educados en las virtudes de hombría, podría decirse de pronto que es conveniente para la ciudad. Sin embargo, el que de por vida sean soberanos de decisiones importantes es discutible, pues hay tanto como la vejez del cuerpo: la de la mente. Educados de tal modo que incluso el legislador desconfía de ellos como de 1271a
hombres no virtuosos, es cosa que no deja de ser arriesgada. Y es notorio que los participantes de esta magistratura se dejan sobornar y ceder al 26
favoritismo en muchos asuntos públicos. Por ello, sería mejor que no estuvieran exentos de rendición de cuentas, como ahora lo están. Podría creerse que la magistratura de los éforos controla todas las magistraturas, pero eso es una prerrogativa demasiado grande para el eforado, y no es ése el modo que nosotros decimos de cómo deben rendirse cuentas. Además la elección que hacen de los ancianos y el criterio que siguen es pueril, y no 27
está bien que el mismo que va a ser merecedor del cargo lo solicite. Debe ejercer el cargo el digno de él, quiera o no quiera. En esto, el legislador se 28
muestra actuando como para lo demás del régimen: procurando que los ciudadanos sean ambiciosos, se sirve de este medio para la elección de los Ancianos, ya que nadie solicitará el cargo si no es ambicioso. Sin embargo,

la mayoría de los delitos voluntarios ocurren sin duda a causa de la ambición y de la avaricia de los hombres.

En cuanto a la realeza, si es mejor o no para las ciudades que exista, 29
quede para otra discusión.[288] En todo caso, es mejor no como ahora, sino
que cada uno de los reyes sea elegido según su propia vida.[289] Es evidente 30
que ni el legislador, tampoco él, puede hacerlos perfectos; por lo menos desconfía de que no sean hombres suficientemente buenos.[290] Por eso los hacían acompañar en embajada por otros embajadores[291] enemigos suyos, y creían que era una seguridad para la ciudad que los reyes estuvieran en discordia.

No es buena legislación tampoco la de las comidas en común, llamadas 31
fidítia, debida al que las instituyó en un principio. El gasto de las reuniones debía ser a expensas del erario público, como en Creta.[292] Pero entre los laconios cada uno tiene que contribuir, aunque algunos sean pobres y no
puedan costear ese gasto, de modo que ocurre lo contrario del propósito del 32
legislador. Pretende, en efecto, que la institución de las comidas en común sea democrática, pero, así legislado, no resultan en absoluto democráticas, pues no es fácil para los muy pobres participar, y ésa es la definición tradicional de la ciudadanía: que el que no puede aportar esa contribución no participe de ella.

Algunos otros critican la ley referente a los almirantes y lo hacen con 33
razón, pues es causa de discordias:[293] además de los reyes, que son generales vitalicios, el almirantazgo constituye como una segunda realeza.

Y así se podría criticar el principio de base del legislador, lo que 1271b34
precisamente ha criticado Platón en las *Leyes*:[294] toda la ordenación de las leyes está orientada hacia una parte de la virtud, la bélica, ya que ésta es la útil para vencer. Por consiguiente, los lacedemonios se mantuvieron mientras guerrearon, pero sucumbieron al alcanzar el mando, porque no
sabían estar ociosos ni habían practicado ningún otro ejercicio superior al 35
de la guerra.[295] Otro error,[296] no menor que éste, es que creen que los bienes[297] por los que hay que luchar se consiguen más por la virtud que por el vicio, y en eso tienen razón; pero suponen que esos bienes son superiores a la virtud, y en eso se equivocan.

También está mal lo regulado sobre las finanzas públicas entre los 36
espartanos. No hay nada en el tesoro de la ciudad, aunque se ven obligados a mantener grandes guerras, y las contribuciones se pagan mal; como la
mayor parte de la tierra es de los esparciatas, no se comprueban 37
recíprocamente las contribuciones.[298] Así ha resultado lo contrario a lo conveniente según el legislador: ha dejado a la ciudad sin recursos, y ha hecho avaros a los particulares. Sobre el régimen de los lacedemonios,

baste con lo dicho. Esto es lo que principalmente uno podría criticar.

10

La constitución de Creta. Comparación con la de Esparta

El régimen político de Creta es muy parecido a éste;[299] en pequeñas cosas no es inferior, pero en conjunto es menos acabado. En efecto, parece, y así se dice, que el régimen de los laconios imita, en la mayor parte de los puntos, al de Creta; pero que la mayoría de las instituciones antiguas están menos elaboradas que las más modernas. Se dice[300] que Licurgo, cuando emigró después de abandonar la tutela del rey Carilo, pasó la mayor parte 2
del tiempo en Creta, a causa de la comunidad de su origen.[301] Pues los lictios eran colonos de los laconios, y los que llegaron para fundar la colonia adoptaron la ordenación legal que existía entre los que habitaban el país. Por eso incluso ahora los periecos utilizan el mismo tipo de leyes, 3
cuyo sistema pasa por haber sido establecido por Minos en un principio. La isla parece estar naturalmente dispuesta y bien situada para la dominación de la Hélade. Ella controla todo el mar,[302] en cuyas costas están establecidos casi todos los griegos, pues dista poco, por un lado, del Peloponeso, y, por otro, de Asia a la altura del cabo Triopio y de Rodas. Por eso también Minos logró el dominio del mar,[303] y sometió unas islas y 4
colonizó otras, y, por último, atacando a Sicilia, terminó su vida allí cerca de Cámico.

La organización cretense es análoga a la de Laconia. A los laconios les 5
trabajan las tierras los hilotas,[304] y a los cretenses los periecos, y unos y 1272a
otros tienen comidas en común. En tiempos antiguos, los laconios las llamaban no *fidítia*, sino *ándria* como los cretenses, lo que prueba que esta 6
institución vino de Creta. También la ordenación del régimen, pues los éforos[305] tienen el mismo poder que los llamados *kósmoi* en Creta, excepto que los éforos son cinco y los *kósmoi* diez. Los *gerontes* son iguales a los que los cretenses llaman Consejo. En cuanto a la realeza, antes existía,[306] pero luego la abolieron los cretenses, y los *kósmoi* llevan la 7
dirección de la guerra. De la asamblea participan todos, pero no tiene otra facultad que la de ratificar con su voto las decisiones de los Ancianos y de los *kósmoi*.

Lo referente a las comidas en común está mejor entre los cretenses que entre los laconios. En Lacedemonia cada uno aporta lo fijado por cabeza, y si no lo hace, la ley le impide participar de la ciudadanía, como se ha dicho 8
antes.[307] En cambio, en Creta tienen un carácter más comunal, pues de

todas las cosechas habidas, del ganado comunal y de las contribuciones que aportan los periecos, queda fijada una parte para los dioses y los servicios públicos y otra para las comidas en común, de modo que todos, mujeres, niños y hombres, se alimentan a expensas del erario público. Respecto a la 9
moderación de la comida que consideraba beneficiosa,[308] el legislador se dedicó a idear medios; y para la separación de las mujeres,[309] para que no tengan muchos hijos, permitió las relaciones entre los varones,[310] acerca de las cuales, si son malas o no lo son, habrá otra oportunidad de examinarlo; que lo referente a las comidas en común está mejor organizado en Creta que en Laconia, es evidente.

La institución de los *kósmoi* es aún peor que la de los éforos. Pues lo 10
malo que tiene la magistratura de los éforos existe también en éstos: cualquiera puede llegar a ella; pero la conveniencia que hay allí para el régimen no existe aquí. Allí, en efecto, por hacerse la elección entre todos, el pueblo participa en el poder supremo y desea la permanencia del régimen; aquí, en cambio, los *kósmoi* no se eligen de entre todos, sino de entre algunos linajes, y los Ancianos de entre los que han sido *kósmoi*. Sobre los Ancianos podrían hacerse las mismas críticas que sobre los 11
lacedemonios:[311] el no rendir cuentas y el carácter vitalicio es una recompensa superior a sus méritos, y que manden no según leyes escritas, sino de acuerdo con su propio juicio, es arriesgado. El que el pueblo esté tranquilo aunque no participe del poder no es ninguna señal de buena 12
organización. Pues los *kósmoi* no sacan ningún provecho de su cargo, como los éforos, y por vivir en una isla están lejos de los que les pueden corromper.[312] 1272b

El remedio que ponen a este defecto es absurdo y no de un régimen 13
constitucional sino propio de un poder tiránico:[313] con frecuencia expulsan a los *kósmoi* por medio de una conspiración de sus colegas en el gobierno o de particulares. Y los *kósmoi* durante su cargo pueden renunciar a él. Ciertamente, es mejor que todo eso se haga legalmente y no según la voluntad de los hombres, pues no es una norma segura. Pero lo peor de 14
todo es la suspensión de esta magistratura que provocan con frecuencia los poderosos cuando no quieren someterse a la justicia. De modo que está claro que esta ordenación tiene algo de constitucional, pero no es un régimen constitucional, sino más bien una oligarquía tiránica. Tienen la costumbre de, dividiendo en facciones al pueblo y a sus amigos, establecer como una especie de monarquía, suscitar revueltas y luchar unos contra 15
otros. Y ¿en qué difiere tal situación de la desaparición de esa ciudad durante un tiempo y de una disolución de la comunidad política? Una ciudad en estas condiciones está en peligro frente a quienes quieren y

pueden atacarla. Pero, como se ha dicho,[314] Creta se salva por su emplazamiento: su alejamiento ha ocasionado la expulsión de extranjeros. 16
[315] Por eso, también los periecos permanecen fieles a los cretenses, pero los hilotas se sublevan con frecuencia.[316] Los cretenses no tienen dominios en el exterior y sólo recientemente[317] una guerra con el extranjero ha irrumpido en la isla, que puso de manifiesto la debilidad de sus leyes. Sobre este régimen baste con lo que hemos dicho.[318]

11

La constitución de Cartago. Comparación con la de Esparta

Los Cartagineses también parecen gobernarse bien[319] y superan en muchas cosas a los demás; en algunas, se acercan extraordinariamente a los laconios. Estos tres regímenes —el de Creta, el de Laconia y este tercero de Cartago— están en cierto modo muy próximos entre sí y son muy diferentes de los demás. Muchas de sus instituciones son buenas. Y una señal de un régimen bien ordenado es que, teniendo un elemento popular, 2
permanezca dentro del orden de la constitución y no haya habido ni sedición digna de decir, ni tiranía.[320]

Tiene instituciones parecidas a las del régimen de Laconia: las comidas 3
en común de las asociaciones políticas[321] son semejantes a las *fidítia*, y la magistratura de los Ciento Cuatro a los éforos (pero mejor: mientras los éforos se eligen entre cualesquiera, esta magistratura se elige por las cualidades). Los reyes y el Consejo de Ancianos son análogos a los reyes y Ancianos de Esparta. Y también con la ventaja de que los reyes no son del 4
mismo linaje, ni de uno cualquiera; si hay algún linaje que se distinga, se eligen de él, más que atendiendo a la edad; pues una vez establecidos con plenos poderes sobre asuntos importantes, si son gente simple[322] pueden causar grandes daños, como ya los causaron a la ciudad de los lacedemonios. 1273a

La mayoría de los puntos que pueden ser criticados, por ser 5
desviaciones,[323] son comunes a todos los regímenes de que hemos hablado. Respecto al principio de base de la aristocracia o de la «república»[324] se inclina en unas cosas hacia la democracia y en otras hacia la oligarquía. Pues los reyes,[325] junto con los Ancianos, si están todos de acuerdo, son dueños de presentar un asunto y de no presentar otro ante el pueblo; si no están de acuerdo también decide el pueblo sobre tales asuntos. Cuando éstos los presentan, conceden al pueblo no sólo el derecho 6

de oír la opinión de los gobernantes, sino de decidir soberanamente, y a quienquiera le es posible oponerse a las propuestas, cosa que no ocurre en los otros regímenes.[326] El que los pentarcas,[327] que deciden 7
soberanamente de muchos e importantes asuntos, sean elegidos por ellos mismos y elijan ellos la magistratura suprema de los Cien, y además ejerzan el poder más tiempo[328] que los demás (de hecho lo ejercen después de salir del cargo y desde su designación), son rasgos oligárquicos. En cambio, que no reciban un sueldo, ni se elijan por sorteo[329] debe ser considerado aristocrático, y cualquier otra disposición semejante, como la de que todas las causas sean juzgadas por los magistrados,[330] y no unos unas y otros otras, como en Lacedemonia.

Pero, sobre todo, la organización de los cartagineses se desvía de la 8
democracia hacia la oligarquía por cierta idea que es opinión de la mayoría: creen que debe elegirse a los magistrados no sólo por sus méritos sino también por su riqueza, pues es imposible que el que carece de recursos 9
gobierne bien y tenga tiempo libre.[331] Si el elegir a los gobernantes según su riqueza es oligárquico, y el hacerlo según su mérito es aristocrático, el sistema según el cual los cartagineses regulan su organización política sería un tercer modo, ya que mirando a estas dos condiciones los magistrados son elegidos, y especialmente los supremos, los reyes y los generales.

Pero hay que pensar que esta desviación de la aristocracia es un error 10
del legislador;[332] pues desde un principio una de las cosas más necesarias es procurar que los mejores puedan tener tiempo libre y no caigan en ignominia, no sólo en el ejercicio de su cargo, sino tampoco como particulares. Pero si hay que tener en cuenta la abundancia con vistas al ocio, es malo que puedan comprarse las magistraturas supremas,[333] la
realeza y el generalato. Esa ley estima más la riqueza que la virtud y hace a 11
la ciudad entera codiciosa. Lo que los dirigentes tomen como honroso,[334] lo acogerá necesariamente la opinión de los demás ciudadanos, y donde no se estima sobre todo la virtud no es posible que el régimen sea sólidamente 1273b
aristocrático.[335]

Es lógico que los que han comprado su cargo se acostumbren a lucrarse, 12
cuando lo ejercen a costa de sus dispendios; pues es absurdo que uno que es pobre pero honrado quiera lucrarse, y no lo quiera un hombre inferior después de haber hecho sus gastos. Por eso los que son capaces de gobernar mejor, ésos deben hacerlo. Y sería mejor que, aunque el legislador hubiera dejado a un lado la abundancia de las clases superiores, se hubiese cuidado del ocio de los gobernantes.

Puede parecer también mal que una misma persona ejerza varios 13
cargos,[336] práctica que es muy bien vista entre los cartagineses; pues cada

labor se realiza mejor al cuidado de uno solo, y el legislador debe velar por ello y no ordenar que la misma persona toque la flauta y haga zapatos. De modo que cuando la ciudad no es pequeña es constitucional y más 14
democrático que participen muchos de las magistraturas, pues la participación común es mayor, como dijimos,[337] y cada una de ellas[338] se cumple mejor y más rápidamente. Esto es evidente en los asuntos de la guerra y de la marina: en una y otra, el mando y la obediencia se distribuyen, por así decirlo, entre todos.

Aunque éste es un régimen oligárquico,[339] los cartagineses rehúyen 15
muy bien los peligros por el enriquecimiento de los ciudadanos:[340] enviando periódicamente una parte del pueblo a las colonias. Con este remedio curan y hacen estable el régimen. Sin embargo, esto es obra del azar, cuando es el legislador el que debería hacer imposibles las revueltas 16
civiles. Ahora, en cambio, si sobreviene algún infortunio y la masa del pueblo se rebela contra los gobernantes, no hay ningún remedio, dentro de las leyes,[341] para mantener la paz.

Éste es el carácter[342] de los regímenes de Laconia, de Creta y de Cartago, que tienen con justicia buena reputación.

12

Solón. Otros legisladores

Entre los que han expuesto alguna idea sobre la forma de gobierno, algunos no participaron en actividades políticas de ningún tipo, sino que pasaron toda su vida como particulares, y de casi todos ellos ya se ha dicho[343] lo que puede haber digno de mención. Otros han sido legisladores, bien en sus propias ciudades, bien en algunas del extranjero después de haber sido admitidos, a título personal, en el cuerpo cívico;[344] y entre éstos, unos fueron solamente autores de leyes, otros, además, de una constitución, como Licurgo y Solón; éstos establecieron a la vez leyes y constituciones.

Sobre la de los lacedemonios ya se ha hablado.[345] En cuanto a Solón, 2
algunos creen que fue un legislador respetable: abolió la oligarquía por ser demasiado absoluta, terminó con la esclavitud del pueblo y estableció la democracia tradicional, mezclando bien los elementos de la constitución, pues el Consejo del Areópago era un elemento oligárquico, las magistraturas electivas, aristocrático, y los tribunales, democrático. Parece[346] que Solón no abolió las instituciones que antes existían, el 1274a3
Consejo y la elección de los magistrados, sino que estableció la democracia al hacer que todos los ciudadanos formasen parte de los tribunales. Por eso,

precisamente, algunos le reprochan[347] haber anulado el otro elemento al hacer al tribunal, designado por sorteo,[348] dueño soberano de todas las decisiones. En efecto, una vez que éste tuvo fuerza, halagando al pueblo como a un tirano,[349] transformaron la constitución en la democracia actual. Efialtes,[350] con Pericles, disminuyó la competencia del Consejo del Areópago. Pericles[351] estableció la retribución de los tribunales, y de este modo cada demagogo avanzó progresivamente hacia la democracia actual. [352] 4

Parece claro que esto no sucedió según el propósito de Solón, sino más bien por una coincidencia (el pueblo, en efecto, al llegar a ser causa del poderío naval en las Guerras Médicas,[353] adquirió confianza en sí mismo y aceptó a viles demagogos, a pesar de la oposición política de las gentes de bien).[354] Puesto que parece que Solón concedió al pueblo la facultad, absolutamente necesaria, de elegir a los magistrados y pedirles cuentas[355] (pues si el pueblo no fuera soberano de esto, resultaría esclavo y hostil), pero proveyó todas las magistraturas con los notables y los ricos, pentacosiomedimnos[356] y zeugitas, y la tercera clase llamada de los caballeros; la cuarta clase era la de los jornaleros, que no participaban de ninguna magistratura. 5 6

Fueron legisladores también Zaleuco,[357] entre los locrios occidentales, y Carondas[358] de Catania, entre sus conciudadanos y en las demás ciudades calcídicas de Italia y Sicilia. Algunos[359] tratan de demostrar que Onomácrito,[360] que fue el primer experto en legislación, la practicó en Creta, aunque era locrio y vivía allí ejerciendo el arte adivinatoria; que Tales fue compañero suyo; Licurgo y Zaleuco, discípulos de Tales, y Carondas, discípulo de Zaleuco. Pero al decir esto hablan sin atender a la cronología.[361] 7 8

Filolao de Corinto[362] fue también legislador de los tebanos. Filolao era de la familia de los Baquíadas y, siendo el amante de Diocles, el vencedor de los Juegos Olímpicos,[363] cuando éste abandonó su ciudad horrorizado del amor de su madre Alcíone, marchó a Tebas, y allí acabaron su vida ambos. Todavía ahora se enseñan sus sepulcros, fácilmente visibles uno desde el otro, pero sólo uno es visible desde el territorio corintio, el otro no. Y cuenta la leyenda que ellos mismos dispusieron así su tumba: Diocles, por aversión a aquella pasión, para que la tierra de Corinto no fuera visible desde su tumba, y Filolao para que fuera visible. Ésta es la causa por la que vivieron en Tebas, y Filolao fue legislador de los tebanos sobre diversas cuestiones, entre ellas sobre la natalidad, que algunos llaman leyes sobre la adopción. Y eso está legislado de manera peculiar por él, para conservar el número de lotes. De Carondas no hay nada peculiar, excepto los procesos 9 1274b10

por falso testimonio (pues fue el primero en instituir su denuncia), pero en la precisión de las leyes afina aún más que los legisladores actuales. 11

Lo peculiar de Faleas es la igualación de las haciendas; de Platón, la comunidad de mujeres, hijos y hacienda, las comidas en común de las mujeres,[364] y la ley sobre la bebida,[365] que da a los sobrios la presidencia de los banquetes, y el entrenamiento en la milicia,[366] para que los soldados lleguen a ser ambidextros mediante el ejercicio, en la idea de que no debe ser una mano útil y otra inútil. 12

Hay leyes de Dracón,[367] pero las adaptó a la constitución existente; y no hay nada peculiar en ellas digno de mención, excepto su dureza por la magnitud de las penas. 13

Pítaco[368] fue también autor de leyes, pero no de constitución. Es una ley peculiar suya: que los borrachos, si delinquen en algo, paguen una pena mayor que los sobrios; como son más los que cometen actos de violencia estando borrachos que sobrios, no prestó atención a la indulgencia[369] mayor que se debe tener con los borrachos, sino a lo conveniente. 14 Androdamante de Regio fue también legislador para los calcidios de Tracia; son suyas las leyes sobre el asesinato y las herederas; sin embargo, no se podría decir nada peculiar de él.

Queden examinados así los regímenes, los vigentes y los propuestos por algunos.

LIBRO TERCERO

TEORÍA GENERAL DE LAS CONSTITUCIONES A PARTIR DE UN ANÁLISIS DE LOS CONCEPTOS DE CIUDAD Y CIUDADANO

1

Definición de ciudadano

Para quien examina los regímenes políticos, qué es cada uno y cómo son 1274b
sus cualidades, la primera cuestión a examinar, en general, sobre la ciudad es: ¿qué es la ciudad? Pues actualmente están divididas las opiniones; unos dicen que la ciudad ha realizado tal acción; otros, en cambio, dicen que no fue la ciudad, sino la oligarquía o el tirano.[370] Vemos que toda la actividad del político y del legislador se refiere a la ciudad. Y el régimen político es cierta ordenación[371] de los habitantes de la ciudad.

Puesto que la ciudad está compuesta de elementos, como cualquier otro 2
todo compuesto de muchas partes, es evidente que lo que primero debe estudiarse es al ciudadano. La ciudad, en efecto, es una cierta multitud de ciudadanos, de modo que hemos de examinar a quién se debe llamar 1275a
ciudadano y qué es el ciudadano. Pues también frecuentemente hay discusiones sobre el ciudadano y no están todos de acuerdo en llamar ciudadano a la misma persona. El que es ciudadano en una democracia, muchas veces no lo es en una oligarquía.[372]

Dejemos de lado a los que de un modo excepcional reciben esa 3
denominación,[373] como los ciudadanos naturalizados. El ciudadano no lo es por habitar en un lugar determinado (de hecho los metecos y los esclavos 4
participan de la misma residencia), ni tampoco los que participan de ciertos derechos como para ser sometidos a proceso o entablarlo (pues este derecho lo tienen también los que participan de él en virtud de un tratado; éstos, en efecto, lo tienen, mientras en muchas partes ni siquiera los metecos participan de él plenamente, sino que les es necesario designar un patrono, de modo que participan no plenamente de tal comunidad). Es el caso de los 5
niños aún no inscritos[374] a causa de su edad y de los ancianos liberados de todo servicio; se deberá decir que son ciudadanos en cierto modo, pero no en un sentido demasiado absoluto, sino añadiendo alguna determinación, a unos «imperfectos», a otros «excedentes por la edad» o cualquier otra semejante (no importa una que otra, pues está claro lo que se quiere decir).

Buscamos, pues, al ciudadano sin más y que por no tener ningún apelativo tal no necesita corrección[375] alguna, puesto que también hay que plantearse y resolver tales dificultades a propósito de los privados de derechos de ciudadanía y de los desterrados.

Un ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por 6
participar en las funciones judiciales y en el gobierno. De las magistraturas, unas son limitadas en su duración, de modo que algunas no pueden en absoluto ser desempeñadas por la misma persona dos veces,[376] o sólo

después de determinados intervalos; otras, en cambio, pueden serlo sin limitación de tiempo, como las de juez y miembro de la asamblea. Tal vez 7
podría alegarse que ésos no son magistrados[377] ni participan por ello del poder, pero es ridículo considerar privados de poder a los que ejercen los poderes más altos.[378] Pero no demos ninguna importancia a esto, pues es una cuestión de denominación, y no hay un término para lo que es común al juez y al miembro de la asamblea, no se sabe cómo debemos llamar a ambos. Digamos, para distinguirla, magistratura indefinida. Entonces establecemos que los que participan de ella son ciudadanos. Tal es la 8
definición de ciudadano que mejor se adapta a todos los así llamados.

No debemos olvidar que las realidades cuyos supuestos difieren específicamente[379] —y uno de ellos es primero, otro segundo, y otro el siguiente— o no tienen absolutamente nada en común en cuanto tales, o escasamente. Y vemos que los regímenes políticos difieren unos de otros 9
específicamente, y que unos son posteriores y otros anteriores. Los 1275b
defectuosos y degenerados serán forzosamente posteriores a los perfectos. (En qué sentido decimos degenerados, quedará claro más adelante.) De modo que también el ciudadano será forzosamente distinto en cada régimen. Por eso el ciudadano que hemos definido[380] es sobre todo el de una democracia; puede ser el de otros regímenes, pero no necesariamente. 10
En algunos, el pueblo no existe ni celebran regularmente una asamblea, sino las que se convocan expresamente,[381] y los procesos se juzgan repartiéndolos entre los magistrados. Por ejemplo, en Lacedemonia los éforos juzgan los referentes a los contratos, los gerontes los de asesinato, e igualmente otros magistrados otros procesos.[382] Del mismo modo ocurre 11
en Cartago:[383] algunas magistraturas juzgan todos los procesos.

Pero la definición del ciudadano admite una corrección; en los demás regímenes el magistrado indefinido no es miembro de la asamblea y juez, sino el que corresponde a una magistratura determinada; pues a todos éstos o a algunos de ellos[384] se les ha confiado el poder de deliberar y juzgar 12
sobre todas las materias o sobre algunas. Después de esto resulta claro quién es el ciudadano: a quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial, a ése llamamos ciudadano[385] de esa ciudad;[386] y llamamos ciudad, por decirlo brevemente, al conjunto de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía.[387]

2

Definición de la ciudadanía: el criterio del nacimiento

En la práctica se define al ciudadano como el nacido de dos padres ciudadanos y no de uno solo, el padre o la madre. Otros incluso piden más en tal sentido, por ejemplo dos, tres o más antepasados. Pero dada tal definición de orden cívico y conciso, algunos[388] se preguntan cómo será 2
ciudadano ese tercer o cuarto antepasado. Gorgias de Leontinos,[389] quizá por no saberlo o por ironía, dijo: igual que son morteros los objetos hechos por los fabricantes de morteros, así también son lariseos los hechos por sus artesanos, pues hay algunos que fabrican lariseos. Sin embargo, la cosa es sencilla; si, conforme a la definición dada, participaban de la ciudadanía, 3
eran ciudadanos, ya que no es posible aplicar lo de «hijo de ciudadano o ciudadana» a los primeros habitantes o fundadores de una ciudad.

Quizás el tema presenta una dificultad mayor en el caso de cuantos participaron de la ciudadanía mediante una revolución; por ejemplo, los que hizo ciudadanos Clístenes[390] en Atenas después de la expulsión de los tiranos. Introdujo en las tribus a muchos extranjeros y esclavos metecos. Pero la discusión respecto a éstos no es quién es ciudadano, sino si lo es 4
justa o injustamente. Aunque también uno podría preguntarse esto: si 1276a
alguien es ciudadano injustamente, ¿no dejará de ser ciudadano, en la idea de que lo injusto equivale a lo falso? Pero, una vez que vemos que algunos 5
gobiernan injustamente y de éstos afirmamos que gobiernan, aunque no sea justamente, y el ciudadano ha sido definido por cierto ejercicio del poder[391] (pues, como hemos dicho, el que participa de tal poder es ciudadano), es evidente que hay que llamar ciudadanos también a éstos.

3

Definición de la ciudad-estado. Su perennidad

La cuestión de si son ciudadanos justa o injustamente está en relación con la discusión mencionada antes.[392] Algunos, en efecto, se preguntan cuándo la ciudad ha actuado y cuándo no, por ejemplo, cuando una oligarquía o una tiranía se convierte en una democracia. Entonces hay 2
algunos que quieren rescindir los contratos,[393] bajo pretexto de que no los tomó la ciudad sino el tirano, y otras muchas obligaciones semejantes, en la idea de que algunos regímenes existen por la fuerza y no por ser convenientes a la comunidad. Y si algunos se gobiernan democráticamente según el mismo procedimiento, habrá que afirmar de igual modo que las acciones de tal régimen son acciones propias de la ciudad como las 3
realizadas por la oligarquía y la tiranía. Este tema parece emparentado con esta dificultad: ¿cuándo y cómo hay que decir que la ciudad es la misma o

que no es la misma sino otra diferente?

El examen más trivial de la dificultad es el que tiene en cuenta el lugar y los habitantes, pues es posible que el lugar y los habitantes estén 4
separados,[394] y que unos habiten en un lugar y otros en otro. Esta dificultad debe considerarse bastante sencilla (pues el que la palabra ciudad tenga varias acepciones hace fácil la cuestión). Igualmente en el caso de que la población habite el mismo lugar, podemos preguntarnos ¿cuándo 5
debe considerarse que la ciudad es una? No será, ciertamente, por sus murallas, pues una sola muralla podría rodear el Peloponeso. Tal es quizás el caso de Babilonia[395] y de toda población que tiene el perímetro más bien de una nación que de una ciudad. De Babilonia dicen que al tercer día de haber sido tomada, una parte de la ciudad no se había enterado. Pero el 6
examen de esta dificultad será más oportuno en otra ocasión.

En cuanto al tamaño de la ciudad, el político no debe olvidar qué extensión[396] conviene y si debe tener una sola raza o más. Y en el caso de que unos mismos habitantes pueblen el mismo lugar, hay que afirmar que la ciudad es la misma[397] mientras sea el mismo el linaje de los que la habitan, aunque continuamente unos mueren y otros nacen, como acostumbramos a decir que los ríos y las fuentes son los mismos, aunque su corriente surge y pasa continuamente, ¿o hay que decir que los hombres son los mismos por esa razón,[398] pero la ciudad es otra? 1276b

Pues si la ciudad es una cierta comunidad, y es una comunidad de 7
ciudadanos en un régimen, cuando el régimen se altera específicamente y se hace diferente, parecerá forzoso pensar que la ciudad tampoco es la misma, así como decimos de un coro que es diferente, unas veces cómico y otras veces trágico, aunque a menudo lo componen las mismas personas. Igualmente, decimos que toda otra comunidad y composición es distinta 8
cuando es distinto el tipo de su composición; por ejemplo, decimos que la armonía de los mismos sonidos es distinta cuando el modo es dorio y cuando es frigio. Si esto es así, es evidente que se debe decir de una ciudad 9
que es la misma atendiendo principalmente a su régimen, y es posible llamarla con un nombre distinto o el mismo[399] ya sean los que la habitan los mismos hombres ya sean otros completamente distintos. En cuanto a si es justo cumplir o no los contratos[400] cuando la ciudad cambia a otro régimen, es otra cuestión diferente.

4

La virtud del buen ciudadano y la virtud del hombre de bien

A continuación de lo que acabamos de decir hay que examinar si debe considerarse la misma la virtud del hombre de bien y la del buen ciudadano, o no es la misma. Pero si esto debe ser objeto de investigación, hay que abordar primero mediante un bosquejo la del ciudadano. Así como el marino[401] es un miembro de una comunidad,[402] así también lo decimos del ciudadano. Aunque los marinos son desiguales en cuanto a su 2
función (uno es remero, otro piloto, otro vigía y otro tiene otra denominación semejante), es evidente que la definición más exacta de cada uno será propia de su función, pero al mismo tiempo una cierta definición común se adaptará a todos. La seguridad[403] de la navegación es, en efecto, obra de todos ellos, pues a este fin aspira cada uno de los marinos. Igualmente ocurre con los ciudadanos; aunque sean desiguales, su tarea es 3
la seguridad de la comunidad, y la comunidad es el régimen. Por eso la virtud del ciudadano está forzosamente en relación con el régimen. Por tanto, si hay varias formas de régimen, es evidente que no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano. En cambio afirmamos que el hombre de bien lo es conforme a una única virtud perfecta.[404] Así que es 4
claro que se puede ser buen ciudadano sin poseer la virtud por la cual el hombre es bueno.

No obstante, se puede abordar el mismo tema de otro modo, planteando el problema desde el punto de vista del régimen mejor. En efecto, es 5
imposible que la ciudad se componga enteramente de hombres buenos, pero cada uno debe realizar bien su propia actividad, y esto depende de la virtud. [405] Por otra parte, puesto que es imposible que todos los ciudadanos sean 1277a
iguales, no podría ser una misma la virtud del ciudadano y la del hombre de bien. La virtud del buen ciudadano han de tenerla todos (pues así la ciudad será necesariamente la mejor); pero es imposible que tengan la del hombre de bien, ya que no todos los ciudadanos de la ciudad perfecta son necesariamente hombres buenos. Además, la ciudad está compuesta de 6
elementos distintos, como el ser vivo, por de pronto, de alma y cuerpo; y el alma, de razón y de apetito; y la casa, de marido y de mujer, y la propiedad, de amo y de esclavo. De igual modo, también la ciudad está compuesta de todos estos elementos y, además, de otros de distintas clases. Por tanto, necesariamente no es única la virtud de todos los ciudadanos, como no lo es la del corifeo de los coreutas, y la del simple coreuta. Por ello, de lo dicho 7
resulta claro que, sencillamente, no es la misma virtud.

Pero ¿será posible que coincidan en alguien la virtud del buen ciudadano y la del hombre de bien? Decimos que el buen gobernante debe 8
ser bueno y sensato,[406] y que el político ha de ser sensato. Y algunos dicen incluso que la educación del gobernante debe ser distinta; así se ve que a los hijos de los reyes se les adiestra en la equitación y en la guerra; y

Eurípides dice:[407]

> Lejos de mí los refinamientos, sino lo que la ciudad requiere,

queriendo decir que hay una educación propia del gobernante.

Si la virtud del buen gobernante y la del hombre de bien fuera la misma, 9
como también el gobernado es ciudadano, no sería absolutamente la misma la del ciudadano y la del hombre de bien, aunque pueda serlo en el caso de algún ciudadano; porque no es la misma la virtud del gobernante y la del ciudadano. Quizá por eso dijo Jasón[408] que tenía hambre cuando no era tirano, significando que no sabía ser un simple particular.

Por otra parte, se elogia el ser capaz de mandar y de obedecer, y la 10
virtud de un ciudadano digno parece que es el ser capaz de mandar y de obedecer bien.[409] Así pues, si establecemos que la virtud del hombre de bien es de mando, y la del ciudadano de mando y de obediencia, no pueden ser igualmente laudables. Puesto que es de opinión común que el 11
gobernante y el gobernado deben aprender cosas diferentes y no las mismas, y el ciudadano debe saber y participar de una y otra; de ahí se puede ver fácilmente la consecuencia.

Existe, en efecto, un gobierno propio del amo, y llamamos tal al que se refiere a las tareas necesarias, que el que manda no necesita saber hacer, sino más bien utilizar. Lo otro sería servil. Llamo lo otro a ser capaz de desempeñar las actividades del servicio. Decimos que hay varias clases de 12
esclavos, ya que sus actividades son varias. Una parte de ellos la constituyen los trabajadores manuales. Éstos son, como lo indica su nombre, los que viven del trabajo de sus manos, entre los cuales está el 1277b
obrero artesano.[410] Por eso, en algunas ciudades antiguamente los artesanos no participaban de las magistraturas,[411] hasta que llegó la democracia en su forma extrema.

Así pues, ni el hombre de bien, ni el político, ni el buen ciudadano 13
deben aprender los trabajos de tales subordinados, a no ser ocasionalmente para su servicio enteramente personal. De lo contrario, dejaría de ser el uno amo y el otro esclavo. Pero existe un cierto mando según el cual se manda a los de la misma clase y a los libres.[412] Ése decimos que es el mando político, que el gobernante debe aprender siendo gobernado, como se aprende a ser jefe de caballería habiendo servido en la misma, y general de infantería sirviendo a las órdenes de otro y habiendo sido jefe de regimiento y jefe de compañía.[413] Por eso se dice y con razón que no puede mandar 15
bien quien no ha obedecido. La virtud de éstos es distinta, pero el buen ciudadano debe saber y ser capaz de obedecer y mandar; y ésa es la virtud del ciudadano: conocer el gobierno de los hombres libres bajo sus dos aspectos a la vez.

Ambas cosas son propias del hombre de bien; y si la templanza y la justicia son de una forma distinta en el que manda y en el que obedece pero es libre, es evidente que no puede ser una sola virtud del hombre de bien, por ejemplo su justicia, sino que tendrá formas distintas según las cuales gobernará y obedecerá, como son distintas la templanza y la fortaleza del hombre y de la mujer.[414] (El hombre parecería cobarde si es valiente como es valiente la mujer, y la mujer parecería habladora si fuera discreta como lo es el hombre bueno. Pues también es distinta la administración doméstica del hombre y la de la mujer;[415] la función del primero es adquirir, la de ella guardar.) 16 17

La prudencia es la única virtud peculiar del que manda; las demás parece que son necesariamente comunes a gobernados y a gobernantes. Pero en el gobernado no es virtud la prudencia, sino la opinión verdadera, pues el gobernado es como un fabricante de flautas y el gobernante como el flautista que las usa.[416] 18

De estas consideraciones queda claro si la virtud del hombre de bien y la del buen ciudadano son la misma o distintas, y de qué manera son una misma y cómo son distintas.

5

La ciudadanía de los artesanos

Acerca del ciudadano queda aún uno de los problemas. Realmente, ¿es ciudadano sólo el que puede participar del poder o también hay que considerar ciudadanos a los trabajadores manuales? Si han de considerarse ciudadanos incluso los que no participan de las magistraturas, no es posible que aquella virtud mencionada sea propia de todo ciudadano (pues el trabajador manual sería ciudadano). Y si ninguno de ellos es ciudadano, ¿en qué grupo debemos colocar a cada uno? No son, en efecto, metecos ni extranjeros. ¿O diremos que de esa argumentación no resulta ningún absurdo? Pues tampoco los esclavos ni los libertos pertenecen a ninguna de las clases mencionadas. La verdad es que no hay que considerar ciudadanos a todos aquellos sin los cuales no podría existir la ciudad,[417] puesto que tampoco los niños son ciudadanos de la misma manera que los hombres, sino que éstos lo son absolutamente, y aquéllos, bajo condición, pues son ciudadanos, pero incompletos. 2 1278a

En los tiempos antiguos y en algunos lugares, los trabajadores manuales eran esclavos o extranjeros,[418] y por eso aún hoy lo son la mayoría.[419] La ciudad más perfecta no hará ciudadano al trabajador. En el caso de que éste 3

también sea ciudadano, la virtud del ciudadano de la que antes hablamos no habrá de aplicarse a todos, ni siquiera solamente al libre, sino a los que están exentos de los trabajos necesarios. De los que realizan esos trabajos 4
necesarios, unos los hacen para servicio de un individuo solo y son esclavos, otros los hacen para servicio de la comunidad y son trabajadores y jornaleros. Un breve examen a partir de aquí mostrará claramente cuál es la situación de éstos, pues lo que hemos dicho,[420] una vez explicado, se hace evidente.

Puesto que hay varios regímenes políticos, es forzoso que haya también 5
varias clases de ciudadanos, y especialmente de ciudadanos gobernados, [421] de suerte que en algún régimen habrán de ser ciudadanos el obrero manual y el jornalero, en otros será imposible. Por ejemplo, si es un régimen de los llamados aristocráticos,[422] en el que las dignidades se conceden según las cualidades y los méritos; pues no es posible que se ocupe de las cosas de la virtud el que lleva una vida de trabajador o de 6
jornalero. En las oligarquías el jornalero no puede ser ciudadano (ya que la participación en las magistraturas depende del pago de impuestos elevados), pero un trabajador manual sí puede serlo, porque la mayoría de 7
los artesanos se enriquecen. En Tebas[423] había una ley según la cual no podía participar del poder el que no llevara diez años retirado del comercio.

Pero en muchos regímenes[424] la ley admite incluso a los extranjeros. En algunas democracias el hijo de una ciudadana es ciudadano, y en muchos países están en la misma situación los hijos ilegítimos. Sin 8
embargo, como hacen ciudadanos a tales personas sólo por falta de ciudadanos legítimos (pues debido a la escasez de hombres se sirven de estas leyes), cuando la población aumenta los van poco a poco excluyendo, primero a los hijos de esclavo o esclava, luego a los de mujeres ciudadanas, y finalmente sólo tienen por ciudadanos a los hijos de padre y madre ciudadanos.

De lo anterior está claro que hay varias clases de ciudadanos y que se 9
llama principalmente ciudadano al que participa de los honores públicos; así también dijo Homero:

como a un extranjero privado de honores,[425]

pues el que no participa de los honores es como un meteco. Y donde esto se hace de modo encubierto es con el fin de engañar al resto de la población.

Si se debe considerar distinta o la misma virtud la del hombre de bien y 1278b10
la del buen ciudadano, queda claro por lo dicho: en alguna ciudad uno y otro son el mismo y en otras no, y ese último no es cualquiera, sino el político y con autoridad o capaz de tenerla, por sí mismo o con la ayuda de otros, en la administración de los asuntos de la comunidad.

6

Pluralidad de regímenes y de formas de autoridad. El fin de la ciudad

Una vez definidos estos puntos, hay que examinar a continuación si se debe admitir un solo régimen o más, y si más, cuáles y cuántos, y qué diferencias hay entre ellos.[426] Un régimen político[427] es una ordenación de las diversas magistraturas de la ciudad y especialmente de la que tiene el poder soberano. Y en todas partes es soberano el gobierno de la ciudad, y ese gobierno es el régimen. Digo, por ejemplo, que en las democracias es 2
soberano el pueblo, y, por el contrario, en las oligarquías la minoría. Y así afirmamos que su régimen es distinto, y aplicaremos ese mismo argumento respecto de los demás.

Hay que establecer primero con qué fin está constituida la ciudad, y cuántas son las formas de gobierno relativas al hombre y a la comunidad de vida. Se ha dicho[428] en las primeras exposiciones, en las que se ha 3
definido la administración doméstica y la autoridad del amo, que el hombre es por naturaleza un animal político, y, por eso, aun sin tener necesidad de ayuda recíproca, los hombres tienden a la convivencia. No obstante, también la utilidad común los une, en la medida en que a cada uno le impulsa la participación en el bienestar. Éste es, efectivamente, el fin 4
principal, tanto de todos en común como aisladamente. Pero también se reúnen por el mero vivir,[429] y constituyen la comunidad política. Pues quizás en el mero hecho de vivir hay una cierta parte del bien, si en la vida no predominan en exceso las penalidades.[430] Es evidente que la mayoría 5
de los hombres soportan muchos sufrimientos por su vivo deseo de vivir, como si en el vivir hubiera una cierta felicidad y dulzura natural.

Pero también es fácil distinguir las clases de autoridad de las que hablamos. De hecho, en los tratados exotéricos[431] hemos dado a menudo 6
precisiones de ellas. La autoridad del amo, aunque haya en verdad un mismo interés para el esclavo por naturaleza y para el amo por naturaleza, sin embargo no menos se ejerce atendiendo a la conveniencia del amo, y sólo accidentalmente a la del esclavo, pues si el esclavo perece no puede subsistir la autoridad del amo.

El gobierno de los hijos, de la mujer y de toda la casa, que llamamos 7
administración doméstica, o se ejerce en interés de los gobernados o por algún bien común a ambas partes, pero esencialmente en interés de los gobernados, como vemos también en las demás artes, por ejemplo, en la 1279a
medicina y en la gimnasia,[432] aunque accidentalmente sea en provecho de los que las ejercen, pues nada impide que el maestro de gimnasia sea a veces también uno de los que la practican, así como el piloto es siempre 8

uno de los navegantes. El maestro de gimnasia o el piloto miran el bien de los dirigidos, pero cuando personalmente se convierten en uno de ellos, accidentalmente participan del beneficio. Pues entones el uno se convierte en navegante, y el otro, aun siendo maestro de gimnasio, en uno de los que la ejercitan.

9 Por eso también en las magistraturas políticas, cuando la ciudad está constituida sobre la igualdad y semejanza de los ciudadanos, se considera justo que éstos ejerzan la autoridad por turno. En una época anterior,[433] juzgaban digno cumplir un servicio público[434] turnándose, como es 10 natural, y que otro, a su vez, velara por su interés, como antes él, cuando gobernaba, miraba por el interés de aquél. Mas ahora, a causa de las ventajas[435] que se obtienen de los cargos públicos y del poder, los hombres quieren mandar continuamente, como si el poder procurase siempre la salud a los gobernantes en estado enfermizo. En esas circunstancias, sin duda perseguirían los cargos.

11 Es evidente, pues, que todos los regímenes que tienen como objetivo el bien común son rectos, según la justicia absoluta; en cambio, cuantos atienden sólo al interés personal de los gobernantes, son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres.

7

Clasificación de los regímenes. Regímenes rectos y regímenes desviados

Una vez hechas estas precisiones, hay que examinar a continuación cuántas en número y cuáles son las formas de gobierno; y en primer lugar las rectas, pues, definidas éstas, resultarán claras las desviaciones.

2 Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo, y gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o uno solo, o pocos, o la mayoría; cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan atendiendo al interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos; pero los que ejercen el mando atendiendo al interés particular[436] del uno o de la minoría o de la masa son desviaciones; porque, o no se debe llamar ciudadanos a los que participan en el gobierno, o deben participar en las ventajas de la comunidad.[437]

3 De los gobiernos unipersonales solemos llamar monarquía a la que mira al interés común;[438] aristocracia al gobierno de unos pocos, pero más de uno, bien porque gobiernan los mejores, o bien porque se propone lo mejor

para la ciudad y para los que pertenecen a ella.[439] Cuando la mayor parte es la que gobierna atendiendo al interés común recibe el nombre común a todos los regímenes: república.[440] Y es así con razón, pues uno solo o unos pocos pueden distinguirse por su excelencia; pero un número mayor es ya difícil que alcance la perfección en toda clase de virtud, pero puede destacar especialmente en la virtud guerrera, pues ésta se da en la masa. Por ello precisamente en este régimen la clase combatiente tiene el poder supremo y participan en él los que poseen las armas.[441]

Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía[442] de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república. La tiranía es una monarquía que atiende al interés del monarca, la oligarquía al interés de los ricos y la democracia al interés de los pobres; pero ninguno de ellos atiende al provecho de la comunidad.

8

Naturaleza de la oligarquía y de la democracia

Es necesario hablar un poco más ampliamente de en qué consiste cada uno de estos regímenes. En efecto, la materia tiene algunas dificultades, y es propio del que filosofa desde todos los puntos de vista y no sólo tiene en cuenta el aspecto práctico no descuidar ni dejar de lado nada, sino poner en claro la verdad sobre cada uno de ellos.

La tiranía es, como se ha dicho,[443] una monarquía que ejerce un poder despótico sobre la comunidad política. Hay oligarquía[444] cuando los que tienen la riqueza son dueños y soberanos del régimen; y, por el contrario, democracia[445] cuando son soberanos los que no poseen gran cantidad de bienes, sino que son pobres. Una primera dificultad concierne a la definición. En efecto, si la mayoría fuese rica y ejerciera el poder de la ciudad, y si, igualmente, en alguna parte ocurriera que los pobres fueran menos que los ricos, pero por ser más fuertes ejercieran la soberanía en el régimen, podría parecer que no se han definido bien los regímenes, puesto que hemos dicho que hay democracia cuando la mayoría es soberana, y oligarquía cuando es soberano un número pequeño.

Por otro lado, si se combina la minoría con la riqueza, y el gran número con la pobreza para definir así los regímenes, y se llama oligarquía a aquel en que los ricos, que son pocos, tienen las magistraturas, y democracia a aquel en que las tienen los pobres, que son muchos en número, eso implica otra dificultad. Pues, ¿cómo llamaremos a los regímenes recién mencionados: aquel en que los ricos sean más numerosos y aquel en que

los pobres sean menos, pero unos y otros sean dueños de sus respectivos gobiernos, si no hay ningún otro régimen fuera de los mencionados?

Este razonamiento parece hacer evidente que el que sean pocos o 6
muchos los que ejercen la soberanía es algo accidental, en el primer caso de las oligarquías, en el segundo de las democracias, porque el hecho es que en todas partes los ricos son pocos y los pobres muchos (y por ello sucede que las causas citadas no son el origen de esa diferencia). Lo que diferencia la democracia y la oligarquía entre sí es la pobreza y la riqueza. Y 7
necesariamente cuando ejercen el poder en virtud de la riqueza[446] ya sean 1280a
pocos o muchos, es una oligarquía, y cuando lo ejercen los pobres, es una democracia. Pero sucede, como dijimos, que unos son pocos y otros 8
muchos, pues pocos viven en la abundancia, mientras que de la libertad participan todos. Por estas causas unos y otros se disputan el poder.

9

El fin verdadero de la ciudad-estado: la virtud y la felicidad

Hay que comprender, primero, qué definiciones se dan de la oligarquía y de la democracia y en qué consiste la justicia oligárquica y democrática, pues todos se adhieren a una cierta justicia, pero avanzan sólo hasta cierto punto, y no expresan en su totalidad la justicia suprema. Por ejemplo, parece que la justicia es igualdad, y lo es, pero no para todos, sino para los iguales. Y 2
la desigualdad parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales. Pero se prescinde de «para quienes», y se juzga mal. La causa de ello es que el juicio es acerca de sí mismo y, por lo general, la mayoría son malos jueces acerca de las cosas propias.[447] De manera que, 3
como la justicia lo es para algunos y la distribución debe hacerse del mismo modo para las cosas y para quienes son, como se ha dicho antes en la *Ética*, [448] están de acuerdo sobre la igualdad de las cosas, pero discuten la de las personas, sobre todo por lo que acabamos de decir, porque juzgan mal lo que se refiere a ellos mismos, pero además porque unos y otros hablan de una justicia hasta cierto punto pero creen hablar de la justicia absoluta. Los 4
unos,[449] en efecto, si son desiguales en algo, por ejemplo en riquezas, creen que son totalmente desiguales; los otros si son iguales en algo, por ejemplo en libertad, creen que son totalmente iguales. Pero no dicen lo más 5
importante:[450] si los hombres han formado una comunidad y se han reunido por las riquezas, participan de la ciudad en la misma medida en que participan de la riqueza, de modo que el argumento de los oligárquicos[451] parecería tener fuerza (pues no es justo que participe de las cien minas el

que ha aportado una igual que el que ha dado todo el resto, ni de las minas primitivas ni de sus intereses). Pero no han formado una comunidad sólo para vivir[452] sino para vivir bien[453] (pues, en otro caso, habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni de la vida de su elección). Tampoco se han asociado para formar una alianza de guerra para no sufrir injusticia de nadie, ni para los intercambios comerciales[454] y la ayuda mutua, pues entonces los tirrenos[455] y los cartagineses, y todos los que tienen contratos entre sí, serían como ciudadanos de una única ciudad. Hay, en efecto, entre ellos convenios[456] sobre las importaciones y acuerdos de no faltar a la justicia y pactos escritos de alianza. Pero ni tienen magistraturas comunes para estos asuntos, sino son distintas en cada uno de ellos, ni tienen que preocuparse unos de cómo son los otros,[457] ni de que ninguno de los sujetos a los tratados sea injusto ni cometa ninguna maldad, sino sólo de que no se falte a la justicia en sus relaciones mutuas. 6 7 1280b

En cambio, todos los que se preocupan por una buena legislación[458] indagan sobre la virtud y la maldad cívicas.[459] Así es evidente que para la ciudad que verdaderamente sea considerada tal, y no sólo de nombre, debe ser objeto de preocupación la virtud, pues si no la comunidad se reduce a una alianza militar que sólo se diferencia especialmente de aquellas alianzas cuyos aliados son lejanos, y la ley resulta un convenio y, como dijo Licofrón el sofista,[460] una garantía de los derechos de unos y otros, pero no es capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos. 8

Que es de este modo, es evidente.[461] En efecto, si alguien pudiera reunir los lugares en uno solo, de suerte que la ciudad de Megara y la de Corinto[462] fueran abarcadas por las mismas murallas, a pesar de eso no habría una sola ciudad. Tampoco la habría aunque se celebraran matrimonios entre unos y otros, si bien éste es uno de los lazos de comunidad propios de las ciudades. Igualmente, tampoco si los habitantes vivieran separados, aunque no tanto que no fuera posible la comunidad, y tuvieran leyes para impedir que faltaran a la justicia en sus intercambios, y uno fuera carpintero,[463] otro campesino, otro zapatero, y otros un oficio de tal tipo, y en número fuesen unos diez mil, pero no tuvieran en común ninguna otra cosa que éstas, tales como intercambios y alianzas militares, tampoco así habría una ciudad. ¿Cuál es la causa? Ciertamente, no por la dispersión de la comunidad. Pues incluso si se reunieran los miembros de una comunidad así (cada uno se sirviera de su propia casa como de una ciudad) y se prestaran ayuda mutuamente como si tuvieran una alianza defensiva sólo contra los que los atacaran injustamente, ni siquiera así a quien investiga con rigor le parecería que hay una ciudad, si se 9 10 11

relacionaban igualmente una vez reunidos que cuando estaban separados.

Es evidente, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar para 12
impedir injusticias recíprocas y con vistas al intercambio. Estas cosas, sin duda, se dan necesariamente si existe la ciudad; pero no porque se den todas ellas ya hay ciudad, sino que ésta es una comunidad de casas y de familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta y autárquica. Sin 13
embargo, no será posible esto si no habitan un mismo lugar y contraen entre sí matrimonios. Por eso surgieron en las ciudades los parentescos, las fratrías, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común. Todo es obra de la amistad, pues la elección de la vida en común supone amistad. [464] El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien,[465] y esas cosas son para ese 14
fin. Una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta 1281a
y autosuficiente,[466] y ésta es, según decimos,[467] la vida feliz y buena.

Por consiguiente, hay que establecer que la comunidad existe con el fin 15
de las buenas acciones y no de la convivencia. Por eso precisamente a cuantos contribuyen en mayor grado a una comunidad tal les corresponde una parte mayor de la ciudad que a los que son iguales o superiores en libertad o en linaje, pero inferiores en virtud política, o a los que los superan en riqueza, pero son superados por aquéllos en virtud. Que todos los que disputan sobre los regímenes políticos hablan sólo de una parte de la justicia, queda claro a partir de lo que hemos dicho.

10

Lo que debe ser soberano en la ciudad. Diferentes soluciones

Se plantea un problema: ¿quién debe ejercer la soberanía en la ciudad? ¿Acaso la masa, o los ricos, o los ilustres, o el mejor de todos, o un tirano? Pues todas estas posibilidades parecen claramente presentar dificultades. ¿Quién, pues? Si los pobres por el hecho de ser más se reparten los bienes de los ricos, ¿no es eso injusto? —¡Por Zeus, lo estimó justo el poder soberano!—. Entonces, ¿a qué hay que llamar la suprema injusticia? O de 2
otro modo, si tomamos toda la población y los más se reparten los bienes de los menos, es evidente que destruyen la ciudad. Pero la virtud no destruye al que la posee,[468] ni la justicia es destructora de la ciudad, de modo que es claro que esa ley no puede ser justa. Además, también serían necesariamente justas todas las acciones que el tirano[469] hace, pues por ser 3
más fuerte se impone por la violencia, como la masa hace con los ricos.

¿Acaso será justo que manden la minoría y los ricos? Si también ellos hacen lo mismo y arrebatan y despojan al pueblo de sus bienes, ¿es esto

justo? Entonces también lo sería lo otro. Es, pues, evidente que todas esas soluciones son malas e injustas. 4

¿Deben mandar los ilustres y ser soberanos en todo? Entonces necesariamente todos los demás estarán privados de honores[470] al no ser honrados con los cargos políticos, pues decimos que los cargos públicos son honores, y si siempre son los mismos los que los ejercen, los demás necesariamente quedan privados de honores.

¿Será mejor que mande uno solo, el más digno? Pero esto es todavía más oligárquico, pues serán más los privados de honores. Quizá podría decirse que, de todos modos, es malo que sea un hombre y no la ley quien ejerza la soberanía, estando sujeto a las pasiones que afectan al alma.[471] Pero si la ley es oligárquica o democrática, ¿qué diferencia habrá respecto de las dificultades suscitadas? Sucederá lo mismo que lo que hemos dicho antes. 5

11

La soberanía del pueblo

Queden los demás casos para otra discusión.[472] Pero el que la masa debe ser soberana más que los mejores, pero pocos, puede parecer una solución y, aunque tiene cierta dificultad, ofrece quizá también algo de verdad. En efecto, los más, cada uno de los cuales es un hombre mediocre, pueden, sin embargo, reunidos, ser mejores[473] que aquéllos, no individualmente, sino en conjunto.[474] Lo mismo que los banquetes en que han contribuido muchos[475] son mejores que los sufragados por uno solo. Al ser muchos, cada uno tiene una parte de virtud y de prudencia, y, reunidos, la multitud se hace como un solo hombre con muchos pies y muchas manos y muchos sentidos; así también ocurre con los caracteres y la inteligencia.[476] Por eso también las masas juzgan mejor las obras musicales y las de los poetas: unos valoran una parte, otros otra y entre todos todas. 2 1281b 3

Pero en eso se diferencian los hombres de calidad de cada uno de los de la masa —como dicen que se diferencian los hermosos de los que no lo son y las pinturas artísticas de los modelos verdaderos—: en que está reunido en uno solo lo que suele estar esparcido y separado, puesto que, por separado, los ojos de uno pueden ser más bellos que los de la pintura, y cualquiera otra parte de otro. 4

Sin embargo, no está claro que respecto del pueblo entero y de toda la masa sea ésa la diferencia que existe entre la mayoría y la minoría distinguida. Y tal vez, ¡por Zeus!, es claro que en algunos casos es 5

imposible. (Pues el mismo razonamiento podría aplicarse a los animales: ¿en qué se distinguen, en resumidas cuentas, algunos hombres de los animales?) Pero para ciertas multitudes nada impide que lo dicho sea verdad.

Así también se resolvería la dificultad expuesta anteriormente[477] y la 6
que le sigue: sobre qué materias deben ejercer la soberanía los hombres libres y la masa de los ciudadanos (es decir, todos aquellos que ni son ricos ni tienen ningún prestigio por su virtud). Su participación en las 7
magistraturas supremas no deja de ser arriesgada (pues a causa de su injusticia e insensatez pueden cometer unas veces injusticias y otras veces errores). Pero no darles acceso ni participación en ellas es temible,[478] pues cuando son muchos los privados de honores y pobres, forzosamente esa ciudad está llena de enemigos. Queda la salida de que participen en las 8
funciones deliberativas y judiciales. Por eso precisamente Solón[479] y algunos otros legisladores[480] les encargan de las elecciones de magistrados[481] y de la rendición de sus cuentas, pero no les permiten ejercer individualmente el poder. Pues todos reunidos tienen suficiente 9
sentido y, mezclados con los mejores,[482] son útiles a las ciudades, de la misma manera que el alimento no puro mezclado con el puro hace el conjunto más provechoso que una pequeña cantidad de alimento puro. Pero cada uno por separado es imperfecto para juzgar.

Esta ordenación del régimen político suscita una primera dificultad: 10
podría parecer que el juzgar quién es el que cura bien es propio de la misma persona que es capaz de curar y sanar al enfermo de la afección presente; es decir, el médico. Y lo mismo podría decirse de las demás prácticas y artes. 1282a
Como el médico debe rendir cuentas ante médicos, así también los demás ante sus iguales. Pero el término médico significa a la vez el practicante 11
ordinario, el que dirige un tratamiento y en tercer lugar el instruido en ese arte. (Tales categorías existen, por así decir, en todas las artes.) Y concedemos la facultad de juzgar no menos a los instruidos que a los expertos.[483]

Parece que puede aplicarse, entonces, el mismo principio a la elección: 12
el elegir bien es misión de los expertos; por ejemplo, a un geómetra corresponde a los expertos en geometría, y a un piloto a los expertos en pilotaje. Aunque en algunos trabajos y artes participan también algunos 13
profanos, no lo hacen mejor que los expertos. De modo que, según este razonamiento, no debe hacerse soberano al pueblo ni de la elección de magistrados ni de la rendición de cuentas.

Pero quizá todo esto no sea correcto, a causa del argumento de antes, si 14
la masa no está demasiado envilecida (pues cada uno será peor juez que los

expertos, pero todos reunidos[484] serán mejores o al menos no peores); y porque en algunas cosas el que las hace no es el único juez ni el mejor; es el caso de aquellos de cuyas obras entienden también los que no poseen ese arte.[485] Por ejemplo, apreciar una casa no es sólo propio del que la ha construido, sino que la juzga incluso mejor el que la usa (y la usa el dueño); y un piloto juzga mejor un timón que el carpintero, y un banquete el invitado y no el cocinero.

Esta dificultad podría parecer que ya está suficientemente resuelta. Pero 15
hay otra relacionada con ella. Pues parece absurdo que los ciudadanos mediocres sean soberanos en asuntos más importantes que los ciudadanos de bien, y las rendiciones de cuentas y las elecciones de los magistrados es lo más importante. Estas funciones, como se ha dicho,[486] en algunos regímenes se confían al pueblo, pues la asamblea es soberana en todas las 16
materias de este tipo. Y en verdad, participan de la asamblea y deliberan gentes de pequeñas rentas y cualquier edad; pero son tesoreros y generales y ejercen las magistraturas más altas los de rentas elevadas.

Podría resolverse también esta dificultad de manera semejante. Pues tal 17
vez esas disposiciones son correctas. En efecto, no es el juez, ni el consejero, ni el miembro de la asamblea el que manda, sino el tribunal, el consejo y el pueblo; y cada uno de los mencionados[487] es sólo una parte de éstos (y llamo parte al consejero, al miembro de la asamblea y al juez). 18
De modo que es justo que la masa ejerza la soberanía sobre asuntos más importantes, ya que el pueblo, el consejo y el tribunal están compuestos de muchos, y las rentas de todos ellos juntos es mayor que la de los que desempeñan las magistraturas altas individualmente o en pequeño número. Queden, pues, precisados de este modo estos puntos. 19

La primera dificultad de que hemos hablado ninguna otra cosa pone de 1282b
manifiesto sino que las leyes bien establecidas son las que deben ejercer la soberanía, y que el magistrado, ya sea uno o varios, debe ejercerla sólo en aquellas materias en que las leyes no pueden expresarse con exactitud, por no ser fácil dar definiciones generales para todos los casos.[488] Sin 20
embargo, qué leyes deben considerarse bien establecidas, es una cuestión todavía nada clara, y la dificultad antes suscitada aún permanece. Pues las leyes, igualmente que los regímenes,[489] necesariamente son malas o 21
buenas, justas o injustas. Una cosa al menos es evidente: que las leyes deben establecerse de acuerdo con el régimen.[490] Y si es así, es claro que las leyes que están concordes con los regímenes rectos son justas, y las concordes con los desviados no son justas.

En todas las ciencias y artes el bien es un bien; el mayor y en el más alto grado será el de la suprema entre todas ellas y ésta es la disciplina política. El bien político es la justicia, es decir, lo conveniente para la comunidad. [491] Es del parecer de todos que la justicia es una cierta igualdad,[492] y, hasta cierto punto al menos, se coincide con los tratados filosóficos en los que están precisadas cuestiones sobre *Ética*,[493] pues dicen que la justicia es algo con referencia a personas y que debe haber igualdad para los 2
iguales. Pero no hay que dejar en olvido en qué cosas hay igualdad y en cuáles desigualdad, pues esta cuestión presenta una dificultad y reclama una filosofía política.

Quizá se podría decir[494] que las magistraturas deben distribuirse desigualmente según la superioridad en un bien cualquiera, si en los demás aspectos los ciudadanos no difiriesen en nada y fueran todos semejantes. 3
Pues los que son diferentes tienen distintos derechos y méritos. Pero si esto es verdad, el color, la estatura o cualquier otra cualidad supondrá para los que sobresalen en ellos una cierta ventaja en los derechos políticos. ¿La 4
falsedad de esto no es notoria? Queda en evidencia en las demás ciencias y disciplinas.[495] Entre flautistas iguales en su arte no debe darse una superioridad en las flautas a los de mejor linaje, pues no tocarán mejor, sino que se debe dar el instrumento más excelente al que es superior en su ejecución.

Si aún no está claro este argumento, será evidente si nos adentramos 5
aún más. Si uno sobresale en el arte de tocar la flauta, pero es inferior en su linaje y en belleza —aunque cada una de éstos (me refiero al buen linaje y a la belleza) sea un bien mayor que el arte de tocar la flauta, y sobrepasen al arte de la flauta en proporción mayor que aquel flautista a los demás—, no obstante se deben dar a ese flautista las mejores flautas; pues la 1283a
superioridad en riqueza y nobleza debería contribuir a la ejecución, pero no contribuye en absoluto.

Además, según este razonamiento, cualquier bien sería comparable con 6
cualquier otro,[496] pues si el tener cierta estatura es mejor, la estatura en general[497] podría entrar en competencia con la riqueza y con la libertad. De suerte que si uno se distingue en estatura más que otro en virtud, y la estatura en general prevalece sobre la virtud, todas las cosas serían comparables, ya que si tal cantidad es superior a tal otra, es claro que había 7
tal otra cantidad que le será igual. Puesto que esto es imposible,[498] es evidente que también[499] en las cosas de la política razonablemente no se disputan las magistraturas basándose en cualquier desigualdad (si los unos son lentos y los otros rápidos, no por eso deben tener unos más y otros

menos; sólo en las competiciones gimnásticas esa diferencia recibe su recompensa), sino que la discusión por ellas es necesario que se base en aquellas facultades[500] con las que se constituye la ciudad. Por eso, con razón, aspiran a los honores los nobles, los libres y los ricos. Es necesario, en efecto, que haya hombres libres y que aporten una contribución (pues una ciudad no puede componerse enteramente de pobres, como tampoco de esclavos).[501] Pero si esas condiciones[502] son necesarias, es evidente que también lo son la justicia y el valor guerrero,[503] pues tampoco sin ellas puede regirse una ciudad. A no ser que digamos que sin las primeras es imposible que exista la ciudad, y sin las últimas es imposible que se rija bien.[504]

8

9

13

Se puede pretender el poder bajo unas condiciones: la riqueza, el nacimiento y el número. El ostracismo

En lo que respecta a la existencia de la ciudad puede parecer que todas esas condiciones[505] o algunas de ellas son correctas, pero en lo que respecta a la vida buena[506] serían principalmente justificadas la educación y la virtud, como se ha dicho antes.[507] Pero, puesto que no deben tener una parte igual en todo los que son iguales sólo en un punto,[508] ni una parte desigual los que son desiguales en un solo punto, todos los regímenes de este tipo[509] son forzosamente desviaciones.

Ya se ha dicho antes[510] que en cierto sentido todos se disputan el poder justamente, pero de una manera absoluta no todos. Los ricos dicen que poseen más tierra —y la tierra es común—[511] y que además en los contratos son más fieles en general; los libres y los nobles porque una condición es vecina de la otra[512] (pues son más ciudadanos los nobles que los que no lo son, y el buen linaje, en todo país, es honroso para la patria. Y además porque es natural que los hijos de padres mejores sean mejores,[513] ya que la nobleza es una virtud de familia).[514] Igualmente diremos que la virtud aspira al poder justamente, puesto que afirmamos que la justicia es una virtud de la comunidad,[515] a la que forzosamente acompañan todas las demás. Pero también aspiran justamente los más frente a los menos;[516] de hecho son más fuertes, más ricos y mejores, tomados en su conjunto, que los menos.

2

3

4

¿Acaso si todos existieran en una misma ciudad[517] —me refiero a los buenos, los ricos, los nobles y además cualquier otro grupo ciudadano 1283b

—[518] habría disputa sobre quiénes deben mandar o no? En cada uno de los 5
regímenes mencionados, la decisión de quiénes deben mandar es indiscutible (pues se diferencian entre sí por los elementos soberanos: así, en uno por ejercer el poder los ricos, en otro los hombres virtuosos, y en cada uno de los demás, de la misma manera). Sin embargo, examinamos cómo se ha de dirimir la cuestión cuando esos diversos elementos están presentes al mismo tiempo.

Si los que poseen la virtud son muy pocos en número, ¿de qué manera 6
hay que resolverlo? ¿Se ha de considerar su pequeño número en relación a su tarea y ver si son capaces de administrar la ciudad, o si son tantos en conjunto que puedan constituir por sí solos una ciudad?

Pero hay una dificultad que concierne a todos los que disputan por los
honores políticos. Podría parecer que no den razones justas los que 7
consideran digno mandar a causa de sus riquezas, e igualmente los que se fundan en su linaje; pues es evidente que si a su vez un individuo es más rico que todos los demás, en virtud del mismo principio de justicia,[519] ese individuo deberá mandar sobre todos, e igualmente el que destaque por su nobleza deberá mandar sobre los que aspiran al poder a causa de su libertad. Y eso mismo sucederá sin duda en las aristocracias fundadas en la 8
virtud, pues si un individuo cualquiera es mejor que los demás, aun siendo estos hombres buenos del cuerpo cívico, ése deberá por el mismo principio de justicia ser soberano. Por consiguiente, si la masa debe ejercer la soberanía, porque es mejor que la minoría,[520] en el caso de que uno o más de uno, pero menos que la mayoría, sean mejores que los demás, ésos deberá ejercer la soberanía con preferencia a la masa.

Todo esto parece poner de manifiesto que ninguno de esos criterios, 9
según los cuales unos consideran justo mandar y que los demás les obedezcan, es correcto. Pues, sin duda, a los que consideran digno ser 10
soberanos del gobierno por su virtud, e igualmente a los que se basan en su riqueza, podrían replicarles las masas con un justo razonamiento: nada impide que a veces la masa sea mejor y más rica que la minoría, no cada individuo por separado, sino todos juntos.

Esto permite además afrontar de la manera siguiente la dificultad que 11
algunos buscan y plantean: algunos se preguntan si el legislador, que desea establecer las leyes más justas,[521] debe legislar atendiendo a la conveniencia de los mejores o a la del mayor número, cuando se da la situación indicada.[522] Lo recto ha de entenderse equitativa mente,[523] y lo 12
equitativamente recto tiene relación con lo conveniente a toda la ciudad y a la comunidad de los ciudadanos. Ciudadano[524] en general es el que 1284a
participa del gobernar y del ser gobernado; en cada régimen es distinto,

pero en el mejor[525] es el que puede y elige obedecer y mandar con miras a una vida conforme a la virtud.[526]

Pero si hay un individuo —o más de uno, pero que no sean suficientes para constituir la población de la ciudad— tan distinguido por su superior virtud que ni la virtud ni la capacidad política[527] de todos los demás sean comparables con las de aquéllos, si son varios, y si es uno solo, con la de aquél, no hay que considerarlos como una parte de la ciudad, pues se les tratará injustamente si se les juzga dignos de los mismos derechos, siendo tan desiguales en virtud y en capacidad política; es natural que tal individuo fuera como un dios entre los hombres.[528] 13

De donde también resulta evidente que la legislación es forzosamente referida a los iguales en linaje y en capacidad, pero para hombres de esa clase superior no hay ley, pues ellos mismos son ley. Ciertamente, sería ridículo que alguien intentara legislar para ellos. Quizá le dirían lo que Antístenes[529] atribuye a los leones, cuando las liebres hablando en la asamblea reclamaban los mismos derechos para todos. 14

Por esta causa precisamente las ciudades democráticas establecen el ostracismo.[530] Éstas, en efecto, parecen perseguir la igualdad por encima de todo[531]; de modo que a los que parecían sobresalir en poder por su riqueza o por sus muchas relaciones o por cualquier otra fuerza política los ostraquizaban y los desterraban de la ciudad por un tiempo determinado. 15

[532] El mito cuenta también que los Argonautas dejaron abandonado a Heracles por la misma causa: la nave *Argo*[533] no quería llevarlo con los demás porque era muy superior a los otros tripulantes. Por eso tampoco se ha de creer que son justas sin más las críticas de los que censuran la tiranía y el consejo de Periandro a Trasibulo. (Cuentan que Periandro no dijo nada al mensajero enviado para pedir consejo, sino que arrancando las espigas que sobresalían igualó el campo.[534] El mensajero, aunque ignoraba la causa de esta acción, refirió lo ocurrido, y por ello Trasibulo comprendió que debía suprimir a los hombres que sobresalían.) 16 17

Esto no conviene sólo a los tiranos; no sólo los tiranos lo hacen, sino que se encuentra igualmente en las oligarquías y en las democracias, pues el ostracismo tiene en cierto modo la misma eficacia, por eliminar y desterrar a los que sobresalen. Lo mismo hacen incluso con ciudades y pueblos los que son dueños del poder, como los atenienses, por ejemplo, con los de Samos, Quíos y Lesbos[535] (tan pronto como obtuvieron sólidamente su dominio, los humillaron en contra de lo pactado). El rey de Persia[536] abatió muchas veces a los medos, a los babilonios y a otros pueblos que se mostraban orgullosos por haber tenido en otro tiempo el imperio. 18 19 1284b

El problema es general y se da en todos los regímenes, incluso en los rectos. Los desviados actúan así atendiendo a su interés particular, pero en los que miran al bien común sucede de la misma manera. Es evidente que esto se da también en las demás artes y ciencias: el pintor no puede permitir que la figura de un animal tenga un pie que sobrepase de la simetría, por muy bello que fuera; ni un constructor de barcos lo permitirá a la popa o a cualquier otra parte de la nave; ni un maestro de coro dejará participar en él al que tenga más y mejor voz que todo el coro. De modo que, por esta razón, nada impide que los monarcas estén en buena armonía con sus ciudades, si recurren a esto a condición de que su propio poder sea beneficioso para las ciudades. Por eso, en las superioridades reconocidas, [537] el argumento en favor del ostracismo tiene cierta justificación política. Ciertamente, sería mejor[538] que el legislador desde un principio constituyera el régimen de modo que no necesitara de tal remedio. Sólo se haría una segunda navegación[539] llegado el caso, para intentar rectificar el rumbo con tal método de corrección. No era lo que precisamente ocurría en las ciudades, pues no miraban a lo conveniente para su propio régimen, sino que se servían del ostracismo con espíritu partidista.[540] En los regímenes desviados es manifiesto que responde al interés particular y en cierto modo está justificado, pero es también manifiesto que no es justo en términos absolutos.

En el caso del régimen mejor, se plantea una gran dificultad; no la superioridad en otros bienes, como la fuerza, la riqueza o las muchas relaciones, sino si hay alguien que se destaque por la virtud,[541] ¿qué debe hacerse entonces? Ciertamente no se podría decir que se debe expulsar y desterrar a un hombre de tal clase. Pero tampoco que se debe mandar sobre él, pues casi sería como pretender mandar en Zeus, repartiéndose sus poderes.[542] Queda, por lo tanto, lo que parece ser la solución natural: que todos obedezcan de buen grado a tal hombre, de modo que hombres como él sean reyes perpetuos en sus ciudades.

14

La monarquía: diferentes formas

Quizás está bien después de los argumentos expuestos pasar a examinar la monarquía. Decimos, en efecto, que ése es uno de los regímenes rectos. Hay que examinar si conviene a la ciudad y al país que tiende a ser bien administrado el ser gobernado por un rey o no, sino que sería preferible algún otro régimen, o si conviene a algunas ciudades, y a otras no conviene.

Primero debemos determinar si hay una sola clase de monarquía o tiene 2
diferentes formas. Es fácil, sin duda, darse cuenta al menos de esto: que 1285a
comprende varias especies y que el modo de gobierno no es el mismo en
todas ellas.

La monarquía, en el régimen laconio,[543] parece ser de las más
fundamentadas en la ley, pero no es soberana en todos los asuntos; 3
solamente cuando sale del país en campaña de guerra el rey es jefe supremo
de lo concerniente a la guerra.[544] También los asuntos referentes a los
dioses son encomendados a los reyes. Esta monarquía es como un 4
generalato con plenos poderes y vitalicio. El rey no tiene poder de vida y
muerte, a no ser en alguna forma de monarquía, como en los tiempos
antiguos en las expediciones de guerra, por la ley de la fuerza.[545]
Homero[546] lo deja claro, pues Agamenón soportaba que se hablara mal de
él en las asambleas, pero en campaña tenía poder soberano para condenar a
muerte. Y así dice: 5

> a quien yo vea lejos del combate…, no tendrá seguridad de escapar a los perros y a las aves de rapiña, porque en mi mano está la muerte.

Ésta es una clase de monarquía, el generalato vitalicio, y de éstas, unas son
hereditarias y otras electivas.

Al lado de ésta hay otra forma de monarquía, como son las monarquías 6
de algunos pueblos bárbaros.[547] Todas ellas tienen un poder casi igual al
de las tiranías,[548] pero son legales y hereditarias, pues al ser los bárbaros
por su carácter naturalmente más serviles que los griegos, y los de Asia más
que los de Europa, soportan el gobierno despótico sin ningún desagrado. 7
[549] Por eso estas monarquías son tiránicas, pero son firmes al ser
hereditarias y legales. Y por la misma causa, su garantía es real y no
tiránica, pues son ciudadanos armados[550] los que forman la guardia de los
reyes, mientras que la de los tiranos es un cuerpo mercenario. Los primeros,
en efecto, mandan de acuerdo con la ley y con el consentimiento de los
súbditos, y los segundos mandan contra la voluntad de ellos, de manera que
los unos tienen una guardia formada de ciudadanos, y los otros una contra
los ciudadanos.

Éstas son dos formas de monarquía, pero hay otra, la que existía entre 8
los antiguos helenos, la de los que llaman *aisymnetas*.[551] Ésta es, por
decirlo en breve, una tiranía electiva, que se diferencia de la de los bárbaros 9
no por no ser legal, sino sólo por no ser hereditaria. Unos ejercían esta
magistratura durante toda la vida, y otros por períodos de tiempo
determinados o para ciertas empresas. Así los Mitilenios eligieron en una
ocasión a Pítaco contra los desterrados, al frente de los cuales estaban 10
Antiménides y el poeta Alceo.[552] Alceo atestigua en uno de sus escolios

que los de Mitilene habían elegido tirano a Pítaco y les censura porque

establecieron como tirano de esta ciudad sin temple y malhadada al mal nacido Pítaco y a grandes voces todos reunidos le prodigan alabanzas. 1285b

Estas formas de gobierno son y eran[553] tiránicas por ser despóticas, pero por ser electivas y contar con la voluntad de los súbditos son de tipo real. 11

Una cuarta[554] forma de monarquía real es la de los tiempos heroicos que contaba con la voluntad de los súbditos y eran hereditarias y legales. Porque los primeros de la dinastía habían sido benefactores del pueblo en las artes o en la guerra o por haber reunido a los ciudadanos o por haberles procurado tierras, llegaban a ser reyes con el consentimiento de los súbditos y transmitían la realeza a sus descendientes. Ejercían la soberanía como caudillos en la guerra y en los sacrificios no reservados a los sacerdotes, y además de esto juzgaban los procesos. Esto lo hacían unos sin prestar juramento, otros prestándolo. El juramento consistía en levantar el cetro. 12

[555] Los reyes, en los tiempos antiguos, ejercían su autoridad continuamente en los asuntos de la ciudad, en los del campo y en los exteriores. Más tarde,[556] algunas de estas funciones fueron abandonadas por los propios reyes,[557] otras se las arrebataron las muchedumbres. En otras ciudades sólo dejaron a los reyes los sacrificios,[558] y donde todavía podía decirse que existía realeza, mantenía sólo el caudillaje de las guerras en el exterior. 13

Éstas son las formas de monarquía, cuatro en número: una, la de los tiempos heroicos (ésta se ejercía con el asentimiento de los súbditos, pero en asuntos determinados: el rey era general y juez y dueño soberano en los asuntos de los dioses); la segunda, la de los bárbaros (éste es un poder despótico y legal basado en la estirpe); la tercera, es la que llaman *aisymneteía* (ésta es una tiranía electiva); y la cuarta, la de Laconia (ésta es, para decirlo brevemente, un generalato vitalicio basado en la estirpe). Estas formas difieren unas de otras de esa manera. 14 15

Pero hay una quinta forma de monarquía cuando un solo individuo es soberano de todo, como cada pueblo y cada ciudad lo es de los asuntos de la comunidad. Esta clase está situada en el mismo rango que la administración doméstica, pues como la administración doméstica es una especie de monarquía de la casa, así la monarquía de una ciudad o de un pueblo es una administración de uno o de varios.

15

La monarquía: ventajas e inconvenientes

En suma, hay, por así decir, dos formas de monarquía que debemos examinar, ésta y la de los laconios; la mayoría de las otras están entre estas dos, pues los reyes en ellas tienen menos poderes que la monarquía 2
absoluta y más que la de Laconia. Así que el examen viene a ser sobre dos puntos: uno, si les conviene o no a las ciudades tener un general vitalicio, y 1286a
éste por linaje o por turno; y otro, si conviene que un solo individuo tenga poder soberano sobre todo, o si no conviene. El examen de un generalato de este tipo tiene un aspecto más relacionado con la legislación que con el régimen (pues éste puede darse en todos los regímenes políticos);[559] así que dejemos de lado esta primera cuestión. La otra forma de monarquía es un tipo de régimen, de modo que hay que examinarlo y recorrer las 3
dificultades[560] que entraña.

El punto de partida[561] de esta investigación es si conviene más ser gobernados por el mejor hombre o por las mejores leyes. Los que consideran conveniente[562] la monarquía opinan que las leyes hablan sólo 4
en términos generales, y no dan disposiciones para los casos concretos, de modo que en cualquier arte es insensato mandar según la letra de las normas. Y en Egipto los médicos pueden cambiar el tratamiento después de cuatro días,[563] y si lo hacen antes es por su cuenta y riesgo. Es evidente, pues, por la misma causa, que el régimen basado en normas escritas y en leyes no es el mejor.

Sin embargo, ese razonamiento general deben poseerlo los que mandan, 5
y es mejor aquello en que no se da en absoluto lo pasional[564] que aquello en que es innato. Esto, en efecto, no existe en la ley,[565] en cambio toda alma humana[566] lo tiene necesariamente. Pero quizá se pueda decir que a cambio de eso un hombre decidirá mejor sobre los casos particulares.

Es evidente,[567] por tanto, que ese hombre debe ser legislador y que ha 6
de haber leyes, pero éstas no deben ser soberanas en lo que cae fuera de su alcance, aunque deben ser soberanas en los demás casos. En todo lo que no es posible que la ley juzgue en absoluto o que lo juzgue bien, ¿debe 7
gobernar uno solo, el mejor, o todos? De hecho, ahora, reunidos todos los ciudadanos juzgan, deliberan y deciden, y esas decisiones se refieren todas a casos concretos. Cada uno de ellos, en efecto, tomado individualmente, es por comparación inferior al mejor, pero la ciudad se compone de muchos, y, como un banquete al que contribuyen muchos es mejor que el de una sola persona, por la misma razón juzga mejor muchas veces una multitud[568] que un individuo cualquiera.

Además una gran cantidad es más difícil de corromper: lo mismo que 8
con una cantidad grande de agua, así también la masa es más difícil de corromper que unos pocos. Cuando un individuo está dominado por la ira o

por cualquier otra pasión semejante, necesariamente su juicio estará corrompido, mientras que, en el otro caso, es difícil admitir que se irriten y se equivoquen todos a la vez.

Supongamos que la multitud son hombres libres[569] que no hacen nada 9
fuera de la ley, excepto en los casos que ésta necesariamente no contempla. Y si esta condición no es fácil que se dé en un gran número, sí al menos que una mayoría sean hombres de bien y buenos ciudadanos: ¿será más incorruptible el gobernante único o el número mayor de hombres todos 1286b
buenos? Evidentemente el número mayor. Pero éstos se dividirán en facciones, mientras que eso no puede ocurrir en un solo individuo. Mas a 10
esto se debe replicar probablemente que son tan dignos de espíritu como aquel individuo solo. Y si hay que considerar aristocracia al gobierno de la mayoría de hombres todos buenos, y monarquía al de uno solo, la aristocracia será preferible que la monarquía para las ciudades, tanto si el gobierno se apoya en la fuerza como si no, a condición de que se pueda encontrar un gran número de hombres semejantes.

Y tal vez por esta razón[570] eran monarquías al principio, porque era 11
raro encontrar hombres que se distinguieran mucho por su virtud, especialmente entonces cuando habitaban en ciudades pequeñas. Además designaban a los reyes por los servicios realizados, lo cual es obra de hombres buenos. Pero cuando resultó que había muchos semejantes en virtud, ya no soportaban el gobierno de uno solo, sino que buscaban cierta comunidad y establecieron una constitución ciudadana.[571] Después, al hacerse peores, se enriquecían a expensas del tesoro público, y de ahí es 12
razonable pensar surgieron las oligarquías, puesto que consideraron como honor la riqueza.[572] De las oligarquías pasaron primero a las tiranías, y de las tiranías a la democracia.[573] Pues al reducir cada vez más el número por su vergonzosa codicia, hicieron más fuerte a la multitud hasta que se impuso y nació la democracia. Y desde que las ciudades han llegado a ser 13
mayores, tal vez no es fácil ya que surja un régimen distinto de la democracia.

Y si alguien supone que la monarquía es el régimen mejor para las ciudades, ¿cuál será la situación de los hijos del rey? ¿Debe reinar también su descendencia? Pero esto será perjudicial si resultan como algunos han 14
resultado. En ese caso, aun siendo el rey soberano, no transmitirá el poder a sus hijos. Pero tampoco eso es fácil de creer, pues es duro y es propio de una virtud muy por encima de la naturaleza humana.

Hay también otra dificultad acerca de la fuerza militar: el que pretende reinar, ¿debe tener en torno suyo alguna fuerza de modo que pueda obligar a los que no quieran obedecer, o de qué modo puede administrar su reino? Aunque fuera un soberano de acuerdo con la ley y no hiciera nada por su 15

propia voluntad en contra de lo legal, no obstante será necesario que tenga una fuerza con la que haga guardar las leyes. Tal vez con un rey de esta clase no es difícil resolver la cuestión: debe tener una fuerza tal que sea 16
justo superior a la de cada uno, individuo o grupo, pero menor que la del pueblo;[574] así es como los antiguos concedían las guardias, cuando nombraban a alguien *aisymneta* o tirano.[575] Así, cuando Dionisio[576] pidió una guardia, alguien aconsejó a los siracusanos que le concedieran un número determinado[577] de guardias.

16

Examen de la monarquía absoluta

La cuestión sobre el rey que actúa siempre según su propia voluntad[578] se 1287a
presenta ahora y es necesario examinarla. La llamada monarquía conforme a la ley no es, como dijimos,[579] una forma especial de régimen político (pues en todas puede existir un generalato vitalicio, por ejemplo, en la democracia y en la aristocracia, y muchos ponen a un solo hombre al frente de la administración.[580] Una magistratura de tal tipo existe en Epidamno, [581] y en Opunte, pero con poder más limitado en algún aspecto).

En cuanto a la llamada monarquía absoluta, es decir, esa en la que el rey 2
manda en todo según su propia voluntad, algunos piensan que no es natural que uno solo tenga poder soberano sobre todos los ciudadanos cuando la ciudad está compuesta de iguales. Porque quienes son iguales por naturaleza tienen los mismos derechos y la misma dignidad de acuerdo con lo natural. Y como es perjudicial para los cuerpos de seres desiguales tener el mismo alimento o vestido, así ocurre también con los honores, y lo mismo sucede, por tanto, con la desigualdad entre iguales.[582] Por eso 3
precisamente no es más justo gobernar que ser gobernado, y el hacerlo por turno es justo. Esto es ya una ley, pues el orden es una ley.[583] Por consiguiente, es preferible que mande la ley antes que uno cualquiera de los ciudadanos, y por esa misma razón, aun si es mejor que gobiernen varios, 4
éstos deben ser establecidos como guardianes y servidores de las leyes. Pues es necesario que existan algunos magistrados, pero no es justo, se dice, que tenga el poder uno solo, al menos cuando todos son iguales.

Por otra parte, todo lo que la ley parece no poder definir, tampoco un hombre podría conocerlo. Pero la ley, al educar a propósito a los 5
magistrados, les encarga juzgar y administrar las demás cosas con el criterio más justo. Y además, les permite rectificarla[584] en lo que, por experiencia, les parezca que es mejor que lo establecido. Así pues, el que

defiende el gobierno de la ley, parece defender el gobierno exclusivo de la divinidad y de la inteligencia;[585] en cambio el que defiende el gobierno de un hombre añade también un elemento animal; pues tal es el impulso afectivo, y la pasión[586] pervierte a los gobernantes y a los hombres mejores. La ley es, por tanto, razón sin deseo.

La comparación con las artes[587] parece ser falsa, porque es malo curarse según normas escritas, sino que es preferible valerse de los que poseen esas artes.[588] Pues éstos no hacen nada contra la razón por motivos de amistad, sino que perciben su paga después de haber curado a los enfermos. Mientras que los que ocupan cargos políticos suelen obrar muchas veces por despecho o por favor; también los enfermos cuando sospechan que los médicos, sobornados por sus enemigos, intentan matarlos por afán de lucro, entonces prefieren buscar el tratamiento en los libros.[589] Pero el hecho es que los médicos, cuando están enfermos, mandan llamar para sí mismos a otros médicos, y los maestros de gimnasia, cuando la practican ellos, a otros maestros de gimnasia, en la idea de que no son capaces de emitir un juicio verdadero al tener que juzgar sobre sus propios asuntos y sentirse afectados por ellos. De modo que es evidente que al buscar lo justo buscan el término medio,[590] pues la ley es el término medio. 6 7 8 1287b

Además, las leyes fundadas en las costumbres[591] tienen mayor autoridad y conciernen a asuntos más importantes que las escritas, de modo que aun si un hombre es un gobernante más seguro que las leyes escritas, no lo es más que las consuetudinarias. 9

Por otra parte, tampoco es fácil que un solo hombre vigile muchas cosas,[592] y por tanto necesitará que los magistrados designados por él sean muchos. Así pues, ¿qué diferencia hay entre que estén en el cargo inmediatamente desde el principio o que el gobernante único los instale de ese modo? Además, cosa que ya se ha dicho antes, si es justo que el hombre virtuoso mande, porque es mejor, dos hombres buenos son mejores que uno. Esto es, en efecto, lo de aquel verso: 10

cuando dos van juntos,[593]

y el deseo de Agamenón:

ojalá tuviera conmigo diez consejeros semejantes.

También ahora hay magistraturas, como la del juez,[594] que deciden soberanamente sobre algunos asuntos en los que la ley es incapaz de precisar, puesto que en los que es capaz, nadie duda que la ley mande y decida lo mejor. Pero puesto que unas cosas pueden ser abarcadas por la ley 11

y otras no lo pueden ser, esto es lo que hace que se plantee y se busque si es preferible que mande la mejor ley o el mejor hombre, pues es imposible legislar sobre lo que es materia de deliberación. Lo que objetan no es la necesidad de que sea un hombre el que juzgue en tales casos, sino que no debe ser uno solo sino muchos. Pues todo magistrado formado por la ley 12
juzga bien; y parecería tal vez absurdo que cualquiera con dos ojos, dos oídos, dos pies y dos manos viera, juzgara y actuara mejor que muchos con muchos,[595] cuando también ahora los monarcas se procuran muchos ojos, oídos, manos y pies, pues hacen partícipes del mando a los amigos de su poder y a sus amigos personales.[596] Ciertamente, si no son amigos, no obrarán según la intención del monarca; pero si son amigos de él y de su 13
mando, el amigo es un igual y un semejante. De modo que si cree que éstos deben ejercer el mando, cree que deben hacerlo también los iguales y semejantes.[597] Éstas son más o menos las cosas que se discuten acerca de la monarquía.

17

Casos en que conviene la monarquía absoluta

Pero tal vez estos argumentos son de este modo para unos casos,[598] y para otros no son así. Pues hay pueblos dispuestos por naturaleza a un gobierno despótico,[599] otros a un gobierno monárquico, otros a un gobierno republicano, y eso es justo y conveniente para ellos. Pero el gobierno tiránico no es conforme a la naturaleza, ni ninguno de los otros regímenes desviados; esas formas se producen en contra de la naturaleza. Pero de lo 1288a2
dicho resulta evidente que entre los semejantes e iguales no es conveniente ni justo que uno solo tenga la soberanía sobre todos, ni cuando no hay leyes y él hace las veces de ley, ni cuando las hay, ni cuando un monarca bueno manda sobre buenos, ni cuando el no bueno sobre no buenos, ni siquiera cuando fuera superior en virtud,[600] a no ser de una cierta manera. Cuál es 3
esa manera, hay que decirlo, aunque en parte ya lo hemos dicho antes.[601]

Pero, en primer lugar, se debe definir qué es eso de la disposición[602] para el gobierno monárquico, el aristocrático y el republicano. Está 4
dispuesto a un gobierno monárquico el pueblo que de modo natural produce una familia que sobresale por sus cualidades para la dirección política. Está hecho para un gobierno aristocrático el pueblo capaz por naturaleza de producir una multitud de ciudadanos capaces de ser gobernados como hombres libres por aquellos que, por su virtud, son jefes aptos para el poder político. Y es un pueblo republicano[603] aquel en el que

se produce naturalmente una multitud de temperamento guerrero capaz de obedecer y de mandar conforme a la ley que distribuye las magistraturas entre los ciudadanos acomodados según sus méritos.

Cuando suceda, pues, que toda una familia o incluso cualquier individuo llegue a distinguirse por su virtud tanto que la suya sobresalga 5
sobre la de todos los demás, entonces será justo que esa familia sea real y ejerza la soberanía sobre todos, y que ese individuo único sea rey. Como se ha dicho antes,[604] esto no sólo está de acuerdo con la justicia que suelen 6
proclamar los que establecen los regímenes, tanto aristocráticos y oligárquicos, como democráticos (pues en todos lo consideran digno por su excelencia, pero esta excelencia no es la misma), sino también está de acuerdo con lo antes dicho.[605] En efecto, no está bien matar o desterrar ni 7
tampoco evidentemente condenar al ostracismo a un hombre así, ni pedir que obedezca a su vez. No es natural que la parte sobrepase al todo, y al que tuviera una superioridad tan grande le sucedería eso. De modo que sólo queda obedecer a tal hombre y que ejerza la soberanía no parcial, sino 8
absolutamente.

Sobre la monarquía, qué variedades presenta, y si no conviene a las ciudades o conviene, a cuáles y en qué condiciones, baste con estas precisiones.

18

Recapitulación. La misma educación para el hombre de bien y el buen ciudadano

Puesto que hemos dicho que los regímenes rectos son tres, de éstos será necesariamente el mejor el que esté administrado[606] por los mejores. Tal es aquel en el que sucede que hay un individuo o una familia entera o una multitud que destaca sobre todos en virtud, siendo unos capaces de obedecer y otros de mandar con vistas a lograr la vida más deseable. En la primera parte de este estudio se demostró que la virtud del hombre y la del ciudadano de la mejor ciudad son necesariamente la misma. Es evidente que de la misma manera y por los mismos medios como un hombre se hace bueno, también se puede constituir una ciudad aristocrática o monárquica, 1288b
de modo que la educación[607] y las costumbres que hacen a un hombre bueno serán más o menos las mismas que las que lo hacen apto para ser un hombre de Estado[608] o rey.

Una vez precisados estos puntos sobre el régimen político hemos de 2
intentar hablar ya del mejor, cuáles son las condiciones naturales de su

nacimiento y cómo se establece. [Es necesario que el que pretenda hacer de él un estudio adecuado…][609]

LIBRO CUARTO

LAS DIVERSAS FORMAS DE LAS CONSTITUCIONES

1

Objeto del libro: problemas relacionados con los regímenes que la ciencia política debe saber resolver

En todas las artes y las ciencias[610] que no se limitan a una parte, sino que 1288b
abarcan por completo un género determinado de objetos, es propio de una sola considerar lo que corresponde a cada género: por ejemplo, qué ejercicio conviene a qué cuerpo y cuál es el mejor (pues al más perfecto y mejor dotado por naturaleza le corresponde necesariamente el mejor ejercicio), y qué ejercicio, en general, conviene a la mayoría (pues también esto es tarea de la gimnástica); más aún, si alguien no desea la constitución física ni el conocimiento adecuados para la competición, será igualmente 2
tarea del profesor de gimnasia y del entrenador proporcionarle al menos esa capacidad. Y vemos que eso mismo ocurre con la medicina, la construcción de barcos, la confección de vestidos y todas las demás artes.

Así que es evidente que también en el caso del régimen político es 3
propio de la misma ciencia considerar cuál es el más perfecto y qué cualidades debería tener para adaptarse mejor a nuestros deseos si ningún obstáculo exterior lo impide, y qué régimen es apropiado para qué personas (porque para muchos es quizás imposible alcanzar el mejor, de modo que al buen legislador y al verdadero político[611] no debe pasarles inadvertido el régimen que es el mejor en absoluto y el que es el mejor dadas unas circunstancias); y además, en tercer lugar, el régimen que parte de un 4
supuesto previo (pues también esta ciencia debe poder considerar respecto de un régimen dado cómo se formó desde un principio[612] y de qué modo, una vez establecido, puede conservarse más tiempo. Me refiero, por ejemplo, al caso de una ciudad que no esté gobernada por el mejor régimen y que no esté dotada de los recursos necesarios y tampoco tenga el régimen dadas sus circunstancias, sino uno inferior).

Además de todo eso, debe conocer el régimen que se adapta mejor a 5
todas las ciudades, porque la mayoría de los que exponen sus ideas sobre 6
sistemas políticos, aunque en lo demás tienen razón, fallan en su aplicación. No sólo, en efecto, se debe considerar el mejor régimen, sino también el posible,[613] e igualmente el que es más fácil y el más accesible a todas las ciudades. Actualmente, en cambio, unos buscan sólo el más elevado y que requiere muchos recursos, y otros,[614] que hablan con preferencia de una forma común, suprimen los regímenes existentes y alaban el de Laconia o 1289a7
algún otro.[615] Pero es necesario introducir una organización política tal que los ciudadanos, partiendo de los regímenes existentes, sean fácilmente persuadidos[616] y puedan adoptarla en la idea de que no es tarea menor

reformar un régimen que organizarlo desde el principio,[617] como tampoco es menos desaprender que aprender desde el principio. Por eso, además de lo dicho, el político debe ser capaz de ayudar[618] a los regímenes existentes, como también se dijo antes.[619] Pero esto es imposible si desconoce cuántas formas de régimen hay.[620] De hecho, algunos[621] piensan que existe una sola democracia y una sola oligarquía, y eso no es verdad, de modo que no deben olvidársele las distintas variedades de los regímenes, cuántas son y de qué maneras[622] pueden componerse. Y con esa misma prudencia podrá ver las mejores leyes y las adecuadas a cada 9
régimen, pues las leyes deben establecerse, y todos las establecen, con relación a los regímenes,[623] y no los regímenes con relación a las leyes. Un régimen político es una organización[624] de las magistraturas en las 10
ciudades, cómo están distribuidas, cuál es el órgano soberano del régimen y cuál es el fin de cada comunidad. Mas las leyes están separadas de las características del régimen, y según ellas deben mandar los gobernantes y vigilar a los transgresores. Por tanto es evidente que deben tenerse en la 11
mente[625] las variedades de cada régimen y su número, incluso para el establecimiento de las leyes, pues no es posible que las mismas leyes convengan a todas las oligarquías ni a todas las democracias, si realmente hay varias clases y no una sola democracia o una sola oligarquía.

2

Resumen de las exposiciones anteriores. Plan de trabajo de los libros IV-VI

En la primera investigación[626] sobre los regímenes políticos hemos distinguido tres regímenes rectos: monarquía, aristocracia y república, y tres desviaciones de éstos: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia, y la democracia de la república; y sobre la aristocracia y la monarquía[627] ya se ha hablado (pues examinar el régimen mejor[628] equivale a hablar de los regímenes así llamados, ya que cada uno de ellos quiere constituirse de acuerdo con una virtud provista de medios).[629] Además, ya se ha definido antes en qué se diferencian entre sí[630] la aristocracia y la monarquía, y cuándo debe adoptarse la monarquía.[631] Queda por hablar de la república, designada con el nombre común[632] a todos los regímenes, y de las otras formas de gobierno:[633] oligarquía, democracia y tiranía.

Está claro también cuál es la peor de estas desviaciones y cuál la 2

segunda, ya que necesariamente la desviación del régimen primero y más divino será la peor.[634] La monarquía o sólo debe tener el nombre sin existir, o necesariamente existe debido a la gran superioridad[635] del que reina; de modo que la tiranía, que es el peor régimen, es el más alejado de una constitución; en segundo lugar, está la oligarquía (pues la aristocracia dista mucho de este régimen), y la más moderada[636] es la democracia. 1289b

Ya un autor anterior[637] expuso las mismas ideas, pero no atendiendo al mismo punto de vista que nosotros. Aquél juzgaba que si todos los regímenes son buenos, por ejemplo, si es buena la oligarquía[638] y los demás, la democracia es el peor; pero que si son malos, es el mejor. Nosotros,[639] en cambio, afirmamos que estos regímenes son totalmente defectuosos, y no está bien decir que una oligarquía es mejor que otra, sino menos mala.[640] 3

Pero dejemos por ahora esta discusión. En primer lugar tendremos que distinguir cuántas son las variedades de los regímenes, si es que existen varias formas de democracia y de oligarquía;[641] en segundo lugar, cuál es más común y preferible después del régimen mejor;[642] y si existe algún otro régimen aristocrático y bien constituido y al mismo tiempo apropiado para la mayoría de las ciudades, cuál es éste; y en tercer lugar, cuál de los otros es preferible[643] y para quiénes (pues para unos una democracia tal vez será más necesaria que una oligarquía, y para otros ésta más que aquélla). Después de esto, habrá que ver de qué manera debe proceder el que desee establecer estos regímenes,[644] quiero decir, cada especie particular de democracia y de oligarquía; y finalmente, cuando hayamos hecho en la medida de lo posible una mención breve de todas estas cuestiones, habrá que intentar exponer cuáles son los modos de destrucción y cuáles los medios de conservación[645] de los regímenes en general y de cada uno por separado, y cuáles son las causas naturales que sobre todo dan origen a estos cambios. 4 5 6

3

Diferentes variedades de regímenes

La causa[646] de que existan varios regímenes es que toda ciudad tiene un número grande de partes. En primer lugar, vemos que todas las ciudades están compuestas de familias, luego,[647] a su vez, de esta multitud, necesariamente, unos son ricos, otros pobres y otros de posición media, y de los ricos y de los pobres, los primeros[648] están armados y los segundos 2

sin armas. Vemos también que del pueblo unos son campesinos, otros comerciantes y otros obreros manuales. Y entre los notables[649] existen diferencias según su riqueza y la magnitud de sus bienes, por ejemplo, por 3
la cría de caballos (eso no es fácil de hacer si no se es rico; por eso precisamente, en tiempos antiguos,[650] en todas las ciudades cuyo poder residía en la caballería, en éstas había oligarquías, y empleaban caballos en las guerras contra los vecinos,[651] como los eretrios,[652] los calcidios y los magnesios de las orillas del Meandro y muchos otros pueblos de Asia). 4
Además de las diferencias basadas en la riqueza está la que se basa en el linaje y en la virtud o en cualquier otro factor semejante del que hemos 1290a
dicho[653] al tratar la aristocracia, que es un elemento constitutivo de la ciudad. Allí explicamos de cuántas partes consta necesariamente toda ciudad. De estas partes, unas veces participan todas[654] en el gobierno, otras menos y otras más.

Así pues, es evidente que necesariamente deben existir varios 5
regímenes, diferentes entre sí por su forma, puesto que estas partes suyas difieren por su forma. Un régimen es, en efecto, la organización de las magistraturas, y éstas todos las distribuyen según el poder de los que participan de ellas o según alguna igualdad común a ellos; me refiero, por ejemplo, a los pobres o a los ricos, o en común a ambos. Es necesario, por 6
consiguiente, que los regímenes sean tantos cuantas son las organizaciones según las superioridades y las diferencias de las partes.

Principalmente parece que hay dos, y como en los vientos[655] a unos se dice vientos del norte y a otros del sur, y los demás son como desviaciones de éstos, así también entre los regímenes hay dos, la democracia y la oligarquía. La aristocracia la consideran como un tipo de oligarquía, puesto 7
que es una cierta oligarquía, y la llamada república como una democracia; igual que en los vientos, el del oeste[656] se considera una especie de viento norte, y el del este una especie de viento sur. Igualmente ocurre también con las armonías,[657] según dicen algunos; de hecho, en este caso establecen dos modos, el dorio y el frigio, y las demás combinaciones, unas las llaman dorias y otras frigias. Principalmente, se suele pensar así sobre el 8
tema de los regímenes; pero como nosotros los dividimos es más conforme a la verdad[658] y mejor: hay una o dos formas bien constituidas; las otras son desviaciones, unas de la armonía bien combinada, otras del régimen mejor; las formas oligárquicas son las más rígidas y más despóticas, y las relajadas y blandas son las democráticas.[659]

Definición de la democracia y de la oligarquía. Clasificación de la democracia

No se debe considerar democracia, como suelen hacer algunos en la actualidad,[660] simplemente donde la multitud es soberana (pues también en las oligarquías y en todas partes es soberano el elemento mayoritario); ni tampoco oligarquía, donde unos pocos ejercen la soberanía del régimen. En 2
efecto, si fueran en total mil trescientos ciudadanos, y de entre éstos, mil fueran ricos y no hiciesen partícipes del gobierno a los trescientos pobres, pero libres e iguales a ellas en lo demás, nadie diría que ésos[661] se 3
gobiernan democráticamente. Igualmente, también en el caso de que unos pocos sean pobres, pero más fuertes que los ricos, aunque éstos sean más, nadie llamaría a tal régimen una oligarquía si los demás, aun siendo ricos, no participan de los honores.

Más bien hay que decir que existe democracia cuando los libres ejercen 1290b
la soberanía, y oligarquía cuando la ejercen los ricos. Pero sucede que unos 4
son muchos y otros pocos, pues libres son muchos y ricos pocos. Y si[662] se distribuyeran las magistraturas según la estatura, como dicen algunos que se hace en Etiopía, o según la belleza, sería una oligarquía, pues el número de ciudadanos hermosos y altos es pequeño. No obstante, estos 5
criterios no bastan por sí solos para definir estos regímenes. Pero puesto que son varios los elementos de la democracia y de la oligarquía, aún hay que hacer la siguiente distinción: ni si los libres, siendo pocos, mandan sobre una mayoría de no libres, constituye una democracia, como en Apolonia[663] del mar Jónico y en Tera (en cada una de estas ciudades tenían los cargos los que se distinguían por su nobleza y los primeros que ocuparon las colonias, que eran pocos sobre muchos), ni los ricos, por sobresalir en número,[664] constituyen una oligarquía, como antiguamente en Colofón[665] (allí, la mayoría de la población poseía una gran hacienda antes de que se produjese la guerra contra los lidios), sino que hay 6
democracia cuando los libres y pobres, siendo mayoría, ejercen la soberanía del poder, y oligarquía cuando la ejercen los ricos y de origen noble, siendo pocos.

Así pues, hemos dicho que hay varios regímenes y por qué causa. Pero 7
como hay más de los mencionados,[666] tomando como punto de partida el antes enunciado[667] digamos cuáles y por qué razón. Estamos de acuerdo en que toda ciudad tiene no una sino varias partes. Así como si nos 8
propusiéramos establecer las especies de animales, en primer lugar determinaríamos las partes que necesariamente debe tener todo animal (por ejemplo, algunos órganos sensoriales, el aparato que recibe y digiere el alimento, como la boca y el vientre, y además las partes con las que cada

uno de ellos se mueve); y si sólo hubiera éstas, entre ellas existirían diferencias (quiero decir, por ejemplo, varios tipos de boca, de vientre, de órganos sensoriales, y también de partes motoras), el número de sus combinaciones producirá necesariamente varias clases de animales (pues no es posible que el mismo animal tenga varias bocas diferentes, e igualmente tampoco orejas), de modo que cuando se tomen todas las combinaciones posibles de estas diferencias, resultarán las especies de un animal, y tantas especies de ese animal como combinaciones de las partes necesarias.

De la misma manera ocurre con los regímenes políticos ya mencionados. Las ciudades, de hecho, no se componen de una, sino de 9
muchas partes, como se ha dicho frecuentemente.[668] Una de ellas es la población encargada de la alimentación, los llamados campesinos; la 1291a
segunda, la llamada trabajadora (ésta es la que se encarga de las artes y los oficios sin los cuales es imposible que una ciudad sea habitada; de estos oficios, unos tienen que existir por necesidad, otros contribuyen al lujo o al bienestar); la tercera es la clase de los comerciantes (entiendo por 10
comerciantes los que se dedican a las operaciones de compra y venta y al comercio al por mayor y al por menor); la cuarta es la de los jornaleros; la quinta clase es la de los defensores, que no es menos necesaria que las otras, si no quieren llegar a ser esclavos de los que los ataquen. Y me temo que sea un imposible llamar dignamente ciudad a la que por naturaleza es 11
esclava, pues la ciudad se basta a sí misma y lo que es esclavo no se basta a sí mismo.[669] Por eso, esta cuestión está tratada ingeniosamente en la *República*,[670] pero no de manera suficiente. Sócrates afirma que la ciudad se compone de cuatro elementos absolutamente necesarios, y dice que éstos 12
son un tejedor, un labrador, un zapatero y un albañil; después añade,[671] pensando que éstos no se bastan, un herrero y los que cuidan del ganado necesario, y además un comerciante al por mayor y otro al por menor. Y todos éstos forman el efectivo completo de la ciudad primera,[672] como si toda ciudad estuviera constituida con vistas a las necesidades, y no con preferencia al bien, y necesitara por igual de zapateros y de labradores. En 13
cuanto al elemento encargado de la guerra no le asigna una parte en la ciudad hasta que el territorio haya aumentado y su contacto con las tierras vecinas provoque la guerra.[673] Por otro lado, aun entre los cuatro elementos o cualquiera que sea el número[674] de los que participen, es necesario que haya alguno para administrar justicia[675] y juzgar lo justo. Si 14
es que se considera el alma como parte del animal más importante que el cuerpo, también tales elementos, como el guerrero, el que administra la justicia de los tribunales, y además de éstos el consultivo, que es obra de la

prudencia política, deben considerarse partes más esenciales de las ciudades que las que tienden a las necesidades indispensables. Y que estas 15
funciones correspondan a clases separadas o a las mismas no tiene ninguna importancia para nuestro razonamiento; de hecho ocurre con frecuencia que los que llevan las armas y los que cultivan el campo son los mismos.[676] De modo que si unas y otras deben considerarse partes de la ciudad, es evidente que la clase de los hoplitas es necesariamente una parte de la ciudad.

Una séptima clase[677] es la que sirve a la ciudad con sus bienes, la que 16
llamamos los ricos. La octava es la de los servicios públicos y la de los que prestan servicio en las magistraturas, ya que sin magistrados es imposible que exista una ciudad. Por tanto, es necesario que haya algunas personas capaces de gobernar y de cumplir estos servicios a la ciudad, ya de una manera continua o por turno. Las restantes, que acabamos de definir hace un momento, son la consultiva y la que juzga sobre las cuestiones de derecho en caso de litigio. Si, entonces, estas funciones deben existir en las ciudades y deben existir de una manera digna y justa, es necesario que haya algunos ciudadanos que participen de la virtud de los políticos. Respecto a 1291b
las demás capacidades, muchos piensan que pueden darse en los mismos, 18
por ejemplo, que los mismos sean guerreros, campesinos y artesanos, y también los consejeros y los jueces. Todos rivalizan en virtud y se creen capaces de desempeñar la mayoría de las magistraturas; pero es imposible que los mismos ciudadanos sean a la vez pobres y ricos. Por eso éstos parecen ser[678] principalmente partes de la ciudad, los ricos y los pobres. 19
Además, por ser, por lo general, unos, pocos, y otros, muchos, estas partes de la ciudad aparecen como contrarias,[679] de tal modo que según la superioridad[680] de una u otra se establecen los regímenes, y éstos parecen ser dos: democracia y oligarquía.

Se ha dicho antes[681] que hay varias formas de gobierno y por qué 20
razones. Digamos ahora que hay varias clases de democracia y de oligarquía. También esto resulta evidente por lo que hemos dicho,[682] pues
hay varias clases tanto del pueblo como de los llamados notables. Por 21
ejemplo, entre las clases del pueblo, una es la de los campesinos, otra la que se dedica a los oficios, otra la de los comerciantes que se ocupan de la compra y de la venta, otra la que tiene relación con el mar y, dentro de ésta, la de la guerra, la mercantil, la que se encarga del transporte, y la de la pesca (en muchos sitios, cada una de estas clases es una población numerosa, como los pescadores en Tarento[683] y Bizancio, los tripulantes de trirremes en Atenas, los mercantes en Egina y Quíos, y los del transporte en Ténedos). Además de estas clases, está la de los jornaleros y la que tiene

una hacienda tan pequeña que no puede tener tiempo libre, y la de los libres cuyos padres no son ambos ciudadanos,[684] y cualquier otra clase análoga del pueblo. Entre los notables hay clases[685] según la riqueza, la virtud, la educación y lo que se relaciona con esto según distinciones similares. 22

Así pues, la primera forma de democracia es la que recibe su nombre especialmente basándose en la igualdad. La ley de tal democracia llama igualdad a que no sobresalgan más los pobres que los ricos, y que ninguno de estos dos grupos ejerza soberanía sobre el otro, sino que ambos sean iguales. Pues si la libertad, como algunos suponen, se da especialmente en la democracia, y también la igualdad, esto se lograría especialmente si todos participan en el mayor grado posible y por igual en el gobierno.[686] Y como el pueblo es mayoría y la decisión de la mayoría es soberana,[687] este régimen es necesariamente una democracia. 23

Ésta es una forma de democracia, otra es aquella en que las magistraturas se conceden a partir de los tributos, pero siendo éstos poco elevados; el que alcanza esa renta debe tener la posibilidad de participar en el gobierno, y el que no llegue a ella, que no participe. Otra forma de democracia consiste en que todos los ciudadanos no desacreditados[688] participen del gobierno, pero la ley es la que manda. 24 1292a

Otra forma de democracia es aquella en la que todos participan de las magistraturas, con sólo ser ciudadano, pero la ley es la que manda. Otra forma de democracia es en lo demás igual a ésta, pero es soberano el pueblo y no la ley; esto se da cuando los decretos son soberanos y no la ley. Y esto ocurre por causa de los demagogos. Pues en las ciudades que se gobiernan democráticamente no hay demagogos, sino que los ciudadanos mejores ocupan los puestos de preeminencia; pero donde las leyes no son soberanas, ahí surgen los demagogos.[689] El pueblo se convierte en monarca,[690] uno solo compuesto de muchos, ya que los muchos ejercen la soberanía, no individualmente, sino en conjunto. Homero[691] a cuál se refiere al decir que 25 26 27

no es bueno el gobierno de muchos,

¿acaso a éste, o a aquél[692] cuando los jefes son varios ejerciendo el poder cada uno individualmente?, la cosa no está clara. Un pueblo de esta clase, como si fuera un monarca, busca ejercer el poder monárquico, sin estar sometido a la ley, y se vuelve despótico, de modo que los aduladores[693] son honrados, y una democracia de tal tipo es análoga a lo que la tiranía entre las monarquías. Por eso su carácter es el mismo: ambos regímenes ejercen un poder despótico[694] sobre los mejores, los decretos son como allí los edictos, y el demagogo y el adulador[695] son una misma cosa o 28

análoga: unos y otros tienen una especial influencia en sus dueños respectivos, los aduladores con los tiranos, y los demagogos con los pueblos de tal condición. Ésos son los responsables de que los decretos 29
tengan la autoridad suprema y no las leyes, presentando ante el pueblo todos los asuntos;[696] pues les sobreviene su grandeza por el hecho de que el pueblo es soberano en todas las cosas, y ellos controlan la opinión del 30
pueblo porque el pueblo les obedece. Además, los que presentan acusaciones contra los magistrados dicen que el pueblo debe juzgarlas, y éste acepta con gusto la invitación, de modo que se disuelven todas las magistraturas. Podría parecer razonable la crítica del que dijera que tal democracia no es una república,[697] porque donde no mandan las leyes no 31
hay república. La ley debe gobernarlo todo,[698] y los magistrados y la república deben decidir en los casos particulares. De modo que si la democracia es una de las constituciones, es evidente que una organización tal en la que todo se rige por decretos,[699] tampoco es una democracia en el sentido propio, pues ningún decreto puede tener un alcance universal. Las formas de democracia quedan definidas de ese modo.

5

Las diversas formas de oligarquía: sus características

En cuanto a las formas de oligarquía, una es la que hace depender las magistraturas de rentas tan altas que los pobres, aun siendo mayoría,[700] no participan de ellas,[701] pero el que las adquiere puede participar del 1292b
gobierno. Otra se da cuando las magistraturas dependen de rentas elevadas[702] y ellos mismos[703] eligen a los que deben ocupar los cargos vacantes (si hacen la elección entre todos ellos, éste parece ser un régimen más bien aristocrático, y si la hacen entre algunos determinados, 2
oligárquico).[704] Otra forma de oligarquía es cuando el hijo sucede al padre. La cuarta, cuando ocurre lo que ahora se dijo y manda no la ley sino los magistrados. También ésta, entre las oligarquías, se corresponde a la tiranía entre las monarquías, y a la última forma de democracia de la que hemos hablado, entre las democracias. A la oligarquía de tal clase la llaman dinastía.

Todas éstas son, pues, las formas de oligarquía y de democracia. Pero 3
no debe olvidarse que en muchos lugares ocurre que el régimen establecido[705] según las leyes no es democrático; sin embargo, debido a la costumbre y a la formación se gobierna democráticamente; e igualmente, pero al revés, en otros casos el régimen legal es más bien democrático, pero

por la formación y por las costumbres se lleva más bien como una oligarquía. Esto sucede especialmente después de los cambios de régimen, [706] pues no se pasa de uno a otro inmediatamente, sino que se contentan al principio con pequeñas ventajas recíprocas, de modo que las leyes siguen siendo las preexistentes, pero mandan los que logran el cambio de régimen. 4

6

Otros criterios justifican las diferentes democracias y oligarquías

Que hay todas estas formas de democracia y de oligarquía resulta evidente precisamente por lo dicho.[707] Pues, necesariamente, o todas las partes mencionadas del pueblo participan del gobierno, o unas sí y otras no. Cuando los campesinos y los que poseen una propiedad moderada tienen la soberanía del régimen, gobiernan de acuerdo con las leyes, pues, al tener que vivir de su trabajo, no pueden disponer de tiempo libre, de modo que poniendo al frente la ley convocan sólo las asambleas necesarias. Los demás ciudadanos pueden participar en el gobierno cuando adquieran la renta fijada por las leyes; por eso a todos los que la han adquirido les es posible participar. El que de una manera absoluta no sea posible a todos participar en el gobierno es un rasgo oligárquico, pero la posibilidad de disponer de tiempo libre no se da por no tener recursos.[708] Así pues, ésta es una forma de democracia por estas causas. Una segunda forma se basa en la distinción[709] siguiente: es posible a todos los de linaje intachable participar en el gobierno; sin embargo, sólo participan los que pueden disponer de tiempo libre. Por eso en una democracia de tal clase gobiernan las leyes, porque no hay suficientes recursos. Una tercera forma es aquella en que todos cuantos son libres pueden participar en el gobierno, pero no participan por la causa antes dicha, de modo que necesariamente también en ella gobierna la ley. 2 3 4

Una cuarta forma de democracia es la que cronológicamente ha surgido la última[710] en las ciudades. Por haberse hecho las ciudades mucho mayores de lo que fueron en un principio y por disponer de abundancia de recursos, todos participan en el gobierno a causa de la superioridad numérica de la multitud, y todos toman parte en él y gobiernan por la posibilidad de disponer de tiempo libre, incluso los pobres al recibir un salario.[711] Y una multitud de esta clase es la que sobre todo dispone de tiempo libre, pues el cuidado de sus intereses privados no les estorba en absoluto, mientras que para los ricos[712] es un obstáculo, hasta el punto, muchas veces, de no tomar parte en la asamblea ni en la administración de 5

la justicia. Por eso la multitud de los pobres es el elemento soberano del régimen, y no las leyes.

Tantas y tales son las formas de democracia que estas causas producen necesariamente. En cuanto a las formas de oligarquía, la primera es aquella en que la mayoría tiene propiedad, pero relativamente pequeña y no demasiada; dan al propietario el derecho de participar en el gobierno, y al ser grande el número de los que participan en el gobierno, necesariamente la soberanía recae no en los hombres, sino en la ley, pues cuanto más se alejan de la monarquía y no tienen tanta fortuna que puedan disponer de tiempo libre sin preocupaciones, ni tan poca como para ser alimentados a expensas de la ciudad, es necesario pensar que es la ley la que les gobierna y no ellos mismos. Si los que tienen la propiedad son menos que los de antes, pero la propiedad es mayor, surge la segunda forma de oligarquía, pues al tener más poder se creen con derecho a prevalecer, y por eso ellos mismos eligen entre los demás a los que van a entrar en el gobierno; pero no siendo aún tan fuertes como para gobernar sin ley, promulgan la ley en este sentido. Si se estira más la situación, por ser menos los propietarios que tienen mayores fortunas, surge el tercer estadio de la oligarquía, en el que tienen en sus manos las magistraturas, según una ley que ordena que de los que mueran sean sucesores sus hijos. Y cuando llevan esta situación aún mucho más lejos por su propiedades y numerosas amistades, una dinastía semejante[713] está cerca de la monarquía, y ejercen la soberanía los hombres y no la ley. Ésta es la cuarta forma de oligarquía, que corresponde a la última forma de la democracia.

7 7 8 9 10 11

7

Las diversas formas de aristocracia

Además de la democracia y la oligarquía hay aún otros dos regímenes; uno de los cuales todos lo reconocen y se ha citado como una de las cuatro formas de gobierno (se habla de cuatro formas: monarquía, oligarquía, democracia y, en cuarto lugar, la llamada aristocracia); una quinta forma es a la que se le aplica el nombre común a todas ellas (pues se llama república),[714] pero por no darse con frecuencia pasa inadvertida a los que intentan enumerar las formas de los regímenes y se ocupan sólo de cuatro, como Platón en la *República*.

Está bien llamar aristocracia al régimen que hemos descrito en los primeros libros[715] (pues el régimen formado por los ciudadanos absolutamente mejores en virtud, y no buenos en relación a un supuesto

1293b 2

determinado, es el único que puede llamarse con justicia aristocracia,[716] pues en él sólo la misma persona es en términos absolutos a la vez hombre bueno y buen ciudadano, mientras que en los demás regímenes los ciudadanos son buenos respecto a su propio régimen). Sin embargo, hay 3
algunos regímenes que presentan diferencias con los oligárquicos (se les llama aristocracia) y con la llamada república; en ellos las magistraturas se eligen no sólo por la riqueza, sino también por la virtud. Tal régimen difiere de los dos mencionados y se llama aristocrático; pues incluso en los 4
regímenes que no se cuidan públicamente de la virtud hay sin embargo quienes son estimados y tenidos por hombres de bien. Así pues, donde el régimen tiene en cuenta la riqueza, la virtud y el pueblo, como en Cartago, [717] ese sistema es aristocrático, y también lo es en aquellas ciudades en las que, como la de los lacedemonios,[718] atiende sólo a dos de esos factores, a la virtud y al pueblo, y es una mezcla de esos dos, de la democracia y de la virtud.

Por consiguiente, éstas son, además de la primera, que es el régimen 5
mejor,[719] las otras dos formas de aristocracia, y en tercer lugar, cuantas de la llamada república se inclinan más bien hacia la oligarquía.

8

La república: sus características

Nos queda tratar de la llamada república, así como de la tiranía. Fijamos este orden,[720] aunque la república no sea una desviación ni tampoco las aristocracias que acabamos de mencionar, porque en realidad todas son formas erróneas del régimen mejor, y en consecuencia se enumeran con las desviaciones,[721] y ésas son en rigor desviaciones de ellas, como dijimos al 2
principio.[722] Es razonable mencionar a la tiranía en último lugar, porque de todos los regímenes es el menos constitucional,[723] y nuestra investigación trata de las constituciones. Queda explicado así por qué causa se ha fijado este orden. Ahora debemos considerar la república. Su naturaleza resulta más clara, definidas ya las características de la oligarquía y la democracia, pues la república es, por decirlo sencillamente, una mezcla 3
de oligarquía y democracia. Pero se suele llamar[724] repúblicas a las formas que se inclinan a la democracia, y aristocracias a las que se inclinan más bien a la oligarquía, porque la educación[725] y la nobleza acompañan preferentemente a los más ricos. Además, los ricos parecen tener aquellos bienes[726] por los que los delincuentes cometen injusticias; por eso se 4

llama a los ricos hombres de bien[727] y distinguidos. Y como la aristocracia tiende a atribuir la supremacía[728] a los mejores ciudadanos, también se dice que las oligarquías están formadas principalmente por hombres de bien.[729]

Parece del dominio de lo imposible que una ciudad, que no esté 1294a5
gobernada por los mejores, sino por los malos, esté bien ordenada,[730] e igualmente que una ciudad mal ordenada esté gobernada por los mejores. Pero una buena legislación no es tener leyes bien establecidas y que no se las obedezca. Por tanto, debe entenderse que la buena legislación es, por 6
una parte, obedecer a las leyes establecidas[731] y, por otra, que las leyes a las que se obedece sean buenas (pues también se puede obedecer a leyes malas). Y esa obediencia puede darse en dos sentidos:[732] o a las mejores posibles para ellos, o a las mejores en absoluto.

La aristocracia parece consistir sobre todo en la repartición de los 7
honores de acuerdo con la virtud. La aristocracia, en efecto, se define por la virtud, la oligarquía por la riqueza, y la democracia por la libertad. Pero la opinión de la mayoría permanece en todos los regímenes;[733] de hecho, en una oligarquía, en una aristocracia y en una democracia, la opinión de la mayor parte de los que participan del gobierno es lo que ejerce la soberanía. 8
En la mayoría de las ciudades existe la forma llamada república: la mezcla alcanza solamente a ricos y a pobres, riqueza y libertad, pues en casi todos los pueblos los ricos parecen ocupar el lugar de los hombres de bien. Pero 9
como son tres[734] los elementos que se disputan la igualdad del sistema político —la libertad, la riqueza y la virtud— (porque el cuarto, que se llama nobleza, acompaña a esos dos, pues la nobleza es riqueza y virtud antiguas),[735] es evidente que la mezcla de los dos elementos, de los ricos y los pobres, debe llamarse república, y la de los tres, aristocracia por encima de las demás, excepto la verdadera y primera.

Así pues, se ha dicho que existen otras formas de gobierno además de la 10
monarquía, la democracia y la oligarquía, y cuáles son, y en qué difieren unas de otras las aristocracias, y las repúblicas de la aristocracia, y es evidente que estas dos últimas formas no están lejos una de otra.[736]

9

La república: síntesis de elementos democráticos y oligárquicos

A continuación de lo expuesto, digamos de qué manera surge, junto a la democracia y la oligarquía, la llamada república y cómo se la debe establecer. Y al mismo tiempo estará claro por qué rasgos se definen la

democracia y la oligarquía, pues hay que captar primero la distinción entre ellas, y luego, a partir de ellas, hay que hacer una síntesis tomando una característica de cada una.

Hay tres procedimientos de hacer esta síntesis y mezcla: o bien hay que 2
tomar a la vez las disposiciones legislativas de una y otra, por ejemplo, acerca de la administración de la justicia: en las oligarquías[737] fijan una multa a los ricos si no administran justicia, y los pobres no reciben ningún salario; en las democracias, los pobres reciben un salario y a los ricos no se les impone ninguna multa. Una solución común[738] e intermedia entre ellas 3
son ambas a la vez, y ello es propio de una república, pues es una mezcla 1294b
de ambas.

Éste es un modo común de combinación. Otro consiste en tomar el término medio de lo que ambas disponen. Por ejemplo, para participar en la asamblea, unos lo hacen sin ninguna renta o muy pequeña, y otros a partir de una renta elevada; el término común no es ni lo uno ni lo otro, sino la renta intermedia entre ambas.

El tercer modo es una combinación de las dos reglamentaciones, parte 4
de la legislación oligárquica y parte de la democrática. Por ejemplo, parece ser democrático que los cargos se den por sorteo,[739] y oligárquico que se den por elección; democrático también que no se basen en la renta,[740] y oligárquico que dependan de la renta. Por consiguiente, propio de la aristocracia y de la república[741] es tomar un elemento de cada régimen: de 5
la oligarquía que las magistraturas sean electivas, y de la democracia que no dependan de la renta.[742]

Ésta es, pues, la manera de hacer la mezcla. El criterio de que están bien 6
mezcladas democracia y oligarquía es cuando el mismo régimen se puede llamar democracia y oligarquía. Es evidente que esto sucede por estar bien mezcladas. Ocurre esto también con el término medio, ya que en él se 7
manifiesta cada uno de los extremos.[743] Es precisamente lo que sucede con el régimen de los lacedemonios.[744] Muchos intentan hablar de él como de una democracia, por tener su ordenación muchos elementos democráticos, por ejemplo, en primer lugar, lo referente a la educación de los niños;[745] los de los ricos se crían igualmente que los de los pobres, y se educan de igual manera a como lo podrían hacer también los hijos de los pobres. E igualmente en la edad siguiente, y cuando se hacen hombres de la 8
misma forma, no hay nada que distinga al rico del pobre.[746] Así, en lo que respecta a la alimentación, es lo mismo para todos en las comidas públicas; también en cuanto al vestido, los ricos lo llevan tal cual podría procurarse cualquier pobre. Además, respecto a los dos cargos más importantes, uno lo 9
elige el pueblo, y participa del otro: eligen a los gerontes y participan del

eforado. Otros lo llaman oligarquía porque tiene muchos elementos oligárquicos; por ejemplo, todas las magistraturas son electivas y ninguna se asigna por sorteo, y pocos[747] tienen poder soberano de la pena de muerte y de destierro, y otros muchos rasgos semejantes.

En una república bien mezclada debe parecer que existen a la vez 10
ambos regímenes y ninguno de ellos, y que se conserva por sí misma y no por ayuda del exterior; y por sí misma,[748] no porque los que la deseen sean mayoría proveniente de fuera (pues esto podría ocurrir también en un régimen malo), sino porque ninguna de las partes de la ciudad en absoluto querría otro régimen.

Así pues, acabamos de decir ahora de qué manera hay que establecer una república, e igualmente también las llamadas aristocracias.

10

La tiranía

Nos queda hablar de la tiranía,[749] no porque haya que decir mucho de ella, 1295a
sino para que reciba su parte[750] en nuestra investigación, puesto que la consideramos como una parte de los regímenes políticos. Sobre la monarquía, la definimos en los primeros libros[751] donde, al tratar especialmente de la llamada monarquía, examinamos si es inconveniente o conveniente a las ciudades, y qué clase de monarquía y a partir de qué origen debe establecerse[752] y de qué manera.

En cuanto a la tiranía, en el examen que hicimos de la monarquía,[753] 2
distinguimos dos formas, porque su poder coincide de algún modo con la monarquía, por estar ambas formas de gobierno de acuerdo con la ley (pues entre algunos pueblos bárbaros eligen monarcas absolutos, y en los tiempos antiguos entre los primitivos griegos hubo algunos monarcas de esta clase[754] a los que llamaban *aisymnetas*); pero estas dos formas de monarquía tienen entre sí algunas diferencias: son regias por estar de 3
acuerdo con la ley y mandar uno solo con el consentimiento de los súbditos, y tiránicas por ejercer el poder despóticamente al arbitrio del monarca. Una tercera forma de tiranía es la que precisamente parece serlo, por corresponder a la monarquía absoluta.[755] Tal tiranía es necesariamente la monarquía que ejerce un poder irresponsable sobre todos los ciudadanos, 4
iguales y superiores, con vistas a su propio interés, y no al de sus súbditos; por eso es contra la voluntad de éstos, pues ningún hombre libre soporta con gusto un poder de tal clase. Éstas son, pues, las formas de tiranía y tal el número por las causas indicadas.

11

La mejor constitución: el gobierno de la clase media

¿Cuál es la mejor constitución y cuál es el mejor género de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los hombres, si no se juzga por una virtud por encima del común de los ciudadanos, ni por una educación que exige una naturaleza y unos recursos favorables, ni por un sistema de gobierno hecho a su deseo, sino por un género de vida adecuado para que lo comparta la mayoría de los hombres y un sistema de gobierno del que puedan participar la mayoría de las ciudades? Pues los regímenes 2
que se llaman aristocracias, de los que hemos hablado[756] ahora mismo, o bien caen fuera del alcance de la mayoría de las ciudades, o bien son muy próximos de la llamada república, y por eso se debe hablar de ambas[757] como de una sola.

La decisión sobre todas estas cuestiones depende de los mismos 3
principios elementales.[758] Pues si se ha dicho con razón de la *Ética*[759] que la vida feliz es la que menos impedimentos ofrece de acuerdo con la virtud, y que la virtud es un término medio,[760] necesariamente la vida media es la mejor,[761] por estar el término medio al alcance de cada individuo.[762] Y estos mismos criterios serán necesariamente los de la 1295b
virtud y maldad de la ciudad y del régimen político, pues el régimen es una cierta forma de vida de la ciudad.[763]

En todas las ciudades hay tres elementos propios de la ciudad: los muy 4
ricos, los muy pobres y, en tercer lugar, los intermedios entre unos y otros. Así pues, puesto que se reconoce[764] que lo moderado y lo intermedio es lo mejor, es evidente que también la posesión moderada de los bienes de la fortuna[765] es la mejor de todas, pues es la que más fácil obedece a la razón.[766] En cambio, lo superbello, lo superfuerte, lo supernoble, lo 5
superrico, o lo contrario a esto, lo muy pobre, lo muy débil y lo muy despreciable, difícilmente sigue a la razón, pues aquéllos se vuelven soberbios[767] y más bien grandes malvados, y éstos malhechores y sobre todo pequeños delincuentes, y de los delitos unos se cometen por soberbia y otros por maldad. Además las clases medias[768] son las que menos rehúyen los cargos y menos los ambicionan, actitudes ambas perjudiciales para las ciudades.

Por otra parte,[769] los que tienen en exceso bienes de fortuna, fuerza, 6
riqueza, amigos y otros semejantes ni quieren ni saben obedecer (y esto les ocurre ya en el seno de la familia, siendo niños; a causa del lujo ni siquiera en la escuela tienen la costumbre de obedecer); en cambio los que tienen

una necesidad excesiva de estas cosas son demasiado serviles. De modo que los unos no saben mandar, sino obedecer a una autoridad propia de 7
esclavos, y los otros no saben obedecer a ninguna autoridad, sino ejercer el mando con una autoridad despótica. Por consiguiente, se forma una ciudad de esclavos y amos, y no de hombres libres,[770] donde unos envidian y otros desprecian, lo cual dista muchísimo de la amistad y de la comunidad política, pues la comunidad implica amistad[771] y los hombres no quieren compartir con los enemigos ni siquiera el camino. La ciudad debe estar construida lo más posible de elementos iguales y semejantes,[772] y esto se 8
da sobre todo en la clase media, de modo que una ciudad así es necesariamente la mejor gobernada, formada de los elementos que decimos que es la composición natural de la ciudad. Y en las ciudades estos ciudadanos especialmente son los que perduran, pues ni ellos codician, 9
como los pobres, los bienes ajenos, ni otros codician lo suyo, como los pobres los de los ricos,[773] y como no son objeto de conspiración, ni conspiran, pasan su vida libre de peligros. Por eso está bien lo que deseó Focílides:[774]

Muchas cosas son mejores para los de en medio;
quiero en la ciudad ser de posición media.

Es evidente, por tanto, que la comunidad política mejor es la constituida 10
por la clase media, y que es posible que sean bien gobernadas esas ciudades en las que el elemento intermedio es numeroso y más fuerte que los otros dos, o si no, que cada uno de los otros, pues añadiéndose a un elemento produce el equilibrio[775] e impide que se produzcan los excesos contrarios. 11
Por eso es una suerte muy grande que los ciudadanos tengan una fortuna media y suficiente, porque donde unos poseen muchísimo y otros nada,[776] 1296a
o surge una democracia extrema o una oligarquía pura o una tiranía debido al exceso de una o de otra; de hecho, de la democracia más radical y de la oligarquía surge la tiranía, y mucho menos de los regímenes 12
intermedios[777] y de los próximos a ellos. La causa, después, al tratar de los cambios de los regímenes políticos, la diremos.[778]

Es evidente que el régimen de tipo medio es el mejor, pues es el único libre de sediciones. Donde la clase media es numerosa[779] es donde menos se producen sediciones y discordias entre los ciudadanos. Y las grandes 13
ciudades[780] están más libres de sediciones por la misma causa, porque la clase media es numerosa; en cambio, en las pequeñas es más fácil que todos los ciudadanos se dividan en dos clases, de modo que no quede nada en medio de ellas, y casi todos o son pobres o ricos. Las democracias son más firmes[781] y más duraderas que las oligarquías gracias a sus clases 14

medias (pues éstas son más numerosas y participan más de los honores en las democracias que en las oligarquías), pero cuando, en ausencia de estas clases,[782] los pobres se extienden demasiado en número, surge el fracaso y pronto desaparecen. Debe considerarse una prueba de esto[783] el hecho de que los mejores legisladores sean ciudadanos de la clase media. Solón[784] pertenecía a ella (lo manifiesta su poesía), y Licurgo (pues no fue rey),[785] y Carondas,[786] y, en general, la mayoría de los otros.

Es evidente también, a partir de estas consideraciones, que la mayor parte de los regímenes sean democráticos o bien oligárquicos, pues debido a que la clase media es con frecuencia poco numerosa en estas ciudades, cualquiera que sea el grupo que predomine —ya los que poseen la riqueza, ya el pueblo—, desplazando a la clase media, llevan por sí solos el gobierno, de modo que surge una democracia o una oligarquía. Además, como se producen disensiones y luchas entre el pueblo y los ricos, cualquiera que sea el que llegue a imponerse sobre los contrarios no establece un régimen común ni igual para todos, sino que considera como premio de su victoria la preeminencia en el gobierno,[787] y unos crean una democracia y otros una oligarquía. Aún más, los que tuvieron la hegemonía en la Hélade,[788] mirando a la forma de gobierno que existía entre ellos, establecieron en las ciudades, unos, democracias, y otros, oligarquías, sin tener en cuenta el interés de esas ciudades, sino el suyo propio. De modo que, por estas causas, el régimen intermedio o nunca ha llegado a existir, o pocas veces y en pocas ciudades. Un solo hombre[789] de los que en tiempos anteriores tuvieron la hegemonía fue inducido a implantar ese régimen, pero ya en las ciudades está establecida la costumbre de no desear la igualdad, sino de pretender mandar o someterse si son vencidos.

A partir de esto, resulta evidente cuál es el régimen mejor[790] y por qué causa. En cuanto a los demás regímenes, puesto que afirmamos que existen varias democracias y varias oligarquías, no es difícil ver cuál ha de considerarse el primero o el segundo y así el que sigue por ser mejor o inferior, una vez definido el mejor. Necesariamente siempre debe ser mejor el más próximo[791] a éste y peor el que está más alejado del término medio, a no ser que se juzgue respecto a ciertas condiciones.[792] Y digo lo de con referencia a ciertas condiciones, porque con frecuencia, aunque sea preferible un régimen, nada impide que para algunos les convenga más otro régimen.

12

El sistema de gobierno debe adaptarse al carácter del pueblo

A continuación de lo dicho hay que explicar para quiénes es mejor cada régimen[793] y cuál conviene a cada cual. En primer lugar hay que tomar un principio general,[794] el mismo para todos los regímenes: es necesario que la parte de la ciudad que quiere la permanencia del régimen sea más fuerte que la que no la quiere. Toda ciudad se compone del elemento cualitativo y del cuantitativo. Llamo elemento cualitativo a la libertad,[795] la riqueza, la educación, la nobleza, y elemento cuantitativo a la superioridad numérica. Es posible que el elemento cualitativo corresponda a una de las partes de 2
las que se compone la ciudad, y el elemento cuantitativo a otra parte. Por ejemplo, que sean más numerosos los no nobles que los nobles, o los pobres que los ricos, pero que no sean tan superiores en cantidad como inferiores en cualidad; por eso esos dos elementos deben ser comparados entre sí. Así pues, donde supera el número de los pobres la proporción 3
indicada,[796] ahí es natural que haya democracia, y cada forma de democracia según predomine cada elemento del pueblo. Por ejemplo, si aventaja el número de campesinos, la primera democracia; si el de los artesanos[797] y asalariados, la última, y de manera igual para las otras formas intermedias. En cambio, donde la clase de los ricos y de los principales[798] sobresale más en cualidad que lo que es inferior en cantidad, ahí surge una oligarquía, y del mismo modo cada forma de oligarquía va de acuerdo con el grado de predominio de la población oligárquica.

Pero el legislador debe siempre en su régimen hacer un lugar a la clase 4
media: si establece leyes oligárquicas debe poner las miras en la clase media; y si las establece democráticas, debe atraérsela con las leyes. Donde el número de los ciudadanos de clase media es superior a ambos extremos o a uno solo de ellos, allí el régimen puede ser duradero.[799] Pues no hay ningún temor de que los ricos unan sus voces con las de los pobres en 5
contra de la clase media: pues jamás unos querrán servir a los otros, y si 1297a
buscan no encontrarán otro régimen más favorable a los intereses comunes que éste, pues no soportarían gobernar por turnos a causa de la mutua desconfianza;[800] en todas partes el más digno de confianza es el árbitro.[801] Cuanto mejor mezclado está el régimen, tanto más estable es.[802] 6
Muchos, incluso los que quieren establecer regímenes aristocráticos,[803] cometen un error no sólo en dar una parte mayor en el gobierno a los ricos, sino también el de engañar al pueblo, porque, con el tiempo, de falsos bienes surge necesariamente[804] un verdadero mal, pues las ambiciones de los ricos arruinan más el régimen que las del pueblo.

13

Procedimientos empleados para mantener vigentes los diferentes regímenes

Los artificios que se inventan como pretexto en los regímenes para engañar al pueblo son cinco en número; se refieren a la asamblea, a las magistraturas, a los tribunales de justicia, a las armas y a los ejercicios gimnásticos. El referente a la asamblea[805] es que se permite a todos formar parte de ella, pero si no asisten a ella se impone una multa sólo a los ricos, o mucho mayor a ellos. El referente a las magistraturas consiste en 2
que los que tienen propiedades no pueden negarse a desempeñar los cargos, y los pobres pueden. El referente a los tribunales[806] consiste en imponer una multa a los ricos si no administran justicia, mientras los pobres gozan de impunidad, o bien la multa es grande para los primeros y pequeña para los segundos, como en las leyes de Carondas.[807] En algunas partes, a 3
todos los inscritos como ciudadanos[808] se les permite tomar parte en las asambleas y administrar justicia, pero si una vez inscritos no asisten a la asamblea ni administran justicia se les imponen grandes multas, para que por la multa rehúsen el inscribirse, y al no estar inscritos no puedan administrar justicia, ni formar parte de la asamblea. De la misma forma se legisla en lo relativo a la posesión de armas y sobre los ejercicios 4
gimnásticos:[809] los pobres pueden no poseerlas, pero impone una multa a los ricos si no las poseen. Si no acuden a los ejercicios gimnásticos, aquéllos no tienen ninguna multa, en cambio los ricos están sujetos a ella, para que los unos, por la multa, participen en los ejercicios, y los otros, por no temerla, no participen.

Éstos son los artificios de la legislación oligárquica. En las democracias se inventan otros contrarios a éstos:[810] a los pobres se les proporciona una 5
paga para que asistan a la asamblea y participen de los tribunales, pero a los ricos no se les impone ninguna multa si dejan de hacerlo. De modo que es evidente que si se quiere una mezcla justa[811] hay que unir los dos 6
procedimientos y dar a unos la paga y a otros imponerles una multa, pues así participarían todos, mientras que de aquella forma el gobierno pertenece sólo a una sola clase. El gobierno debe estar constituido sólo por los que 1297b7
tienen las armas.[812] En cuanto a la cantidad de renta, no puede limitarse de una manera absoluta[813] y decir que es tanto, sino que hay que fijarla examinando cuál es el máximo que se impone, de modo que sean más los que participan en el gobierno que los que no participan. Pues los pobres, incluso sin participar de los honores, desean estar tranquilos con tal que 8

nadie les haga violencia, ni les quite ninguno de sus bienes.[814] Pero esto no es fácil. Pues no siempre sucede que los que participan del gobierno sean amables. Y cuando hay guerra, las gentes suelen vacilar si no reciben 9
alimento y son pobres, pero si se les proporciona alimentos están dispuesto a luchar.[815] En algunas ciudades, el gobierno está constituido no sólo por los que llevan armas, sino también por los que las han llevado. Entre los malios[816] el cuerpo político estaba constituido por éstos,[817] mientras que las magistraturas se elegían entre los que prestaban servicios en el ejército. El primer gobierno entre los helenos, después de la monarquía, se 10
componía de los combatientes, y en un principio de los jinetes[818] (pues la guerra tenía su fuerza y su superioridad en los jinetes, ya que el cuerpo de hoplitas sin una formación ordenada es inútil, y la experiencia y la táctica militares no existían entre los antiguos, de modo que la fuerza residía en la caballería); pero al crecer las ciudades y fortalecerse los hoplitas fueron 11
más los que participaban del gobierno. Por eso las que ahora llamamos repúblicas, los de antes las llamaban democracias. Las antiguas constituciones eran lógicamente de tipo oligárquico y monárquico, pues debido a su escasa población no tenían una clase media numerosa, de modo que, siendo pocos en número y por la organización, soportaban mejor la obediencia.

Así pues, queda dicho por qué causa son varias las formas de 12
gobierno[819] y por qué además de las formas indicadas[820] hay otras (pues la democracia no es numéricamente una sola, y lo mismo los otros regímenes),[821] y también cuáles son las diferencias entre ellas[822] y por qué causa se dan, y además cuál es en general la mejor[823] forma de gobierno, y de las otras cuál se adapta a cada tipo de ciudad.[824]

14

Los tres poderes del Estado. La asamblea. El poder deliberativo

Hablemos a continuación, en general y de cada régimen por separado, de las cuestiones siguientes, tomando el punto de partida adecuado para ello. En todas las constituciones[825] hay tres elementos sobre los cuales debe meditar el buen legislador lo conveniente para cada régimen. Si estos elementos están bien establecidos, necesariamente también lo está el régimen, y los regímenes difieren unos de otros en lo que difiera cada uno de estos elementos.[826] De estos tres elementos una cuestión es cuál es el 2
que delibera sobre los asuntos de la comunidad; la segunda es la referente a 1298a
las magistraturas (esto es, cuáles debe haber, sobre qué asuntos deben ser

soberanas y cómo ha de ser su elección)[827] y la tercera a la administración de la justicia. El elemento deliberativo es soberano sobre la guerra y la paz, 3
sobre las alianzas y sus disoluciones, sobre las leyes, sobre la pena de muerte,[828] de destierro y de confiscación, sobre la elección de los magistrados y la rendición de cuentas.[829] Y necesariamente todas estas decisiones se confían a todos los ciudadanos, o todas a algunos de ellos (por ejemplo, a una sola magistratura, o a varias), o unas a ciertas magistraturas y otras a otras diferentes, o unas a todos los ciudadanos y otras a algunos.[830]

Que todos los ciudadanos decidan sobre todas las cuestiones es propio 4
de una democracia, pues el pueblo busca este tipo de igualdad,[831] pero hay varios modos de entender ese «todos»: un modo es que deliberen por turnos[832] y no todos juntos (como en la constitución de Telecles de Mileto;[833] también en otros regímenes los colegios de magistrados[834] deliberan reunidos, pero acceden todos a las magistraturas por turno, a partir de las tribus y de las divisiones más pequeñas[835] de la ciudad, hasta que los cargos hayan pasado por todos), y que se reúnan todos ellos sólo para la implantación de leyes y para las cuestiones relativas al régimen, y para escuchar los decretos de los magistrados.

Un segundo modo es que todos juntos deliberen, pero que se reúnan 5
sólo para las elecciones de los magistrados y para la elaboración de leyes, y para decidir sobre la guerra y la paz, y para la rendición de cuentas, pero las demás cuestiones que las deliberen los magistrados designados para cada una de ellas, y elegidos de entre todos los ciudadanos o por sorteo. Un 6
tercer modo es cuando los ciudadanos se encuentran con vistas a las magistraturas y a las rendiciones de cuentas, y para decidir sobre una guerra o una alianza, y las demás cuestiones son atendidas por las magistraturas que se proveen por elección, siempre que ello es posible, y tal es el caso de magistraturas cuyo ejercicio exige conocimientos especiales. Una cuarta 7
forma es que todos, reuniéndose, deliberen sobre todas las cuestiones, y que los magistrados no decidan sobre nada, sino sólo den un informe previo;[836] éste es, precisamente, el modo que ahora tiene en vigor la última forma de democracia, que decimos que es análoga a la oligarquía dinástica y a la monarquía tiránica. Éstos son todos los modos democráticos.

Que algunos deliberen sobre todas las cuestiones es propio de la 8
oligarquía. También este procedimiento tiene varias formas diferentes. Cuando los que deliberan son elegidos a partir de rentas más moderadas y son numerosos a causa de esta moderación de la renta, y de lo que la ley prohíbe no alteran nada sino que la siguen, y quien adquiere la renta tributaria puede participar, tal oligarquía, por ser moderada, es de carácter

republicano. Cuando no todos participan en las deliberaciones, sino los 1298b
elegidos[837] para ello, y gobiernan de acuerdo con la ley, como en el caso
anterior, es un procedimiento oligárquico. Cuando se eligen a sí mismos los 9
que tienen el poder de deliberar, y cuando el hijo sucede al padre, y son
soberanos de las leyes, esta organización es necesariamente oligárquica.
Cuando algunos ciudadanos deciden sobre algunas cuestiones, por ejemplo, 10
sobre la guerra y sobre la paz, y la rendición de cuentas todos, mientras que
de las demás cosas deciden los magistrados, y éstos se nombran por
elección, no por sorteo, el régimen es una aristocracia. Si de algunas
cuestiones deciden magistrados electivos, y de otras magistrados
nombrados por sorteo, por sorteo general o entre personas previamente
seleccionadas, o deciden al mismo tiempo magistrados electivos y
nombrados por sorteo, estos procedimientos son en parte propios de un
régimen aristocrático,[838] y en parte de una república propiamente dicha.
[839]

Así pues, se ha distinguido de esta forma el elemento deliberativo según 11
los regímenes, y cada régimen se gobierna con el principio indicado. Pero
conviene a la democracia y especialmente a la que más parece serlo 12
actualmente[840] (me refiero a aquella en que el pueblo es soberano incluso
de las leyes),[841] para el mejor desempeño de la función deliberativa, que
haga lo mismo que en las oligarquías con los tribunales[842] (se fija una
multa a aquellos que se quiere que juzguen, para que juzguen, mientras que
los demócratas dan una paga a los pobres),[843] y que emplee ese mismo
sistema en las asambleas. Deliberarán mejor[844] si deliberan todos en
común: el pueblo con los ciudadanos principales, y éstos con la multitud. 13
Conviene también que los que deliberan sean elegidos o nombrados por
sorteo en número igual entre las distintas clases.[845] Conviene también, si
los hombres del pueblo sobrepasan en número a los hombres de Estado,[846]
no dar paga a todos, sino a aquellos cuantos correspondan al número de los
principales, o excluir por sorteo a los que sobrepasan este número.

En las oligarquías es conveniente elegir además a algunos del pueblo o 14
bien establecer una magistratura como la que hay en algunos regímenes con
el nombre de consejeros previos[847] y guardianes de la ley, y ocuparse de
aquellos asuntos que estos magistrados hayan deliberado previamente (pues
así participará el pueblo en las deliberaciones y no podrá abolir nada de lo
que concierna a la constitución). Además, también es posible que el pueblo 15
vote lo mismo o nada en contra de las propuestas, o bien que todos tengan
derecho a aconsejar, pero que decidan sólo los magistrados.[848] Debe
hacerse lo opuesto a lo que ocurre en las repúblicas: si el pueblo vota en
contra debe darse plenos poderes al pueblo, y si vota afirmativamente, no

se le deben dar plenos poderes, sino que la propuesta debe llevarse de nuevo a los magistrados. En las repúblicas se hace a la inversa: los pocos si votan en contra son soberanos, pero no son soberanos si votan afirmativamente, sino que en este caso la propuesta se remite siempre a la mayoría. Sobre el elemento deliberativo y soberano del régimen quede de este modo definido.[849]

16

1299a

15

Las magistraturas. El poder ejecutivo

A continuación de esto, está la cuestión sobre la distribución de las magistraturas; también este elemento[850] del régimen presenta muchas diferencias: cuántas son las magistraturas, de qué asuntos son soberanas; y respecto al tiempo, cuánta es la duración de cada una (unos establecen las magistraturas de seis meses, otros de menos tiempo, otros anuales y otros de un período de más duración),[851] y si las magistraturas deben ser vitalicias o por mucho tiempo, o ni una cosa ni la otra, sino si los mismos las ejercerán muchas veces, o si el mismo no puede dos veces sino solamente una vez;[852] además, en cuanto a la designación de los magistrados, de qué clase deben proceder, por quiénes y de qué forma deben ser elegidos. Y respecto a todos estos puntos, es necesario poder explicar de cuántos modos es posible proceder, y luego determinar a qué clase de regímenes convienen los distintos sistemas.

2

No es tampoco fácil de precisar qué clase de cargos deben llamarse magistraturas,[853] pues la comunidad política necesita muchos funcionarios y por ello no deben ser considerados todos como magistrados, sean designados por elección o por sorteo. Por ejemplo, en primer lugar, los sacerdotes (su función debe considerarse como algo diferente de las magistraturas políticas). Y también los coregos y heraldos, y los embajadores nombrados por elección. Entre las funciones, unas son de tipo político y se extienden o bien a todos los ciudadanos para una determinada actividad, por ejemplo, el estratego sobre los soldados en activo, o bien a una parte de ciudadanos como, por ejemplo, el inspector de mujeres y el inspector de niños.[854] Otras son de carácter económico[855] (así muchas veces se eligen medidores de trigo). Otras son subalternas[856] y de ellas, cuando hay recursos, se encargan esclavos. Pero especialmente, en términos generales, debe llamarse magistraturas a aquellas a las que se les encomienda deliberar sobre ciertos asuntos, decidir y ordenar, y sobre todo esto último, pues el dar órdenes es más característico de un gobernante.[857]

3

4

Pero esto, por así decir, no tiene ninguna importancia en la práctica (pues nunca ha habido una decisión de los que discuten sobre el nombre), aunque presenta un diferente tratamiento especulativo.[858]

Cuáles[859] son las magistraturas y cuántas son necesarias para que exista una ciudad, y cuáles son no necesarias pero útiles para un buen sistema de gobierno, debería plantearse para todo régimen en general y en particular para las ciudades pequeñas.[860] En las grandes ciudades se puede y se debe asignar una magistratura para una sola función (pues, por haber muchos ciudadanos, muchos pueden entrar en las magistraturas, de modo que unas pueden desempeñarlas de nuevo, después de pasar mucho tiempo, y otras sólo una vez, y cada funciónse realiza mejor si el cuidado se dirige a una sola actividad que si se dirige a muchas).[861]

En cambio, en las ciudades pequeñas es necesario agrupar muchas magistraturas en pocos ciudadanos, ya que por la escasa población[862] no es fácil que estén muchos en las magistraturas, pues, ¿quiénes habrían de suceder a éstos a continuación? Pero a veces las ciudades pequeñas necesitan las mismas magistraturas y leyes que las grandes; excepto que éstas las necesitan con frecuencia y, en cambio, a las pequeñas les sucede esto a grandes intervalos. Por eso nada impide asignar a la vez muchas funciones (pues no serán un obstáculo unas para otras), y por la escasez de ciudadanos es necesario que los magistrados hagan de todo.[863] Por consiguiente, si podemos decir cuántas magistraturas es necesario que tenga una ciudad, y cuántas no es necesario pero deben existir, sería más fácil, sabiendo eso, deducir qué magistraturas se reducen a una sola.

Conviene también no pasar por alto lo siguiente: de qué funciones deben ocuparse muchas magistraturas según el lugar, y de cuáles debe ser soberana una sola magistratura en todas partes. Por ejemplo, del buen orden,[864] si en el mercado debe encargarse el inspector del mercado y otro magistrado en otro lugar, o en todas partes el mismo.[865] También, si deben dividirse las magistraturas según la función o según las personas. Quiero decir, por ejemplo, si debe haber una sola para el buen orden o una para los niños y otra para las mujeres. Y según los regímenes, si deben existir diferencias en la naturaleza de las magistraturas de acuerdo con cada uno, o no deben existir. Por ejemplo, si en la democracia, la oligarquía, la aristocracia y la monarquía son las mismas magistraturas supremas, aunque no las desempeñen personas de la misma clase, ni de clases parecidas, sino de clases diferentes en constituciones diferentes. Por ejemplo, en las aristocracias por gentes educadas,[866] en las oligarquías por los ricos, en las democracias por los hombres libres, o bien existen algunas diferencias en las magistraturas también, según los regímenes, y hay casos en que

convienen las mismas y hay casos en que diferentes (pues en unos va bien que las magistraturas sean grandes, y en otros que sean pequeñas).[867]

No obstante, hay algunas privativas, como la de los consejeros previos; [868] ésta no es democrática, en cambio el Consejo lo es.[869] Es necesario 11
que exista una magistratura semejante, que tenga a su cuidado preparar las deliberaciones del pueblo para que éste pueda dedicarse a sus tareas, y si sus miembros son pocos en número, es oligárquica; pero es necesario que estos consejeros sean poco numerosos, de modo que es una constitución 12
oligárquica. Donde existen las dos magistraturas, los consejeros previos[870] prevalecen sobre los miembros del Consejo, ya que el miembro del Consejo es un elemento democrático y el consejero previo es un elemento oligárquico. También desaparece la fuerza del Consejo[871] en aquellas 1300a
democracias en las que el pueblo reunido trata de todas las cuestiones, y esto suele suceder cuando hay abundancia de dinero para pagar a los que 13
asisten a la asamblea, pues al tener tiempo libre se reúnen con frecuencia y ellos mismos deciden todos los asuntos. El inspector de niños[872] y el de mujeres y cualquier otro magistrado que tiene autoridad en una función semejante es de tipo aristocrático y no es democrático (pues ¿cómo es posible impedir que salgan las mujeres de los pobres?),[873] ni oligárquico (pues las mujeres de los oligarcas viven en la molicie).[874]

Pero sobre esas cuestiones baste ahora con lo dicho; en cuanto a la 14
provisión de las magistraturas hay que intentar examinarlo desde su principio. Las diferencias[875] se basan en tres factores, cuyas combinaciones comprenden necesariamente todos los modos. Uno de estos tres factores es quiénes son los que nombran a los magistrados; el segundo, entre quiénes los nombran, y, el último, de qué manera. De cada uno de 15
estos tres hay tres variedades: o los nombran todos los ciudadanos o algunos, de entre todos los ciudadanos o a partir de algunos determinados, bien por su renta, o por su linaje,[876] o por su virtud o por alguna otra condición semejante, como en Megara,[877] donde se nombran de entre los que regresaron del destierro juntos y juntos lucharon contra la democracia, y esto por elección o por sorteo. A su vez, estos modos pueden combinarse, 16
es decir, unas magistraturas las nombran algunos y otras todos; unas entre todos y otras entre algunos, y unas por elección y otras por sorteo. Y de cada una de estas cuatro variedades habrá cuatro modos: o todos los ciudadanos nombran magistrados entre todos por elección, o todos entre 17
todos por sorteo (y entre todos o como por partes, por ejemplo, por tribus, por demos y por fratrías,[878] hasta que se recorra el número total de ciudadanos, o siempre entre todos juntos), o unos magistrados de una manera y otros de otra. A su vez, si algunos son los que los nombran, si los

nombran entre todos por elección o entre todos por sorteo, o entre algunos por elección o entre algunos por sorteo, o unas magistraturas de esta forma y otras de aquélla, quiero decir, unas entre todos por elección y otras por sorteo. De modo que son doce los modos, aparte de las dos combinaciones. 18

[879] De ellos, dos modos de nombramiento son democráticos: que todos los magistrados sean nombrados entre todos los ciudadanos por elección o por sorteo, o por ambos procedimientos, unas magistraturas por sorteo y otras por elección. Pero si no todos los ciudadanos al mismo tiempo los nombran, pero sí de entre todos o de entre algunos, por sorteo, por elección o por ambos procedimientos, o unas magistraturas se nombran de entre todos y otras de entre algunos por ambos procedimientos (al decir por ambos procedimientos, quiero decir unas por sorteo y otras por elección), es propio de una república. Y que a algunos ciudadanos los nombren de entre todos bien por elección o por sorteo o por ambos procedimientos, unas por sorteo y otras por elección, es propio de una oligarquía, y más oligárquico que sean nombrados por ambos procedimientos a la vez. Que se nombren unas a partir de todos y otras de entre algunos es propio de una república aristocrática, o que unas se nombren por elección y otras por sorteo. Que algunos magistrados sean elegidos de entre algunos ciudadanos es un elemento oligárquico,[880] tanto que algunos magistrados sean nombrados de entre algunos por sorteo (aunque no es lo mismo), tanto que algunos magistrados sean nombrados de entre algunos ciudadanos por ambos procedimientos. Que algunos magistrados sean nombrados de entre todos los ciudadanos y que todos los magistrados lo sean de entre algunos ciudadanos por elección, es propio de una aristocracia.[881] 19 20 1300b 21

Tantos son numéricamente los modos de nombramiento referentes a las magistraturas, y se dividen así según lo regímenes. Qué modo conviene a cada uno y de qué manera deben hacerse los nombramientos quedará claro a la vez que los poderes de las distintas magistraturas y cuáles son. Y llamo poder de una magistratura, por ejemplo, a la autoridad que se ejerce sobre los ingresos[882] o en materia de defensa,[883] pues es distinta la clase de poder, por ejemplo, de la magistratura del estratego y la de la que tiene autoridad soberana sobre los contratos relativos al mercado.[884] 22

16

Los tribunales. El poder judicial

De los tres elementos del gobierno queda por hablar de los tribunales. Debemos comprender también sus formas según el mismo principio.[885]

Existe una diferencia entre los tribunales que se basa en tres factores: por quiénes están constituidos, sobre qué cuestiones deciden y de qué manera son nombrados. Por quiénes están constituidos quiero decir si por todos los ciudadanos o por algunos; al decir de qué cuestiones me refiero a cuántas clases de tribunales hay; y de qué manera alude a si por sorteo o por elección.

En primer lugar, distingamos cuántas especies de tribunales hay. Son en 2
total ocho: uno para la rendición de cuentas;[886] otro por si alguien comete un delito en contra de la comunidad, otro para cuantas cosas atañen al régimen;[887] el cuarto, tanto para magistrados como para particulares, decide sobre cuantos litigios referentes a las penas[888] tengan; el quinto para contratos privados importantes; y, además de éstos, están el que juzga los homicidios y el de los extranjeros. Hay varias especies del de homicidios: ya con los mismos jueces o con distintos;[889] sobre homicidios 3
premeditados o involuntarios; o que se reconozca, pero se discuta sobre lo justo del acto,[890] y en cuarto lugar sobre cuantas acusaciones se presentan contra desterrados por homicidio, a su regreso, como, por ejemplo, en Atenas se dice que es el tribunal de Freato.[891] Tales casos suceden en toda la vida pocas veces incluso en las grandes ciudades. Del tribunal de extranjeros, una clase es para extranjeros contra extranjeros y otra para extranjeros contra ciudadanos. Además de todos éstos, el que decide sobre 4
contratos de poca cuantía, desde uno hasta cinco dracmas y de poco más.[892] Pues es necesario llegar a una decisión sobre ellos, pero no incumben a gran número de jueces.

Dejemos de lado estos tribunales y los de homicidios y de extranjeros y 5
hablemos de los tribunales políticos, cuyo mal funcionamiento provoca disensiones y cambios en los regímenes.[893] Necesariamente o todos los ciudadanos deciden en todas las causas mencionadas, bien por elección o por sorteo, o todos sobre todas, unas por sorteo y otras por elección, o sobre 1301a6
algunas de ellas, unos por sorteo y otros elegidos. Estos modos son cuatro en total. Otros tantos son los modos si se nombran los jueces entre una parte de los ciudadanos; pues los jueces pueden ser nombrados de entre algunos ciudadanos para todas las cuestiones por elección, o de entre algunos ciudadanos para todas las cuestiones por sorteo, o ser nombrados para unas cuestiones por sorteo y para otras por elección, o algunos tribunales pueden decidir sobre las mismas cuestiones constituidos por miembros sorteados y elegidos. Éstos son, como se dijo,[894] los modos correspondientes a los ya mencionados. Pero además los mismos tribunales 7
pueden combinarse, es decir, por ejemplo, estar constituidos unos miembros entre todos los ciudadanos, otros entre algunos, y otros de ambos

grupos; por ejemplo, si en un mismo tribunal hubiera unos jueces nombrados entre todos los ciudadanos y otros entre algunos, y por sorteo o por elección o por ambos procedimientos.

Así pues, queda dicho de cuántos modos es posible que sean los tribunales. De éstos, los primeros son democráticos, cuantos son nombrados entre todos los ciudadanos y deciden sobre todos los asuntos; los segundos oligárquicos, cuantos se eligen entre algunos ciudadanos[895] y deciden sobre todas las cuestiones; y los terceros aristocráticos y republicanos,[896] cuantos en parte de sus miembros se nombran entre todos los ciudadanos y en parte entre algunos. 8

LIBRO QUINTO

SOBRE LA INESTABILIDAD DE LOS REGÍMENES POLÍTICOS

1

Causas principales de los cambios de régimen

De los demás temas que nos habíamos propuesto, ya se ha hablado de casi todos. Pero por qué causa, cuántas y de qué clase cambian los regímenes, cuáles son los tipos de destrucción de cada régimen y de qué regímenes se pasa principalmente a cuáles, y además, qué medios hay de salvación de los regímenes, tanto en general como de cada uno en particular, y por medio de cuáles se podría salvaguardar mejor cada uno de ellos, eso hay que examinarlo a continuación de lo ya tratado. 1301a

En primer lugar, se debe establecer el principio de que muchos son los regímenes existentes y si bien todos están de acuerdo en la justicia y la igualdad proporcional,[897] no las alcanzan, como ya se ha dicho anteriormente.[898] La democracia surgió de creer que los que son iguales en un aspecto cualquiera son iguales en absoluto. Y la oligarquía, de suponer que los que son desiguales en un solo punto son desiguales en todo: por ser desiguales en bienes suponen que son desiguales absolutamente. En consecuencia, unos considerándose iguales exigen participar en todo en igualdad; y otros, considerándose desiguales, pretenden tener más,[899] pues el «más» en este aspecto es una desigualdad. Así pues, todos[900] tienen cierta justicia, pero desde el punto de vista absoluto están en el error.[901] Y por esta razón,[902] cuando unos u otros no participan del poder según la concepción que cada uno tiene, se sublevan. [903] Y de entre todos, podrían rebelarse con más justicia,[904] aunque son los que menos lo hacen, los que se distinguen en virtud, pues es muy razonable que sean los únicos absolutamente desiguales.[905] 2 3 4 5 6 1301b 7

Hay algunos que sobresaliendo en linaje no se consideran merecedores de un trato de igualdad a causa de esta desigualdad, y se considera[906] que son nobles aquellos cuyos antepasados tuvieron virtud y riqueza.

Éstos son, por así decir, los principios y fuentes de las sediciones,[907] la causa por la que se sublevan. (Por eso los cambios se producen de dos maneras: unas veces conciernen al régimen; lo hacen para implantar otro en lugar del establecido; por ejemplo, de la democracia se pasa a la oligarquía o de la oligarquía a la democracia, o de éstas a la república y la aristocracia o viceversa;[908] otras veces no conciernen al régimen establecido, sino que prefieren la misma situación, por ejemplo, la oligarquía o la monarquía, pero quieren que sea administrado por ellos. Además, puede ser por una cuestión de más o de menos, por ejemplo, para que la oligarquía existente sea más oligárquica o menos, o la democracia existente sea más 8 9

democrática o menos, y lo mismo en relación con los demás regímenes, para que se tensen o se relajen.[909] Otras veces es para cambiar alguna 10
parte del régimen, por ejemplo, establecer o suprimir alguna magistratura, como en Lacedemonia, según dicen algunos, Lisandro intentó abolir la realeza[910] y el rey Pausanias, el eforado;[911] también en Epidamno[912] cambió parcialmente el régimen, y en lugar de los jefes de tribu crearon un 11
Consejo; pero todavía es obligatorio para los magistrados[913] que acceden al poder acudir a la Heliea[914] cuando se somete a votación alguna magistratura, y también es oligárquico[915] que exista un solo magistrado supremo en este régimen.)

En todas partes, pues, la sublevación tiene por causa la desigualdad,[916] pero no si los desiguales tienen una parte proporcional (pues la monarquía hereditaria es desigual, si existe entre iguales),[917] pues en general se sublevan intentando buscar la igualdad.

Pero la igualdad es de dos clases:[918] la igualdad numérica e igualdad 12
según el mérito. Entiendo por numérica lo que es idéntico o igual en cantidad o tamaño, y según el mérito lo que es igual en proporción. Por ejemplo,[919] numéricamente, tres excede a dos y dos a uno en igual cantidad, y proporcionalmente cuatro sobre dos es igual que dos sobre uno, 13
pues igual fracción es dos de cuatro y dos de uno, en ambos casos es la mitad. Y aunque todos están de acuerdo en que lo absolutamente justo[920] es la igualdad según el mérito, disienten, como se dijo antes,[921] los unos[922] porque, si son iguales en un aspecto, creen ser completamente iguales, y los otros porque, si son desiguales en algún aspecto, reclaman para sí la desigualdad en todo.

Por eso también existen principalmente dos regímenes: la democracia y 14
la oligarquía,[923] porque nobleza y virtud se encuentran en pocos,[924] pero 1302a
los atributos[925] de estos dos en más. En efecto, nobles y buenos en ninguna parte existen cien, pero ricos hay en muchos lugares. Que un régimen se organice absoluta y totalmente en una sola clase de igualdad es malo,[926] y es evidente por los hechos, pues ninguno de tales 15
regímenes[927] es duradero. La causa de esto[928] es porque a partir de un principio inicial erróneo[929] es imposible no ir a dar al final a algún mal; por eso se debe hacer uso unas veces de la igualdad numérica, y otras de la igualdad según el mérito. Sin embargo, la democracia es más segura y 16
menos sujeta a cambios que la oligarquía. Pues en las oligarquías se producen dos clases de sublevaciones: la de los oligarcas entre sí y la de los oligarcas contra el pueblo. En cambio, en las democracias sólo la del pueblo contra la oligarquía, pero la del pueblo contra sí mismo, alguna digna de mención, no se produce. Además,[930] la república de la clase

media está más cerca de la democracia que de la oligarquía, y es ése precisamente el más seguro de tales regímenes.

2

Hay tres clases de motivos que dan lugar a revueltas

Puesto que estamos examinando de qué circunstancias se originan las revueltas y los cambios en los regímenes políticos, debemos comprender primero, de una manera general,[931] sus principios y causas. Son, por así decir, en número de tres aproximadamente, y debemos definir cada uno primero esquemáticamente. Hay que determinar[932] con qué estado se sublevan y por qué causa, y en tercer lugar cuáles son los orígenes de las agitaciones civiles y de las disensiones entre ciudadanos.

Así pues, se debe considerar como causa más general de su disposición 2
de ánimo al cambio, aquella de la que ya hemos hablado.[933] Los que aspiran a la igualdad se sublevan si creen que, siendo iguales, tienen menos que los que tienen y los que aspiran a la desigualdad y a la supremacía, si suponen que, siendo desiguales, no tienen más sino igual o menos (a esto[934] puede ser que aspiren unas veces justa y otras injustamente). De hecho, si son inferiores, se sublevan para ser iguales, y si son iguales, para 3
ser superiores. Queda dicho, pues, en qué estado de ánimo se sublevan.

Las causas por las que se sublevan son el lucro, el honor[935] y lo contrario de esto. También por escapar a la deshonra y al castigo, ya de ellos mismos o de sus amigos, se sublevan en las ciudades.

Las causas y principios de estos movimientos, de donde nace el citado 4
estado de ánimo, en los sublevados, y los objetivos que hemos señalado, 5
son en un sentido siete y en otro más. Dos de ellos son los mismos que los mencionados, pero no de la misma manera, pues por el lucro y el honor[936] los hombres se incitan unos contra otros, pero no para adquirirlos para sí mismos, como se ha dicho antes,[937] sino porque ven que otros los 1302b
aventajan en poseer más, unos justamente y otros injustamente. Además, 6
por la soberbia, por el miedo, por la supremacía, por el desprecio, por el crecimiento desproporcionado. Y otra clase de causas son la intriga, la negligencia,[938] las nimiedades y la disparidad.[939]

3

Examen de las causas de los movimientos revolucionarios

De estas causas, la influencia que tienen y de qué manera condicionan la soberbia y el lucro, son cosas casi evidentes, pues cuando los que están en los cargos muestran desmesura y ambición,[940] se sublevan unos contra otros y contra el régimen que les da el poder, y su codicia unas veces se 2
satisface de los bienes privados y otras de los públicos.[941] Es evidente también, respecto al honor, qué influencia ejerce y de qué modo es causa de subversión. De hecho, los hombres se sublevan por ser ellos mismos privados de honores y por ver honrados a otros; y esto ocurre injustamente, cuando son honrados o deshonrados en contra de sus méritos, y justamente, cuando lo son de acuerdo con los méritos. Por la supremacía se sublevan 3
cuando alguien (sea uno o más) es superior en poder en relación a la ciudad y a la fuerza del gobierno, pues de tales circunstancias suele originarse una monarquía[942] o una dinastía. Por ello, en algunos sitios suelen practicar el ostracismo,[943] como en Argos[944] y en Atenas; es mejor, sin embargo, velar desde un principio para que no se encuentren con tanto predominio, que dejarles llegar a él y aplicar después un remedio. Por miedo se sublevan los que han cometido injusticias, temerosos de pagar su pena, y 4
los que están a punto de ser víctimas de una injusticia[945] y quieren anticiparse antes de sufrirla; así, en Rodas,[946] los notables se aliaron contra el pueblo a causa de los procesos entablados contra ellos. Por desprecio también se sublevan y atacan, por ejemplo en las oligarquías, 5
cuando son más los que no participan del gobierno[947] (pues se creen más fuertes), y en las democracias, cuando los ricos desprecian el desorden y la anarquía; como en Tebas, después de la batalla de Enofita,[948] la democracia fue destruida debido a una mala administración; y la de los Megarenses, cuando fueron derrotados a causa de su desorden y anarquía[949]; y en Siracusa antes de la tiranía de Gelón,[950] y en Rodas la democracia anterior a la insurrección.

También se producen cambios de régimen a causa de un crecimiento 6
desproporcionado. Pues lo mismo que un cuerpo está compuesto de miembros y debe crecer proporcionalmente para que permanezca la simetría —y si no, ésta se destruye, como cuando el pie es de cuatro codos y el resto del cuerpo de dos palmos, y a veces incluso podría cambiar su forma en la de otro animal, si creciera desproporcionalmente[951] no sólo en cantidad sino también en calidad—, así también la ciudad está compuesta 1303a
de partes, una de las cuales, muchas veces, crece sin darnos cuenta, por ejemplo, la de la muchedumbre de pobres en las democracias y repúblicas. 7
[952] Esto a veces ocurre por azar, como en Tarento,[953] donde derrotados y muertos por los yápiges[954] muchos ciudadanos distinguidos, poco después de las Guerras Médicas la democracia surgió en lugar de la república; y en

Argos, donde muertos «los del día séptimo» a manos de Cleómenes el Laconio,[955] se vieron obligados a admitir a algunos de los periecos;[956] y en Atenas, después de la derrota de la infantería, disminuyeron los ciudadanos distinguidos,[957] porque durante la guerra con Esparta el ejército se reclutaba de la lista de ciudadanos. También sucede esto en las democracias, pero menos; pues cuando aumenta el número de ricos o se 8
acrecientan las fortunas se transforman en oligarquías y dinastías.[958]

Los regímenes cambian incluso sin sublevaciones, a causa de las 9
intrigas, como en Herea[959] (pues pasaron de elegir a los magistrados a nombrarlos por sorteo, porque se elegía a los intrigantes), y por negligencia, cuando permiten acceder a las magistraturas supremas a los que no son amigos del régimen, como en Oreo,[960] donde fue derribada la oligarquía cuando llegó a ser uno de los arcontes Heracleodoro, quien en lugar de una oligarquía estableció una república y una democracia.

Además cambian también por nimiedades. Entiendo por nimiedades 10
que muchas veces, sin que se advierta, ocurra una gran transformación de las leyes, cuando se desdeña una pequeñez; así, en Ambracia[961] la tasa de renta exigida para ejercer las magistraturas era pequeña, y al final llegaron a ninguna, en la idea de que lo poco estaba muy cerca o en nada se diferenciaba de la nada.

Factor de disensiones es también la falta de homogeneidad racial hasta 11
que los grupos se compenetran, pues igual que una ciudad no surge de una multitud cualquiera, así tampoco se forma en cualquier espacio de tiempo; por eso la mayoría de las ciudades que admitieron colonos extranjeros al fundar una colonia o después de fundarla, tuvieron disensiones con ellos; por ejemplo, con los trecenios los aqueos fundaron Síbaris,[962] y luego, al
llegar a ser más numerosos los aqueos, expulsaron a los trecenios, de donde 12
sobrevino la maldición a los sibaritas. También en Turios[963] los sibaritas se opusieron a los que se habían establecido en la ciudad (pues los sibaritas, pretendiendo llevar ventaja como si fuera suyo el país, fueron expulsados). En Bizancio,[964] los colonos, descubiertos en conspiración, fueron echados por la fuerza de las armas. Los de Antisa,[965] que habían acogido a los desterrados de Quíos, los expulsaron por la fuerza. Los de Zancle,[966] que habían dado hospitalidad a los de Samos, fueron expulsados por éstos. También los habitantes de Apolonia[967] del Ponto Euxino que habían 13
hecho venir colonos tuvieron disensiones con ellos. Los siracusanos,[968] después del período de los tiranos, habiendo hecho ciudadanos a los extranjeros y a los mercenarios, tuvieron disensiones con ellos y llegaron a 1303b
enfrentarse en lucha; los de Anfípolis[969] que habían recibido a colonos de Calcis fueron expulsados por éstos en su mayoría. En las oligarquías se

subleva la mayoría al pensar que son objeto de injusticia porque no participan de los mismos derechos, como se ha dicho antes,[970] siendo iguales, y en las democracias se sublevan los distinguidos porque tienen los mismos derechos no siendo iguales. 14

A veces las ciudades tienen disensiones también a causa de su situación geográfica, cuando el país no tiene buenas condiciones naturales para mantener la unidad de la ciudad; por ejemplo en Clazomenas[971] los habitantes de Quito contra los de la isla, y los de Colofón[972] con los notios; tampoco en Atenas[973] hay homogeneidad, los habitantes del Pireo son más demócratas que los de la ciudad. Pues igual que en las guerras los cruces de canales, por muy pequeños que sean, cortan la formación de un ejército, así toda diferencia parece producir una división. La división más grande es tal vez la de virtud y maldad,[974] después la de riqueza y pobreza, y así otras en diferentes grados, una de las cuales es la que hemos mencionado. 15 16

4

Por causas pequeñas de grandes efectos. Movimientos revolucionarios en diversos estados

Así pues, las discordias civiles nacen de minucias, no tratan de minucias; los conflictos son por cuestiones importantes. Y sobre todo las cosas pequeñas adquieren fuerza cuando se producen entre los que están al frente de los asuntos,[975] como sucedió en Siracusa[976] en los tiempos antiguos: el régimen cambió a causa de dos jovencitos del cuerpo de magistrados, por una cuestión amorosa. Mientras uno estaba ausente, un compañero suyo conquistó al amado del primero, y éste, irritado a su vez contra su compañero, persuadió a la mujer de éste para que se fuera con él. A partir de lo cual, granjeándose el apoyo de los que estaban en el gobierno llevaron la disensión a todos. Por eso precisamente se deben tomar precauciones contra tales asuntos desde el principio y acabar con las disensiones de los jefes y de los poderosos, pues la falta se produce al principio y el principio dicen que es la mitad del todo,[977] de modo que una pequeña falta en aquel momento es proporcional a las cometidas en los estadios posteriores. 2 3

En general, las disensiones de los ciudadanos distinguidos hacen participar en ellas a toda la ciudad; así ocurrió en Hestiea[978] después de las Guerras Médicas cuando dos hermanos discutieron sobre la división de la herencia paterna: el más pobre, alegando que su hermano no declaraba la fortuna ni el tesoro que su padre encontró, se atrajo al pueblo, y el otro, que 4

poseía una gran fortuna, a los ricos.

También en Delfos[979] una diferencia que surgió en una boda fue 5
origen de todas las discordias posteriores; el novio, considerando como un 1304a
mal presagio cierto accidente ocurrido cuando iba en busca de la novia, se volvió sin recogerla; los familiares de ésta, sintiéndose agraviados, metieron entre las ofrendas objetos sagrados mientras éste hacía un sacrificio, y luego lo mataron bajo la acusación de sacrílego. También en Mitilene,[980] una discusión surgida por causa de unas herederas fue origen 6
de muchos males y de la guerra contra los atenienses, en la que Paques tomó la ciudad de aquéllos. Timófanes,[981] un ciudadano rico dejó dos hijas; Dexandro, rechazado al no poder tomarlas para sus hijos, se puso al frente de la sublevación e incitó a los atenienses siendo próxeno de la ciudad. Y entre los focenses,[982] al surgir una disputa a propósito de una heredera entre Mnaseas, padre de Mnasón, y Eutícrates, padre de 7
Onomarco, esta desavenencia se convirtió para los focenses en causa de la guerra sagrada. En Epidamno[983] cambió el régimen a causa de una boda: un ciudadano había prometido a su hija en matrimonio; como el padre del pretendiente habiendo llegado a magistrado le impuso una multa, aquél sintiéndose ofendido conspiró con los de fuera del régimen.

Cambian también en oligarquía, en democracia y en república por 8
adquirir prestigio o aumento de poder de una magistratura o de otro elemento de la ciudad; por ejemplo, la buena reputación adquirida por el Consejo del Areópago[984] durante las Guerras Médicas parece que hizo más severo el régimen; y, a su vez, la muchedumbre que servía en las naves, al ser causante de la victoria de Salamina y, mediante ella, de la hegemonía gracias al poder sobre el mar, hizo más fuerte la democracia. En 9
Argos,[985] los ciudadanos distinguidos, al adquirir buena reputación en la batalla de Mantinea contra los lacedemonios, intentaron derribar la democracia. En Siracusa,[986] el pueblo, por haber sido el responsable de la victoria en la guerra contra los atenienses, cambió la república en democracia. En Calcis,[987] el pueblo con la ayuda de las clases altas derribó al tirano Foxo e inmediatamente se apoderó del gobierno. Y en Ambracia, igualmente, el pueblo se unió a los que conspiraban para expulsar al tirano Periandro[988] e hizo recaer sobre sí mismo el poder.

En general, pues, no se debe olvidar esto, que los que han sido causa de 10
poder, sean particulares, magistrados, tribus y, en general, un elemento o grupo cualquiera, promueven desórdenes, pues o bien los que envidian a los hombres colmados de honores se ponen al frente de la sublevación, o bien ellos mismos, por su preponderancia, no quieren permanecer en un plano de igualdad.

Se alteran también los regímenes cuando las partes de la ciudad que 11
parecen ser contrarias, por ejemplo, los ricos y el pueblo, están igualadas, y 1304b
la clase media o no existe o es muy insignificante; pues si cualquiera de las
partes sobresale mucho, el resto no quiere arriesgarse ante el que es 12
claramente superior. Por eso también, los que sobresalen en virtud no dan
lugar casi nunca a revueltas, pues son unos pocos frente a muchos.

Así pues, en general, los orígenes y las causas de las revueltas y de los cambios en todos los regímenes se presentan de esta manera. Se alteran los regímenes una veces mediante la violencia y otras mediante el engaño.[989] La fuerza se impone inmediatamente desde el principio o más tarde. Y el engaño también es doble: unas veces, después de haber engañado a los 13
ciudadanos al principio, con el asentimiento de ellos cambian el régimen, y después mantienen el poder por la fuerza en contra de su voluntad; así, en tiempos de los Cuatrocientos[990] engañaron al pueblo diciendo que el rey proporcionaría dinero para la guerra contra los lacedemonios, y después de mentirles intentaron mantener el poder. Otras veces, se persuade a los ciudadanos al principio y después ya convencidos los gobiernan con su asentimiento. En suma, en todos los regímenes sucede que los cambios se producen por las causas dichas.

5

Las revoluciones en las democracias

A partir de estos principios se debe examinar lo que sucede en cada forma de gobierno por separado. Las democracias se alteran sobre todo por la insolencia de los demagogos, pues unas veces, en el aspecto privado, denunciando falsamente a los que tienen riquezas, los incitan a aliarse[991] (pues un miedo común une incluso a los mayores enemigos), y otras veces, en el aspecto público, arrastrando a la masa. Y se podría ver que sucede esto en muchos ejemplos. De hecho en Cos[992] la democracia se 2
transformó cuando surgieron malos demagogos (pues las clases superiores se unieron contra ella). También en Rodas:[993] los demagogos proporcionaron una paga e impedían que se devolviera a los trierarcos lo que se les debía, pero a causa de los procesos que se hacían contra ellos, se vieron obligados a aliarse y derribar la democracia. También fue disuelta en 3
Heraclea[994] la democracia inmediatamente después de la fundación de la colonia, por culpa de los demagogos: los notables eran injustamente desterrados por éstos, y luego uniéndose los desterrados regresaron y 4
derribaron la democracia. De una manera muy semejante, también la

democracia fue derribada en Mégara:[995] los demagogos, para poder confiscar sus bienes, expulsaron a muchos de los notables, hasta que los desterrados llegaron a ser muchos, y éstos, regresando, vencieron con las armas al pueblo y establecieron la oligarquía. Sucedió lo mismo también en 1305a
Cime[996] con la democracia que derribó Trasímaco. Y en las demás ciudades se podría ver que los cambios tienen el mismo carácter aproximadamente. Pues unas veces los demagogos, para complacer al pueblo, tratando injustamente a los notables, los hacen unirse, bien haciendo repartos de sus haciendas,[997] bien de sus ingresos mediante las cargas públicas;[998] otras veces levantan calumnias para poder confiscar los bienes de los ricos.

En tiempos antiguos, cuando el mismo hombre llegaba a ser demagogo 6
y general,[999] se orientaban cambios hacia la tiranía, pues la mayor parte de los tiranos antiguos han salido de los demagogos. La causa de que esto sucediera entonces y ahora no, es que entonces los demagogos surgían de 7
los generales (pues aún no eran hábiles en hablar), mientras que ahora, con el auge de la retórica, los que son capaces de hablar dirigen al pueblo, pero por su falta de experiencia en las cosas de la guerra no se alzan en armas, excepto que haya ocurrido algo de poca importancia en algún lugar. Por otra parte, surgían antes más tiranías[1000] que ahora porque las principales 8
magistraturas estaban en manos de ciertas personas, como en Mileto,[1001] donde surgió de la pritanía, pues el prítano era soberano en muchos e importantes asuntos. Además, como las ciudades no eran entonces grandes, sino que el pueblo vivía en los campos ocupado en sus trabajos, los dirigentes del pueblo, cuando eran belicosos, aspiraban a la tiranía. Todos hacían esto cuando lograban la confianza del pueblo,[1002] y la confianza 9
era su odio contra los ricos; por ejemplo, en Atenas, Pisístrato,[1003] levantándose contra los habitantes de la llanura, y Teágenes,[1004] en Megara, degollando el ganado de los ricos que cogió paciendo junto a río; y Dionisio,[1005] por sus acusaciones contra Dafneo y los ricos, fue 10
considerado digno de la tiranía, y por su odio a ellos logró la confianza como amigo del pueblo.

Otros cambios llevan de la democracia tradicional a la más reciente; pues donde los cargos son electivos, no a partir de las rentas,[1006] y los elige el pueblo, los aspirantes, actuando de demagogos, llegan al extremo 11
de hacer al pueblo soberano incluso de las leyes. Un remedio para que esto no suceda, o para que suceda menos, es que las tribus designen a los magistrados y no el pueblo entero. Así pues, éstas son las causas de casi todas las revoluciones en las democracias.

6

Las revoluciones en las oligarquías

Las oligarquías se transforman principalmente de dos formas muy claras: una, si los oligarcas tratan injustamente al pueblo; pues todo el mundo está capacitado para ser jefe, especialmente cuando resulta que ese jefe surge de la propia oligarquía, como en Naxos Lígdamis,[1007] que después fue tirano de los naxios. El origen de la sedición que procede de otros elementos 1305b2
extraños al gobierno presenta también diferencias: unas veces, la sedición parte de los mismos ricos, pero no de los que se encuentran en los cargos, cuando son muy pocos los que tienen los honores, como ocurrió en Masalia, en Istro, en Heraclea y en otras ciudades. Los que no participaban de los cargos provocaron alteraciones, hasta que consiguieron participar, 3
primero los hermanos mayores, y después los más jóvenes a su vez. En algunos sitios, en efecto, no pueden gobernar a la vez padre e hijo, y en otros, el hermano mayor y el menor. Y allí[1008] la oligarquía llegó a ser más republicana, en Istro[1009] acabó en democracia, en Heraclea[1010] pasó de manos de unos pocos a seiscientos. En Cnido[1011] también, la oligarquía se transformó por haberse sublevado la misma clase privilegiada contra sí 4
misma, debido a que eran pocos los que participaban en el gobierno y, como se ha dicho, si el padre participaba, el hijo no podía hacerlo ni tampoco varios hermanos, sino sólo el mayor. El pueblo, aprovechándose de que había disensiones y tomando un jefe de la clase distinguida, los atacó y los venció, pues lo que está dividido es débil. También en Eritras, [1012] en tiempos antiguos, con la oligarquía de los Basílidas, el pueblo, 5
aunque los que estaban en el poder llevaban bien la administración, irritado por ser gobernado por unos pocos, cambió el régimen.

Las alteraciones de las oligarquías proceden de sí mismas a causa de la rivalidad entre los que hacen demagogia. La demagogia es de dos clases: 6
una, en el seno de la misma minoría[1013] (pues un demagogo puede surgir, aunque sean muy pocos; por ejemplo, entre los Treinta,[1014] en Atenas, los de Caricles[1015] adquirieron fuerza sirviéndose de la demagogia con los Treinta, y del mismo modo los de Frínico[1016] entre los Cuatrocientos). Otra, cuando los que forman parte del gobierno oligárquico se atraen con procedimientos demagógicos al pueblo, como en Larisa,[1017] donde los «guardianes de los ciudadanos» se atraían demagógicamente a la multitud por ser elegidos por ella; sucede lo mismo en todas las oligarquías donde los magistrados no son elegidos por la misma clase que desempeña las magistraturas, sino que las magistraturas salen de los que tienen grandes

rentas o de los círculos políticos,[1018] pero los eligen los hoplitas o el pueblo; como ocurría en Abidos[1019] y donde los tribunales no son parte del gobierno (pues se atraen al pueblo demagógicamente con vistas a los 7
pleitos y provocan el cambio de régimen; fue lo que precisamente ocurrió en Heraclea del Ponto);[1020] además, se producen cambios cuando algunos intentan restringir la oligarquía a un número más pequeño, pues los que buscan la igualdad se ven obligados a llamar en su auxilio al pueblo.

Se dan también cambios de la oligarquía, cuando los oligarcas gastan 8
sus bienes privados[1021] viviendo desenfrenadamente; de hecho, tales personas pretenden hacer una revolución y ellos mismos aspiran a la tiranía 1306a
o preparan a otro para tal, como Hiparino[1022] a Dionisio en Siracusa, o como en Anfípolis,[1023] donde cierto individuo cuyo nombre era Cleótimo llevó colonos de Calcis, y después de llegar los sublevó contra los ricos; y en Egina,[1024] donde el que llevó a cabo la negociación con Cares intentó 9
cambiar el régimen por la misma causa. Así pues, unas veces intentan producir algún cambio directamente, otras veces roban los bienes públicos; por ello se sublevan contra los oligarcas o bien los culpables o bien los de la oposición contra los que roban, como sucedió en Apolonia del Ponto. [1025] Pero una oligarquía donde se tiene el mismo parecer no es fácil de 10
destruir desde dentro;[1026] una prueba es la constitución de Farsalo:[1027] los dirigentes, aunque son pocos, ejercen su autoridad sobre muchos[1028] por las buenas relaciones que hay entre ellos.

Se destruyen también las oligarquías, cuando en su seno crean otra 11
oligarquía. Esto ocurre cuando, a pesar de que todo el gobierno lo constituyen pocos miembros, no participan todos éstos en las magistraturas más importantes, como sucedió en otro tiempo en Elis:[1029] estando el gobierno en manos de unos pocos, eran muy pocos los que llegaban a ser del Senado, por ser vitalicios los noventa senadores y por ser la elección por línea dinástica[1030] y semejante a la de los gerontes en Lacedemonia.

Se producen revoluciones en las oligarquías tanto en la guerra como en 12
la paz; en guerra,[1031] cuando los oligarcas, por su desconfianza del pueblo, se ven obligados a servirse de mercenarios[1032] (pues aquél en cuyas manos se entregan, llega a ser con frecuencia tirano, como Timófanes en Corinto; y si son varios los jefes, se procuran para sí mismos una dinastía); y otras veces, por miedo a esto, conceden a la multitud una participación en el gobierno, por verse obligados[1033] a servirse del pueblo. Y en la paz, cuando, por desconfianza mutua, entregan la defensa a los 13
soldados y a un magistrado mediador[1034] que algunas veces llega a ser dueño de ambos bandos, como sucedió en Larisa, en tiempo del gobierno de los Alévadas bajo Simo, en Abidos en tiempo de los grupúsculos

políticos, uno de los cuales era el de Ifíades.[1035]

Se producen revueltas también, en el seno de la misma oligarquía, por 14
ser víctima de desprecio unos de otros y combatirse a propósito de bodas o procesos, como las causas mencionadas antes[1036] debido a bodas; también la oligarquía de los caballeros en Eretria[1037] fue derribada por Diágoras, agraviado con motivo de una boda. A partir de una sentencia de un tribunal 15
sobre una acusación de aquel adulterio,[1038] se produjo la revuelta de Heraclea[1039] y la de Tebas; dieron el castigo, en ambos casos, de una manera justa, pero lo aplicaron de modo partidista, los de Heraclea contra 1306b
Eurition y los de Tebas contra Arquias (sus enemigos se ensañaron con ellos hasta atarlos al yugo en el ágora).

Muchas oligarquías también a causa de su carácter en exceso 16
despótico[1040] fueron derribadas por algunos de sus miembros en el poder descontentos, como la oligarquía de Cnido[1041] y la de Quíos.[1042]

Suceden también cambios de manera accidental[1043] en la llamada república y en todas las oligarquías en que las funciones del Consejo, de los tribunales y de las demás magistraturas se fundan en las rentas. Pues 17
muchas veces si se fijó al principio la renta según las circunstancias presentes, de modo que participaran en las oligarquía unos pocos y en la república la clase media, pero al sobrevenir una etapa de prosperidad gracias a la paz o a cualquier otra feliz circunstancia resulta que las mismas propiedades llegan a tener un valor, en el censo, muchas veces mayor, de modo que todos participan de todo, produciéndose el cambio unas veces progresiva y paulatinamente y sin que se advierta, y otras de modo más rápido.

Así pues, las oligarquías cambian y se trastornan por causas de este tipo 18
(en general, también las democracias y las oligarquías a veces pasan no a los regímenes opuestos,[1044] sino a los del mismo género, por ejemplo de las democracias y oligarquías legales a las autoritarias y de éstas a aquéllas).

7

Las revoluciones en las aristocracias

En las aristocracias[1045] se producen las sublevaciones, unas porque son pocos los que participan de los honores, lo cual se ha dicho[1046] que también altera las oligarquías porque la aristocracia es en cierto sentido una oligarquía;[1047] pues en ambos regímenes son pocos los que mandan,[1048]

pero no son pocos por la misma razón,[1049] y por esto parece que también la aristocracia es una oligarquía. Sobre todo ocurre esto necesariamente, 2
cuando el pueblo es de los que tienen el orgullo de creer que son iguales en virtud, como en Lacedemonia los llamados Partenias[1050] (que eran hijos de los «iguales»), a los que habiendo sorprendido conspirando los enviaron como colonos a Tarento, o cuando algunos que son grandes hombres y no inferiores a nadie en virtud son despreciados por dignatarios más elevados, como Lisandro por los reyes.[1051] O cuando un hombre valiente no tiene 3
parte en los honores, como Cinadón,[1052] que provocó un golpe de Estado contra los espartanos en el reinado de Agesilao. Además, cuando unos son demasiado pobres y otros demasiado ricos (esto pasa especialmente en las guerras; y esto sucedió en Lacedemonia durante la guerra de Mesenia,[1053] 4
y lo pone de manifiesto el poema de Tirteo[1054] llamado *Eunomía*, pues 1307a
algunos ciudadanos llevados a una situación precaria por la guerra pedían que se hiciera un nuevo reparto de la tierra).[1055] También, si uno que es grande y capaz de ser aún mayor aspira a mandar solo, como en Lacedemonia parece haberlo hecho Pausanias,[1056] el que fue general en las Guerras Médicas, y en Cartago Hanón.[1057]

Pero se disuelven principalmente las repúblicas y las aristocracias por la 5
desviación de la justicia en el propio régimen. Y el origen es que no están bien mezcladas[1058] en la república democracia y oligarquía, y en la aristocracia, éstas y la virtud, pero sobre todo estas dos; entiendo por las dos: la democracia y la oligarquía, pues las repúblicas intentan mezclarlas y la mayoría de las llamadas aristocracias. En efecto, las aristocracias se 6
distinguen de las llamadas repúblicas en esto, y por ello unas de ellas son menos duraderas y otras más: las que se inclinan más hacia la oligarquía se llaman aristocracias y las que se inclinan más hacia la masa, repúblicas; y es precisamente por lo que éstas son más seguras[1059] que las otras, porque lo más numeroso es más fuerte y están más contentos cuando tienen una participación igual, mientras que los que viven en la abundancia, si el 7
régimen les da la supremacía, tienden a enorgullecerse y a ser insaciables. En general, a cualquier parte que se incline el régimen, se produce el cambio en este sentido, al aumentar su fuerza una u otra de las dos partes; así la república pasa a democracia[1060] y la aristocracia a oligarquía, o a sus contrarios, como la aristocracia a democracia (pues los más pobres, 8
considerándose perjudicados, arrastran el régimen en sentido opuesto), y las repúblicas a la oligarquía (pues lo único duradero es la igualdad según el mérito, el poseer cada uno lo que le corresponde).

Lo que acabamos de decir sucedió en Turios:[1061] como los cargos 9
dependían de una renta elevada, se pasó a una tasa menor y a más cargos,

pero como los notables adquirieron toda la tierra en contra de la ley (pues el régimen era demasiado oligárquico como para permitirles satisfacer su ambición), el pueblo ejercitado en la guerra llegó a dominar a las guarniciones,[1062] hasta que se desprendieron de la tierra cuantos tenían más de la cuenta.

Además, como todos los regímenes aristocráticos son oligárquicos, los 10
notables adquieren cada vez más ventajas, y así en Lacedemonia[1063] las fortunas pasan a manos de unos pocos y los notables pueden hacer lo que quieren y casarse con quien quieren; por lo cual también la ciudad de los locrios fue arruinada a causa de una alianza matrimonial con Dionisio,[1064] cosa que no hubiera podido ocurrir en una democracia ni en una aristocracia bien mezclada.

Sobre todo pasan inadvertidos los cambios de las aristocracias por 1307b11
disolverse poco a poco, como se ha dicho antes,[1065] de forma general, en relación con todos los regímenes, a saber, que lo pequeño es también causa de los cambios. En efecto, cuando descuidan algún elemento de los que afectan al régimen, a continuación alteran más fácilmente otro un poco más importante, hasta que alteran todo el orden. Esto ocurrió en el régimen de 12
Turios:[1066] existía, en efecto, una ley por la que el mando de los estrategos duraba cinco años; algunos jóvenes belicosos y que tenían buena reputación entre las tropas de la guarnición, despreciando a los que estaban en el poder y creyendo que lo lograrían fácilmente, intentaron primero anular esta ley, de modo que los mismos pudieran ser estrategos ininterrumpidamente, al ver que el pueblo los iba a elegir con entusiasmo. Los magistrados 13
encargados de esta cuestión, los llamados consejeros, si bien al principio se dispusieron a oponerse a ellos, luego se dejaron convencer suponiendo que si alteraban esta ley dejarían tranquilo el resto de la constitución; pero después cuando querían impedir otros cambios ya nunca más lograban nada, sino que toda la ordenación del régimen se transformó en una dinastía de los que habían iniciado las innovaciones.[1067]

Todos los regímenes se destruyen unas veces desde dentro y otras desde 14
fuera, cuando hay un régimen contrario cerca, o lejos, pero que tiene poder. Esto fue lo que sucedió con los atenienses y lacedemonios:[1068] los atenienses derribaron en todas partes las oligarquías, y los laconios[1069] las democracias.

Así pues, queda dicho más o menos de dónde surgen los cambios y las sublevaciones de los sistemas políticos.

8

Los medios de asegurar la estabilidad de los regímenes

Hay que tratar a continuación de la conservación de los regímenes en general y de cada uno por separado. En primer lugar, es evidente que si tenemos aquello por lo que se destruyen los regímenes, tenemos también aquello por lo que se salvan, pues los contrarios producen otros contrarios, y destrucción es contrario a salvación. Así pues, en los regímenes bien 2
fundidos, si algo se debe vigilar, ninguna cosa como que no se infrinja en nada la ley, y en especial vigilar lo de poca importancia,[1070] pues la transgresión de la ley se desliza sin ser advertida; igual que un gasto pequeño, si se da con frecuencia, acaba con las fortunas. El gasto, en efecto, pasa inadvertido porque no se hace de una vez. La mente se deja 3
engañar por esos gastos, como en el caso de la argumentación sofística: si cada cosa es pequeña, también el total. Pero esto es cierto en un sentido y en otro no, pues el todo y la totalidad no son pequeños, sino que están compuestos de cosas pequeñas. Así pues, esta única precaución hay que tener al principio, y luego no confiar en los argumentos compuestos para 4
engañar al pueblo, pues son refutados por los hechos (a qué clases de 1308a
sofismas políticos nos referimos ya se ha dicho antes).

Además, hay que observar que tanto algunas aristocracias como oligarquías perduran no por ser regímenes seguros, sino porque los que 5
están en los cargos tratan bien tanto a los que están fuera del gobierno como a los que forman parte de él, intentando no agraviar a los que no participan y atraer hacia el gobierno a los que de entre ellos tienen dotes de mando, sin perjudicar a los ambiciosos con la privación de honores, ni a la multitud en su afán de ganancia, y respecto a ellos mismos y a los que participan del régimen, tratándose entre sí democráticamente. Pues la 6
igualdad que los hombres democráticos pretenden para la masa es no sólo justa sino también conveniente cuando se trata de iguales. Por eso, si son numerosos en el gobierno, conviene que muchas de las leyes sean democráticas, por ejemplo, que las magistraturas sean semestrales para que todos los iguales puedan participar, pues los iguales son ya una especie de pueblo (por eso también entre ellos surgen con frecuencia demagogos, como se ha dicho antes);[1071] además, las oligarquías y las aristocracias 7
derivan menos en dinastías[1072] (pues no es tan fácil obrar mal cuando se ejerce el mando poco tiempo que cuando se ejerce durante mucho, puesto que por esto en las oligarquías y en las democracias surgen las tiranías: o bien los más importantes en cada uno de estos regímenes aspiran a la tiranía —en uno, los demagogos,[1073] en otro, los poderosos—[1074] o bien los que ejercen las magistraturas más importantes, cuando lo hacen por mucho tiempo).

Los regímenes políticos se conservan no sólo por estar lejos de los 8
elementos que los destruyen, sino a veces incluso por estar cerca, pues a causa del miedo, los gobernantes mantienen con más fuerza en sus manos el gobierno. De modo que los que se preocupan por el régimen deben proporcionar motivos de temor,[1075] para que los ciudadanos se mantengan en guardia y no cesen, como si fuera una guardia nocturna, en la vigilancia del régimen, y acerquen lo que está lejos. Además, las rivalidades y 9
discordias entre los notables hay que tratar de prevenirlas mediante leyes, y proteger a los que están fuera de la disputa antes de que sean afectados también ellos, teniendo en cuenta que discernir el mal en sus comienzos[1076] no es propio de cualquiera, sino de un hombre de Estado.

En cuanto al cambio que surge en una oligarquía y en una república por 10
culpa de las rentas,[1077] cuando sucede que permanece la misma tasación de la fortuna, pero ha habido un aumento de dinero, conviene examinar el total de la renta nacional en comparación con la anterior, cada año en las ciudades donde se fijan las tasas anualmente, y en las más importantes cada tres o cinco años, y si es muchas veces mayor o muchas veces menor que la 1308b
primera, a partir del tiempo en que se establecieron las tasas de ciudadanía, debe haber una ley que aumente o disminuya las estimaciones de la propiedad; si el total excede al anterior, aumentará el censo tributario en proporción, y si es inferior, se reducirá fijando una tasa menos elevada. Pues en las oligarquías y en las repúblicas, si no se actúa así, sucede que en 11
éstas se produce una oligarquía y en aquéllas una dinastía, y en el caso contrario, de la república se pasa a la democracia y de la oligarquía a una república o a una democracia.

Una medida común a la democracia, a la oligarquía, a la monarquía y a 12
todo régimen, es que nadie crezca excesiva y desproporcionadamente,[1078] sino que más bien se intente asignar cargos modestos y de larga duración que cargos importantes por poco tiempo (pues los hombres se corrompen y no todo el mundo es capaz de soportar la buena suerte);[1079] de no hacerlo así, si se han concedido juntos, que no se quiten al menos todos a la vez, sino gradualmente.[1080] Y especialmente se debe intentar precisar por medio de leyes[1081] hasta el punto de que nadie llegue a sobrepasar mucho en poder, ya por los amigos, ya por las riquezas; o si no es así, que se les haga establecer su residencia en el extranjero.

Puesto que también por las vidas privadas se originan revoluciones, 13
debe crearse una magistratura[1082] que vigile a los que llevan una vida que no está de acuerdo con el régimen, con la democracia si se trata de una democracia, con la oligarquía si se trata de una oligarquía, y de la misma manera para cada uno de los demás regímenes. También hay que cuidarse

por las mismas razones de la prosperidad excesiva de un sector de la ciudad. El remedio para esto[1083] está en confiar siempre los asuntos y las magistraturas a partidos contrarios (y digo que se oponen los acomodados a la masa, y los pobres a los ricos), e intentar que se mezcle[1084] el grupo de los pobres con el de los ricos, o aumentar la clase media (pues esto disuelve las sediciones debidas a la desigualdad).[1085] 14

Muy importante en todo régimen es que las leyes y el resto de la administración estén organizados de modo que no sea posible que las magistraturas sean fuente de lucro.[1086] Esto hay que vigilarlo especialmente en las oligarquías; pues el pueblo no se irrita tanto por estar alejado del gobierno —al contrario, incluso se alegra de que se le deje dedicarse a sus asuntos privados—, como por creer que los magistrados están robando los bienes públicos, porque entonces les molestan ambas cosas: el no participar de los honores y de las ganancias. Y la única manera posible de conseguir que el régimen sea a la vez democracia y aristocracia es que alguien pueda lograr aquello, pues sería posible que los notables y el pueblo tuviesen ambos lo que desean. En efecto, que puedan acceder al gobierno todos es democrático,[1087] y que los notables estén en las magistraturas es aristocrático. Y esto ocurrirá cuando no sea posible lucrarse con las magistraturas; pues los pobres no querrán gobernar al no ganar nada con ello, sino que preferirán dedicarse a sus asuntos privados, y los ricos podrán gobernar porque no tienen necesidad de los bienes públicos. Con lo que resultará que los pobres se harán ricos por gastar su tiempo en sus trabajos, y los notables no serán gobernados por cualesquiera.[1088] Así pues, para que no sean robados los bienes públicos, la transmisión de los mismos ha de hacerse en presencia de todos los ciudadanos[1089] y se depositarán copias en todas las fratrías, corporaciones y tribus. Y para que se ejerzan los cargos sin lucro, es necesario que los honores sean establecidos por ley para los de excelente reputación. Es necesario en las democracias[1090] respetar a los ricos, no sólo con no hacer reparto de las propiedades, sino tampoco de sus frutos, cosa que en algunos regímenes[1091] ocurre sin que se advierta; es mejor impedirles sufragar, aunque lo deseen, costosas pero inútiles cartas públicas,[1092] como los coros, las carreras de antorchas y todas las demás cargas de ese tipo. Por otra parte, en la oligarquía hay que tener mucho cuidado de los pobres, asignarles los cargos de los que sacan ingresos, y si un rico los agravia, imponerle una pena mayor que si agravia a uno de los de su clase; y que las herencias[1093] no se transmitan por donación, sino por parentesco, ni que la misma persona herede más de una, pues así las fortunas se harán más iguales y un mayor número de pobres llegará a una situación acomodada. 15 16 17 1309a 18 19 20

Conviene también, en la democracia y en la oligarquía, conceder a los que 21
tienen una participación menor en el gobierno —en una democracia a los ricos y en una oligarquía a los pobres— la igualdad o preferencia para los demás cargos, excepto para las magistraturas supremas del régimen, y confiar éstas sólo o preferentemente a los partidarios del régimen.

9

Otros medios de salvación de los regímenes. Cualidades del hombre de Estado

Tres condiciones deben tener los que van a desempeñar las magistraturas supremas:[1094] en primer lugar, amor al régimen establecido; en segundo lugar, la mayor competencia en las tareas de su cargo, y en tercer lugar, una virtud y una justicia en cada régimen adecuadas a ese régimen, pues si lo justo no es lo mismo en todos los regímenes, necesariamente habrá también diferentes clases de justicia.

Pero se plantea una dificultad cuando no coinciden en la misma persona 2
todas estas condiciones: ¿cómo debe hacerse la elección? Por ejemplo, si 1309b
alguien tiene dotes para ser general, pero es malo y no es amigo del régimen, y otro es justo y amigo del régimen, ¿cómo debe hacerse la elección? Parece que deben mirarse dos cosas: de qué cualidad participan 3
más todos y de cuál menos. Por eso, para el generalato se prefiere la experiencia a la virtud (pues participan menos de la estrategia y más de la honradez). Para un cargo de vigilancia y de tesorería es lo contrario (pues se necesita más virtud que la que la mayoría posee y un conocimiento al 4
alcance de todos). Uno podría preguntarse, ¿si se dan la competencia y el afecto al régimen, qué necesidad hay de la virtud? Pues estas dos cualidades realizarán lo conveniente también. Pero es posible que los que poseen estas dos condiciones no tengan dominio de sí mismos,[1095] y de la misma manera que, por conocerse y amarse a sí mismos, no sirven a sus propios intereses, así nada impide que algunos tengan esta actitud para con la comunidad.

En general, todo lo que en las leyes presentamos como útil para los 5
regímenes, todo eso conserva los regímenes y además el elemento más importante mencionado con frecuencia:[1096] el vigilar para que la masa de ciudadanos que quiere al régimen sea superior a la que no lo quiere. 6
Además de todo esto, no hay que olvidar una cosa que ahora se olvida en los regímenes desviados: el término medio;[1097] pues mucho de lo que parece democrático destruye las democracias, y mucho de lo que parece 7

oligárquico destruye las oligarquías. Los que piensan que la suya es la única virtud tienden al exceso, desconociendo que, así como una nariz que se desvía de la forma recta,[1098] la más hermosa, hacia lo aguileño o lo chato, sin embargo aún puede ser bella y graciosa a la vista, pero si esta desviación se acentúa hacia la exageración, primero perderá la proporción de esa parte, y al final hará que ya ni parezca nariz a causa del exceso o defecto de las dos cosas contrarias; del mismo modo ocurre con las demás partes del cuerpo y con los demás regímenes. De hecho, una oligarquía y una democracia pueden ser suficientes, aunque sean desviaciones de la 8
ordenación mejor; pero si se acentúa una de estas dos tendencias, primero hará peor al régimen y al final ni habrá régimen.[1099] Por ello, es necesario 9
que el legislador y el político no desconozcan esto: qué elementos democráticos conservan y cuáles destruyen la democracia, y qué elementos oligárquicos conservan y cuáles destruyen la oligarquía. Ninguno de estos regímenes puede existir y perdurar sin los ricos y el pueblo, y cuando se llega a una igualdad de la fortuna, necesariamente ese régimen es otro, de tal modo que al destruir esas clases con leyes excesivas destruyen los 1310a
regímenes. Otro error[1100] se comete en las democracias y en las 10
oligarquías. En las democracias, donde el pueblo es soberano de las leyes, lo cometen los demagogos, pues dividen siempre la ciudad en dos al luchar contra los ricos, cuando deberían, por el contrario, parecer defenderlos siempre; en las oligarquías, los oligarcas deberían defender la causa del pueblo, prestando juramentos[1101] contrarios a los que ahora prestan los oligarcas. Ahora, en efecto, en algunas ciudades juran: «seré hostil al 11
pueblo y decidiré contra él el mal que pueda», cuando deberían pensar y fingir lo contrario, declarando en su juramento: «no seré injusto con el pueblo».

Lo más importante de todo lo dicho, para que perduren los regímenes, y que ahora todos descuidan, es la educación[1102] de acuerdo con el régimen. Pues nula sería la utilidad de las leyes más beneficiosas y ratificadas por 12
todo el cuerpo de ciudadanos, si éstos no están acostumbrados y educados en el régimen, democráticamente si las leyes son democráticas, y oligárquicamente si las leyes son oligárquicas, pues si se puede dar la falta de dominio en un individuo, también se puede dar en la ciudad.[1103] Educar 13
conforme al régimen no es esto: hacer lo que place a los miembros de la oligarquía o a los partidarios de la democracia, sino aquellas cosas con las que puedan unos gobernar oligárquicamente y otros democráticamente. Pero ahora en las oligarquías los hijos de los gobernantes viven en la molicie,[1104] mientras los de los pobres se forman en los ejercicios gimnásticos y en los trabajos, de modo que desean y están más capacitados

para provocar innovaciones. En las democracias que pasan por ser las más democráticas ha prevalecido lo contrario de lo conveniente; la causa de ello es que definen mal la libertad.[1105] Pues dos son las cosas que parecen definir la democracia: la soberanía de la mayoría[1106] y la libertad, pues la justicia parece consistir en una igualdad, y la igualdad en que lo que parezca bien a la muchedumbre, que esto tenga poder soberano, y la libertad y la igualdad en hacer lo que a uno le plazca. De modo que en tales democracias vive cada uno como quiere y va a donde desee, como dice Eurípides.[1107] Pero esto es malo,[1108] pues no debe ser considerado una esclavitud el vivir de acuerdo con el régimen, sino una salvación.[1109]

Así pues, las causas por las que los regímenes cambian y perecen, y por qué medios se salvan y perduran, son en general todos ésos.

10

Causas de destrucción y medios de conservación de las monarquías

Queda tratar también de la monarquía las causas por las que se destruye y los medios naturales para salvarla. Lo que ocurre en las monarquías y en las tiranías[1110] es muy semejante a lo dicho acerca de los regímenes, pues la monarquía se corresponde con la aristocracia, y la tiranía[1111] está compuesta de las formas extremas de oligarquía y de democracia; por eso es la más perjudicial para los gobernados, por estar compuesta de dos regímenes malos y tener las desviaciones y errores de ambos sistemas. El origen de una y otra monarquía procede de fuentes opuestas: la monarquía surge para la protección de las clases acomodadas frente al pueblo, y el rey es designado entre aquellos por su superioridad en virtud o en acciones que proceden de la virtud, o por alguna excelencia[1112] de este género. En cambio, el tirano sale del pueblo[1113] y de la masa contra los notables, para que el pueblo no sufra ninguna injusticia por parte de aquéllos. Se ve claro por los hechos: casi la mayoría de los tiranos, por así decir, han surgido de demagogos que se han ganado la confianza[1114] calumniando a los notables. De las tiranías, en efecto, unas se establecieron de este modo, cuando ya las ciudades habían crecido;[1115] otras, antes de esto, surgieron de reyes que se apartaron de las costumbres de sus antepasados y aspiraban a un mando más despótico. Otras, de los ciudadanos elegidos para las magistraturas supremas (pues antiguamente[1116] las democracias establecían para mucho tiempo los cargos civiles y religiosos); otras surgían de las oligarquías[1117] cuando elegían a uno solo con poder soberano para

las más importantes magistraturas. Todos estos procedimientos eran fáciles de aplicar con sólo querer, porque ya tenían el poder inherente en unos casos a la autoridad real y en otros a la de su cargo. Por ejemplo, Fidón en Argos[1118] y otros tiranos[1119] se establecieron porque disponían ya de la realeza; los tiranos de Jonia[1120] y Fálaris[1121] procedían de las magistraturas; Panecio[1122] en Leontinos, Cípselo en Corinto,[1123] Pisítrato en Atenas,[1124] Dionisio en Siracusa y otros del mismo tipo por haber actuado como demagogos. 6

Así pues, como dijimos,[1125] la monarquía está situada en correspondencia con la aristocracia, pues se basa en el mérito o en la virtud personal, o en el linaje, o en los beneficios prestados,[1126] o en estas cosas y en el poder; pues todos los que habían prestado servicios o eran capaces de prestarlos a las ciudades o a los pueblos, alcanzaron este honor; unos, como Codro,[1127] impidiendo que fueran esclavos en la guerra; otros, por haberles dado la libertad, como Ciro;[1128] o por haber fundado ciudades[1129] o conquistado territorios, como los reyes de Lacedemonia, de Macedonia y de los Molosos. El rey quiere ser un guardián para que los que poseen riquezas no sufran ninguna injusticia, y al pueblo no se le afrente en nada.[1130] La tiranía, como se ha dicho[1131] muchas veces, no mira en nada al bien común, sino a su provecho personal. El objetivo del tirano es el placer, el del rey es el bien. Por eso, entre las ambiciones, las del tirano son las riquezas, las del rey las que hacen referencia al honor; y la guardia del rey[1132] es de ciudadanos, y la del tirano es de mercenarios. 7 8 9 1311a 10

Que la tiranía tiene los defectos de la democracia y de la oligarquía es evidente: de la oligarquía le viene el tener como fin la riqueza[1133] (pues únicamente así puede mantener la guardia y el lujo), y el no confiar en nada[1134] en el pueblo (por eso lo privan de las armas);[1135] y el hacer mal a la masa, expulsarla de la ciudad y dispersarla,[1136] es común a ambas, a la oligarquía y a la tiranía. De la democracia posee el hacer la guerra a los notables, intentar destruirlos secreta y abiertamente, desterrarlos como rivales y como un obstáculo para su gobierno. Pues de ellos suelen surgir las conspiraciones, por querer unos mandar y otros no ser esclavos. Y de ahí procede el consejo de Periandro[1137] a Trasibulo de cortar las espigas que sobresalían, queriendo significar que se debe suprimir siempre a los ciudadanos que sobresalgan. 11 12 13

Así pues, como más o menos se dijo, es necesario pensar que los orígenes de los cambios son los mismos en las repúblicas y en las monarquías. Por injusticia, por miedo y por desprecio, atacan a las monarquías muchos de sus súbditos; y entre las causas de injusticia, especialmente por insolencia y a veces también por el despojo de los bienes

particulares.[1138] Son también los fines, igual que en las repúblicas, los mismos en las tiranías y en las monarquías, pues los monarcas tienen abundancia de riqueza y honores, que todos codician. Los ataques unas veces son contra la persona de los gobernantes[1139] y otras contra su gobierno. Los provocados por la insolencia van contra la persona. Pero como la insolencia tiene muchas variedades, cada una de ellas es causa de la cólera, y en general la mayoría de los encolerizados atacan por venganza, [1140] pero no por la supremacía. Por ejemplo, el ataque contra los Pisistrátidas[1141] fue por haber ultrajado a la hermana de Harmodio y calumniado a Harmodio (pues Harmodio actuó por causa de su hermana y Aristogitón por causa de Harmodio). También conspiraron contra Periandro,[1142] tirano de Ambracia, porque estando bebiendo con uno de sus jovencitos le preguntó si estaba embarazado de él. El ataque de Pausanias[1143] contra Filipo se debió a permitir que aquél fuera insultado por los de Átalo. Y el de Derdas contra Amintas[1144] el pequeño por haberse jactado de haber ultrajado su juventud; y lo mismo el ataque del eunuco[1145] contra Evágoras de Chipre: el eunuco lo mató sintiéndose ultrajado, porque el hijo de aquél le había quitado a su mujer.

14 15 16 1311b

Muchos ataques se han producido también porque algunos monarcas afrentaron a sus súbditos. Por ejemplo, el de Crateo[1146] contra Arquelao: pues aquél soportaba penosamente sus relaciones íntimas, de modo que le fue suficiente el más leve pretexto, o bien porque Arquelao no le concedió a ninguna de sus hijas después de habérsela prometido, sino que la mayor, apurado en una guerra contra Sirra y Arrabeo,[1147] la concedió al rey de Elimea y la más joven a su propio hijo Amintas, pensando que así suprimiría la rivalidad entre Amintas y el hijo que tenía de Cleopatra; pero el origen de la enemistad era que soportaba penosamente sus relaciones amorosas. Helanócrates de Larisa se unió al ataque por la misma causa: como Arquelao abusaba de su juventud y no lo devolvía a su patria[1148] después de habérselo prometido, pensaba que el trato amoroso con él era debido a la insolencia y no a una pasión amorosa. Pitón y Heraclides de Eno mataron a Cotis[1149] para vengar a su padre, y Adamante[1150] se apartó de Cotis, considerándose ultrajado porque había sido castrado, siendo niño, por aquél.

17 18

Muchos, también, irritados por haber sido maltratados en su cuerpo a golpes, unos mataron y otros lo intentaron, por haber sido ultrajados, incluso a miembros de las magistraturas o de las dinastías reales.[1151] Como ocurrió en Mitilene:[1152] Megacles, atacando con sus amigos a los Pentílidas que iban de un lado a otro dando golpes con sus bastones, los eliminó; y después Esmerdes, que había recibido golpes y había sido

19

separado de su mujer, mató a Pentilo. Decámnico[1153] fue el jefe del ataque a Arquelao y el primero en incitar a los agresores, y la causa de su ira fue que lo había entregado al poeta Eurípides para que lo azotara; Eurípides estaba irritado con él porque había dicho algo referente al mal olor de su boca. Y muchos otros por tales motivos fueron asesinados o fueron objeto de conspiración. 20

Igualmente, también por miedo, pues ésta era una de las causas,[1154] lo mismo en las repúblicas que en las monarquías. Por ejemplo, Artapanes[1155] atacó a Jerjes porque temía la acusación sobre Darío, a quien ahorcó sin ordenarlo Jerjes, pero creía que éste le perdonaría olvidándolo con el banquete. 21

Otros ataques fueron debidos al desprecio, como en el caso de Sardanápalo,[1156] porque uno le vio cardando lana con sus mujeres (si los que cuentan la historia dicen verdad; y si no es verdad para éste, podría serlo para otro). También a Dionisio el Joven[1157] le atacó Dión por desprecio, al ver que los ciudadanos compartían el mismo sentimiento y que él estaba siempre bebido. Incluso algunos de los amigos atacan por desprecio, pues al ser tratados con confianza lo desprecian pensando que su conspiración pasará inadvertida. También los que creen que pueden hacerse con el poder atacan en cierto modo por desprecio, pues lo intentan fácilmente pensando que pueden y despreciando el peligro a causa de su fuerza; como los generales que conspiran contra los monarcas: por ejemplo, Ciro[1158] atacó a Astiages por desprecio a su forma de vida y a su poder, porque este poder no lo empleaba y llevaba una vida de molicie; y el tracio Seutes[1159] a Amádoco, siendo general suyo. 1312a22 23 24

Otros atacan por variar de estas causas; por ejemplo, por desprecio y por afán de lucro, como Mitrídates[1160] contra Ariobarzanes. Por esta causa lo intentan principalmente los osados por naturaleza y los que tienen un alto puesto militar junto a los monarcas, pues el valor con la fuerza es audacia, los cuales juntos, por creer que vencerán con facilidad, los mueven a atacar. 25

En quienes atacan por ambición, el tipo de motivación es diferente de los mencionados antes. Pues los que atacan por ambición prefieren correr peligro; no conspiran, como algunos, contra los tiranos al ver las grandes riquezas y los grandes honores que tienen, sino que ellos lo hacen por la causa indicada y aquéllos como si se tratara de cualquier otra acción extraordinaria por la que van a llegar a ser famosos y distinguidos ante los demás;[1161] así atacan a los monarcas no queriendo adquirir la monarquía, sino la gloria. Sin embargo, son muy pocos los que se mueven por esta causa, pues tal actuación debe fundarse en no tener ningún cuidado de su propia salvación si no llega a conseguirse la empresa. A éstos debe 26 27 28

acompañarles la resolución de Dión,[1162] pero no es fácil que ésta se dé en muchos. Aquél, con unos pocos, marchó contra Dionisio, diciendo que estaba en una disposición de ánimo tal que, adondequiera que pudiera llegar, se daría por satisfecho por haber tomado parte en la empresa, y si nada más poner pie en tierra tuviera que morir, estaría complacido con esa muerte.

Una de las maneras de destruir la tiranía, como cada uno de los demás 29
regímenes, es desde fuera,[1163] si hay un régimen contrario más fuerte 1312b
(pues que existirá el deseo de hacerlo es evidente debido a la oposición de
sus principios, y todos, si pueden, hacen lo que quieren). Y los regímenes 30
contrarios son: la democracia a la tiranía como, según Hesíodo,[1164] un
alfarero a otro alfarero (de hecho la democracia extrema es una tiranía), y la
monarquía y la aristocracia por la oposición de su constitución (por eso los
lacedemonios[1165] derribaron muchísimas tiranías, y los siracusanos en el
tiempo en que estaban bien goberna dos).[1166] Otra manera es desde el 31
interior, cuando los que participan de ella entran en discordia, como la
tiranía del grupo de Gelón,[1167] y, ahora,[1168] la del grupo de Dionisio. En
la de Gelón, como Trasibulo, el hermano de Hierón, adulaba e impulsaba a
los placeres al hijo[1169] de Gelón para gobernar él mismo, los parientes del
hijo reunieron un cuerpo de confederados, no para derribar totalmente la
tiranía, sino a Trasibulo, pero los confederados con ellos, aprovechando la
ocasión, los expulsaron a todos. Y en cuanto a Dionisio, Dión, que era
pariente suyo[1170] y tenía a su favor el pueblo, hizo una expedición contra 32
él y después de haberlo expulsado fue asesinado.[1171]

Dos son las causas por las que principalmente se ataca a las tiranías: el
odio y el desprecio. Uno de ellos, el odio, se da siempre en el caso de los
tiranos,[1172] pero muchos derrocamientos se producen por desprecio. Una
prueba de ello es que la mayoría de los que conquistaron el poder lo 33
conservaron, pero los que lo heredaron, en seguida, por así decir, lo
perdieron todos: viviendo una vida de placeres[1173] se hacen muy
despreciables y ofrecen muchas ocasiones a sus atacantes. También debe
considerarse la ira como una parte del odio,[1174] pues de alguna manera es
causa de las mismas acciones. Muchas veces es incluso más activa que el 34
odio, pues atacan con más vigor debido a que la pasión no se sirve de
razonamiento[1175] (especialmente suele aparecer en los ánimos debido a la
insolencia, causa por la que fue derribada la tiranía de los Pisistrátidas[1176]
y muchas otras). En cambio, el odio es más calculador, pues la ira lleva 35
consigo el dolor, de modo que no es fácil razonar, mientras que el odio está
exento de dolor.[1177]

Para decirlo resumidamente, todas las causas que hemos dicho[1178] de

la oligarquía pura y extrema y de la democracia radical han de ser aplicadas también a la tiranía, pues éstas son en realidad tiranías repartidas.[1179]

La realeza es el régimen menos frecuentemente destruido por causas 36
externas, y por eso es muy duradero. La mayoría de las destrucciones le 1313a
vienen de su propio seno. Se destruye de dos maneras: una por disensión de los que participan en la realeza; y otra manera, porque intentan gobernar más tiránicamente y cuando reclaman un control soberano en más asuntos incluso en contra de la ley. Ahora ya no existen realezas, pero si existen, 37
son más bien monarquías y tiranías, porque la realeza es un gobierno con el asentimiento de los súbditos y es soberana en asuntos muy importantes, y ahora los iguales son muchos[1180] y nadie tan destacado como para acomodarse plenamente a la grandeza y dignidad del cargo. De modo que por esto los ciudadanos no soportan de buen grado este régimen, y si alguien por engaño o por violencia[1181] se hace con el poder, ya esto parece ser un tiranía.

En las realezas de sangre se debe considerar como causa de destrucción, 38
además de las mencionadas, el hecho de que hay muchos despreciables y, no poseyendo un poder tiránico, sino una dignidad real, actúan con insolencia. Su destrucción es fácil, pues dejará de ser rey tan pronto como no lo quieran, mientras que un tirano permanece aunque no lo quieran. Las monarquías, pues, son destruidas por estas causas semejantes.

11

Modos de conservación de las monarquías y de las tiranías

Es evidente, en términos generales, que se conservan por las causas contrarias, y, en particular, las realezas se conservan conduciéndolas a una forma más moderada.[1182] Cuanto menos sean sus atribuciones soberanas, más tiempo necesariamente permanece íntegro su poder, pues ellos se vuelven menos despóticos y más iguales[1183] en carácter a los demás, y provocan menos envidia en sus súbditos. Por esto la realeza duró mucho 2
tiempo entre los molosos,[1184] y la de los lacedemonios[1185] duró porque desde el principio el poder fue repartido entre dos, y a su vez Teopompo lo moderó, estableciendo entre otras la institución de los éforos; quitando poder a los reyes prolongó la duración a la realeza, de suerte que en cierto modo no la debilitó sino que la aumentó en importancia. Esto fue lo que precisamente, según dicen, respondió a su mujer, que le preguntó si no le 3
daba vergüenza entregar a sus hijos un poder real menor que el que había heredado de su padre: «No por cierto —dijo—, pues lo entrego mucho más

duradero».[1186]

Las tiranías se conservan de dos maneras muy opuestas. Una de las 4
cuales es la tradicional, y según ella rigen el gobierno la mayoría de los tiranos. Muchos de estos procedimientos dicen que fueron establecidos por Periandro de Corinto,[1187] y muchos métodos parecidos pueden tomarse del poder de los persas.[1188] Son los mencionados antes[1189] para la 5
conservación, en lo posible, de la tiranía: truncar a los que sobresalen[1190] y suprimir a los orgullosos; no permitir comidas en común, ni asociaciones, [1191] ni educación, ni ninguna cosa semejante, sino vigilar todo aquello de 1313b
donde suelen nacer los sentimientos: nobleza de espíritu y confianza; no debe permitir la existencia de escuelas ni otras reuniones escolares, y debe procurar por todos los medios que todos se desconozcan lo más posible unos a otros (pues el conocimiento hace mayor la confianza mutua). Y debe 6
procurar que los que residen en la ciudad estén siempre visibles y pasen el tiempo en sus puertas[1192] (pues así no pasará inadvertido en absoluto lo que hacen, y se acostumbrarán a ser humildes al estar siempre sometidos); y deben emplear todos los demás medios[1193] semejantes cuantos persas y bárbaros son de carácter tiránico (todos producen los mismos efectos): 7
procurar que no pase inadvertido nada de lo que diga o haga cualquiera de los súbditos,[1194] sino tener espías, como en Siracusa las llamadas «confidentes»,[1195] y aquellos que como escuchas enviaba Hierón[1196] dondequiera que hubiera una reunión o asamblea (pues así hablan con menos franqueza por temor a tales espías, y si se expresan con libertad 8
pasan menos desapercibidos); y también que los ciudadanos se calumnien unos a otros, que los amigos choquen con los amigos, el pueblo con los distinguidos, y los ricos entre sí; también hacer pobres a sus súbditos es una medida tiránica para que no sostengan una guardia[1197] y, ocupados en sus 9
trabajos cotidianos, no puedan conspirar. Un ejemplo de esto son las pirámides de Egipto,[1198] las ofrendas votivas de los Cipsélidas,[1199] la construcción del templo de Zeus Olímpico por los Pisistrátidas,[1200] y entre las obras de Samos, las de Polícrates[1201] (pues todas estas empresas producen el mismo efecto: ocupación y pobreza de los súbditos). También la imposición de tributos, como en Siracusa[1202] (donde en cinco años bajo 10
el mando de Dionisio aportaron al tesoro toda su fortuna). El tirano es también un provocador de guerras[1203] para que estén ocupados sus súbditos y tengan constantemente la necesidad de un jefe. Y la realeza se conserva por sus amigos,[1204] pero es propio del tirano desconfiar en especial de los amigos,[1205] al pensar que todos quieren derribarlo, pero éstos principalmente pueden hacerlo.[1206] También las medidas de la 11
democracia extrema[1207] son todas también propias de la tiranía: la

autoridad de las mujeres en sus casas para que delaten a los hombres, y licencia a los esclavos por la misma razón, pues ni los esclavos ni las mujeres[1208] conspiran contra los tiranos, y al vivir bien, necesariamente son favorables a las tiranías y a las democracias; el pueblo, en efecto, 12
también quiere ser un monarca.[1209] Por eso el adulador[1210] es honrado en ambos regímenes: en las democracias el demagogo (el demagogo es el adulador del pueblo), y entre los tiranos los que se comportan con ellos de 1314a
manera humillante, lo cual es obra de la adulación. De hecho, por esto la tiranía es amiga de los malos,[1211] pues les agrada ser adulados, y esto nadie que tenga un libre espíritu noble podría hacerlo, sino que las personas nobles aman o en todo caso no adulan. Además, los malos son útiles para 13
sus malas acciones: «un clavo empuja a otro clavo»,[1212] como dice el proverbio. También es propio del tirano que no le agrade nadie respetable ni independiente, pues pretende ser él el único así; el que actúa con dignidad y libertad priva a la tiranía de su preeminencia y de su carácter despótico, por tanto los odian como aniquiladores de su poder. También es 14
propio del tirano sentar a su mesa[1213] y tener como compañeros preferentemente a extranjeros que a ciudadanos, pensando que éstos son enemigos[1214] y que aquéllos no rivalizan con él.

Estos procedimientos y otros semejantes son propios del tirano y son los defensores de su poder, y no les falta maldad alguna. Todos ellos, por así decirlo, quedan comprendidos en tres especies. La tiranía, en efecto, tiende a tres objetivos: uno, que los súbditos piensen poco[1215] (pues un 15
apocado no podría conspirar contra nadie); en segundo lugar, que desconfíen unos de otros[1216] (pues la tiranía no se derriba hasta que algunos ciudadanos confían en sí mismos; por eso también luchan contra las clases superiores considerándolas nocivas para su poder, no sólo porque no se resignan a ser gobernados despóticamente, sino también porque son leales[1217] a sí mismos y a los demás ciudadanos y no acusan ni a los suyos ni a los demás). Y en tercer lugar, la imposibilidad de acción (pues nadie 16
emprende lo imposible, de modo que la tiranía no se derriba si no se dispone de fuerza).

Así pues, éstos son los tres fines a los que tienden las intenciones de los tiranos, pues todas las medidas tiránicas conducen a estos principios fundamentales: que no se fíen unos de otros, que no tengan fuerza y que sean humildes.

Tal es, pues, uno de los modos de lograr la conservación de las tiranías. 17
El otro, en general, orienta el cuidado en medidas contrarias a lo que se ha dicho. Puede deducirse de la destrucción de las realezas, pues igual que un 18
modo de destrucción de la realeza es hacer su poder más tiránico, así un

modo de conservar la tiranía es hacerla más real,[1218] cuidando una sola cosa, la fuerza, para gobernar no sólo a los que lo desean sino también a los que no lo desean, pues si se renuncia a esto, se renuncia también a la tiranía. Pero si esto debe permanecer como un principio fundamental, en 19
cuanto a lo demás el tirano debe actuar o parecer actuar representando bien el papel de rey:[1219] en primer lugar, debe parecer preocuparse por los fondos públicos, no gastando en regalos tales que irriten al pueblo, cuando 1314b
se toman del producto de sus trabajos[1220] y esfuerzos, mezquinamente, para darlo generosamente a cortesanas, extranjeros y artistas; debe dar cuenta de los ingresos y de los gastos, como han hecho ya algunos tiranos (pues si gobierna así, parecerá ser un administrador y no un tirano. Y no debe tener miedo que en alguna ocasión lleguen a faltarle los recursos, 20
siendo dueño de la ciudad; en cambio, a los tiranos que salen fuera de sus países les conviene esto más que dejar las riquezas acumuladas, pues los guardianes atacarían menos el poder; son más temibles, para los tiranos que se ausentan, los guardianes[1221] que los ciudadanos, pues aquéllos les acompañan en sus viajes y éstos, en cambio, se quedan).

En segundo lugar, los impuestos y las cargas públicas[1222] debe parecer 21
que los recauda a causa de la administración pública, y por si alguna vez necesita emplearlos en circunstancias de guerra, y debe presentarse en general como guardián y administrador de bienes comunes y no como propios. Y debe mostrarse no duro,[1223] sino digno, e incluso de tal modo que no sientan miedo los que le encuentren, sino más bien respeto.[1224] Sin 22
embargo, no es fácil conseguir esto si es un ser despreciable; por eso, aunque no se preocupe de las demás virtudes, debe cuidarse del valor guerrero[1225] y obtener para sí una reputación en este sentido. Además, no sólo él, sino nadie de los relacionados con él debe dar muestras de 23
insolencia con los súbditos jóvenes de ambos sexos, e igualmente han de comportarse las mujeres de su familia con las demás, en la idea de que también por la insolencia de las mujeres han caído muchas tiranías. En cuanto a los goces del cuerpo debe hacer lo contrario de lo que hoy hacen algunos tiranos (pues no sólo desde el amanecer se entregan a ello, y continuamente durante muchos días,[1226] sino que también desean mostrarse a los demás en tal conducta, para que los admiren como dichosos 24
y felices);[1227] al contrario, debe ser moderado en grado sumo en tales placeres, y si no, al menos aparentar ante los demás que los evita (pues el sobrio no es fácil de atacar ni despreciable, sino el ebrio; no el despierto, sino el dormido).

En general, ha de hacer lo contrario de todo lo que se dijo antes:[1228] debe equipar y embellecer la ciudad como si fuera un administrador y no un

tirano; además, debe mostrarse siempre con un interés extraordinario con lo 25
que concierne a los dioses[1229] (pues los ciudadanos temen menos sufrir
alguna ilegalidad de tales hombres,[1230] si consideran que el que los 1315a
gobierna es temeroso de la divinidad y piensa en los dioses, y conspiran
menos contra él pensando que tiene también a los dioses como aliados),
[1231] pero debe mostrarse en tal sentido sin parecer ridículo. Debe honrar
de tal modo[1232] a los que se han distinguido por su bondad en algo, que no 26
crean que habrían sido más honrados por los ciudadanos libres, y debe
distribuir esos honores él personalmente; en cambio los castigos, por medio
de otros magistrados y tribunales.[1233]

Una medida preventiva común[1234] a toda monarquía es el no
engrandecer a nadie, pero si se hace, engrandecer a varios (pues así se 27
vigilarán mutuamente); y si es necesario engrandecer a alguien, que al
menos no sea de carácter osado (pues un carácter de tal clase es el más
emprendedor en todas las empresas), y si decidiera desposeer a alguien de
su poder,[1235] debe hacerlo gradualmente y no quitarle toda la autoridad de
una vez. Además, el tirano debe abstenerse de toda clase de insolencia,[1236] 28
y por encima de todas, de dos: los castigos corporales y las ofensas a la
juventud.[1237] Esta precaución debe tenerse sobre todo con los amantes de
los honores, pues como el desprecio por las riquezas los codiciosos lo
soportan mal, los hombres celosos de su honor y virtuosos soportan mal el
desprecio que concierne a su deshonor. Por eso, el tirano no debe emplear
tales métodos,[1238] o dar la apariencia de que impone los castigos con 29
espíritu paternal y no por menosprecio, y en cuanto a sus relaciones con los
jóvenes que sean por razones amorosas y no debido a un abuso de poder, y
en general las que parecen deshonras compensarlas con honores mayores.

Entre los que atentan contra la vida misma del tirano los más temibles y 30
que requieren mayor vigilancia son todos esos que no anteponen conservar
su vida con tal de matarlo. Por eso hay que tener cuidado sobre todo con los 31
que se consideran agraviados, ya en sus propias personas, ya en las de
quienes puedan ser sus parientes,[1239] pues, los que atacan movidos por la
ira les tiene sin cuidado su propia vida, como precisamente dijo Heráclito,
[1240] al afirmar que es terrible luchar con la ira, porque se compra con la
vida.

Puesto que las ciudades están constituidas de dos grupos, los hombres 32
pobres y los ricos, es necesario ante todo que unos y otros crean que su
salvaguardia es debida al poder, y que ni unos ni otros sufren injusticia de
la parte contraria, y, a cualquiera de los dos que sea[1241] el más fuerte, el
tirano debe unirlo estrechamente a su poder, en la idea de que, si esto se da
en el gobierno, no necesitara liberar a los esclavos[1242] ni retirar las armas,

pues uno de los dos grupos unido a su fuerza bastará para ser superiores a los que ataquen.

Pero es superfluo hablar de cada una de tales medidas, pues el objetivo 33
es evidente: debe aparecer ante sus súbditos, no como tirano, sino como 1315b
administrador y rey, y no como amo sino como tutor; y seguir en su vida la moderación,[1243] no el exceso; además, tener buenas relaciones con los notables y conciliarse el favor de la masa.[1244] Como consecuencia de ello 34
necesariamente su poder no sólo será más noble y más envidiable por ejercerse sobre ciudadanos mejores y no humillados y por vivir él sin ser odiado ni temido, sino que también su poder será mucho más duradero, y además él mismo en su carácter se encontrará bien dispuesto hacia la virtud, o al menos será medio bueno, y no malo, sino malo a medias.

12

Sobre la corta duración de las tiranías. Crítica de la «República» de Platón

Sin embargo, entre todos los regímenes los menos duraderos son la oligarquía y la tiranía.[1245] La tiranía que más tiempo duró fue la de Ortágoras[1246] y sus hijos en Sicione, que se mantuvo cien años. La causa de ello es que trataban a los súbditos con moderación y en muchas cosas estaban sometidos a las leyes. Además, Clístenes,[1247] por ser de aptitudes guerreras, no era despreciable, y las más de las veces se ganaba al pueblo con sus atenciones.[1248] Se dice, al menos, que Clístenes, al juez que le 2
había excluido de la victoria, le concedió una corona, y algunos afirman que la estatua sedente del ágora es la imagen de aquel juez. Dicen también que Pisístrato[1249] consintió una vez en ser citado a juicio ante el Areópago. La segunda en duración fue la tiranía de los Cipsélidas[1250] en 3
Corinto; ésta duró setenta y tres años y seis meses: Cípselo fue tirano treinta años, Periandro cuarenta y medio, y Psamético el de Gorgo tres 4
años. Las causas fueron las mismas también para ésta: Cípselo era un demagogo y vivió en el poder sin guardia personal, y Periandro[1251] fue tiránico, pero guerrero. La tercera fue la de los Pisistrátidas[1252] en Atenas, 5
pero no fue sin interrupciones, pues Pisístrato huyó dos veces durante su tiranía, de modo que en treinta y tres años ejerció la tiranía diecisiete, y sus hijos dieciocho; así el total fue de treinta y cinco años. Entre las 6
restantes[1253] está la tiranía de Hierón y Gelón en Siracusa, pero ésta no se mantuvo muchos años, en total dieciocho: Gelón después de ejercer la tiranía siete años, murió al octavo; Hierón durante diez años, y Trasibulo

fue derribado a los once meses. En general, la mayor parte de las tiranías han sido de muy corta duración.

Así pues, en lo que concierne a las repúblicas y a las monarquías, las causas de su destrucción y a su vez de su conservación ya se han tratado casi todas. En la *República*[1254] Sócrates habla de los cambios políticos, pero no lo trata bien, pues no indica el motivo propio del cambio del régimen más perfecto y primero. Dice, en efecto, que la causa está en que nada permanece, sino que en un cierto período de tiempo todo cambia, y que el origen de estos cambios son los números, «cuya relación básica de cuatro a tres conjugada con el número cinco produce dos armonías»; queriendo decir que ocurre cuando el número de esta figura se hace sólido, en la idea de que a veces la naturaleza produce hombres malos[1255] que pueden más que la educación; y en esto, en sí mismo, tal vez no dice mal (pues puede haber algunos para quienes es imposible ser educados y llegar a ser hombres dignos). Pero ¿por qué ese cambio sería más propio del que él llamaba el régimen más perfecto que todos los otros y que todo lo que llega a existir? ¿Y es por causa del tiempo, a través del cual dice él que todo cambia, que incluso las cosas que no han comenzado a la vez su existencia cambian a la vez? Por ejemplo, si han llegado a la existencia el día antes del cambio, ¿cambian entonces a la vez que las demás? 7 1316a 8 9

Además, ¿por qué causa se cambia del régimen mejor al laconio?[1256] Pues todos los regímenes cambian con mucha frecuencia al régimen opuesto o al próximo.[1257] Y el mismo razonamiento también para los demás cambios; en efecto, dice que del régimen laconio[1258] se pasa a la oligarquía, de ésta a la democracia, y de la democracia a la tiranía. Sin embargo, también cambian en sentido inverso; por ejemplo, de la democracia a la oligarquía,[1259] y más fácilmente que a la monarquía. Además, de la tiranía no dice si habrá o no cambios, y, en caso de haberlo, por qué causa y hacia qué régimen, y la causa de ello es que no podría decirlo fácilmente, porque es indeterminado; puesto que, según él, la tiranía debe pasar al régimen primero y mejor, pues así se tendría un proceso continuo y un ciclo.[1260] Pero una tiranía cambia también a una tiranía, como la de Sición se pasó de la de Mirón[1261] a la de Clístenes; y a la oligarquía, como en Calcis la de Antileonte;[1262] y a la democracia, como la de Gelón en Siracusa;[1263] y a la aristocracia, como la de Carilao[1264] en Lacedemonia, y en Cartago.[1265] También se pasa de la oligarquía a la tiranía,[1266] como en Sicilia, casi todas la antiguas: en Leontinos[1267] a la tiranía de Panecio, y en Gela[1268] a la de Cleandro, y en Regio[1269] a la de Anaxilao, y en otras muchas ciudades igualmente. 10 11 12 13

Es absurdo también pensar[1270] que se pasa a la oligarquía por lo 14

siguiente, porque los que desempeñan los cargos son codiciosos y negociantes, y no porque los que sobresalen mucho con sus fortunas consideran injusto[1271] que los que no poseen nada participen del gobierno 1316b
de la ciudad lo mismo que los que poseen. En muchas oligarquías no es posible enriquecerse, sino que hay leyes que lo impiden, y en Cartago,[1272]
que tiene gobierno democrático, se enriquecen y aún no han cambiado. Es 15
absurdo[1273] también decir que la ciudad oligárquica consiste en dos ciudades, la de los ricos y la de los pobres. Pues, ¿por qué ese régimen presenta una situación particular más que el laconio o cualquier otro donde no todos poseen fortunas iguales o no todos son hombres buenos por igual?
Sin que nadie se vuelva más pobre[1274] que antes, no por ello se produce 16
menos el cambio de oligarquía a democracia si los pobres llegan a ser más numerosos, y de democracia a oligarquía[1275] si la clase rica es más fuerte que la masa, y ésta se descuida, mientras los otros prestan atención a la situación. Y siendo muchas las causas por las que se producen los cambios,
no habla sino de una:[1276] por despilfarrar y pagar intereses con usura se 17
vuelven pobres, como si desde un principio fueran ricos todos o la mayoría. Pero esto es falso; cuando algunos de los dirigentes pierden sus fortunas,
[1277] provocan innovaciones, pero cuando ocurre a algunos de los otros, nada peligroso sucede; y ni siquiera entonces se transforman más en
democracia que en otro régimen. Además, también hay sublevaciones y 18
cambian los regímenes si los ciudadanos no participan de los honores o son tratados con injusticia o con insolencia,[1278] aunque no hayan derrochado su fortuna[1279] por poder hacer lo que quieren; y la causa de ello, según Sócrates, es el exceso de libertad. Y siendo varias[1280] las oligarquías y las democracias, Sócrates habla de sus cambios como si existiera una sola de cada una.[1281]

LIBRO SEXTO

MODOS DE ORGANIZACIÓN Y DE CONSERVACIÓN DE LA DEMOCRACIA Y DE LA OLIGARQUÍA

Así pues, cuántas y cuáles son las diferencias del poder deliberativo y supremo[1282] del sistema político, de la organización de las magistraturas y de los tribunales, y cuál corresponde a qué tipo de régimen,[1283] y además sobre la destrucción[1284] y salvación de los regímenes, a partir de qué se producen y por qué causa, ya se ha dicho antes. 1316b

Pero como da la casualidad de que existen varias formas de democracia e igualmente de los demás regímenes, no es inútil, al mismo tiempo, examinar sobre aquéllos si queda por decir algo[1285] y asignar a cada uno el modo de organización apropiado y conveniente. Además, hay que investigar también las combinaciones[1286] de todos los modos de organización mencionados, pues cuando se unen dos a dos hace que los regímenes cambien, de suerte que hay aristocracias oligárquicas y repúblicas más democráticas.[1287] Me refiero a las combinaciones que hay que examinar y que no hemos observado hasta ahora; por ejemplo, si el cuerpo deliberativo y lo que atañe a la elección de los magistrados está organizado oligárquicamente,[1288] y lo referente a los tribunales aristocráticamente; o esto y lo que atañe al cuerpo deliberativo está dispuesto oligárquicamente, y aristocráticamente lo de la elección de los magistrados; o cuando de cualquier otra manera los modos propios de un régimen no coinciden del todo. 2 3 1317a 4

Así pues, hemos dicho antes[1289] qué democracia se adapta a cada ciudad, y, asimismo, qué oligarquía a cada pueblo,[1290] y entre los restantes regímenes cuál es conveniente para cada clase de hombres. 5

Sin embargo, como debe quedar claro no sólo cuál de estos regímenes es mejor para las ciudades, sino también cómo hay que disponer éstos y los demás, expongámoslo brevemente. 6

En primer lugar, hablemos de la democracia, pues a la vez resultará evidente lo relacionado con el régimen opuesto, y ése es el que algunos llaman oligarquía. Para esta investigación hay que tomar todos los elementos democráticos y los que parecen acompañar a las democracias; pues sucede que de la combinación de éstos surgen las formas de democracia, y existen más de una y diferentes democracias. Hay dos causas por las que las democracias son varias; en primer lugar, la mencionada antes:[1291] que los pueblos son diferentes (pues existe la masa de agricultores, la de los artesanos y la de los jornaleros; y de éstas la primera, al añadirse a la segunda, y a su vez la tercera a ambas, no sólo introduce 7 8

diferencias consistentes en hacer mejor o peor la democracia, sino también en no ser la misma). La segunda causa es de la que hablamos ahora: los 9
elementos que acompañan a las democracias y que parecen ser peculiares de este régimen,[1292] si se combinan hacen a las democracias diferentes, pues a una acompañarán menos, a otra más, y a otras todos esos elementos. Es útil conocer cada uno de ellos, con el fin de establecer la que, dado el caso, se desee, y para sus rectificaciones. Pues los que establecen los 10
regímenes pretenden reunir todas las propiedades de acuerdo con el principio fundamental, pero fallan al hacerlo, como se ha dicho antes[1293] en la exposición sobre las destrucciones y conservaciones de los regímenes. Ahora hablemos de los axiomas,[1294] el carácter y los fines a los que tienden.

2

Los dos principios de la democracia. Sus instituciones

El fundamento básico del sistema democrático es la libertad (pues esto suelen decir,[1295] en la idea de que sólo en este régimen se participa de 1317b
libertad, pues éste es, como dicen, el objetivo al que tiende toda democracia). Una característica de la libertad es gobernar y ser gobernado 2
por turno. De hecho la justicia democrática consiste en tener lo mismo según el número y no según el mérito, y siendo esto lo justo, la muchedumbre forzosamente debe ser soberana, y lo que apruebe la mayoría, eso tiene que ser el fin y lo justo. En efecto, dicen que todo ciudadano debe tener lo mismo, de modo que en las democracias resulta que los pobres son más poderosos que los ricos, ya que son más, y la opinión de la mayoría es la autoridad soberana. Éste, pues, es un signo distintivo de la libertad, que todos los demócratas consideran como 3
elemento definidor de su régimen. Otra característica es vivir como se quiere;[1296] pues dicen que esto es obra de la libertad, si precisamente es propio del esclavo vivir como no quiere. Éste es, pues, un segundo elemento definidor de la democracia, y de ahí vino el no ser gobernado 4
preferentemente por nadie, y si no es posible, por turno. Y de esta manera se contribuye a la libertad fundada en la igualdad.

Establecidos estos supuestos y siendo tal la naturaleza del poder, he 5
aquí los procedimientos democráticos: elegir todas las magistraturas entre todos; que todos manden sobre cada uno y cada uno, por turno, sobre todos; que las magistraturas se designen por sorteo, todas o las que no requieren experiencia y conocimientos técnicos;[1297] que las magistraturas no

dependan de ninguna tasación de la propiedad o de la menor posible; que la misma persona no ejerza dos veces ninguna magistratura, o en pocos casos, o pocas magistraturas fuera de las relacionadas con la guerra;[1298] que las magistraturas sean de corta duración, todas, o en las que sea posible; que administren justicia todos los ciudadanos,[1299] elegidos entre todos, y sobre todas las cuestiones o sobre la mayoría, y las más importantes y primordiales, por ejemplo, la rendición de cuentas, la constitución[1300] y los contratos privados; que la asamblea tenga soberanía sobre todas las cosas,[1301] o sobre las más importantes,[1302] y que ninguna magistratura la tenga sobre nada o sobre cuestiones mínimas. (La más democrática de las 6
magistraturas es el Consejo[1303] cuando no hay abundancia de recursos para pagar un sueldo a todos, porque entonces privan a esa magistratura de su poder; pues el pueblo, cuando dispone de recursos suficientes para una paga, transfiere a sí mismo[1304] todas las decisiones, como se ha dicho antes[1305] en la investigación que precede a ésta.) También que reciban una 7
paga a ser posible todos, asamblea, tribunales, magistraturas, y si no es posible, pagar a los magistrados, los tribunales, el Consejo y las asambleas principales, o a aquellas magistraturas que deben hacer las comidas comunitarias[1306] entre ellas. Además, puesto que la oligarquía se define por el linaje, la riqueza y la educación, los rasgos democráticos parecen ser contrarios a éstos: falta de nobleza, pobreza, trabajo manual.[1307] Además, 8
que ninguna magistratura sea vitalicia, y si alguna queda de un cambio 1318a
antiguo, debe despojársela de su fuerza y hacerla sorteable en lugar de electiva.[1308]

Así pues, éstos son los rasgos comunes a las democracias. Pero la 9
democracia y el pueblo, que especialmente parecen serlo,[1309] resultan del concepto de justicia que se reconoce como democrático (esto es, que todos tengan lo mismo numéricamente). Pues igualdad es que los pobres no manden más que los ricos, ni tengan solos la soberanía, sino todos por igual numéricamente,[1310] pues así podría pensarse que hay en el régimen la igualdad y la libertad.

3

La igualdad y la justicia en la democracia

Después de esto se plantea el problema de cómo conseguirán la igualdad: si se debe distribuir la contribución censataria de quinientos ciudadanos entre mil, y que los mil tengan igual poder que los quinientos, o no debe

establecerse así la igualdad según este principio, sino dividirse primero así, pero después tomando un número igual, de cada grupo, del de los quinientos y del de los mil, que éstos tengan autoridad en lo que concierne a las elecciones y a los tribunales. ¿Acaso es este régimen el más justo según la justicia democrática, o lo es más bien el que se funda en el 2
número? Los demócratas, en efecto, afirman que es justo[1311] lo que opina la mayoría, y los oligarcas[1312] lo que opinan los de mayor fortuna, pues afirman que se debe juzgar de acuerdo con la cuantía de la fortuna. Pero ambas actitudes contienen desigualdad e injusticia; pues si es la opinión de 3
los pocos, esto es tiranía (ya que si un solo hombre tiene más[1313] que los otros ricos, de acuerdo con la justicia oligárquica es justo que mande él solo), y si es la opinión de la mayoría numérica, cometerán injusticia confiscando los bienes de los ricos, es decir, de la minoría, como se ha dicho antes.[1314]

Cuál puede ser, pues, la igualdad en la que ambos estarán de acuerdo, 4
debe examinarse a partir de lo que unos y otros definen como justo. Unos y otros dicen, en efecto, que lo que opine la mayoría de los ciudadanos, eso debe ser soberano. Que sea esto así, pero no enteramente, sino que como casualmente son dos las partes que constituyen la ciudad, los ricos y los pobres, lo que decidan unos y otros o la mayoría, eso debe prevalecer, y si deciden cosas contrarias, lo que decidan los más numerosos y aquellos cuya 5
renta es mayor. Por ejemplo, si los ricos son diez y los pobres veinte, y se enfrentan en la opinión seis ricos y quince pobres, y los cuatro ricos restantes se unen a los pobres, y los cinco pobres restantes a los ricos; cualquiera de los grupos cuya renta es mayor, después de sumadas las rentas individuales de ambos grupos, ése debe ser soberano.[1315] Pero si 6
resultan iguales, hay que considerar esta dificultad análoga a la que se presenta ahora cuando la asamblea o el tribunal se dividen en dos partes iguales; hayque recurrir al sorteo o hacer alguna otra cosa semejante. Pero 1318b
sobre la igualdad y la justicia, aunque sea muy difícil hallar la verdad sobre ellas, sin embargo es más fácil alcanzarla que persuadir a los que pueden obtener más, porque siempre buscan la igualdad y la justicia los más débiles, pero los poderosos no se preocupan nada de ello.

4

Diversas formas de democracia

Siendo cuatro las democracias, la mejor es la primera de la serie, como se dijo en las consideraciones precedentes,[1316] y ésta es también la más

antigua de todas. Yo la llamo primera en el mismo sentido en que se pueden clasificar los pueblos: el mejor pueblo es el campesino,[1317] de modo que es posible establecer también una democracia donde la muchedumbre vive 2
de la agricultura o de la ganadería. En efecto, por no tener mucha fortuna está tan ocupado que no puede asistir con frecuencia a la asamblea; y por no tener las cosas necesarias, pasan el tiempo en sus trabajos y no desean lo ajeno, sino les es más grato trabajar que dedicarse a la política y ejercer el mando, cuando las ganancias que se sacan de los cargos no son grandes; pues la mayoría aspira más al lucro que al honor.[1318] Una prueba de ello es que soportaban las antiguas tiranías y soportan las oligarquías, si no se 3
les impide trabajar, ni se les quita nada; pues los unos se enriquecen rápidamente, y los otros no están en la indigencia. Además, el ser soberanos para elegir y pedir cuentas a los magistrados satisface su necesidad de 4
ambición, si tienen alguna, puesto que en algunos pueblos, aunque no participan en la elección de los magistrados nada más que algunos elegidos alternativamente entre todos, como en Mantinea, la mayoría se da por satisfecha si tiene el poder de deliberar. (Y es necesario considerar que 5
también esto es una forma de democracia, como lo fue en otro tiempo en Mantinea.)[1319] Por ello es también conveniente para la democracia antes mencionada,[1320] y suele darse en ella, el que todos elijan a los magistrados, exijan la rendición de cuentas y administren justicia, pero que desempeñen las magistraturas más importantes ciudadanos elegidos y sobre la base de sus rentas, los más altos cargos para los de mayores rentas, o también que no accedan a ninguno sobre la base de las rentas, sino los capacitados.

Si se gobernaran así, necesariamente se gobiernan bien (pues las 6
magistraturas estarán siempre en manos de los mejores, con el consentimiento del pueblo y sin sentir éste envidia de las clases distinguidas), y esta ordenación es satisfactoria para las clases distinguidas y notables, pues no estarán gobernados por otros inferiores, y gobernarán con justicia debido a que otros son soberanos en la rendición de cuentas. Es 7
conveniente, en efecto, depender de otros y no poder hacer todo lo que a uno le parezca, ya que la posibilidad de hacer lo que se quiere no puede reprimir lo malo que hay en cada hombre.[1321] De este modo resulta lo que 1319a
es más ventajoso en los regímenes: que las clases distinguidas manden sin cometer errores, y el pueblo no se vea rebajado en nada.

Así pues, que ésta es la mejor de las democracias es evidente, y también 8
la causa de ello es porque el pueblo es de una cualidad determinada. Para establecer un pueblo de agricultores son muy útiles algunas de las leyes establecidas antiguamente en muchas ciudades: o no permitir en absoluto poseer más tierra que una extensión determinada o limitarla a una distancia

del casco urbano y de la ciudad. (Antiguamente estaba legislado en muchas ciudades no poder vender los lotes primitivos; y existe una ley llamada de Oxilo[1322] que tiene un efecto semejante, al no poder hipotecar hasta cierta parte de la tierra poseída por cada uno.)[1323] Actualmente debería corregirse por medio de la ley de los habitantes de Afitis,[1324] que es útil para lo que decimos. Pues aquéllos, aunque son muchos y poseen poca tierra, sin embargo son todos agricultores, pues fijan el valor de las posesiones no en su totalidad, sino dividiéndolas en tantos lotes que incluso los pobres pueden sobrepasar las tasas fijadas. 9 10

Después de la población agrícola, el mejor pueblo se encuentra allí donde hay pastores y viven de sus ganados, pues en muchas cosas es muy semejante al de la agricultura, y en lo referente a las actividades guerreras estos pueblos están especialmente ejercitados por sus hábitos, son útiles por sus condiciones físicas y capaces de resistir a la intemperie. Casi todos los otros pueblos[1325] de los que se componen las restantes democracias son muy inferiores a éstos, pues su género de vida es inferior, y no acompaña la virtud a ninguna ocupación de las que emprende la masa de artesanos, mercaderes y jornaleros. Además, debido a sus idas y venidas por el ágora y la ciudad, toda esta clase de gente se reúne fácilmente, por así decir, en asamblea, mientras que los labradores, al estar dispersos por el campo, ni se encuentran, ni necesitan igualmente de estas reuniones. Y donde ocurre que el territorio tiene tal disposición que el campo está muy apartado de la ciudad, es más fácil establecer una buena democracia y una república, pues la masa se ve obligada a habitar en los campos, de modo que, aun cuando exista una muchedumbre del ágora, no se deben hacer asambleas en las democracias sin la población del campo. 11 12 13 14

Queda dicho, pues, cómo debe organizarse la democracia mejor y primera, y es evidente también cómo establecer las demás, pues irán gradualmente desviándose de ésta y el pueblo se irá distinguiendo cada vez peor. La última forma de democracia, por el hecho de participar todos en ella, ni puede soportarla cualquier ciudad, ni es fácil que dure si no está bien constituida en sus leyes y costumbres (las causas que suelen destruir éste y los demás regímenes se han dicho anteriormente[1326] casi en su mayoría). Para establecer esta clase de democracia y hacer al pueblo fuerte, los dirigentes acostumbran a admitir los más posibles[1327] y hacer ciudadanos no sólo a los hijos legítimos, sino también a los bastardos y a los hijos de un solo progenitor ciudadano, es decir, el padre o la madre, pues todo esto es más bien propio de esta clase de democracia. Así acostumbran a proceder los demagogos; sin embargo, deben admitirse sólo hasta superar el conjunto de los notables y de la clase media, y no ir más allá de este límite, pues si lo exceden, introducen mayor desorden en el 15 1319b 16 17

régimen e incitan más a que los notables soporten difícilmente la democracia; y esto fue lo que precisamente vino a ser la causa de la revuelta en Cirene.[1328] Pues un mal pequeño pasa desapercibido, pero si se hace grande está más a la vista.[1329] Además, para una democracia de 18
esta clase son útiles también los procedimientos semejantes a los que Clístenes[1330] empleó en Atenas cuando quiso aumentar la democracia, y los que establecieron la democracia en Cirene:[1331] deben crearse más 19
tribus diferentes y fratrías, y reducir a pocos y comunes los cultos privados, [1332] y emplear todos los artificios para que se mezclen al máximo todos entre sí y se disuelvan los vínculos sociales anteriores. Además, los procedimientos tiránicos[1333] parecen todos democráticos, quiero decir, por 20
ejemplo, la anarquía de los esclavos (que podría ser hasta cierto punto conveniente), de las mujeres y de los niños, y el tolerar que se viva como cada uno quiera. Gran interés habrá en apoyar esta clase de régimen, pues para la mayoría de los hombres es más agradable vivir desordenadamente que con moderación.

5

Los medios adecuados de conservación de la democracia

Para el legislador y para los que quieren establecer un régimen de esta clase no es la tarea más importante establecerlo, ni tampoco la única, sino más bien conservarlo, pues no es difícil que de cualquier manera que esté constituido dure uno, dos o tres días. Por ello, a partir de lo que se ha 2
examinado antes[1334] sobre cuáles son los medios de conservación y de destrucción de los regímenes, se debe intentar disponer su seguridad tomando precauciones sobre los factores de destrucción y estableciendo tales leyes no escritas y escritas[1335] que comprendan lo más posible los 1320a
medios de conservación de los regímenes, y no debe considerarse democrático ni oligárquico aquello que haga que la ciudad se gobierne más democrática u oligárquicamente, sino lo que la haga durar el mayor tiempo posible. Los demagogos actuales, para agradar a los pueblos, hacen muchas 3
confiscaciones por medio de los tribunales. Por eso, los que se preocupan por el régimen deben oponerse a ello, legislando que nada de los condenados sea propiedad pública, ni sea llevado al tesoro común, sino que sea propiedad sagrada[1336]; de este modo los delincuentes no serán menos precavidos (pues recibirán el mismo castigo), y la muchedumbre condenará menos a los procesados, puesto que no va a obtener nada. Además, se deben reducir siempre lo más posible los procesos públicos y reprimir, 4

imponiendo penas graves, a los que presentan acusaciones a la ligera, pues no suelen denunciar a los demócratas sino a los notables; pero todos los ciudadanos deben estar en la mejor disposición hacia el régimen, y si no, que al menos no consideren como enemigos a los que tienen la autoridad.

Puesto que las democracias extremas son muy populosas y es difícil 5
que los ciudadanos acudan a la asamblea sin paga, y por otra parte, cuando no hay recurso por cualquier circunstancia es una situación contraria a las clases superiores (pues debe sacarse de impuestos, confiscaciones y tribunales parciales, medidas que ya han derribado muchas democracias); cuando no hay recursos por cualquier circunstancia, deben convocarse pocas asambleas[1337] y constituir tribunales de muchos miembros, pero por pocos días (pues esto conduce a que los ricos no teman los gastos, si los 6
pudientes no reciben la paga de juez y los pobres sí, y conduce también a que los juicios se resuelvan mucho mejor, pues los ricos no desean estar muchos días lejos de sus asuntos privados, sino que lo desean por breve tiempo); en cambio, cuando hay recursos[1338] no se debe hacer lo que 7
hacen actualmente los demagogos[1339] (reparten lo sobrante, y el pueblo, al mismo tiempo que recibe, ya tiene otra vez las mismas necesidades, pues este tipo de ayuda a los pobres es como el tonel agujereado).[1340] Pero el verdadero demócrata debe velar para que el pueblo no sea demasiado pobre, pues esto es la causa de que la democracia sea mala. Por tanto, hay 8
que ingeniárselas para que se produzca una prosperidad duradera. Y esto conviene también a los ricos: el producto de los recursos, una vez reunido todo, debe distribuirse a los pobres, sobre todo si cada uno puede reunir tanto como para la adquisición de un pequeño terreno, y si no, los fondos para emprender el comercio o la agricultura,[1341] y si no es posible para todos, distribuirlo alternativamente, por tribus o cualquier otra división, y 1320b9
entretanto los ricos aportarán la paga para las reuniones indispensables, quedando libres de las cargas públicas superfluas.[1342] Los cartagineses, [1343] con un gobierno de este carácter, han conseguido la amistad del pueblo, pues enviando continuamente a las colonias a ciudadanos del pueblo los enriquecen. Y es propio de los notables gratos e inteligentes que se repartan los pobres y les den fondos para orientarlos a algún trabajo. Está 10
bien imitar también lo de los tarentinos.[1344] Aquéllos, poniendo en común con los pobres sus propiedades para su disfrute, consiguen la benevolencia 11
del pueblo. Además, todas las magistraturas las dividieron en dos clases: unas electivas, y otras por sorteo; las de sorteo, para que el pueblo participe de ellas, y las electivas, para que estén mejor gobernados. Esto puede lograrse también haciendo que participen de la misma magistratura los designados por sorteo y por elección. Así pues, queda dicho cómo deben

organizarse las democracias.

6

Organización y conservación de la oligarquía

Respecto a las oligarquías resulta casi evidente cómo deben organizarse a partir de esas consideraciones. Es necesario componer cada forma de oligarquía de los elementos contrarios, comparándola a la democracia contraria. La oligarquía mejor combinada y primera, ésa es la más próxima a la llamada república,[1345] en la que deben distinguirse[1346] las tasaciones 2
de la renta, estableciendo unas menores y otras mayores. Menores son aquellas que se exigen para participar en las magistraturas necesarias, y mayores para las más elevadas, y a quien posee la renta fijada le es permitido participar en el gobierno, y gracias a la renta debe ser introducido un número de gentes del pueblo tan numeroso como para que sean superiores a los que no participan. Y es necesario siempre tomar del sector 3
mejor del pueblo a los asociados. De modo semejante, pero intensificándola un poco, debe organizarse la siguiente forma de oligarquía. La opuesta a la democracia extrema, la oligarquía más dinástica[1347] y tiránica, exige una vigilancia tanto mayor cuanto peor es. Pues lo mismo que los cuerpos que 4
gozan de buen estado de salud y los barcos que están en buenas condiciones para la navegación permiten a sus tripulantes más errores sin que se destruyan por causa de ellos, mientras que los cuerpos enfermizos y los barcos mal ensamblados y con malas tripulaciones no pueden soportar los pequeños errores, así también los regímenes peores exigen la mayor 1321a5
vigilancia. A la democracia en general la salva el gran número de ciudadanos (pues este factor es opuesto a la justicia basada en el mérito); en cambio, la oligarquía, por el contrario, debe encontrar su salvación por medio de la buena organización.

7

Ejército y oligarquía

Puesto que cuatro son principalmente las clases del pueblo, la de los agricultores, la de los artesanos, la de los comerciantes y la de los jornaleros, y cuatro las útiles para la guerra, caballería, infantería pesada, infantería ligera y flota, donde el país es apto para la caballería,[1348] allí es natural establecer una oligarquía poderosa (pues la seguridad de los

habitantes depende de esta fuerza y la cría de caballos es propia de los que poseen grandes fortunas); donde es apto para la infantería pesada, conviene la siguiente oligarquía[1349] (pues la infantería pesada es más propia de los 2
ricos que de los pobres); la fuerza de la infantería ligera y la marina son totalmente democráticas. Así pues, actualmente, donde hay gran número de tal índole, cuando hay disensiones, con frecuencia aquéllos llevan en la lucha la peor parte. Un remedio contra esto debe tomarse de los generales hábiles en la guerra, los cuales combinan con la fuerza de caballería y de infantería pesada el número adecuado de infantería ligera.[1350] De este modo, en las luchas civiles, los del pueblo vencen a los ricos: por ser tropas 3
ligeras, luchan fácilmente contra la caballería y la infantería pesada. Así pues, constituir una fuerza sobre la base de éstos es constituirla contra sí mismos; pero, como las edades están divididas, y unos son viejos y otros jóvenes, conviene que enseñen a sus hijos, cuando aún son jóvenes, los ejercicios ágiles y ligeros, y los hijos, al salir de la infancia, deben ejercitarse en estos trabajos.

La participación en el gobierno debe darse al pueblo, bien, como se ha 4
dicho antes,[1351] a los que poseen la renta fijada; bien, como en Tebas,[1352] a los que han estado apartados un cierto tiempo de los trabajos manuales; bien, como en Masalia,[1353] haciendo una valoración de los méritos de los del gobierno y de los de fuera.

Además, las magistraturas supremas, que deben ocupar los del gobierno, deben llevar añadidas cargas públicas, para que el pueblo 5
voluntariamente acepte no participar en ellas y sea indulgente con los gobernantes, en la idea de que pagan muy caro sus cargos. Conviene que, al entrar en su cargo, ofrezcan sacrificios espléndidos y erijan algún edificio 6
público, para que el pueblo, al participar en los banquetes y al contemplar la ciudad adornada de ofrendas y edificios, vea con gusto la continuidad del régimen. Y sucederá con ello que los notables tendrán un recuerdo de su generosidad. Pero, actualmente, los de la oligarquía no hacen esto, sino lo 7
contrario, pues buscan las ganancias no menos que el honor; y por ello se puede decir con razón que sus regímenes son pequeñas democracias. Así pues, quede definido de este modo cómo deben establecerse las 1321b
democracias y las oligarquías.

8

Sobre las magistraturas

Lo que sigue a lo que se ha dicho es determinar bien lo referente a las

magistraturas, cuántas, cuáles y quiénes deben ejercerlas, como se ha dicho ya antes.[1354]

Pues sin las magistraturas necesarias es imposible que exista una ciudad, y sin las magistraturas que miran la buena organización y el orden 2
es imposible que sea bien administrada. Además es necesario que en las ciudades pequeñas haya menos magistraturas y en las grandes más, como se ha dicho antes.[1355] Por tanto, no se debe olvidar qué magistraturas conviene reunir y cuáles separar.

En primer lugar, entre los servicios necesarios está el referente al 3
mercado,[1356] para el cual debe existir una magistratura que supervise los contratos comerciales y el buen orden, pues, por lo general, todas las ciudades tienen que comprar unas cosas y vender otras con vistas a las mutuas necesidades indispensables, y esto es lo más inmediato para conseguir la autarquía, por la que parece que los hombres se reúnen en una 4
sola ciudad. Otro servicio a continuación de éste y próximo a él es el que atiende los edificios públicos y privados de la ciudad, para que haya armonía, y la restauración y conservación de los edificios ruinosos y de los caminos, y los mojones que hay entre las propiedades de unos y otros para evitar disputas, y otras funciones semejantes a éstas son propias del cargo. 5
La mayoría llaman a esta magistratura *astynomía*,[1357] pero tiene varias partes, al frente de cada una de las cuales en las ciudades muy populosas colocan distintos funcionarios, como los constructores de muros, los inspectores de fuentes y los vigilantes de puertos. Otro servicio 6
indispensable y muy próximo a éste, pues se ocupa de lo mismo, pero en el campo y fuera de la ciudad, es el de esos magistrados que unos llaman agrónomos y otros inspectores forestales.[1358] Los que se ocupan de estas materias son tres; pero hay otra magistratura a la que van a parar los recursos de los bienes públicos, que los magistrados guardan y reparten entre los diversos órganos de administración, y reciben el nombre de recaudadores[1359] y tesoreros. Otra magistratura es aquella en que deben registrarse los contratos privados y las sentencias de los tribunales; ante 7
estos mismos magistrados deben hacerse las denuncias judiciales y las instrucciones preliminares. En algunos sitios también esta magistratura se reparte entre varios, pero hay lugares en que una sola magistratura es soberana en todas estas cuestiones, y se les llama registradores sagrados, [1360] presidentes, registradores y otros nombres semejantes a éstos.

Después de ésta le sigue la más necesaria, quizás, y la más difícil de las 8
magistraturas; es la que se ocupa de la ejecución de los castigos y de los consignados en las listas como deudores y de las custodias de los presos. Es 1322a9
difícil, en verdad, porque ocasiona muchas enemistades, de manera que

cuando no se pueden obtener grandes ganancias, no soportan desempeñarla, y los que la soportan no quieren actuar de acuerdo con las leyes. Sin embargo es necesaria, porque de nada sirve que se celebren juicios acerca de lo justo, si éstos no se llevan a su cumplimiento;[1361] de modo que si es imposible que se dé una convivencia mutua sin ellos, también lo es si sus sentencias no se ejecutan. Por ello, es mejor que esta magistratura no sea única, sino que la desempeñen distintos miembros de distintos tribunales, y se debe intentar repartir igualmente la función referente a la publicación de las listas de deudores, y además en algunos casos que ejecuten las sentencias otros magistrados y especialmente los nuevos las de los magistrados salientes; y las de los magistrados en funciones, que sea uno el que condene y otro el que ejecute la sentencia; por ejemplo, los inspectores urbanos las de los inspectores del mercado, y otros magistrados las sentencias de aquéllos. Porque cuanto menos odio susciten los ejecutores tanto más recibirán su cumplimiento las sentencias. Que sean los mismos los que condenan y los que ejecutan la sentencia implica un doble odio, y el que los mismos estén en todo les hace enemigos de todos.

En muchos lugares, la magistratura que se encarga de la custodia de los presos está separada de la que ejecuta la sentencia, como en Atenas la de los llamados Once.[1362] Por ello es mejor dividir también ésta y buscar para ella el mismo recurso, pues no es menos necesaria que la citada; pero sucede que las gentes honestas[1363] rehúyen especialmente esta magistratura, y no es seguro ponerla en manos de los malvados, pues necesitan ellos más vigilancia de lo que pueden vigilar a otros. Por eso no debe haber una sola magistratura designada para los presos, ni la misma continuamente, sino que los jóvenes, donde hay una organización de efebos[1364] o guardias, y los magistrados deben encargarse, alternativamente, de este servicio.

Así pues, estas magistraturas, como más necesarias, deben colocarse las primeras, y después de ellas las no menos necesarias, pero que están clasificadas en un rango superior, y, en efecto, requieren mucha experiencia y confianza. Tales serían las magistraturas relativas a la vigilancia de la ciudad y cuantas están encargadas de las necesidades de la guerra. En tiempos de paz como en tiempos de guerra debe igualmente haber encargados de la vigilancia de puertas y murallas, y para la revista y alistamiento de los ciudadanos. En unos lugares son más las magistraturas para todas estas actividades, en otros menos, como en las ciudades pequeñas una sola para todas. Tales personas se llaman estrategos y polemarcos.[1365] Además, si hay caballería, infantería ligera, arqueros o marina, también a veces se establecen al frente de cada uno de ellos magistraturas, cuyos titulares se llaman almirantes,[1366] generales de

caballería y jefes de infantería, y a su vez, los que desempeñan las subordinadas a éstas, se llaman capitanes de trirreme, jefes de escuadrones y jefes de batallones, y cuantas otras partes tengan éstas. Pero todo esto es de una sola especie: el cuidado de lo relativo a la guerra.

Así pues, respecto a esta magistratura, está de esta manera. Pero puesto 16
que algunas magistraturas, aunque no todas, manejan grandes sumas de los fondos públicos, es necesario que haya otra que reciba cuentas y las verifique, y que ella no maneje ningún otro dinero. A estas personas, unos las llaman interventores,[1367] otros contadores, otros inspectores y otros defensores del fisco.

Junto a todas estas magistraturas está la que ejerce autoridad soberana 17
sobre todas, pues muchas veces tiene en su mano el cumplimiento y la introducción de una medida, u ocupa la presidencia de la multitud donde es soberano el pueblo, pues es necesario que exista algo que reúna el supremo poder del régimen. En algunos lugares se llaman consejeros previos[1368] por el hecho de deliberar antes, y donde domina la multitud se llama más 18
bien Consejo. Así pues, las magistraturas políticas, en general, son éstas.

Otra forma de servicio es la relativa a los dioses, como los sacerdotes y encargados[1369] de las cosas referentes a los templos, de la conservación de los existentes y de la restauración de los edificios ruinosos y de todo lo 19
demás que afecta a los dioses. Sucede que este servicio, en algunos lugares, es una magistratura sola, como en los estados pequeños, y en otros hay muchas, aparte de la del sacerdocio como intendentes de sacrificios,[1370] guardianes de templos y tesoreros de las riquezas sagradas. La siguiente a 20
ésta es la que se limita a hacer todos los sacrificios públicos, que la ley no asigna a los sacerdotes, sino que reciben su dignidad del hogar público; [1371] unos los llaman arcontes, otros reyes y otros prítanes.

Así pues, éstos son los servicios necesarios de estos cargos, que podemos recapitular así: lo relativo a lo divino, a la guerra, a los ingresos y 21
gastos, al mercado, a la ciudad, a los puertos y al territorio; además, lo referente a los tribunales y registros de contratos, a la ejecución de sentencias, a la custodia de presos, a la intervención de cuentas, a la inspección, a la rendición de cuentas de los magistrados, y finalmente las referentes al cuerpo que delibera sobre los intereses comunes. Peculiares de 22
ciudades más holgadas y prósperas, y que además se preocupan por el buen orden,[1372] son las encargadas de la inspección de mujeres,[1373] la custodia de leyes, la inspección de niños, la dirección de los ejercicios gimnásticos y, además de éstas, la encargada de los certámenes gimnásticos[1374] y 1323a
dionisíacos y cualquier otro tipo de espectáculos que pueda haber. De estas 23
magistraturas, algunas evidentemente no son democráticas, como la

inspección de mujeres y la inspección de niños, pues los pobres, por su falta de esclavos, se ven obligados a servirse de las mujeres y de los niños como servidores.

Siendo tres las magistraturas de acuerdo con cuyas normas se eligen los magistrados supremos: los guardianes de las leyes, los consejeros previos y el Consejo, los guardianes de las leyes es una institución aristocrática, los consejeros previos es oligárquica, el Consejo democrática. Así pues, sobre las magistraturas se ha hablado esquemáticamente de casi todas. 24

LIBRO SÉPTIMO

DESCRIPCIÓN DEL ESTADO IDEAL

1

El soberano bien para los individuos y las ciudades

Sobre el régimen mejor, el que se proponga hacer una investigación 1323a
adecuada, es necesario que determine primero cuál es la vida más preferible, pues si esto está oscuro, también está oscuro, forzosamente, el régimen mejor, ya que es normal que a los mejor gobernados dadas las circunstancias les vaya lo mejor posible, si no sucede algo ilógico. Por eso
es preciso, primero, ponernos de acuerdo sobre cuál es la vida más 2
preferible, por así decir, para todos, y después de esto, sobre si es la misma para la comunidad y para el individuo tomado aisladamente, o si es diferente. Considerando, pues, que hemos hablado suficientemente en los *Tratados exotéricos* sobre la vida mejor,[1375] nos serviremos ahora de ellos.

Pues, en verdad, nadie podría discutir aquella división de los bienes 3
según la cual los reparte en tres grupos: los externos, los del cuerpo y los del alma, y todos ellos deben tenerlos los hombres felices. Pues nadie
podría llamar feliz al que no participa en absoluto de la fortaleza, ni de la 4
templanza, ni de la justicia, ni de la prudencia, sino que teme a las moscas que vuelan junto a él, y no se abstiene de las peores acciones, si le acucia el deseo de comer o de beber, sino que sacrifica por un cuarto a sus más queridos amigos, y semejantemente también, en lo que concierne a las cualidades de la mente, es tan insensato y falso como un niño o un loco. [1376]

Pero si casi todos estarían de acuerdo en estas cosas dichas, difieren en 5
cambio cuando se trata de la cantidad y de la superioridad relativa; de la virtud, en efecto, creen que basta tener el grado que sea; en cambio, de riqueza, de bienes materiales, de poder, de gloria y de todas las cosas de
este tipo buscan una superabundancia infinita. Nosotros, en cambio, les 6
diremos que es fácil sobre este punto llegar a la convicción recurriendo a los hechos, puesto que vemos que no se adquieren y se conservan las
virtudes por medio de los bienes exteriores, sino éstos por medio de 1323b
aquéllas, y que la vida feliz, ya consista para el hombre en el placer, en la virtud o en ambas cosas, corresponde a quienes están adornados con los dones del carácter y de la inteligencia en grado sumo, aunque estén moderadamente favorecidos en la posesión de bienes exteriores,[1377] más que a los que poseen estos bienes por encima de lo necesario, pero están faltos de aquéllos.

También es fácil de comprender, si lo examinamos racionalmente. En 7
efecto, los bienes exteriores tienen un límite, como cualquier instrumento (todo lo que es útil sirve para una cosa determinada); y su exceso,

necesariamente, o perjudica, o no sirve de nada a los que los poseen; en cambio, cada uno de los bienes relativos al alma, cuanto más abundan, más útiles son, si hemos de atribuirles no sólo la belleza, sino también la utilidad.

En general, es evidente —diremos— que el estado mejor de cada cosa 8
en relación con las demás, respecto a su superioridad, está a la misma distancia existente entre las cosas de las que afirmamos que son estados. [1378] De modo que si precisamente el alma es más valiosa que la propiedad y que el cuerpo, tanto en absoluto como para nosotros, es necesario también que el mejor estado de cada una de estas realidades esté en una relación análoga. Además, por causa del alma estas cosas son naturalmente 9
preferibles y deben elegirlas todas las personas sensatas, y no el alma por 10
causa de ellas. Así pues, convengamos en que a cada individuo corresponde tanto de felicidad cuanto tenga de virtud, de prudencia, y actúa de acuerdo con ellas.[1379] Poniendo por testigo a la divinidad, que es feliz y dichosa, pero no por ninguno de los bienes exteriores, sino por sí misma y por tener una determinada naturaleza,[1380] ya que también la buena suerte es distinta necesariamente de la felicidad por esta razón, pues la causa de los bienes exteriores al alma es lo fortuito y el azar, mientras que nadie es justo ni prudente por suerte ni mediante la suerte. Se sigue de ello, acudiendo a los 11
mismos argumentos, que la ciudad mejor es a la vez feliz y próspera; pero es imposible que le salgan bien las cosas a los que no obran bien, y no hay obra buena ni del individuo ni de la ciudad sin virtud y prudencia.

La belleza, la justicia y la prudencia de la ciudad tienen la misma 12
capacidad y la misma forma que las virtudes por cuya participación se llama al hombre justo, prudente y moderado.

Pero queden en este preámbulo estas cuestiones, ya que ni es posible 13
dejar de tocarlas ni se pueden recorrer detenidamente todos los argumentos que les son propios, pues esto es tarea de otro estudio; pero ahora quede establecido que la vida mejor, tanto para el individuo en particular como para las ciudades en común, es la que está acompañada de virtud dotada de recursos suficientes como para poder participar en las acciones virtuosas. Y 1324a
en cuanto a los que ponen objeciones, dejándolos a un lado en la presente 14
investigación, nos ocuparemos de ellos más adelante, si a alguno no le convence lo que hemos dicho.

2

Vida activa y vida contemplativa. El deseo de dominación

Nos falta por decir si hay que afirmar que la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad o no es la misma. También esto es evidente, todos estarán de acuerdo en que es la misma. En efecto, cuantos basan en la riqueza la vida feliz de un ciudadano, ésos también consideran 2
feliz a la ciudad entera si es rica. Y los que aprecian, sobre todo, la vida de tipo tiránico,[1381] ésos dirán que la ciudad más feliz es la que manda sobre mayor número; y si alguien admite que el individuo es feliz por su virtud, también dirá que la ciudad más virtuosa es más feliz.

Pero aquí hay dos cuestiones que necesitan examinarse: una, qué vida 3
es preferible, la del que participa en la política y en la comunidad civil, o más bien la del extranjero y desligado de la comunidad política; y otra, qué régimen y qué organización de la ciudad debe considerarse mejor, ya sea que se juzgue deseable que todos participen de la ciudad o que algunos no, 4
pero sí la mayoría. Pero puesto que esta última es tarea del pensamiento y de la especulación política, pero no lo que es preferible para cada uno, y nosotros ahora hemos propuesto esta consideración, aquélla deberá quedar como secundaria y esta última será tarea de nuestra investigación.

Pues bien, es evidente que el régimen mejor es esa organización bajo la 5
cual cualquier ciudadano puede prosperar y vivir felizmente; pero se discute por parte de aquellos que están de acuerdo en que la vida virtuosa es la más deseable, si es preferible la vida política y práctica o más bien la que está desligada de todas las cosas exteriores, por ejemplo, una vida contemplativa,[1382] que, según algunos,[1383] es la única filosófica. Éstas 6
vienen a ser, en efecto, las dos clases de vida que parecen preferir los hombres más ambiciosos respecto a la virtud, tanto los antiguos como los de ahora: me refiero a la vida política y a la filosófica. Y no es de poca importancia saber en cuál de las dos está la verdad, pues si se es sensato, necesariamente se organizará tanto el hombre individual como la sociedad política en común, en función del fin mejor.

Unos[1384] creen que la autoridad que se ejerce sobre los vecinos de 7
manera despótica va acompañada de una injusticia extrema; la que se ejerce por vías legales no tiene esa injusticia, pero es un obstáculo para el bienestar personal. Otros[1385] tienen una opinión casi opuesta a lo dicho: sólo es digna de un hombre la vida práctica y política, ya que para el 1324b
ejercicio de cada virtud no tienen mejor posición los particulares que los 8
que llevan los asuntos públicos y se ocupan de la política. Unos, pues, piensan así; otros afirman que el único régimen feliz es el despótico y el tiránico, y para algunos la meta tanto de las leyes como del régimen es someter a los pueblos vecinos.

Por eso, aunque la mayor parte de las leyes establecidas en la mayoría 9
de los pueblos es, por así decir, caótica, no obstante, si las leyes miran hacia

un objetivo único, todas apuntan a dominar, como en Lacedemonia[1386] y en Creta, donde la educación y el conjunto de las leyes están ordenadas en gran parte en función de la guerra. También, en todos los pueblos capaces 10
de dominar a otros se honra esa capacidad, como entre los escitas,[1387] los persas, los tracios y los celtas. En algunos incluso hay ciertas leyes que estimulan a esta virtud, como en Cartago, donde dicen que reciben el adorno formado por los brazaletes, tantos como campañas militares en que hayan tomado parte. Existía en otro tiempo en Macedonia una ley que ordenaba al hombre que no había matado a ningún enemigo ceñirse con un 11
ronzal; y entre los escitas, en cierta fiesta, no se permitía beber de la copa que pasaba de mano en mano a quien no había matado a ningún enemigo. Entre los iberos, pueblo belicoso, se elevan tantos obeliscos en torno a la tumba de un hombre como enemigos haya aniquilado. Y en otros pueblos hay otros muchos usos similares, unos establecidos por las leyes y otros por 12
las costumbres.

Sin embargo, a quienes quieren examinar las cosas, tal vez puede parecerles demasiado extraño que la función del político sea esto: poder ver cómo mandar y dominar despóticamente a los vecinos, tanto si quieren como si no quieren. ¿Cómo, en efecto, este oficio puede ser el de un 13
hombre de Estado o de un legislador, lo que ni siquiera es legítimo? Pues no es legítimo el gobernar de un modo no exclusivamente justo, sino incluso injustamente, y es posible dominar a otros sin justicia. Es más, en las demás ciencias tampoco vemos esto, pues no es función del médico ni del piloto persuadir o forzar en un caso a los pacientes y en otro a los pasajeros. Pero la mayoría de la gente parece pensar que el gobierno 14
despótico es político y lo que para sí mismo cada uno niega que sea justo o conveniente no se avergüenza de practicarlo respecto a los demás: pues para sí mismos piden que se les gobierne con justicia, pero en lo que respecta a los demás no se cuidan para nada de la justicia. Esto es absurdo a no ser que por naturaleza unos sean dominables y otros no dominables, 15
[1388] y si sucede de este modo, no debe intentarse dominar a todos, sino a los dominables, como tampoco cazar personas para un banquete o sacrificio, sino lo que se puede cazar para este fin, y lo que se puede cazar es un animal salvaje que sea comestible.

Ciertamente, también podría ser feliz por sí misma una ciudad sola que 1325a16
esté bien gobernada,[1389] si es posible que en algún lugar una ciudad se administre por sí misma sirviéndose de leyes buenas —en cuyo caso la organización de su régimen no estará orientada hacia la guerra ni hacia el dominio de sus enemigos—; me temo que no exista nada parecido. Es 17
evidente, por tanto, que todos los cuidados relativos a la guerra deben ser considerados buenos,[1390] pero no como el fin supremo de todo, sino como

medios para este fin.

Es propio del buen legislador considerar cómo la ciudad, el género humano y cualquier otra comunidad participará de la vida buena y de la 18
felicidad que les es posible alcanzar.[1391] Sin embargo, algunas de las leyes establecidas diferirán; también esto es oficio del legislador: ver, en el caso de que haya vecinos, qué clase de ejercicios deben practicarse en relación con sus caracteres diferentes o cómo se deben adoptar medidas adecuadas a cada uno de ellos.

Pero la cuestión de saber a qué fin debe tender el régimen ideal puede ser más tarde objeto de una investigación adecuada.[1392]

3

Jerarquía de las diversas formas de actividad: vida activa y vida contemplativa

A los que están de acuerdo en que la vida acompañada de virtud es la más deseable, pero difieren acerca de su empleo, debemos hablar ahora como a partidarios de dos opiniones (unos rechazan los cargos políticos, juzgando que la vida del hombre libre es distinta de la de un político y la más deseable de todas; otros[1393] que esta última es la mejor, ya que es imposible que el que nada hace obre bien, y el bien obrar y la felicidad son lo mismo), y decir que unos y otros en parte tienen razón y en parte no: los primeros, en que la vida del hombre libre es mejor que la del amo; esto es verdad, pues nada respetable es servirse de un esclavo como esclavo, pues el dar órdenes acerca de las necesidades cotidianas no tiene nada en común 2
con la nobleza. En cambio, el pensar que toda autoridad es despótica no es correcto, pues no hay menos distancia entre la autoridad que se ejerce sobre hombres libres y la que se ejerce sobre los esclavos que la que hay entre el ser naturalmente libre y el esclavo por naturaleza. Pero sobre este tema ya se ha precisado bastante en los primeros debates.[1394] Por otra parte, alabar más la inactividad que la acción tampoco es verdad, ya que la felicidad es 3
una actividad; y además las acciones de los hombres justos y prudentes tienen como resultado muchas y nobles obras.

Sin embargo, después de las precisiones hechas, alguien, tal vez, puede suponer que el poder supremo es lo mejor de todo, ya que así podría ser soberano del mayor número y más nobles acciones. De modo que el que es 4
capaz de mandar no debe ceder el poder al vecino, sino más bien arrebatárselo; según esto, ni el padre debe tener en cuenta a los hijos, ni los hijos al padre, ni en general, el amigo a su amigo, ni tener consideración

ninguna, porque lo mejor es lo más preferible, y el que te vayan bien las cosas es lo mejor. Tal vez puede haber verdad en tales palabras, si lo más deseable de todos los bienes es lo que pertenece a los ladrones y 1325b
salteadores; pero, sin duda, no es posible que así ocurra, y entonces tal 5
suposición es falsa. Pues no pueden ser hermosas las acciones de quien no se distingue tanto como el varón de la mujer o el padre de los hijos o el amo de los esclavos, de modo que el que se ha apartado del buen camino no puede rectificar luego en la medida en que se ha desviado de la virtud. Pues entre iguales,[1395] lo bueno y lo justo consiste en una alternancia,[1396] y esto es lo igual y semejante. En cambio, lo desigual para los iguales y lo no 6
semejante para los semejantes es contrario a la naturaleza, y nada contrario a la naturaleza es hermoso. Por eso, siempre que alguien sea superior en 7
virtud y en capacidad para realizar las mejores acciones,[1397] a ése es noble seguirle y justo obedecerle. Pero debe poseer no sólo virtud, sino capacidad que le haga apto para la acción.

Pero si estas afirmaciones son exactas y si la felicidad debe ser considerada como prosperidad, la vida activa será la mejor, tanto para la ciudad en común, como para el individuo. Pero la vida práctica no está 8
necesariamente orientada a otros, como piensan algunos, ni los pensamientos son exclusivamente prácticos, aquellos que formamos en orden a los resultados que surgen de la acción, sino que son mucho más las contemplaciones y las meditaciones que tienen su fin y su causa en sí mismas,[1398] ya que la prosperidad es un fin y, en consecuencia, también una actividad.

Sobre todo decimos que actúan de modo supremo aun en el caso de las actividades exteriores, los que las dirigen con sus pensamientos. Además, 9
ni las ciudades fundamentadas en sí mismas,[1399] y que han preferido una vida de este tipo, necesariamente tienen que ser inactivas, pues la actividad también puede ser parcial, ya que las partes de la ciudad tienen muchas comunidades interrelacionadas. Igualmente ocurre esto en cada uno de los individuos humanos; pues en otro caso, Dios y el universo entero difícilmente podrían ser perfectos, puesto que no tienen actividades exteriores, aparte de las que les son propias.

Así pues, es evidente que necesariamente la vida mejor será la misma para cada uno de los hombres y, en común, para las ciudades y para los hombres.

4

Descripción de la ciudad ideal: la población

Después de las cosas dichas ahora como preámbulo sobre estas cuestiones y nuestros estudios anteriores sobre los demás regímenes, el punto de partida de lo que nos queda por decir es examinar primero qué condiciones debe reunir la ciudad que vaya a ser constituida según nuestros deseos. Pues no puede darse el mejor régimen sin un conjunto de medios apropiados.[1400] 2
Por ello es necesario presuponer muchas condiciones de acuerdo con nuestros deseos, sin que ninguna de ellas sea imposible; me refiero, por ejemplo, al número de ciudadanos y al territorio. En efecto, lo mismo que 3
los demás artesanos, como el tejedor y el constructor de naves, necesitan tener la materia que sea adecuada a su trabajo (y en la medida en que ésta 1326a
se encuentre mejor preparada, forzosamente más hermoso resultará el producto de su arte), así también el político y el legislador deben disponer de la materia que sea convenientemente apropiada a su obra.

Pertenece a los recursos de una ciudad, en primer lugar, el número de 4
personas: cuántos y de qué condición deben ser por naturaleza; y respecto al territorio, igualmente, cuál debe ser su extensión y su cualidad.

Ciertamente la mayoría de la gente cree que la ciudad feliz conviene que sea grande; y si bien esto es verdad, desconocen qué tipo de ciudad es grande y cuál pequeña, pues juzgan la magnitud de una ciudad por el número de sus habitantes. Pero se debe mirar más bien, no la población, 5
sino el poder. En efecto, hay también una función de la ciudad y, en consecuencia, la que pueda cumplirla mejor, ésa debe considerarse la más grande, de la misma forma que puede decirse que Hipócrates es más grande, no como hombre sino como médico, que cualquiera que le es superior en estatura. Pero aun en el caso de que se deba juzgar por el 6
número de habitantes, no se debe hacer según cualquier clase de gente (pues necesariamente en las ciudades suele haber un número grande de esclavos, metecos y extranjeros), sino teniendo en cuenta sólo los que son parte de la ciudad y constituyen sus partes propias. En efecto, la superioridad numérica de estos elementos es señal de una gran ciudad, pero aquella de la que salen muchos obreros manuales pero pocos hoplitas, no puede ser grande, pues no es lo mismo una ciudad grande que muy populosa.

De otra parte, también resulta evidente por los hechos que es difícil, tal 7
vez imposible, que la ciudad demasiado populosa sea regida por buenas leyes. En todo caso, entre las ciudades que se consideran bien gobernadas no vemos ninguna que descuide el número de la población. Esto es evidente también por la vía del razonamiento. La ley, en efecto, es un cierto orden, 8
[1401] y la buena legislación es necesariamente una buena ordenación, y un número excesivamente elevado no puede participar del orden, ya que esto sería obra de un poder divino, como el que mantiene unido el universo. Y

puesto que la belleza suele acostumbrar a realizarse en el número y la magnitud,[1402] resulta de ello que también una ciudad, que una la magnitud 9
con ese límite indicado, será necesariamente la más hermosa. Pero existe también una medida de la magnitud de la ciudad, lo mismo que en todos los demás seres, animales, plantas e instrumentos; pues cada uno de ellos, si es 10
demasiado pequeño o extremadamente grande, no mantendrá su propia capacidad, sino que o bien quedará por completo privado de su naturaleza, o bien será defectuoso. Por ejemplo, una embarcación de un palmo[1403] no será en absoluto una nave, ni tampoco una de dos estadios,[1404] sino que, el 1326b
alcanzar cierto tamaño, tanto por su pequeñez como por su enormidad, hará difícil la navegación.

Igualmente, también, la ciudad que se compone de demasiado pocos 11
habitantes no es autosuficiente[1405] (y la ciudad ha de ser autosuficiente), y la que se compone de demasiados será autosuficiente en sus necesidades esenciales, como un pueblo, pero no como una ciudad, pues no le es fácil tener una constitución;[1406] pues, ¿quién podría ser general de una multitud tan grande?, o ¿quién será su heraldo, como no sea un Estentor?[1407]

Por eso, la ciudad primera[1408] es necesariamente la que está formada de ese mínimo de gentes que sea un grupo humano autosuficiente respecto a vivir bien en una comunidad política. Es posible también que la ciudad 12
que exceda de ese número sea una ciudad mayor, pero esto no se puede, como dijimos,[1409] llevarse al infinito. Cuál es el límite de este exceso, es fácil de ver por los hechos. En efecto, las actividades de la ciudad corresponden a los gobernantes y a los gobernados; y es función del gobernante el mando y la administración de la justicia. Pero para emitir un juicio sobre lo justo y para distribuir los cargos de acuerdo con el mérito, es 13
necesario que los ciudadanos se conozcan unos a otros y sus cualidades respectivas, en la idea de que donde esto no ocurre, la elección de los magistrados y los juicios serán por fuerza defectuosos, pues en ambas cosas no es correcto improvisar como evidentemente ocurre con un número excesivo de ciudadanos. Además, a los extranjeros y metecos les es fácil 14
participar de la ciudadanía, pues no es difícil pasar inadvertidos a causa del exceso de población. Es evidente, por lo tanto, que éste es el límite ideal de la ciudad: el mayor número posible de población para la autarquía de la vida y que pueda ser abarcada fácilmente en su totalidad. Así pues, respecto a la magnitud de una ciudad, quede definida de esta manera.

5

La ciudad ideal: el territorio

Aproximadamente lo mismo es lo que concierne al territorio. Respecto a las cualidades, es evidente que todos harían elogios del más autárquico[1410] (y necesariamente será tal el que produzca de todo, pues autosuficiente es tener de todo y no carecer de nada). En extensión y magnitud deben ser tales que los habitantes puedan llevar una vida holgada, con liberalidad y prudencia al mismo tiempo.[1411] Si tenemos razón o no en poner este límite 2
debe ser examinado después más en detalle, cuando hagamos mención de la propiedad, de la abundancia de bienes, cómo y de qué manera deben utilizarse, pues muchas son en este asunto las opiniones, porque los hombres son arrastrados hacia dos excesos en la manera de vivir: unos hacia la mezquindad y otros hacia la molicie.

No es difícil decir la configuración del territorio (aunque en algunos 3
puntos haya que seguir también a los expertos en estrategia): debe ser 1327a
inaccesible para los enemigos y de fácil salida para sus habitantes. Además, lo mismo que decíamos[1412] que el número de ciudadanos debe ser abarcable, así también debe ser el territorio. Que éste sea abarcable es que el territorio sea fácil de recorrer.

En cuanto al emplazamiento de la ciudad, si es necesario hacerlo de acuerdo con nuestros deseos, conviene que se establezca en situación 4
favorable tanto respecto al mar como respecto a la tierra. Una primera norma es la que ya hemos dicho:[1413] la ciudad debe estar comunicada con todos los lugares para el envío de socorro, y, la otra, que ofrezca facilidades de paso al transporte de los productos recogidos, de la madera de construcción y de cualquier otra industria que el país pueda poseer.

6

La ciudad ideal: la proximidad del mar

En cuanto a la comunicación con el mar, si es útil para las ciudades bien gobernadas o perjudicial, se discute mucho. En efecto, se dice que la llegada de extranjeros educados en otras leyes y el exceso de población no son convenientes para el buen orden, pues esta afluencia que se origina del uso del mar, al enviar y recibir una multitud de comerciantes, es contraria a la buena marcha política.[1414]

Así pues, no ofrece dudas que, si esto no sucede así, es mejor, para la 2
seguridad y para la abundancia de productos necesarios, que la ciudad y el país tengan acceso al mar, pues para resistir más fácilmente a los enemigos, 3
es preciso que quienes necesiten ser salvados deben poder ser fácilmente socorridos tanto por tierra como por mar, y para causar daño a los

atacantes, si no es posible por ambas partes, se conseguirá mejor por uno de los dos si se tiene acceso a los dos a la vez. Además, es una necesidad del 4
país que todo cuanto no se encuentre en él haya que importarlo y exportar el excedente de sus productos, ya que en su interés y no en el de los demás la ciudad debe ser comerciante. Los que se proponen abrir un mercado a todos lo hacen por afán de ganancia, pero la ciudad que no debe tener una ambición de tal clase tampoco debe poseer un centro comercial de ese tipo. Puesto que actualmente vemos que muchas regiones y ciudades disponen 5
de muelles y puertos naturalmente bien situados en relación a la ciudad, de modo que no tengan su asiento en la propia ciudad ni tampoco demasiado lejos, pero estén protegidos con murallas y otras fortificaciones similares, es con el fin, evidentemente, de que si a través de la comunicación con los puertos resulta algún beneficio, este beneficio lo posea la ciudad, y si algún perjuicio, sea fácil preservarse de él indicando y determinando mediante las leyes quiénes no deben y quiénes deben tener tratos unos con otros.

En cuanto el poder naval, que lo mejor es tenerlo hasta cierto límite, no 6
ofrece dudas (pues no sólo para sí mismos sino también para algunos 1327b
vecinos deben ser temibles y ser capaces de socorrerlos lo mismo por tierra que por mar); en cuanto al número y magnitud de este poder debe ser 7
considerado de acuerdo con el modo de vida de la ciudad. En efecto, si aspira a una vida de hegemonía y política, necesariamente este poder debe ser proporcionado a sus empresas. Pero el exceso de población a que conduce la muchedumbre de los marinos no es forzoso que se incorporen a las ciudades, pues no hay necesidad ninguna de que esa gente constituya una parte de la ciudad, pues la tropa marinera, que tiene en sus manos el 8
control y el mando del navío, es libre y perteneciente a la infantería. Y donde hay un gran número de periecos y trabajadores de la tierra, por fuerza hay también abundancia de marinos.[1415] Vemos que actualmente ocurre también esto en algunas ciudades, por ejemplo en la ciudad de Heraclea, donde pueden equipar gran número de trirremes, aunque poseen una ciudad por su tamaño más modesta que otras.

Así pues, sobre el tema del territorio, de los puertos, de las ciudades, del 9
mar y sobre el poder naval quede determinado de esta manera. En cuanto al número de ciudadanos, hemos indicado antes[1416] qué límite debe haber.

7

La ciudad ideal: el carácter particular de los habitantes

Digamos ahora cuál debe ser el carácter natural de los ciudadanos. Más o

menos podría comprenderse esto echando una ojeada a las ciudades griegas más famosas y a todo el mundo habitado para ver cómo se distribuyen en él los pueblos. Los que habitan en lugares fríos y en Europa están llenos de coraje, pero faltos de inteligencia y de técnica, por lo que viven más bien libres, pero sin organización política o incapacitados para mandar en sus vecinos. Los de Asia, en cambio, son inteligentes y de espíritu técnico, pero sin coraje, por lo que llevan una vida de sometimiento y esclavitud.[1417] En cuanto a la raza helénica, de igual forma que ocupa un lugar intermedio, así participa de las características de ambos grupos, pues es a la vez valiente e inteligente.[1418] Por ello vive libre y es la mejor gobernada y la más capacitada para gobernar a todos si alcanzara la unidad política. La misma diversidad se encuentra también en los pueblos griegos comparados entre sí: unos tienen una naturaleza unilateral; otros tienen combinadas esas dos facultades.[1419] Es evidente, por tanto, que para dejarse conducir dócilmente por el legislador hacia la virtud, los hombres tienen que ser de natural inteligente y animoso. Pues lo que, según afirman algunos, debe caracterizar a los guardianes —ser amables con los conocidos y fieros con los desconocidos— es el corazón[1420] que produce la amabilidad, pues él es la facultad del alma por la que amamos. Una prueba de ello es que el corazón se irrita más contra los que tratamos y los amigos que contra los desconocidos, cuando nos creemos menospreciados. Por eso también Arquíloco, reprochando a sus amigos, apostrofa adecuadamente a su corazón:[1421]

2 3 4 5 1328a 6

> Pues tú, ciertamente, por culpa de tus amigos te angustias.

El sentido de autoridad y el de libertad deriva para todos de esta facultad, pues el corazón es dominador e invencible. Pero no está bien decir que los guardianes deben ser duros con los desconocidos, pues no se debe ser así con nadie, y los magnánimos no son fieros sino con los criminales; y lo experimentan más aún, como hemos dicho antes,[1422] con los compañeros, si creen haber sufrido de su parte alguna injusticia. Y es lógico que así suceda: pues se creen privados, además del daño recibido, de un beneficio del que piensan se les debe el reconocimiento debido. De ahí que se haya dicho:[1423]

7 8

> Crueles son las guerras entre hermanos

y

> Los que aman con exceso, también con exceso odian.

Así pues, sobre cuántos deben ser los ciudadanos y cuál su naturaleza, y también la extensión y características del territorio, lo hemos determinado

9

aproximadamente (pues no debe buscarse la misma exactitud en las discusiones teóricas que en lo que es dado por los sentidos).

8

La ciudad ideal: las partes constitutivas de la ciudad

Así como en los otros compuestos naturales los elementos sin los cuales el todo no existiría, no son partes de la composición total, es evidente que tampoco debemos considerar como partes de la ciudad todo lo que es necesario que tengan las ciudades o cualquier otra comunidad cuya especie 2
sea una. Pues debe haber algo único, común e idéntico para los asociados, bien que participen de ello por igual o desigualmente. Ese algo puede ser el alimento, cierta extensión de tierra o cualquier otra cosa semejante. Pero 3
cuando se trata de dos cosas, una el medio y otra el fin, nada hay común entre ellas, sino que a una le toca hacer y a la otra recibir. Me refiero, por ejemplo, a la relación entre un instrumento cualquiera o el artífice y la obra originada por él. En efecto, una casa en relación con su arquitecto no tiene nada que sea común, salvo que el arte del constructor tiene como fin la casa. Por esto las ciudades necesitan la propiedad, pero la posesión no es 4
una parte de la casa, aunque muchos seres animados son parte de la propiedad. Pero la ciudad es una forma de comunidad de iguales, con el fin 5
de vivir lo mejor posible; y puesto que la felicidad es lo mejor y ésta es una actualización y un uso perfecto de la virtud,[1424] y que de ello resulta la consecuencia de que unos hombres pueden participar de ella y otros poco o nada, es evidente que ésta es la causa de que haya distintas especies y variedades de ciudad y la pluralidad de las constituciones: pues al perseguir cada pueblo ese fin de forma distinta y por distintos medios, se hacen 1328b
diferentes sus formas de vida y sus regímenes políticos.

Hay que considerar también cuántos son los elementos sin los cuales la 6
ciudad no podría existir, ya que las que llamamos partes de la ciudad, deben figurar entre ellos necesariamente. Hay que enumerar, entonces, las actividades propias de una ciudad, pues a partir de ellas quedará clara la 7
cuestión. En primer lugar, debe haber el alimento; después, oficios (pues la vida necesita muchos instrumentos); en tercer lugar, armas (los miembros de una comunidad deben necesariamente tener armas, incluso en su casa, por causa de los que se rebelan, para proteger la autoridad y para defenderse de los que intentan atacar desde fuera); además, cierta abundancia de recursos, para tener con qué cubrir las necesidades propias y las de la guerra; en quinto lugar, pero el primero en importancia, el cuidado

de lo divino, que llaman culto; en sexto lugar y el más necesario de todos, un órgano que juzgue sobre lo conveniente y justo entre unos y otros.

Tales son pues los servicios que necesita, por así decir, toda ciudad 8
(pues la ciudad no es una agrupación de personas cualquiera, sino, como decimos,[1425] autárquica para la vida). Y si ocurre que uno de estos elementos falta, es imposible que esta comunidad sea absolutamente autárquica. Es necesario, entonces, que la ciudad se constituya teniendo en 9
cuenta estas funciones. Tiene que haber, lógicamente, cierto número de agricultores, que suministren el alimento, y artesanos, y la clase militar, y la clase rica, y los sacerdotes, y los jueces de lo que es necesario y conveniente.

9

La ciudad ideal: las diferentes funciones

Precisados estos puntos, nos queda considerar si todos deben participar en todos estos servicios (pues es posible que los mismos individuos sean todos agricultores, artesanos, miembros de las asambleas y jueces), o para cada función de las mencionadas deben asignarse distintas personas, o si algunas de estas funciones son necesariamente privativas y otras comunes. La respuesta no es la misma en todo régimen; como hemos dicho,[1426] es 2
posible que todos participen de todas las funciones o que no todos participen de todas, sino algunos de algunas. Pues es eso[1427] lo que hace diferentes a los regímenes: en las democracias participan todos en todas, y en las oligarquías es lo contrario. Y puesto que nos encontramos 3
investigando sobre el régimen mejor, y éste es aquel bajo el cual la ciudad sería especialmente feliz, y la felicidad, se ha dicho antes,[1428] sin virtud no puede existir, es evidente a partir de estas consideraciones que en la ciudad más perfectamente gobernada y que posee hombres justos en sentido absoluto y no relativo al principio de base del régimen, los ciudadanos no deben llevar una vida de trabajador manual, ni de mercader (pues esa forma de vida es innoble y contraria a la virtud), ni tampoco deben ser agricultores los que han de ser ciudadanos (pues se necesita ocio para el 4
nacimiento de la virtud y para las actividades políticas).[1429] 1329a

Y puesto que la ciudad conlleva la clase militar y la que delibera sobre lo conveniente y juzga sobre la justicia, y éstas parecen ser partes muy principales de la ciudad, ¿debemos considerar también estas funciones como distintas una de la otra, o bien debemos atribuir ambas a las mismas 5
personas? También está claro esto, que en cierto modo se deben atribuir a

las mismas personas, y en cierto modo a distintas: en tanto que cada una de estas dos funciones corresponde a distinta madurez de la vida,[1430] y una requiere prudencia y otra fuerza, deben ser atribuidas a distintas personas; pero en tanto que pertenece al terreno de lo imposible que los que son capaces de emplear o resistir la violencia vivan siempre sometidos, desde este punto de vista deben atribuirse a las mismas personas. Pues los que disponen soberanamente de las armas son también dueños absolutos de la permanencia o no permanencia del régimen. No queda, pues, más que 6
atribuir a ambos grupos ese régimen, no al mismo tiempo, sino de la misma manera que la naturaleza ha dado la fuerza a los jóvenes y la prudencia a los más viejos, así por tanto es conveniente y parece que es justo que se distribuyan las funciones a los dos grupos, pues esa división es conforme al mérito.

Pero también las propiedades deben estar en las manos de estas dos 7
clases, pues es necesario que tengan abundancia de recursos, y los ciudadanos son éstos. La clase de los trabajadores manuales no participa de la ciudad, ni ninguna otra clase que no sea artesana de la virtud.[1431] Eso es una consecuencia clara de nuestro principio de base:[1432] la felicidad está necesariamente unida a la virtud, y no se debe llamar feliz a una ciudad mirando a una parte de ella, sino a todos los ciudadanos. Es cosa evidente 8
también que las propiedades deben pertenecer a éstos, si necesariamente los agricultores han de ser esclavos o periecos de raza bárbara.[1433]

Nos queda de las actividades enumeradas la clase de los sacerdotes, y 9
su posición también está clara, pues ni un labrador ni un trabajador manual debe ser sacerdote, ya que conviene que sean los ciudadanos los que honren a los dioses. Y puesto que el cuerpo de ciudadanos está dividido en dos clases, esto es, la militar y la deliberativa, y, por otra parte, conviene dar el culto debido a los dioses y asegurar el descanso a los ciudadanos retirados por la edad, es a estos últimos a quienes se les debe atribuir las funciones sacerdotales.[1434]

Así pues, se han indicado los elementos sin los cuales no puede 10
constituirse una ciudad y cuántas son las partes de la ciudad: labradores, artesanos y toda clase de jornaleros son necesarios a las ciudades, pero partes propias de la ciudad son la clase militar y la deliberativa, y cada una de éstas están separadas entre sí, ya sea siempre o alternativamente.

10

La ciudad ideal: división en grupos. Comida en común. Régimen de las tierras

No parece ser un descubrimiento, ni actual ni reciente, de los que filosofan sobre el Estado, que debe separarse por clases la ciudad y ser distinta la clase militar de la de los agricultores. En Egipto,[1435] este estado de cosas 1329b
existe aún ahora y también en Creta. En Egipto, según dicen, eso se remontaría a la legislación de Sesostris y en Creta a la de Minos. Antigua también parece ser la institución de las comidas en común:[1436] las de 2
Creta surgidas en el reinado de Minos, y las de Italia son mucho más antiguas que éstas. En efecto, los historiadores[1437] dicen que uno de los 3
habitantes de ese país, un cierto Ítalo,[1438] llegó a ser rey de Enotria, a partir del cual, cambiando de nombre, se llamaron ítalos, en lugar de enotrios, y también tomó el nombre de Italia esta parte de Europa comprendida entre el golfo de Escila y el Lamético, que distan uno del otro 4
media jornada de camino.[1439] Cuentan que este Ítalo hizo pasar a los enotrios de la vida nómada a la agrícola y, entre otras leyes que les dio, estableció por primera vez las comidas en común. Por eso, incluso actualmente, algunos de sus descendientes conservan todavía las comidas 5
en común y algunas de sus leyes. Junto a Tirrenia[1440] que habitaban los ópicos que tanto antiguamente como ahora llevan el nombre de ausones; y junto a Yapigia y el mar Jónico, en la llamada Siritis, estaban también los 6
cones de raza enotria. Fue, pues, allí donde se originó la institución de las comidas en común, pero la división del cuerpo cívico en clases procede de Egipto, pues el reinado de Sesostris es de una época muy anterior al de Minos.[1441] Así pues, se debe tal vez pensar que también las demás 7
instituciones han sido inventadas muchas veces en el curso del tiempo, o mejor infinitas veces.[1442] En efecto, es verosímil que la necesidad enseñe a los hombres las cosas indispensables, y, una vez que existen éstas, lógicamente toman su desarrollo las relacionadas con el bienestar y la abundancia, y así también es necesario pensar que representan del mismo modo las instituciones políticas. Y que todas son antiguas, una prueba de 8
ello es la historia de Egipto: los egipcios que parecen ser los más antiguos, poseen sin embargo leyes y una organización política.[1443] Por eso es necesario utilizar convenientemente lo que se ha descubierto, e intentar investigar en lo que se ha dejado de lado.

Hemos dicho anteriormente[1444] que el territorio debe pertenecer a los 9
que poseen las armas y a los que participan de la ciudadanía, y la razón por la que los labradores deben ser distintos de éstos, y cuál ha de ser la extensión y naturaleza del territorio. Hemos de tratar ahora, en primer lugar, de la distribución de las tierras y de los campesinos, cuáles y cómo tienen que ser, puesto que nosotros afirmamos que la propiedad no debe ser 1330a
común,[1445] como algunos han dicho, sino que en la práctica debe hacerse

de ella, como entre amigos, un uso común, y que ninguno de los ciudadanos carezca de alimento.

Respecto a las comidas en común, todos están de acuerdo en que es útil 10
para las ciudades bien organizadas; la razón por la que también nosotros estamos de acuerdo, la diremos más adelante.[1446] Deben participar de ellas todos los ciudadanos, pero no es fácil que los pobres aporten de lo suyo la cantidad establecida y al mismo tiempo atiendan las otras necesidades de su casa, y además los gastos relativos al culto de los dioses son comunes a toda la ciudad.

Es pues necesario que el territorio esté dividido en dos partes: una debe 11
ser de dominio común y otra de los particulares, y cada una de ellas dividirla de nuevo en dos partes. De la tierra común, una parte se destinará al servicio de los dioses y otra al gasto de las comidas en común; y de la de los particulares, una parte estará cerca de la frontera, y otra cerca de la ciudad,[1447] para que sean asignados dos lotes a cada ciudadano y todos participen de los dos lugares. Pues así se mantiene la igualdad y la justicia, y asegura más concordia en las guerras con los vecinos. En efecto, allí donde no tiene tales disposiciones, unos hacen poco caso de las hostilidades 12
con los pueblos limítrofes y otros se preocupan demasiado aún a costa del honor. Por eso, en algunos pueblos, es ley que los vecinos a los pueblos limítrofes no tomen parte en las deliberaciones sobre las guerras contra éstos, en la idea de que por su interés personal les incapacitaría para deliberar como es debido. Así pues, es necesario que el territorio esté dividido de esta manera por las razones antes expuestas. 13

En cuanto a los agricultores, la mejor solución, si se debe hacer respondiendo a nuestros deseos, es que sean los esclavos, pero no todos de la misma tribu[1448] ni de un carácter irascible (pues así serán útiles para el trabajo y seguros en cuanto a no presentar ningún peligro de sublevación); la segunda solución es que sean periecos de raza bárbara[1449] y de un natural semejante a los esclavos citados. Y de ellos, los que trabajan en los 14
lotes particulares deben ser propiedad de los dueños de la hacienda, y los que trabajan en la tierra comunal, serán propiedad pública. De qué manera se debe tratar a los esclavos, y por qué es mejor proponer como recompensa a todos los esclavos la libertad, lo diremos más adelante.[1450]

11

La ciudad ideal: plan general de la ciudad

Que la ciudad debe estar comunicada con el continente y con el mar y con

todo su territorio igualmente, en la medida de lo posible, se ha dicho anteriormente.[1451] En cuanto a la situación de la ciudad, se le debe desear que ocupe un lugar escarpado, teniéndose en cuenta cuatro condiciones: en 2
primer lugar, como cosa indispensable, la salud (pues las que están orientadas hacia el este y hacia los vientos que soplan de Levante son las más sanas; y después las protegidas del viento del norte, pues éstas son las 1330b
de inviernos más suaves). Y entre las consideraciones restantes, deben tener una situación adecuada a las actividades políticas y militares. Respecto a 3
las militares, para sus habitantes debe ser de fácil salida y para los enemigos de difícil acceso y difícil de asediar, y debe contar ante todo con aguas y fuentes naturales en abundancia; de no ser así, se ha encontrado ya el remedio a través de la construcción de numerosos y grandes depósitos para las aguas de lluvia, de modo que nunca les falte si se encuentran 4
incomunicados del resto del país a causa de la guerra. Puesto que es necesario preocuparse por la salud de los habitantes, y esto depende de la buena situación del lugar y de su buena orientación, y en segundo lugar, del uso de aguas sanas, el cuidado de este extremo no debe considerarse en absoluto accesorio. Pues aquello de lo que más nos servimos para el cuerpo y con más frecuencia, eso contribuye muchísimo a la salud. Y la influencia de las aguas y del aire es de esa naturaleza. Por ello en las ciudades 5
sensatamente gobernadas, si no son todas las aguas igualmente puras y no hay abundancia de estos manantiales, deben separarse las aguas para la alimentación de las que sirven a otros usos.

En cuanto a los lugares fortificados, no conviene lo mismo a todos los regímenes; por ejemplo, una acrópolis conviene a la oligarquía y a la monarquía, y una llanura al régimen democrático; a una aristocracia no conviene ninguna de las dos cosas, sino más bien varios lugares fortificados. En cuanto a la disposición de las casas particulares, se 6
considera más agradable y más útil para las diversas actividades si está bien trazada en sus calles y según el gusto más moderno, al modo de Hipodamo.[1452] En cambio, para la seguridad en las guerras, lo contrario, como era antiguamente, pues hace difícil la salida de la ciudad a las tropas extranjeras[1453] y es difícil para los atacantes encontrar su camino. Por eso debe participar de ambos sistemas (lo que es posible si se disponen las 7
casas igual que entre los agricultores las que algunos llaman viñas en formación compacta)[1454] y evitar trazar regularmente toda la ciudad, sino algunos sectores y lugares; así irá bien para la seguridad y la belleza.

En cuanto a las murallas, los que afirman que las ciudades orgullosas de 8
su valor no deben tenerlas sostienen ideas demasiado anticuadas, y eso aun cuando ven que los hechos refutan a las ciudades que se han vanagloriado de esa manera. No es honroso, sin duda, ante un enemigo de valor igual y 9

no muy superior en número, intentar salvarse al abrigo de las murallas fortificadas. Pero, puesto que ocurre y puede ocurrir que la superioridad de los atacantes esté por encima del valor humano y del de unos pocos, si es preciso salvarse y no sufrir daño ni ultraje, se ha de pensar que las murallas más sólidamente fortificadas constituyen la más segura protección militar, especialmente ahora en que los inventos relacionados con los proyectiles y 1331a
las máquinas de asedio han llegado a una gran precisión. Considerar bien 10
no rodear con murallas a las ciudades es igual que buscar un país fácil de invadir y allanar en su torno los lugares montañosos, y es igual también que no rodear de muros las casas particulares, en la idea de que sus ocupantes serán cobardes. Es más, tampoco debe olvidarse esto; que a quienes tienen 11
la ciudad rodeada de murallas les es posible servirse de ella de dos maneras, como si tuviera murallas y como si no las tuviera; en cambio, a las que no las poseen no les es posible. Siendo esto así, no sólo hay que rodearse de murallas, sino también hay que cuidarlas para que sean a la vez un adorno adecuado a la ciudad y útiles para los usos propios de la guerra, especialmente para los inventos modernos. En efecto, de la misma manera 12
que los atacantes se preocupan de los medios con los que puedan vencer, también los defensores, unas cosas ya las han inventado y otras deben investigarlas y estudiarlas, pues por principio no se intenta atacar a los que están bien preparados.

12

La ciudad ideal: organización de diversas funciones públicas

Puesto que el conjunto de ciudadanos debe estar repartido en mesas comunes[1455] y las murallas divididas en los lugares oportunos por puestos de guardia y torres, es evidente que eso invita a establecer algunas de las 2
mesas comunes en esos puestos de guardia. Y esto es una manera como podrían disponerse las cosas. Los edificios destinados al culto de los dioses y las más importantes mesas comunes de los magistrados conviene que tengan un lugar apropiado y que sea el mismo, salvo que la ley de los templos e incluso algún oráculo pítico les asigne un lugar aparte.[1456] Sería 3
el lugar de tales condiciones aquel que presenta manifiesta evidencia respecto a su situación excelente[1457] y más seguridades respecto a las partes vecinas de la ciudad.

Conviene que al pie de este lugar se construya una plaza tal como la que en Tesalia[1458] recibe ese nombre, es decir, la que llaman Plaza Libre. 4
Y ésta es la que debe estar limpia de toda mercancía, y a la que no tendrá

acceso ni trabajador manual ni campesino, ni cualquier otro de esa clase, si no es llamado por los magistrados. Se vería favorecido ese lugar si los gimnasios de adultos se instalaran allí. (Conviene que esta institución también esté dividida por edades y que algunos magistrados se ejerciten entre los jóvenes, y que los adultos, por su parte, permanezcan junto a los demás magistrados; pues la presencia real de los magistrados[1459] infunde especialmente el verdadero respeto y el temor de los hombres libres.) 1331b

La plaza del mercado debe ser distinta y separada de la precedente, y tener un emplazamiento que permita reunir fácilmente todos los productos tanto transportados por mar como los provenientes de la región. 6

Y puesto que la clase dirigente de la ciudad se divide en sacerdotes y magistrados, conviene también que las mesas comunes de los sacerdotes tengan su lugar en torno a los edificios de los templos. Y todas las magistraturas que cuidan de los contratos, las causas judiciales, las citaciones y demás actos administrativos de este tipo,[1460] y además las que se encargan de la policía de los mercados y de la llamada policía urbana, [1461] deben instalarse junto a la plaza o en algún lugar público de reunión, y tal lugar sería el entorno a la plaza del mercado, pues destinamos la plaza de arriba para el ocio, y ésta para las actividades necesarias. 7

La organización en el campo debe imitar[1462] la que hemos expuesto. Allí también los magistrados, que unos llaman inspectores de bosques y otros agrónomos,[1463] deben tener necesariamente puesto de guardia y mesas comunes para la vigilancia, y además debe haber templos repartidos por el país, dedicados unos a los dioses y otros a los héroes. Pues es ocioso detenernos ahora en precisiones y discusiones sobre tales puntos, pues no es difícil planear sobre tales materias, sino más bien ponerlas en práctica. En efecto, las palabras son obra del deseo, pero la realización es cuestión de suerte. Por ello, sobre tales temas déjese de momento lo que está de más. 8 9

13

El sistema de educación en la ciudad ideal. La felicidad de la ciudad y su realización

Sobre el régimen mismo, hay que decir de qué elementos y de qué clase debe constituirse la ciudad que intenta ser feliz y gobernarse bien. Pues hay dos cosas en las que está el bien para todos: una consiste en poner correctamente la meta y el fin de las acciones, y otra en encontrar las acciones que conducen a ese fin. (Pues es posible que esas dos cosas sean diferentes entre sí y que estén en concordancia: unas veces, el objetivo está 2

bien establecido, pero en la práctica no se consigue alcanzarlo; otras veces, se alcanzan todos los medios para el fin propuesto, pero el fin establecido es malo; y otras se falla en lo uno y lo otro, por ejemplo en la medicina. En efecto, a veces los médicos no juzgan bien qué cualidades debe tener un cuerpo sano, ni logran encontrar los medios para el fin establecido por ellos. En las artes y en las ciencias deben dominarse ambos factores, el fin y las acciones que llevan a ese fin.) Así pues, que todos aspiran a vivir bien 3
y a la felicidad, es evidente,[1464] pero estas cosas unos tienen la posibilidad de alcanzarlas, y otros no, a causa de la suerte o de la naturaleza (pues el 1332a
vivir bien requiere cierto bagaje de bienes, en menor cantidad para los dotados de mejores disposiciones, y en mayor para los dotados de peores 4
disposiciones), mientras que otros desde el principio buscan por mal camino la felicidad, aunque tienen los recursos.

Pero puesto que nuestro propósito es conocer el régimen mejor, y ése es con el que una ciudad puede ser mejor gobernada, y la ciudad es mejor gobernada por el régimen que hace posible la mayor medida de felicidad, es evidente que no nos debe pasar por alto en qué consiste la felicidad.

Decimos (y lo hemos definido en la *Ética*,[1465] si algún provecho 5
tienen aquellos argumentos) que la felicidad consiste en el ejercicio y uso 6
perfecto de la virtud, y eso no condicionalmente, sino absolutamente. Y entiendo por «condicionalmente» lo que es necesario, y por «absolutamente» lo que está bien. Por ejemplo, en el caso de las acciones justas, las correcciones y castigos justos proceden sin duda de la virtud, pero son necesarios y son buenos por ser necesarios (pues sería preferible que no necesitara de esas cosas ni el hombre ni la ciudad); en cambio, las que buscan los honores y la prosperidad son las acciones más hermosas en un sentido absoluto; en efecto, la primera categoría de acciones es el 7
rechazo de algún mal, y las acciones de la segunda categoría son lo contrario, ya que preparan y generan bienes. El hombre bueno puede hacer buen uso de la pobreza, la enfermedad y los demás infortunios, pero la felicidad consiste en sus contrarios (también esto está definido en los *Tratados de ética*,[1466] que el hombre bueno es aquel para quien, a causa de su virtud, los bienes absolutos son bienes, y es evidente que el uso que haga de ellos será también, necesariamente, bueno y noble en sentido absoluto); 8
y por ello los hombres suelen pensar que los bienes exteriores son causa de la felicidad, como si la causa de tocar con brillantez y destreza la cítara se asignase como causa a la lira más que al arte.

Es necesario, pues, a partir de lo dicho que el legislador encuentre dispuestos unos bienes y se procure otros. Por ello hacemos votos para que 9
la constitución de la ciudad disponga de esos bienes de los que la suerte es dueña soberana, pues pensamos que es soberana. Pero que la ciudad sea

buena ya no es obra de la suerte, sino de ciencia y de resolución.[1467] Sin embargo, una ciudad es buena cuando los ciudadanos que participan en su gobierno son buenos. Y para nosotros, todos los ciudadanos participan del gobierno. Por consiguiente, hay que examinar esto: cómo un hombre se 10
hace bueno, pues aun en el caso de que todos los ciudadanos en conjunto fueran buenos, pero no individualmente, será preferible esto último, pues la bondad de todos sigue a la de cada uno.

Ahora bien, buenos y dignos llegan a ser los hombres gracias a tres 11
factores, y estos tres son la naturaleza, el hábito y la razón.[1468] Efectivamente, primero hay que ser hombre por naturaleza y no otro animal cualquiera, y por tanto con cierta cualidad de cuerpo y alma. Pero hay algunas cualidades que no sirve de nada poseerlas de nacimiento, pues los 1332b
hábitos las hacen cambiar. Algunas cualidades, en efecto, por naturaleza son susceptibles, a través de los hábitos, de inclinarse hacia lo peor y hacia 12
lo mejor. Los demás animales viven principalmente guiados por la naturaleza; algunos, en pequeña medida, también por los hábitos; pero el hombre además es guiado por la razón; él solo posee razón, de modo que es necesario que estos tres factores se armonicen uno con el otro. Muchas veces, efectivamente, los hombres actúan mediante la razón en contra de los hábitos y de la naturaleza, si están convencidos de que es mejor actuar de otra manera.

Hemos determinado antes[1469] qué características deben tener los 13
ciudadanos que se dejen manejar más fácilmente por el legislador. El resto es obra de la educación, pues se aprenden unas cosas por la costumbre y otras por la enseñanza oída.

14

La educación en la ciudad ideal: educación del ciudadano

Puesto que toda comunidad política está compuesta de gobernantes y gobernados, es necesario examinar esto, si los gobernantes y los gobernados deben ser distintos o los mismos toda su vida, pues es evidente que la educación deberá corresponder a esta distinción de funciones.[1470] 2
Si fueran tan diferentes unos y otros de los demás como suponemos que se diferencian los dioses y los héroes de los hombres,[1471] —a primera vista por tener una gran superioridad primeramente física, y luego del alma—, de tal modo que fuera indiscutible y manifiesta la superioridad de los gobernantes sobre los gobernados, es evidente que sería mejor que, de una vez por todas, siempre los mismos, unos mandaran y otros obedecieran. 3

Pero como esto no es fácil de alcanzar y no es posible que los reyes sean tan distintos de sus súbditos como, según Escilax,[1472] lo son en la India, está claro que por muchas razones es necesario que todos por igual participen por turno de las funciones de mandar y obedecer. La igualdad consiste en que los que son iguales tengan lo mismo, y es difícil que permanezca el régimen político constituido en contra de lo justo. En efecto, en unión de los ciudadanos gobernados estarán deseosos de sublevarse 4
todos los que habitan el país, y es imposible que los que están en el gobierno sean tantos que puedan vencer a todos éstos.

Sin embargo, que deben ser distintos los gobernantes de los gobernados, es indiscutible. Cómo se conseguirá esto y de qué manera participarán del gobierno, debe examinarlo el legislador. Ya hemos hablado 5
de ello.[1473] La naturaleza, en efecto, ha proporcionado la distinción, al hacer a individuos de la misma especie a unos más jóvenes, y a otros más viejos: de ellos, a los primeros les va bien ser gobernados, y a los segundos gobernar.[1474] Y nadie se molesta por ser gobernado de acuerdo con su edad, ni se considera superior, especialmente cuando también él va a obtener esta recompensa cuando llegue a la edad correspondiente.

Por consiguiente, se debe afirmar que en un sentido los gobernantes y 6
los gobernados son los mismos, y en otro que son distintos; de modo que su educación debe forzosamente en parte ser la misma y en parte ser distinta. 1333a
[1475] En efecto, el que se propone gobernar bien debe, según dicen, haber sido gobernado primero.[1476] (Pero un gobierno, como se ha dicho en la primera parte de este tratado,[1477] se establece ya en interés del gobernante, ya en interés del gobernado. De éstos, al primero lo llamamos despótico, y 7
al segundo, gobierno de hombres libres. Algunas de las órdenes dadas difieren no por su contenido, sino por su fin. Por ello muchas tareas que parecen serviles, para los jóvenes libres, es bello desempeñarlas, pues en lo que respecta a la belleza y falta de belleza las acciones no se diferencian tanto por sí mismas como por su fin y su causa.) Y puesto que afirmamos[1478] que la virtud del ciudadano y del gobernante es la misma 8
que la del hombre bueno, y que la misma persona debe primero obedecer y luego mandar, sería tarea del legislador ver cómo los hombres serán buenos, mediante qué medios, y cuál es el fin de la vida mejor.

El alma está dividida en dos partes,[1479] una de las cuales posee por sí 9
misma la razón, y la otra no la posee por sí misma, pero es capaz de obedecer a la razón. Y decimos que las virtudes de estas partes del alma son las que hacen que se llame, en cierto sentido, a un hombre bueno. Pero ¿en cuál de ellas está más bien el fin? A los que adoptan la división que nosotros proponemos no les resulta dudoso cómo responder. Pues siempre 10

lo peor se debe a lo mejor, y esto es evidente igualmente en lo artificial como en lo natural, y es mejor lo que posee razón. La razón está dividida en dos, según acostumbramos a dividir la;[1480] una es práctica y otra teórica. 11
De la misma manera, pues, evidentemente se dividirá la parte racional del alma. Y en cuanto a las acciones, diremos que la situación es análoga, y deben ser preferibles las que corresponden a la parte mejor por naturaleza para los que son capaces de alcanzarlas todas o dos,[1481] porque siempre es preferible para cada uno lo más alto que puede alcanzar.

La vida tomada en su conjunto se divide[1482] en trabajo y ocio, en 12
guerra y paz, y de las acciones, unas son necesarias y útiles, y otras nobles. 13
Y en este terreno, es necesario hacer la misma elección que para las partes del alma y sus actividades: que la guerra exista en vista de la paz, y el trabajo en vista del ocio, y las acciones necesarias y útiles en vista de las cosas nobles. Entonces el político habrá de legislar teniendo en cuenta todo esto, tanto en lo que se refiere a las partes del alma como a sus actividades respectivas, pero fijándose especialmente en las cosas mejores y en los 14
fines. De la misma manera en lo relativo a los modos de vida y a la elección en las acciones concretas: pues un hombre debe ser capaz de trabajar y de guerrear, pero más aún de vivir en paz y tener ocio, y llevar a cabo las 1333b
acciones necesarias y útiles, pero todavía más las nobles. Por consiguiente, a estos objetivos hay que orientar la educación de los que aún son niños y de las demás edades, que necesitan educación.

Pero las ciudades que, entre los griegos, pasan por ser actualmente las 15
mejor gobernadas, y los legisladores que establecen esos regímenes, no parecen haber organizado lo relativo al régimen con vistas al mejor fin, ni las leyes ni la educación en orden a todas las virtudes, sino que, de manera sórdida, se inclinaron hacia las consideraciones útiles y más lucrativas. De una manera semejante a ésta, también algunos escritores posteriores han 16
profesado la misma opinión, pues al alabar la república de los lacedemonios admiran el objetivo del legislador, que todo lo ordenó con vistas a la dominación y la guerra, lo cual es fácil de refutar por la lógica, y los hechos, actualmente, lo han refutado. Pues, así como la mayoría de los hombres ambicionan dominar a muchos, porque deriva de ello una gran 17
abundancia de bienes de fortuna, así también Tibrón[1483] y todos los demás, que han escrito sobre el régimen de Lacedemonia, admiran manifiestamente al legislador de los lacedemonios, porque, por haberse ejercitado en los peligros, mandaron sobre muchos. Y sin embargo, es evidente que puesto que actualmente ya no tienen los lacedemonios el 18
imperio, no son felices ni su legislador es bueno. Y además, es ridículo que, conservando sus leyes y sin ningún obstáculo que les impidiera practicarlas, hayan dejado de vivir bien. No tienen una concepción correcta del poder

que el legislador debe manifiestamente honrar, pues el gobierno de 19
hombres libres es más noble y más conforme a la virtud que el gobierno despótico. Tampoco por esto debe considerarse feliz la ciudad ni loable al legislador por ejercitar a los ciudadanos a vencer para dominar a sus
vecinos, ya que esto conlleva un gran daño. Es evidente que aquel de los 20
ciudadanos que sea capaz de ello intentará conseguir el poder para poder mandar en su propia ciudad. Es precisamente lo que los lacedemonios reprochan al rey Pausanias,[1484] aun cuando tenía tan alta dignidad.

Ciertamente, ningún razonamiento, ninguna ley de este tipo es digna de un político, ni útil, ni verdadera. Pues las mismas cosas son las mejores 21
para el individuo y para la comunidad,[1485] y éstas son las que el legislador debe imbuir en las almas de los ciudadanos. La práctica de los ejercicios militares no debe hacerse por esto, para someter a esclavitud a pueblos que
no lo merecen, sino, primero, para evitar ellos mismos ser esclavos de 1334a
otros, luego para buscar la hegemonía en interés de los gobernados, y no por dominar a todos; y en tercer lugar, para gobernar despóticamente a los
que merecen ser esclavos. Que el legislador debe afanarse con preferencia 22
por ordenar las disposiciones sobre la guerra y lo demás con vistas al ocio y la paz, los hechos atestiguan las palabras. En efecto, la mayor parte de tales ciudades se mantienen a salvo mientras luchan, pero cuando han conquistado el imperio, sucumben. Como el hierro, pierden el temple en tiempo de paz, y el responsable es el legislador, por no educarlos para poder llevar una vida de ocio.

15

La educación en la ciudad ideal: virtudes activas y virtudes intelectuales

Puesto que la comunidad y los particulares tienen manifiestamente el mismo fin, y la misma meta por necesidad debe corresponder al hombre mejor y al régimen mejor, es evidente que deben tener las virtudes que se
relacionan con el ocio, pues, como hemos dicho muchas veces,[1486] la paz 2
es el fin de la guerra y el ocio el del trabajo. Pero de las virtudes útiles para el ocio y su disfrute, las hay que se ejercitan en el trabajo, pues se deben poseer muchas cosas necesarias para que nos sea posible llevar una vida de ocio. Por eso conviene que la ciudad sea prudente, valerosa y resistente, pues, según el proverbio,

no hay vida de ocio para los esclavos,

y los que no pueden afrontar el peligro con valentía son esclavos de sus atacantes.

Así pues, es necesario valor y resistencia para el trabajo, la filosofía[1487] para el ocio, la prudencia y la justicia para los dos momentos a la vez, y especialmente en tiempo de paz y ocio, ya que la guerra obliga a ser justos y sensatos, mientras que el goce de la buena suerte y el ocio que acompaña a la paz los hace más soberbios. Les es necesario, pues, mucha justicia y mucha prudencia a los que parecen muy prósperos y disfrutan de toda clase de dichas; por ejemplo, los hombres, si existen como dicen los poetas, que viven en las islas de los Bienaventurados.[1488] Éstos necesitarán sobre todo la filosofía, la prudencia y la justicia, en cuanto que disfrutan de más ocio en la abundancia de tales bienes. 3 4

Así pues, es evidente la razón por la que la ciudad que se propone ser feliz y digna debe participar de estas virtudes: pues si es una vergüenza no poder hacer uso de los bienes, aún más no poder hacerlo en tiempo de ocio, sino mostrarse nobles en el trabajo y en la guerra y, en cambio, como esclavos en tiempo de paz y de ocio. Por ello no debe practicarse la virtud a la manera de la ciudad de los lacedemonios: éstos no se diferencian de los demás por no considerar como bienes supremos los mismos que los demás, sino por creer que esos bienes resultan de una virtud determinada. Y puesto que consideran estos bienes y su disfrute mayor que el de las virtudes***, [1489] y que por sí misma resulta claro a partir de esto. Pero cómo y por qué medios se consigue, eso se ha de considerar. 5 6 1334b

Precisamente hemos determinado antes que son necesarios naturaleza, hábito y razón. Y de estos factores, cómo debe ser la naturaleza de los ciudadanos se ha definido antes;[1490] nos queda por examinar si deben ser educados antes por la razón o por los hábitos. Estos dos factores deben estar entre sí en la más perfecta armonía, pues puede ocurrir a la vez que la razón se engañe en la determinación del principio fundamental mejor y que los hábitos induzcan a error de manera semejante. 7

Lo que es, al menos, evidente en primer lugar, como en los demás casos, es que la generación procede de un principio y el fin que parte de cierto principio es relativo a otro fin. La razón y la inteligencia son para nosotros el fin de nuestra naturaleza, de modo que en vista de estos fines deben organizarse la generación y el ejercicio de los hábitos. En segundo lugar, igual que el alma y el cuerpo son dos,[1491] así también vemos que existen dos partes en el alma, la irracional y la dotada de razón,[1492] y dos estados correspondientes a esas partes, uno de los cuales es el deseo, y el otro la inteligencia; pero igual que el cuerpo es anterior en la generación al alma, así también la parte irracional a la dotada de razón. Esto es evidente, pues el coraje, la voluntad y también el deseo se encuentran en los niños 8 9 10

desde el momento mismo de nacer, pero el raciocinio y la inteligencia nacen naturalmente al avanzar en edad. Por ello, primero es necesario que el cuidado del cuerpo preceda al del alma, y luego el cuidado del deseo; sin embargo, el cuidado del deseo es en función de la inteligencia, y el cuidado del cuerpo en función del alma.

16

La educación en la ciudad ideal: diferentes etapas en la educación

Así pues, si el legislador debe, desde el comienzo, ocuparse de que los cuerpos de los educandos sean lo mejor posible, se ha de cuidar en primer lugar de la unión conyugal, y de cuándo y en qué condiciones el hombre y la mujer deben tener relaciones conyugales unos con otros. Y es necesario 2
que legisle sobre esta unión atendiendo a la vez a las personas y al momento de su vida, para que lleguen ambos al mismos período de su edad y no haya desacuerdo entre sus capacidades, siendo el varón aún capaz de engendrar y la mujer no, o ésta conservando su capacidad y el varón no (pues esto provoca disensiones y diferencias entre ellos). Después debe 3
prestar atención a la sucesión de los hijos: pues no deben quedar demasiado por debajo en edad los hijos de los padres (pues no es de ningún provecho para los padres demasiado viejos el agradecimiento de sus hijos, ni 1335a
tampoco la ayuda de los padres para los hijos), ni que las edades estén demasiado próximas (pues eso conlleva muchas dificultades, ya que se tiene menos respeto a los padres si se les considera de la misma edad, y en la administración doméstica esa proximidad es motivo de fricciones). 4
Además, para volver al punto de donde partimos,[1493] debe cuidarse de que los cuerpos de los niños que nacen respondan a la voluntad del legislador.

Ciertamente, casi todo esto se consigue con un solo cuidado. En efecto, 5
puesto que está definido el límite de la procreación, de una manera general, para los varones en la cifra extrema de setenta años y para las mujeres de cincuenta, es necesario que el comienzo de la unión conyugal caiga, por lo que se refiere a la edad, dentro de esos límites. La unión de esposos jóvenes es mala para la procreación; en todos los animales, en efecto, los hijos de 6
padres jóvenes son imperfectos, predominantemente hembras, y más bien pequeños, de forma que eso mismo debe necesariamente suceder en los hombres. He aquí una prueba: en todas las ciudades en que se acostumbran casar los hombres y las mujeres jóvenes, las gentes son imperfectas y pequeñas de cuerpo. Además, en los partos las jóvenes sufren más y 7
mueren en mayor número. Por eso afirman algunos que fue la causa de la

respuesta que dio el oráculo a los trecenios, porque morían muchas por casarse las mujeres demasiado jóvenes, pero no tenía que ver con la recolección de las cosechas.[1494] Además, también conviene a la templaza 8
que se entreguen en matrimonio a una edad más avanzada, pues las que desde jóvenes han tenido relaciones sexuales parecen ser más intemperantes. Y respecto a los cuerpos de los varones, parece que es perjudicial para su desarrollo si cuando aún está creciendo el semen tienen relaciones sexuales, pues también hay para el semen un tiempo determinado, que no excede de su plenitud. Por ello, está bien que ellas se casen en torno a los dieciocho años de edad, y ellos a los treinta y siete o un 9
poco menos. A tales edades y cuando están los cuerpos en su plenitud se realizará la unión, y, en cuanto al cese de la procreación, coincidirá muy oportunamente con las edades respectivas. Además, la sucesión de los hijos, si su nacimiento se da en el plazo previsible por la razón, será cuando 10
éstos lleguen a su plenitud y los padres estén ya en el declive de la edad, hacia los setenta años.

Así pues, queda dicho cuándo ha de hacerse la unión conyugal; en cuanto a la estación del año, ateniéndonos al uso general, se ha fijado acertadamente, de acuerdo con la práctica actual, que esa cohabitación se haga en el invierno.[1495] También los esposos mismos deben examinar 11
respecto a la procreación las enseñanzas de los médicos y las de los físicos. Los médicos, en efecto, dan las indicaciones adecuadas sobre los momentos apropiados de los cuerpos, y los físicos sobre los vientos, prefiriendo los 1335b
vientos del norte a los del sur.

Sobre qué constitución física de los padres será especialmente 12
beneficiosa para los hijos se tratará con más detenimiento al hablar de la educación de los niños; ahora bastará con referirse a ello esquemáticamente. Pues bien, la constitución de los atletas no es útil para la buena disposición del ciudadano, ni para la salud, ni para la procreación, ni tampoco la que exige demasiados cuidados, ni la que soporta demasiado 13
poco la fatiga, sino la intermedia entre ellas. Así pues, deben tener una constitución ejercitada, pero ejercitada en trabajos no violentos, ni orientados en una sola dirección, como los de los atletas, sino para las actividades de los hombres libres. Y debe ser así igualmente para los hombres que para las mujeres.

Es preciso también que las embarazadas tengan cuidado de sus cuerpos, 14
no abandonándose a la indolencia y sirviéndose de una alimentación suficiente. Esto es fácil de conseguir para el legislador, si ordena que cada día hagan un viaje[1496] para dar culto a los dioses que les corresponde el honor de presidir los nacimientos. En cambio, la mente, al contrario que los cuerpos, conviene que pase el tiempo más relajadamente, pues las criaturas

evidentemente reciben la influencia de la que las lleva, como las plantas de la tierra.

En cuanto a la exposición y crianza de los hijos,[1497] debe existir una ley que prohíba criar a ninguno defectuoso; y en el caso de un número grande de hijos, si la norma de las costumbres lo prohíbe, que no se exponga a ninguno de los nacidos. Es necesario, en efecto, poner un límite numérico a la procreación. Y si algún niño es concebido por mantener relaciones más allá de estos límites, antes que surja la sensación y la vida, se debe practicar el aborto, pues la licitud y la no licitud de éste será determinada por la sensación y la vida. 15

Puesto que se ha determinado el comienzo de la edad en que el hombre y la mujer deben empezar su unión conyugal, sea determinado también cuánto tiempo conviene que dure el servicio[1498] de la procreación. Los hijos de los de demasiada edad, como los de los demasiado jóvenes, nacen física y mentalmente imperfectos, y los de padres ancianos son débiles. Por eso la procreación debe corresponder a la plenitud mental, y ésta es, en la mayoría de los hombres, la que han dicho algunos poetas,[1499] que miden la edad por períodos de siete años,[1500] en torno a los cincuenta años. Por consiguiente, cuando se sobrepasa esta edad en cuatro o cinco años debe renunciarse a que se manifieste la generación. En adelante, sólo se deben tener relaciones sexuales por motivo de salud o por alguna otra razón semejante.[1501] En cuanto a la relación con otra mujer o con otro hombre, [1502] sea en general absolutamente deshonroso en todos los casos, en tanto que se es esposo y se le aplique ese nombre. Y si durante el tiempo de la procreación alguien es descubierto en un acto de este tipo, que sea castigado con una pérdida de los derechos de ciudadanía proporcional a la falta. 16 17 18 1336a

17

La educación de la ciudad ideal: diferentes etapas en la educación de la juventud

Una vez nacidos los hijos, debe considerarse de gran importancia el modo de alimentación para el vigor de los cuerpos. Resulta claro, por la observación de los demás animales y los pueblos que se cuidan de conseguir una constitución apta para la guerra, que la alimentación abundante en leche es especialmente apropiada para los cuerpos y con el menos vino posible a causa de las enfermedades. Además, conviene que hagan todos los movimientos compatibles con la edad. Para que no se 2

tuerzan los miembros a causa de su blandura, todavía actualmente algunos pueblos se sirven de ciertos aparatos mecánicos que mantienen el cuerpo de esos niños derecho. También es conveniente acostumbrar a los niños al frío desde pequeños, pues esto es muy útil tanto para la salud como para las actividades de la guerra. Por eso, en muchos pueblos bárbaros existe la 3
costumbre de sumergir a los recién nacidos en un río frío; y en otros, de ponerles poca ropa, como entre los celtas. En efecto, para todos los hábitos que pueden adquirir, es mejor acostumbrarlos desde el mismo principio de su vida, pero acostumbrarlos progresivamente, y la constitución de los niños está bien dotada, por su calor propio, para el entrenamiento a resistir el frío. Así pues, en la primera edad conviene realizar estos cuidados y 4
similares a éstos.

En la edad que sigue a ésta, hasta los cinco años,[1503] en la cual no conviene aún iniciarles en ningún aprendizaje ni en los trabajos obligatorios para no impedir su crecimiento, deben conseguir el movimiento necesario para evitar la indolencia de sus cuerpos, cosa que hay que procurar a través de diversas actividades y también a través del juego. Y los juegos no deben 5
ser indignos de hombres libres, ni fatigosos, ni relajados. En cuanto a los relatos históricos y los mitos, cuáles deben escuchar los niños de esa edad, que se ocupen de ello los magistrados llamados inspectores de niños.[1504] Todas esas narraciones han de preparar el camino para sus ocupaciones futuras. Por ello los juegos deben ser en su mayor parte imitaciones de las tareas serias de su vida futura.[1505] En cuanto a las rabietas y los llantos, no 6
hacen bien los que los prohíben en las *Leyes*[1506] pues son convenientes para el desarrollo, ya que son en cierta manera una gimnasia para los cuerpos. En efecto, la contención del aliento produce fuerza en los que realizan trabajos duros, y lo mismo ocurre en los niños cuando se ponen en tensión. Los inspectores de niños deben vigilar el empleo del tiempo de los 7
niños y cuidar de que estén lo menos posible con esclavos. Pues en esta edad y hasta los siete años, la crianza tiene que realizarse en casa. Es verosímil que aun siendo tan pequeños aprendan de lo que oyen y de lo que 1336b
ven cosas indignas de su condición libre. Así pues, el legislador debe, más 8
que ninguna otra cosa, desterrar totalmente de su ciudad la indecencia del lenguaje (pues del decir con ligereza cualquier cosa indecente se pasa a actuar de manera semejante), y especialmente desterrarlo de los jóvenes, procurando que no digan ni oigan nada parecido.[1507] Y si alguno es sorprendido diciendo o haciendo alguna cosa prohibida, si es libre y aún no 9
tiene el privilegio de sentarse en las mesas comunes,[1508] que se le castigue con vejaciones y azotes; y si es mayor de esa edad, con vejaciones propias de hombres no libres, adecuadas a su conducta servil. Y puesto que desterramos decir cualquier palabra de este tipo, es claro que también

desterramos la contemplación de pinturas o representaciones indecentes. Que los magistrados tengan el cuidado de que ninguna estatua ni pintura 10
represente tales acciones, a no ser en los templos de ciertos dioses para quienes la ley admite incluso la procacidad, y además la ley permite a los que ya han alcanzado la edad[1509] honrar a esos dioses en nombre propio, en el de sus hijos y en el de sus mujeres. En cuanto a los más jóvenes, la ley debe prohibirles los espectáculos de yambos y de comedia,[1510] antes de 11
alcanzar la edad en la que tendrán el derecho de sentarse en las mesas comunes y de beber; la educación los habrá hecho a todos inmunes contra el efecto nocivo de tales representaciones.

Así pues, ahora nos hemos referido a estas cuestiones de pasada, luego, 12
deteniéndonos, debemos definirlas con más detalle, si al principio el legislador no debe permitirlo o si debe, resolviendo las dificultades que a ello se oponen, y cómo debe. Por el momento presente hemos hecho mención de cuanto es necesario.

Tal vez, Teodoro, el actor trágico, no estaba equivocado al decir algo de 13
este tipo: que nunca había permitido a nadie salir a escena antes que él, ni a actores medianos, en la idea de que los espectadores se familiarizaban con lo primero que oían. Y sucede esto mismo también en nuestras relaciones con los hombres y con las cosas: siempre nos encariñamos más con lo 14
primero. Por eso hay que hacer que todo lo malo sea extraño a los jóvenes, y sobre todo cuanto contenga depravación y malignidad.

Transcurridos los cinco años, durante los dos hasta los siete, ya deben 15
asistir a las enseñanzas que después tendrán que aprender. Dos son las edades en las que es necesario dividir la educación:[1511] desde los siete años hasta la pubertad y, a su vez, desde la pubertad hasta los veintiún años. Los que dividen las edades por períodos de siete años,[1512] en general no se equivocan al hablar así, pero hay que seguir la división de la naturaleza. 1337a

Así pues, hay que examinar, en primer lugar, si debe establecerse 16
alguna disposición referente a los niños; después, si conviene confiar el cuidado de su educación a la comunidad o de manera individual (como ocurre actualmente en la mayoría de las ciudades); y en tercer lugar, cómo debe ser ese cuidado.[1513]

LIBRO OCTAVO

LA EDUCACIÓN DE LOS JÓVENES

1

La educación en la ciudad ideal: principio de la educación por la ciudad

Así pues, que el legislador debe ocuparse sobre todo de la educación de los 1337a
jóvenes, nadie lo discutiría.[1514] De hecho, en las ciudades donde no ocurre así, eso daña los regímenes, ya que la educación debe adaptarse a cada uno de ellos: pues el carácter particular de cada régimen suele no sólo preservarlo, sino también establecerlo en su origen;[1515] por ejemplo, el 15
carácter democrático engendra la democracia, y el oligárquico la oligarquía, y siempre el carácter mejor es causante de un régimen mejor. Además, en todas las facultades y artes se requiere educar y habituar previamente con vistas al ejercicio de cada una de ellas, de modo que es evidente que 20
también esto se requiere para la práctica de la virtud.

Y puesto que hay un fin único para toda ciudad,[1516] es manifiesto también que la educación debe necesariamente ser única y la misma para todos, y que el cuidado de ella debe ser común y no privado, como lo es actualmente cuando cada uno se cuida privadamente de sus propios hijos, 25
instruyéndolos en la enseñanza particular que le parece.[1517] Es necesario que las cosas comunes sean objeto de un ejercicio común. Y al mismo tiempo, tampoco debe pensarse que ningún ciudadano se pertenece a sí mismo, sino todos a la ciudad,[1518] pues cada ciudadano es una parte de la 30
ciudad, y el cuidado de cada parte está orientado naturalmente al cuidado del todo.[1519] También en eso se podría alabar a los macedonios, pues dedican la mayor atención a los niños y hacen de ella asunto de interés público.

2

La educación en la ciudad ideal: sistemas educativos

Está, pues, claro que la legislación debe regular la educación y que ésta debe ser obra de la ciudad. No debe dejarse en olvido cuál debe ser la 35
educación y cómo se ha de educar. Actualmente, en efecto, se discute sobre estos temas, pues no todos aceptan que haya que enseñar lo mismo a los jóvenes, ni en cuanto a la virtud, ni en cuanto a la vida mejor,[1520] ni está claro si conviene atender más a la inteligencia que al carácter del alma. 40
Desde el punto de vista del sistema educativo actual la investigación es confusa, y no está nada claro si deben practicarse las disciplinas útiles para

la vida o las que tienden a la virtud, o las que salen de lo ordinario (pues todas ellas tienen sus partidarios). Respecto a los medios que conducen a la 1337b
virtud no hay acuerdo ninguno (de hecho no honran todos, por lo pronto, la misma virtud, de modo que difieren lógicamente también sobre su ejercicio).[1521]

En verdad, no es dudoso que deben aprenderse los conocimientos útiles 5
que son necesarios,[1522] pero no todos; y puesto que está establecida la distinción entre trabajos libres y serviles, es evidente que conviene participar de aquellos trabajos útiles que no embrutezcan al que se ocupa de ellos. Hay que considerar embrutecedor todo trabajo, arte y disciplina que 10
inutilice el cuerpo, el alma o la inteligencia de los hombres libres para el uso y la práctica de la virtud. Por eso, llamamos embrutecedoras a todas las artes que disponen a deformar el cuerpo, y también a los trabajos asalariados, porque privan de ocio a la mente y la hacen vil. Existen también algunas ciencias liberales que no es indigno de un hombre libre 15
cultivarlas hasta cierto punto, pero entregarse a ellas en exceso y con demasiado vigor implica los daños ya mencionados. Tiene también mucha importancia el fin que uno se propone al hacer o aprender algo:[1523] no es indigno del hombre libre hacer las cosas por sí mismo o por los amigos o por una excelencia, pero si se hace a menudo para otras personas puede 20
parecer que obra como un jornalero o un esclavo.

Las disciplinas admitidas actualmente, como antes se dijo,[1524] presentan ambos aspectos.

3

La educación en la ciudad ideal: gramática, cultura física y música

Son cuatro las que suelen enseñarse: la lectura y escritura, la gimnasia, la música y, en cuarto lugar, algunas veces el dibujo. La lectura y escritura y el dibujo por ser útiles para la vida y de muchas aplicaciones; la gimnasia 25
porque contribuye a desarrollar la hombría; en cuanto a la música podría plantearse una dificultad. Actualmente, en efecto, la mayoría la cultiva por placer, pero los que en un principio la incluyeron en la educación lo hicieron, como muchas veces se ha dicho,[1525] porque la misma naturaleza 30
busca no sólo el trabajar correctamente, sino también el poder servirse noblemente del ocio, ya que, por repetirlo una vez más,[1526] éste es el principio de todas las cosas. En efecto, si ambos son necesarios, pero el ocio es preferible al trabajo y a su fin, hemos de investigar a qué debemos 35
dedicar nuestro ocio. No, ciertamente, a jugar,[1527] porque entonces el

juego sería necesariamente para nosotros el fin de la vida. Pero si esto es imposible, y más bien hay que practicar los juegos en medio de los trabajos (pues el trabajo fatigoso necesita del descanso,[1528] y el juego es para descansar, mientras que el trabajo va acompañado de fatiga y esfuerzo), por eso hay que introducir juegos vigilando el momento oportuno de su uso, con la intención de aplicarlos como una medicina, ya que el movimiento anímico que producen es un relajamiento, y mediante este placer se produce el descanso.

El ocio, en cambio, parece contener en sí mismo el placer, la felicidad y la vida dichosa. Pero esto no pertenece a los que trabajan sino a los que disfrutan de ocio, ya que el que trabaja lo hace con vistas a un fin que no posee, mientras que la felicidad es un fin, la cual, a juicio de todos los hombres, no va acompañada de dolor, sino de placer. Sin embargo, no todos conciben ese placer de la misma manera, sino cada uno según su naturaleza y su propio carácter, aunque el placer del hombre mejor es el mejor y el que procede de fuentes más nobles.

De modo que es manifiesto que también deben aprenderse y formar parte de la educación ciertas cosas con vistas a un ocio en la diversión, y que esos conocimientos y disciplinas tengan en sí mismos su finalidad, mientras que los que se refieren al trabajo deben considerarse como necesarios y con vistas a otras cosas. Por eso precisamente los que primero introdujeron la música en la educación no lo hicieron como algo necesario (pues nada tiene de tal), ni como útil, como lo son la lectura y la escritura para los negocios, para la administración de la casa, para la instrucción y para muchas actividades políticas, ni como parece serlo también el dibujo, para juzgar mejor las obras de los artesanos, ni como la gimnasia, que es útil para la salud y la fuerza (pues ninguno de estos efectos vemos que resultan de la música). Nos queda, por tanto, concluir que la música es para diversión en el ocio, y por ello precisamente parecen haberla introducido; porque creen que es una diversión propia de hombres libres, la ordenan en la educación. Por eso Homero dice en su poema:[1529]

> Pero a él solo se debe llamar al espléndido festín,

y así habla de otros, de los que dice

> que invitan al aedo que los deleitará a todos.[1530]

Y en otros versos dice Odiseo que es la mejor diversión cuando los hombres regocijándose

> celebran el banquete en el palacio y escuchan al aedo, sentados uno tras otro.[1531]

Así pues, es evidente que hay cierta educación que debe darse a los hijos,

no porque sea útil ni necesaria, sino porque es liberal y noble. Si comprende una sola disciplina o más, y cuáles y cómo son éstas, más adelante trataremos de ellas.[1532] Ahora nos ha salido al paso esto, porque entre los antiguos tenemos un testimonio en las enseñanzas tradicionales, pues la música hace evidente este hecho. Además, es claro igualmente que hay que instruir a los niños en algunas disciplinas útiles no sólo por su utilidad, como por ejemplo la lectura y la escritura, sino porque mediante ellas puede llegarse a otros conocimientos; e igualmente deben aprender el dibujo, no para no cometer errores en sus compras particulares y para no ser engañados en la compra y venta de objetos, sino más bien porque el dibujo da capacidad de contemplar la belleza de los cuerpos.[1533] El buscar en todo la utilidad es lo que menos se adapta a las personas magnánimas y libres.[1534]

Y puesto que es manifiesto que la educación debe hacerse antes por los hábitos que por la razón, y antes en cuanto al cuerpo que a la mente, resulta evidente de ello que los niños deben ser entregados al maestro de gimnasia y al entrenador deportivo;[1535] uno da al cuerpo una cierta disposición y el otro les hace practicarla en los ejercicios.

4

La educación en la ciudad ideal: la gimnasia

Ahora bien, actualmente, de las ciudades que más parecen preocuparse de los niños, unas tratan de infundir una disposición atlética, en detrimento de las formas y del desarrollo corporal. Los lacedemonios, en cambio, no han caído en ese error, pero los embrutecen a fuerza de trabajos, creyendo que esto es muy conveniente para el valor. Sin embargo, como se ha dicho muchas veces,[1536] la educación no debe cuidarse única ni principalmente de este objetivo, y si tienden a ello, tampoco lo logran. No vemos, en efecto, en los demás animales ni en los pueblos bárbaros que el valor se dé en los más salvajes, sino más bien en los de carácter más manso y parecido al del león.[1537] Hay muchos pueblos bárbaros dispuestos a matar y devorar seres humanos, como los aqueos y los heníocos que habitan en torno al Ponto,[1538] y entre los pueblos del continente, unos son muy semejantes a éstos y otros más salvajes, los cuales se dedican a la piratería, pero no participan del valor. Además, sabemos que los mismos lacedemonios superaron a los demás mientras fueron los únicos en entregarse a severos ejercicios, pero ahora son inferiores a otros, tanto en los certámenes gimnásticos como en la guerra. Pues no se distinguían por

ejercitar a los niños de esa manera, sino únicamente por entrenarlos frente a los que no los entrenaban.

De modo que lo noble y no lo brutal debe desempeñar el principal papel, pues ni el lobo ni ninguna otra fiera afrontaría un riesgo noble, sino más bien el hombre bueno.[1539] Los que dejan a los niños entregarse en exceso a estos ejercicios y descuidan instruirlos en lo necesario, los hacen en realidad serviles, al hacerlos útiles para una sola función del ciudadano, y para ello, como dice el texto,[1540] aún peor que otros. Se debe juzgar a los lacedemonios no por sus hechos de antaño, sino por los de ahora, ya que ahora tienen competidores en la educación y antes no los tenían.

Así pues, se está de acuerdo en que hay que servirse de la gimnasia en la educación y de qué manera: hasta la adolescencia deben practicarse ejercicios más ligeros, evitando un régimen alimentario riguroso y los esfuerzos violentos, para que no haya ningún impedimento al desarrollo. [1541] Una prueba no pequeña de que pueden causar ese impedimento es el hecho de que entre los vencedores olímpicos puede uno encontrar tan sólo dos o tres lacedemonios, hombres y niños, que hayan obtenido la victoria, porque al ejercitarse desde jóvenes han perdido su vigor a causa del forzado entrenamiento gimnástico. Pero después de haber dedicado a partir de la pubertad tres años a otras enseñanzas,[1542] entonces conviene que ocupen el período siguiente de su vida en los ejercicios duros y con un régimen alimentario riguroso, porque no se debe trabajar duramente a la vez con la mente y con el cuerpo,[1543] pues cada uno de estos ejercicios produce naturalmente resultados opuestos; el trabajo del cuerpo es un obstáculo para la mente y el de ésta para el cuerpo.

5

La educación en la ciudad ideal: la música

Acerca de la música ya hemos planteado anteriormente[1544] algunas cuestiones en el curso de nuestra exposición, y está bien resumirlas para seguir adelante, a fin de que sean como un preámbulo a los argumentos que se podrían aducir sobre la misma. No es fácil determinar cuál es su naturaleza, ni por qué razón debe cultivarse; ¿acaso por recreo y por descanso, como el sueño y la bebida? (cosas que no son en sí mismas buenas, sino agradables y que a la vez ponen fin a los cuidados, como dice Eurípides.[1545] Por eso se coloca a la música en el mismo orden, y se hace de todas ellas —el sueño, la bebida y la música— el mismo uso, a las que también se añade la danza). O más bien hay que pensar que la música incita

de alguna manera a la virtud, en lo que ella es capaz; como la gimnasia proporciona al cuerpo ciertas cualidades, también la música infunde ciertas cualidades al carácter, acostumbrándolo a poder recrearse rectamente. O también —y esto sería la tercera explicación entre las dichas— contribuye de alguna manera a la diversión y al cultivo de la inteligencia. Así pues, no hay duda de que el fin de la educación no debe ser el juego (pues no juegan aprendiendo, ya que el aprendizaje va acompañado de dolor). Pero tampoco es adecuada la diversión para los niños, ni debe darse a sus edades (pues a nada que sea imperfecto le conviene un fin).[1546] Pero quizá podría parecer que el esfuerzo de los niños tiene como fin su recreo cuando sean hombres y hayan alcanzado su pleno desarrollo. Pero si esto es así,[1547] ¿por qué se obligaría a los niños a aprender música, en vez de participar del placer y de la enseñanza de la música a través de otros que se dedican a ella, como hacen los reyes de los persas y de los medos? Pues necesariamente la ejecutarán mejor los que han hecho de la música su trabajo y profesión que los que le han dedicado sólo el tiempo necesario para aprenderla. Pero si deben esforzarse por aprender cosas de ese tipo, también deberían aplicarse al arte de la cocina, lo cual es absurdo. La misma dificultad se plantea si la música es capaz de mejorar el carácter: ¿por qué tienen que aprenderla personalmente en lugar de disfrutar rectamente de ella y poder juzgar oyendo a otros, como hacen los lacedemonios? Ellos, pues, sin aprenderla, pueden, según se dice, juzgar rectamente la música que es buena y la que no es buena. Y el mismo argumento puede emplearse aun si la música debe servir para goce y como diversión digna de hombres libres: ¿por qué aprenderla personalmente y no gozar de la ejecución ajena? Nos es posible considerar la idea que tenemos de los dioses. No es Zeus en persona quien canta y toca la cítara según los poetas, y consideramos obreros manuales a los que se dedican a tales cosas y el practicarlo no es propio de un hombre que no esté embriagado o bromeando. Pero tal vez habrá que examinar esto más adelante.[1548]

La primera investigación es si la música debe incluirse o no en la educación. Y cuál es su sentido de los tres discutidos: si es educación, juego o diversión. Razonablemente se puede colocar en todos ellos y parece participar de ellos. El juego tiene por fin el descanso, y el descanso tiene que ser agradable (pues es una cura del sufrimiento debido a los trabajos), y la diversión debe contener, según el común acuerdo, no sólo belleza, sino también placer (pues la felicidad se compone de ambos elementos), y todos afirmamos que la música es de las cosas más agradables, tanto si es sola como acompañada de canto (así al menos dice Museo[1549] que

cantar es lo más agradable para los mortales,

y por eso se la introduce con razón en las reuniones y diversiones sociales, en la idea de que puede proporcionar alegría).

De modo que también de ahí puede deducirse la necesidad de que forme parte de la educación de los jóvenes. Pues todos los placeres irreprensibles no sólo son adecuados al fin sino también al descanso, y como pocas veces ocurre que los hombres alcancen el fin, pero en cambio descansan muchas veces y utilizan los juegos no en vistas de un fin ulterior sino por el placer que lleva consigo, puede ser útil descansar en los placeres que nacen de la música.

Ocurre también que los hombres hacen de los juegos un fin, tal vez porque el fin contiene un cierto placer, aunque no uno cualquiera.[1550] Al buscar este placer toman aquél por él, por tener una cierta semejanza con el fin de las acciones. El fin no se elige por ninguna de las cosas futuras, y los placeres de este tipo[1551] no requieren ninguna cosa futura, sino que se dan a causa de las pasadas, como los trabajos y el dolor. Por esta razón los hombres buscan alcanzar la felicidad mediante esos placeres. Tal es verosímilmente la causa de ello. Pero no es ésta la única de que se dediquen a la música, sino también por ser útil para el descanso, según parece.

Sin embargo, hay que examinar si esta utilidad no es algo accidental y si la naturaleza de la música es más valiosa que la que se limita a la mencionada utilidad, y es preciso no sólo participar del placer común que nace de ella, que todos perciben (pues la música implica un placer natural y por eso su uso es grato a personas de todas las edades y caracteres), sino ver si también contribuye de algún modo a la formación del carácter y del alma.[1552] Esto sería evidente si somos afectados en nuestro carácter por la música. Y que somos afectados por ella es manifiesto por muchas cosas y, especialmente, por las melodías de Olimpo;[1553] pues, según el consenso de todos, éstas producen entusiasmo en las almas, y el entusiasmo es una afección del carácter del alma. Además, todos, al oír los sonidos imitativos, tienen sentimientos análogos,[1554] independientemente de los ritmos y de las melodías mismas.

Y como resulta que la música es una de las cosas agradables y que la virtud consiste en gozar, amar y odiar de modo correcto, es evidente que nada debe aprenderse tanto y a nada debe habituarse tanto como a juzgar con rectitud y gozarse en las buenas disposiciones morales y en las acciones honrosas. Y, en los ritmos y en las melodías, se dan imitaciones muy perfectas de la verdadera naturaleza de la ira y de la mansedumbre, y también de la fortaleza y de la templanza y de sus contrarios y de las demás disposiciones morales (y es evidente por los hechos: cambiamos el estado de ánimo al escuchar tales acordes),[1555] y la costumbre de experimentar dolor y gozo en semejantes imitaciones está próxima a nuestra manera de

sentir en presencia de la verdad de esos sentimientos.[1556] (Por ejemplo, si uno disfruta contemplando la imagen de alguien no por otro motivo sino por su propia forma, forzosamente será para él un placer la vista de aquel cuya imagen contempla.) Y ocurre que en las demás sensaciones no hay imitación ninguna de los estados morales, por ejemplo en las del tacto y el gusto, pero en las de la vista la imitación es ligera. (Hay, en efecto, figuras con tales efectos, pero en escasa medida, y no todos participan de tal sensación; además, no son imitaciones de los caracteres, sino que las figuras y colores presentes son más bien signos de esos caracteres, y estos signos son expresión corporal de las pasiones. Sin embargo, en la medida en que difiere la contemplación de estas pinturas, los jóvenes deben contemplar no las obras de Pausón, sino las de Polignoto[1557] y las de cualquier otro pintor o escultor que represente un sentido moral.) En cambio, en las melodías, en sí, hay imitaciones de los estados de carácter (y esto es evidente, pues la naturaleza de los modos musicales[1558] desde el origen es diferente, de modo que los oyentes son afectados de manera distinta y no tienen la misma disposición respecto a cada uno de ellos. Respecto a algunos se sienten más tristes y más graves, como ante el llamado mixolidio; ante otros, sienten más lánguida su mente, como ante los relajados, y en otros casos, con un estado de ánimo intermedio y recogido, como parece hacerlo el modo dorio únicamente, y el modo frigio inspira el entusiasmo).

Estas cuestiones las exponen bien los que han filosofado acerca de este tipo de educación.[1559] Aducen en testimonio de sus argumentos los mismos hechos. Del mismo modo pasa con los ritmos[1560] (unos tienen el carácter más reposado; otros agitado, y de éstos, unos tienen los movimientos más vulgares, y otros, más dignos). De estas consideraciones, en efecto, resulta evidente que la música puede imprimir una cierta cualidad en el carácter del alma, y si puede hacer esto es evidente que se debe dirigir a los jóvenes hacia ella y darles una educación musical. El estudio de la música se adapta a la naturaleza de los jóvenes, pues éstos, por su edad, no soportan de buen grado nada falto de placer, y la música es por naturaleza una de las cosas placenteras. Parece también que hay en nosotros una cierta afinidad con la armonía y el ritmo. Por eso muchos sabios afirman, unos, que el alma es armonía, y otros, que tiene armonía. [1561]

6

La educación en la ciudad ideal: música profesional. Los instrumentos

Ahora debemos tratar sobre lo que antes[1562] fue planteado: si los niños deben aprender la música cantando y tocando ellos mismos, o no. No cabe duda de que hay gran diferencia, para adquirir ciertas cualidades, si uno mismo participa personalmente en la ejecución, pues es cosa muy difícil o imposible llegar a ser buenos jueces sin participar en estas acciones. Y al mismo tiempo también, los niños deben tener algún pasatiempo, y se considera que fue buen invento el sonajero de Arquitas,[1563] que se da a los niños pequeños para que lo manejen y no rompan nada de la casa, pues el niño no puede estar quieto. El sonajero es, pues, adecuado a los niños pequeños, y la educación es un sonajero para los muchachos mayores. Es evidente de lo expuesto que la música debe enseñarse de modo que los jóvenes participen en su ejecución.

Lo que conviene y lo que no conviene a cada edad no es difícil determinarlo y refutar a los que dicen que el estudio de la música es vulgar. [1564] En primer lugar, como hay que participar en la ejecución para poder juzgar, por esa razón deben los jóvenes, mientras lo son, tomar parte en las ejecuciones y abandonarlas al hacerse mayores, pero deben poder juzgar las buenas músicas y gozar de ella rectamente gracias a la enseñanza practicada en la juventud.

En cuanto al reproche que algunos hacen de que la música vuelve vulgares a las personas, no es difícil refutarlo si se considera hasta qué punto deben participar en la ejecución los que se educan con vistas a la virtud política, y qué melodías y qué ritmos deben practicar, y, además, en qué instrumentos deben hacer el aprendizaje, pues también esto es verosímilmente de importancia. En estos puntos reside la solución al reproche, pues nada impide que ciertas especies de música produzcan el efecto antes dicho.

Está claro, por tanto, que el aprendizaje de la música no debe ser un obstáculo para las actividades futuras, ni debe degradar el cuerpo, ni hacerlo inútil para las prácticas militares y cívicas, ya se trate de su práctica inmediata o de los estudios posteriores. Sería conveniente en este aprendizaje que los discípulos no se esforzaran en certámenes propios de profesionales, ni en obras sensacionales y extraordinarias, como las que actualmente se han introducido en las competiciones, y de las competiciones han pasado a la educación, sino que se aplicaran a ella en la medida precisa para poder gozar de las buenas melodías y ritmos, y no sólo de la parte común de la música, como les ocurre incluso a algunos de los animales, así como a la mayoría de los esclavos y de los niños.

A partir de esto, está claro qué instrumentos deben utilizarse. No se

utilizarán en la educación ni flautas ni ningún otro instrumento técnico, como la cítara o cualquier otro de este tipo, sino sólo los que formen buenos oyentes de la música o de cualquier otra parte de la educación. Además la flauta no es un instrumento de carácter ético, sino más bien orgiástico,[1565] de modo que debe emplearse en aquellas ocasiones en que el espectáculo persigue más la purificación que la enseñanza. Añadamos que la flauta conlleva un elemento contrario a la educación, el impedir servirse de la palabra cuando se toca.[1566] Por eso hicieron bien los antiguos en prohibir su uso a los jóvenes y a los libres, aunque al principio la habían utilizado. Pues habiendo adquirido más ocio, gracias a la prosperidad, y haciéndose más magnánimos respecto a la virtud, enorgullecidos por sus hazañas tanto antes como después de las Guerras Médicas, se dedicaban a todo tipo de aprendizajes, sin hacer distinciones, sino en su afán de saber. Y por ello introdujeron también la flauta en los estudios. Así en Lacedemonia un corego tocaba él mismo la flauta, acompañando a su coro,[1567] y en Atenas se extendió su uso tanto que casi la mayoría de los hombres libres sabían tocarla. Prueba clara de ello es la tablilla que dedicó Trasipo[1568] cuando actuó como corego de Ecfántides. Pero más tarde se desaprobó como resultado de la misma experiencia, cuando pudieron juzgar mejor lo que contribuía a la virtud y lo que no. Igualmente también ocurrió con muchos instrumentos antiguos, como las pectides, los bárbitos y los que contribuyen meramente al placer de los que los oyen tocar, como heptágonos, triángulos, sámbicas[1569] y todos los que requieren destreza manual.

Buen fundamento racional tiene el relato mítico transmitido por los antiguos sobre la flauta: dicen que Atenea después de haberla descubierto, la tiró. Y no está mal afirmar que la diosa lo hizo disgustada porque la flauta deformaba su rostro. Sin embargo, es más verosímil que fuera porque la enseñanza de tocar la flauta no sirve en nada al desarrollo de la inteligencia y a Atenea es a quien atribuimos la ciencia y el arte.

Rechazamos, pues, la instrucción técnica tanto en los instrumentos como en la ejecución (por técnica entendemos la orientada hacia las competiciones; en ésta, el ejecutante no actúa con vistas a su propia excelencia, sino por el placer de los oyentes, y este placer es vulgar. Por eso precisamente no consideramos esta actividad propia de hombres libres, sino de asalariados. Y el resultado es que llegan a ser vulgares artesanos, puesto que el blanco que ponen como fin es malo.[1570] El espectador, en efecto, que es vulgar, acostumbra a alterar la música, de modo que influye en los propios profesionales, que se ocupan de él, influye incluso en sus cuerpos a causa de los movimientos).[1571]

7

La educación en la ciudad ideal: la música y el empleo de los modos musicales

Todavía debemos examinar, respecto de las armonías y los ritmos, si hay que emplear en la educación todas las armonías y todos los ritmos, o si hay que distinguirlos; en segundo lugar, si estableceremos la misma distinción que los que practican la música con vistas a la educación, o, en tercer lugar, se debe establecer otra. Puesto que vemos que la música consta de melodía y ritmo, no debemos pasar por alto qué influencia ejerce cada uno de estos elementos en la educación, ni si debe preferirse la música de buena melodía o la de buen ritmo. Pero como consideramos que algunos músicos modernos y cuantos filósofos tienen experiencia de la educación musical han hablado mucho y bien sobre estas cuestiones, remitiremos a ellos a los que quieran investigar con exactitud cada uno de estos puntos, y de momento los definiremos al modo de un legislador, diciendo sólo las líneas generales sobre ellos.

Admitimos la división de las melodías establecidas por algunos autores versados en filosofía; distinguen melodías éticas, prácticas y entusiásticas, y atribuyen a cada una de estas clases una naturaleza peculiar de los modos, un modo respondiendo a una clase de melodía;[1572] y nosotros afirmamos, por otra parte, que la música debe practicarse no a causa de un solo beneficio, sino de muchos (pues debe cultivarse con vistas a la educación y a la purificación; qué queremos decir con el término «purificación», que ahora empleamos simplemente, lo explicaremos, de nuevo, más claramente en la *Poética*;[1573] en tercer lugar debe cultivarse para distracción, para relajamiento y para descanso tras la tensión del trabajo). Es evidente que debemos servirnos de todas las melodías, pero no debemos emplearlas todas de la misma manera, sino utilizar las más éticas para la educación, y para la audición, ejecutadas por otros, las prácticas y las entusiásticas. Pues la emoción que se presenta en algunas almas con mucha fuerza se da en todas, pero en una en menor grado y en otra en mayor grado, como la compasión, el temor y también el entusiasmo. Algunos incluso están dominados por esta forma de agitación, y cuando se usan las melodías que arrebatan el alma vemos que están afectados por los cantos religiosos como si encontraran en ellos curación y purificación. Esto mismo tienen forzosamente que experimentarlo los compasivos, los atemorizados y, en general, los poseídos por cualquier pasión, y los demás en la medida en que cada uno es afectado por tales sentimientos, y en todos se producirá cierta purificación y alivio acompañado de placer. De un modo análogo, también

las melodías catárticas procuran a los hombres una alegría inofensiva. Por eso, los que ejecutan la música teatral en las competiciones deben caracterizarse por el uso de tales modos y de tales melodías. Y puesto que el espectador es de dos clases, por un lado, el libre y el educado, y por otro, el vulgar, constituido por obreros manuales, jornaleros y otros de ese tipo, también a éstos hay que ofrecerles concursos y espectáculos para su descanso. Pues lo mismo que sus almas están desviadas de su disposición natural, también hay desviaciones de las armonías y de las melodías en sonidos agudos e irregulares.[1574] A cada uno le produce placer lo familiar a su naturaleza, por eso hay que conceder a los concursantes la facultad de emplear para tal tipo de espectador tal género de música.

Pero para la educación, como se ha dicho,[1575] hay que utilizar las melodías éticas y los modos musicales de la misma naturaleza; tal es el modo dorio, como dijimos antes.[1576] Debemos admitir también cualquier otro que nos aprueben los que participan en los estudios filosóficos y la educación musical. Sócrates, en la *República*,[1577] no tiene razón al dejar subsistir sólo el modo frigio con el dorio, y eso que había rechazado la flauta entre los instrumentos, porque el modo frigio ejerce entre los modos exactamente la misma influencia que la flauta entre los instrumentos: uno y otro son orgiásticos y pasionales. Una prueba clara la aporta la poesía, ya que todo transporte báquico y toda agitación análoga se expresan especialmente entre los instrumentos con la flauta, y entre los modos estas emociones reciben el acompañamiento melódico que les conviene en el modo frigio. El ditirambo, por ejemplo, según consenso común, parece frigio. Y de esto aducen muchos ejemplos los conocedores de esta materia, y entre ellos que Filóxeno,[1578] habiendo intentado componer un ditirambo, *Los Misios*, en el modo dorio, no fue capaz, sino que por la naturaleza misma de la composición vino a parar al modo frigio, que era el adecuado. Respecto al modo dorio,[1579] todos reconocen que es el modo más grave y es el que mejor expresa un carácter viril. Además, puesto que alabamos el medio entre los extremos y declaramos que es preciso seguirlo[1580] y el modo dorio ocupa esta posición natural en relación a los otros modos,[1581] es manifiesto que las melodías dorias convienen preferentemente a la educación de los jóvenes.

Pero hay dos objetivos: lo posible y lo conveniente. Cada individuo debe ocuparse con preferencia de lo posible y lo conveniente, pero también esto se divide según las edades: por ejemplo, a los que con la edad han perdido las fuerzas no les es fácil cantar según los modos agudos, pero la naturaleza les sugiere los modos relajados. Por eso algunos expertos en música censuran precisamente a Sócrates[1582] esto, el haber rechazado los

modos relajados en la educación por considerarlos embriagadores, no con los efectos de la embriaguez (pues la embriaguez produce más bien excitación báquica) sino como faltos de vigor. De modo que en vista de la edad futura, la de la vejez, deben cultivarse también esas melodías. Además, si hay algún modo similar que es adecuado a la edad de los niños, por implicar a la vez orden y educación, ése parece ser el caso del modo lidio. Está claro, pues, que debemos fijar en la educación estos tres límites: el término medio, lo posible y lo conveniente.[1583]

RETÓRICA

Traducción y notas de
QUINTÍN RACIONERO

NOTA DE TRADUCCIÓN

Esta versión se basa en general en la edición de W. D. Ross, *Ars Rhetorica*, Oxford, 1959. Para una mayor comprensión del texto se indican las siglas y símbolos utilizados en esta edición:

A	Códice parisino n.º 1741 (siglos X y XI) Bekker = A^e
	A^1: segunda lección de A, de la misma mano.
	A^2: lección de A, de mano más reciente.
Π	Concordancia de los *deteriores* parisinos.
	B: parisino n.º 1869 (siglo XIV).
	C: parisino n.º 1818 (siglo XVI).
	D: parisino n.º 2038 (siglo XV).
	E: parisino n.º 2116 (siglo XVI).
Θ	Concordancia de los *deteriores* italianos.
	Q: *Marcianus* (Venecia) n.º 200 (siglo XV).
	Y: *Vaticano* n.º 1340 (finales del siglo XIV).
	Z: *Vaticano* n.º 23 (finales del siglo XIII).
Mo	*Monacensis* (Munich) n.º 312 (siglo XV).
Ma	*Matritensis* n.º 4684 (siglo XIV).
Γ	Concordancia de las traducciones latinas.
	Trasl. Vetus: Texto conjetural de la traducción anónima antigua (siglo XIII).
	G. Moerb.: Texto de la traducción de G. De Moerbeke (siglo XIII).
Σ	H. Rabe, *Commentaria in Aristotes Graeca*, vol. XXI, 1, Berlín, 1986.
Aldina	Edición príncipe de Aldus Manutivs, *Rhetores graecorum*, t. I, Venecia, 1508 (utiliza un manuscrito perdido).
⟨⟨ ⟩⟩	palabras suplidas por la edición de Ross.
⟨ ⟩	palabras suplidas por el traductor.
[ ]	seclusi.
**	texto corrupto.

LIBRO PRIMERO

1

Vieja y nueva retórica

El arte retórico. Analogía con la dialéctica

La retórica es una *antístrofa* de la dialéctica,[1] ya que ambas tratan de 1354a
aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo
comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada. Por 5
ello, todos participan en alguna forma de ambas, puesto que, hasta un cierto
límite, todos se esfuerzan en descubrir y sostener un argumento e,
igualmente, en defenderse y acusar. Ahora bien, la mayoría de los hombres
hace esto, sea al azar, sea por una costumbre nacida de su modo de ser.[2] Y
como de ambas maneras es posible, resulta evidente que también en estas
⟨materias⟩ cabe señalar un camino.[3] Por tal razón, la causa por la que 10
logran su objetivo tanto los que obran por costumbre como los que lo hacen
espontáneamente puede teorizarse; y todos convendrán entonces en que tal
tarea es propia de un arte.[4]

Crítica de la tradición

Sin embargo, los que han compuesto *Artes* acerca de los discursos,[5] ni
siquiera —por así decirlo— han proporcionado una parte de tal ⟨arte⟩ (pues
sólo las *pruebas por persuasión* son propias del arte[6] y todo lo demás
sobra) y, por otro lado, nada dicen de los *entimemas*, que son el cuerpo de
la persuasión, y más bien se ocupan, las más de las veces, de cuestiones 15
ajenas al asunto. Porque, en efecto: el mover a sospecha, a compasión, a ira
y a otras pasiones semejantes del alma no son propias del asunto, sino
atinentes al juez.[7] De modo que si ocurriera en todos los juicios como ya 20
acontece en algunas ciudades, y principalmente en las que tienen buenas
leyes, nada tendrían ⟨estos autores⟩ que decir. Pues todos, ciertamente, o
bien juzgan que conviene que las leyes proclamen este principio, o bien lo
practican y prohíben hablar fuera de lo que toca al asunto, como se hace en
el Areópago,[8] procediendo en esto adecuadamente. Pues no conviene 25
inducir al juez a la ira o a la envidia o a la compasión, dado que ello
equivaldría a torcer la propia regla de que uno se ha de servir. Aparte de
que es evidente que nada compete al litigante fuera de mostrar que el hecho
es o no es así y si aconteció o no aconteció. En cambio, el que sea grande o 30
pequeño, justo o injusto, y todo lo que el legislador ha dejado sin explicitar,
eso conviene que lo determine el mismo juez y no que tenga que aprenderlo
de las partes.

Por lo tanto, es sumamente importante que las leyes que están bien
establecidas determinen, hasta donde sea posible, por sí mismas todo, y que

dejen cuanto menos mejor al arbitrio de los que juzgan. Ante todo, porque 1354b
es más fácil encontrar uno o unos pocos, más bien que muchos, que tengan buen sentido y sean capaces de legislar y juzgar. Después, porque las promulgaciones de leyes tienen lugar luego de haber deliberado mucho tiempo, mientras que los juicios surgen de un modo imprevisto, de manera que es difícil que quienes han de juzgar estipulen bien lo que es justo y 5
conveniente. Y, lo que es más importante de todo, porque el juicio del legislador no versa sobre lo particular, sino que trata sobre lo futuro y universal,[9] mientras que el miembro de una asamblea y el juez tienen que juzgar inmediatamente sobre ⟨casos⟩ presentes y determinados, a lo que muchas veces les viene ya unida la simpatía, el odio y la conveniencia 10
propia, de suerte que ya no resulta posible establecer suficientemente la verdad y más bien oscurecen el juicio ⟨razones de⟩ placer o de pesar. Por consiguiente, respecto de lo demás, conviene, como decimos, dar autoridad al que juzga sobre las menos cosas posibles; pero sobre si sucedió o no sucedió, o si acontecerá o no acontecerá, o si existe o no existe, de esto es preciso que se hagan cargo los que juzgan, pues no cabe que lo prevea el 15
legislador. Y si esto es así, es claro que colocan en el arte en cuestión cosas ajenas al asunto todos aquellos que prescriben reglas como qué debe contener el exordio o la narración y cada una de las otras partes,[10] puesto que en todo esto no tratan de ninguna otra cosa sino de cómo dispondrán al que juzga en un sentido determinado, sin que, en cambio, muestren nada 20
acerca de las pruebas por persuasión propias del arte, que es con lo que uno puede llegar a ser hábil en entimemas.

Ampliación del ámbito de la retórica

Por todo esto, pues, aun siendo el método el mismo en los discursos políticos y en los judiciales y aun siendo más bella y más propia del ciudadano la actividad que se refiere a los discursos ante el pueblo que la 25
que trata de las transacciones, con todo, ⟨los autores⟩ no hablan para nada de aquéllos y más bien se esfuerzan todos por establecer el arte de pleitear, [11] dado que en los discursos ante el pueblo aprovecha menos hablar de lo que es ajeno al asunto y, además, la oratoria política es menos engañosa que la judicial, por ser más propia de la comunidad.[12] En la primera, en efecto, 30
el que juzga discierne sobre cosas propias, de modo que ninguna otra cosa es precisa fuera de demostrar que es así como lo dice el que le aconseja. Por el contrario, en los discursos judiciales esto no es bastante, sino que interesa atraerse al oyente, puesto que el juicio trata sobre cosas ajenas, de modo que ⟨los jueces⟩, como miran por su propio interés y escuchan con vistas al favor, en realidad otorgan a los litigantes, pero no juzgan. Por ello, 1355a
como antes dijimos, en muchas partes la ley prohíbe hablar de lo que es

ajeno al asunto, mientras que ⟨en los discursos políticos⟩ los mismos que juzgan vigilan esto suficientemente.

El método de la retórica: los entimemas

Ahora bien,[13] como es palmario que el método propio del arte es el que se refiere a las pruebas por persuasión[14] y que la persuasión es una especie de demostración[15] (puesto que nos persuadimos sobre todo cuando pensamos que algo está demostrado); como, por otra parte, la demostración retórica es el entimema[16] y éste es, hablando en absoluto, la más firme de las pruebas por persuasión; y como el entimema, en fin, es un silogismo y sobre el silogismo en todas sus variantes corresponde tratar a la dialéctica, [17] sea a toda ella, sea a una de sus partes, resulta evidente que el que mejor pueda teorizar a partir de qué y cómo se produce el silogismo, ése será también el más experto en entimemas, con tal que llegue a comprender sobre qué ⟨materias⟩ versa el entimema y qué diferencias tiene respecto de los silogismos lógicos.[18] Porque corresponde a una misma facultad reconocer lo *verdadero* y lo *verosímil* y, por lo demás, los hombres tienden por naturaleza de un modo suficiente a la verdad y la mayor parte de las veces la alcanzan. De modo que estar en disposición de discernir sobre lo *plausible* es propio de quien está en la misma disposición con respecto a la *verdad*.[19]

Utilidad de la retórica

Queda, en suma, claro que los demás autores estudian como materias propias del arte lo que es ajeno al asunto y, asimismo, por qué causa se han inclinado sobre todo a tratar de la oratoria judicial. Ahora bien, la retórica es útil porque por naturaleza la verdad y la justicia son más fuertes que sus contrarios, de modo que si los juicios no se establecen como se debe, será forzoso que sean vencidos por dichos contrarios, lo cual es digno de recriminación;[20] además de que, en lo que toca a algunas gentes, ni aun si dispusiéramos de la ciencia más exacta, resultaría fácil, argumentando sólo con ella, lograr persuadirlos, pues el discurso científico es propio de la docencia, lo que es imposible en nuestro caso,[21] y más bien se necesita que las pruebas por persuasión y los razonamientos se compongan por medio de nociones comunes, como señalábamos ya en los *Tópicos*[22] a propósito de la controversia ante el pueblo. Por lo demás, conviene que se sea capaz de persuadir sobre cosas contrarias, como también sucede en los silogismos,[23] no para hacerlas ambas (pues no se debe persuadir de lo malo),[24] sino para que no se nos oculte cómo se hace y para que, si alguien utiliza injustamente los argumentos, nos sea posible refutarlos con

sus mismos términos. De las otras artes, en efecto, ninguna obtiene conclusiones sobre contrarios por medio de silogismos, sino que sólo hacen esto la dialéctica y la retórica, puesto que ambas se aplican por igual en los ⟨casos⟩ contrarios. Pero los asuntos pertinentes no se presentan de la misma manera, sino que siempre, hablando en absoluto, lo verdadero y lo mejor por naturaleza son más aptos para los silogismos y para las pruebas por persuasión. Aparte de que si es vergonzoso que uno mismo no pueda ayudarse con su propio cuerpo, sería absurdo el que no lo fuera también en lo que se refiere a la palabra, ya que ésta es más específica del hombre que el uso del cuerpo.[25]

Y si ⟨alguien sostiene que⟩ el que usa injustamente de esta facultad de la palabra puede cometer grandes perjuicios, ⟨se deberá contestar que⟩, excepción hecha de la virtud, ello es común a todos los bienes y principalmente a los más útiles, como son la fuerza, la salud, la riqueza y el talento estratégico; pues con tales ⟨bienes⟩ puede uno llegar a ser de gran provecho, si es que los usa con justicia, y causar mucho daño, si lo hace con injusticia.

Objeto de la retórica y relaciones con la dialéctica

Así pues, es evidente que la retórica no pertenece a ningún género definido,[26] sino que le sucede como a la dialéctica; y, asimismo, que es útil y que su tarea no consiste en persuadir, sino en reconocer los medios de convicción más pertinentes para cada caso, tal como también ocurre con todas las otras artes[27] (pues no es propio del médico el hacerle a uno sano, sino dirigirse hacia ese fin hasta donde sea posible; porque igualmente cabe atender con todo cuidado a los que son incapaces de recuperar la salud). Además de esto, ⟨es asimismo claro⟩ que lo propio de este arte es reconocer lo convincente y lo que parece ser convincente, del mismo modo que ⟨corresponde⟩ a la dialéctica reconocer el silogismo y el silogismo aparente.[28] Sin embargo, la sofística no ⟨reside⟩ en la facultad, sino en la intención. Y, por lo tanto, en nuestro tema, uno será retórico por ciencia y otro por intención, mientras que, en el otro caso, uno será sofista por intención y otro dialéctico, no por intención, sino por facultad.[29]

Y ya tratemos de hablar del método mismo: de cómo y a partir de qué nos será dado alcanzar lo que nos hemos propuesto. Luego de definir nuevamente, como al principio, qué es la retórica, pasaremos a exponer lo que resta.

2

Definición de la retórica y generalidad de su aplicación

Entendamos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer.[30] Ésta no es ciertamente tarea de ningún otro arte, puesto que cada uno de los otros versa sobre la enseñanza y persuasión concernientes a su materia propia; como, por ejemplo, la medicina sobre la salud y lo que causa enfermedad, la geometría sobre las alteraciones que afectan a las magnitudes, la aritmética sobre los números y lo mismo las demás artes y ciencias. La retórica, sin embargo, parece que puede establecer teóricamente lo que es convincente en —por así decirlo— cualquier caso que se proponga, razón por la cual afirmamos que lo que a ella concierne como arte no se aplica sobre ningún género específico.

Clases de pruebas retóricas. Delimitación de lo convincente

En cuanto a las pruebas por persuasión unas son ajenas al arte y otras son propias del arte.[31] Llamo *ajenas al arte* a cuantas no se obtienen por nosotros, sino que existían de antemano, como los testigos, las confesiones bajo suplicio, los documentos y otras semejantes; y *propias del arte*, las que pueden prepararse con método y por nosotros mismos, de modo que las primeras hay que utilizarlas y las segundas inventarlas.[32]

De entre las pruebas por persuasión, las que pueden obtenerse mediante el discurso son de tres especies: unas residen en el talante del que habla, otras en predisponer al oyente de alguna manera y, las últimas, en el discurso mismo, merced a lo que éste demuestra o parece demostrar.[33]

Pues bien, ⟨se persuade⟩ por el talante, cuando el discurso es dicho de tal forma que hace al orador digno de crédito. Porque a las personas honradas las creemos más y con mayor rapidez, en general en todas las cosas, pero, desde luego, completamente en aquellas en que no cabe la exactitud, sino que se prestan a duda; si bien es preciso que también esto acontezca por obra del discurso y no por tener prejuzgado cómo es el que habla. Por lo tanto, no ⟨es cierto que⟩, en el arte, como afirman algunos tratadistas, la honradez del que habla no incorpore nada en orden a lo convincente, sino que, por así decirlo, casi es el talante personal quien constituye el más firme ⟨medio de⟩ persuasión.[34]

De otro lado, ⟨se persuade por la disposición⟩ de los oyentes, cuando éstos son movidos a una pasión por medio del discurso. Pues no hacemos los mismos juicios estando tristes que estando alegres, o bien cuando amamos que cuando odiamos. De esto es de lo que decíamos que únicamente buscan ocuparse los actuales tratadistas. Y de ello trataremos en particular cuando hablemos de las pasiones.[35]

De otro lado, en fin, ⟨los hombres⟩ se persuaden por el discurso, cuando les mostramos la verdad, o lo que parece serlo, a partir de lo que es convincente en cada caso.[36]

Paralelismo de la retórica con la dialéctica y la política

Ahora bien, puesto que las pruebas por persuasión se hacen posibles por estos ⟨procedimientos⟩, resulta evidente que obtener estas tres clases de pruebas[37] es propio de quien tiene la capacidad de razonar mediante silogismos y de poseer un conocimiento teórico sobre los caracteres, sobre las virtudes y, en tercer lugar, sobre las pasiones (o sea, sobre cuáles son cada una de tales pasiones, qué cualidad tienen y a partir de qué y cómo se producen), de manera que acontece a la retórica ser como un esqueje[38] de la dialéctica y de aquel saber práctico sobre los caracteres al que es justo denominar política.[39] Por esta razón, la retórica se reviste también con la forma de la política y ⟨lo mismo sucede con⟩ los que sobre ella debaten en parte por falta de educación, en parte por jactancia, en parte, en fin, por otros motivos humanos;[40] pero es, sin duda, una parte de la dialéctica y su semejante, como hemos dicho al principio, puesto que ni una ni otra constituyen ciencias acerca de cómo es algo determinado, sino simples facultades de proporcionar razones.

Esquema lógico de la retórica: ejemplos, entimemas y entimemas aparentes

Así pues, poco más o menos queda ya tratado suficientemente sobre lo que concierne a la potencialidad de estas ⟨artes⟩ y a cómo se relacionan entre sí. Por lo demás, en lo que toca a la demostración y a la demostración aparente, de igual manera que en la dialéctica[41] se dan la inducción, el silogismo y el silogismo aparente, aquí acontece también de modo similar. Pues, en efecto: por una parte, el *ejemplo* es una inducción; por otra parte, el *entimema* es un silogismo; y, por otra parte, en fin, el *entimema aparente* es un silogismo aparente. Llamo, pues, *entimema* al silogismo retórico[42] y *ejemplo* a la inducción retórica.[43] Y, ciertamente, en orden a demostrar, todos proporcionan pruebas por persuasión aduciendo ejemplos o entimemas, ⟨de modo que⟩ fuera de éstos no hay ninguna otra. Por lo cual, si realmente es preciso en términos generales que toda cuestión sobre una cosa cualquiera [o sobre una persona] se demuestre o bien aportando un silogismo o bien por medio de ejemplos (y esto es claro para nosotros desde los *Analíticos*),[44] también será forzoso que cada uno de estos ⟨procedimientos⟩ sea lo mismo que cada uno de aquéllos.

En cuanto a cuál es la diferencia entre el ejemplo y el entimema, está claro por los *Tópicos*[45] (pues allí se ha tratado ya del silogismo y de la

inducción) que demostrar a base de muchos casos semejantes es, allí, una inducción y, aquí, un ejemplo; mientras que obtener, dadas ciertas premisas, algo diferente de ellas, por ser ⟨tales premisas⟩, universalmente o la mayor parte de las veces, tal como son, eso se llama, allí, silogismo y, aquí, entimema. Es también claro que cada una de estas especies de retórica escolar[46] es igualmente buena, pues, como también se ha tratado en la *Metódica*,[47] con ambos se obtienen resultados semejantes. Hay, en efecto, discursos escolares, que se basan en ejemplos y otros en entimemas; y, lo mismo, rétores que son hábiles en poner ejemplos o en presentar entimemas. No son, por lo tanto, menos convincentes los discursos basados en ejemplos, si bien logran mayor aplauso los que se basan en entimemas. [48] Pero de la causa de ello[49] y de cómo debe usarse cada uno de tales ⟨procedimientos⟩ hablaremos más tarde. Ahora debemos definirlos con más precisión.

Especificidad de la retórica

Puesto que lo convincente lo es en relación con alguien y, o bien es convincente y persuasivo inmediatamente y por sí, o bien parece serlo porque puede ser demostrado mediante ⟨argumentaciones⟩ de esta naturaleza, y puesto que, además, ningún arte se ocupa de lo singular —la medicina, por ejemplo, no ⟨considera⟩ qué es saludable para Sócrates o Calias, sino qué lo es para tal o tales clases de hombres (pues esto es lo propio del arte, mientras que lo singular es ilimitado y no objeto de ciencia) —, de igual manera tampoco la retórica aporta un conocimiento teórico sobre lo que es plausible de un modo singular —por ejemplo, respecto de Sócrates o Hipias—, sino sobre lo que lo es respecto de una clase, como también hace la dialéctica.[50] Pues ésta no concluye silogismos a partir de premisas tomadas al azar (algunas cosas, en efecto, sólo son evidentes para los que hablan a tontas y a locas), sino a partir de lo que requiere razonamiento, y la retórica a partir de lo que ya se tiene costumbre de deliberar.[51] La tarea de esta última versa, por lo tanto, sobre aquellas materias sobre las que deliberamos y para las que no disponemos de artes específicas, y ello en relación con oyentes de tal clase que ni pueden comprender sintéticamente en presencia de muchos elementos ni razonar mucho rato seguido. De cualquier forma, deliberamos sobre lo que parece que puede resolverse de dos modos, ya que nadie da consejos sobre lo que él mismo considera que es imposible que haya sido o vaya a ser o sea de un modo diferente, pues nada cabe hacer en esos casos.[52]

Por lo demás, es desde luego posible concluir silogismos y proceder por deducción en aquellas cuestiones que, o bien han sido ya antes establecidas

a partir de silogismos, o bien no proceden de silogismos pero requieren de ellos por no ser de opinión común;[53] pero, a propósito de estos razonamientos, resulta forzoso que el uno no pueda seguirse bien a causa de su longitud (pues se supone que el que juzga es un hombre sencillo) y el otro no sea convincente por no proceder de premisas ya reconocidas o plausibles, de modo que es necesario que el entimema y el ejemplo versen sobre aquellas cosas que a menudo pueden ser de otra manera y que, por su parte, el ejemplo sea una inducción y el entimema un silogismo, y ⟨todo ello⟩ a partir de pocas premisas, incluso menos de las que consta el silogismo de la primera figura.[54] Porque si alguna de estas premisas es bien conocida, no hace falta enunciarla: el propio oyente la suple, como cuando ⟨se sobreentiende que⟩ Dorieo[55] ha ganado en los juegos una corona. Ciertamente, basta decir que ha ganado en Olimpia, sin que sea preciso añadir a la mención de Olimpia la de la corona, pues eso todo el mundo lo sabe.

Materia y forma de los entimemas. Lo probable y los signos

Ahora bien,[56] como son pocas las ⟨proposiciones⟩ necesarias a partir de las cuales se componen los silogismos retóricos (en efecto, la mayor parte de los asuntos sobre los que se requieren juicios y especulaciones podrían también ser de otra manera, ya que, por una parte, damos consejo y especulamos sobre lo que implica acción y las acciones son todas de este género, de modo que ninguna de ellas procede, por así decirlo, de algo necesario) y como, por otra parte, es forzoso que lo que acontece frecuentemente y es sólo posible sea concluido mediante silogismos a partir de premisas semejantes, igual que lo necesario ⟨se concluye⟩ de premisas necesarias, cosa ésta que ya sabemos desde los *Analíticos*,[57] resulta así manifiesto que, de las ⟨proposiciones⟩ de que hablan los entimemas, algunas son necesarias, pero la mayor parte sólo frecuentes; y, asimismo, que los entimemas se dicen de *probabilidades* y de *signos*, de modo que es necesario que cada una de estas dos clases de cosas se corresponda con un tipo de entimema.

Porque lo *probable*[58] es lo que sucede la mayoría de las veces, pero no absolutamente, como algunos afirman; sino lo que, tratando de cosas que también pueden ser de otra manera, guarda con aquello respecto de lo cual es probable la misma relación que lo universal respecto de lo particular. Y en cuanto a los *signos*,[59] unos guardan una relación como la de lo individual a lo universal y, otros, como la de lo universal a lo particular. De los signos, los necesarios se denominan *argumento concluyente* y los no necesarios carecen de denominación que nombre esta diferencia. Por su

parte, llamo *necesarios* a aquellos signos a partir de los cuales se construye el silogismo. Y, por esta razón, el argumento concluyente es el que consta de signos de esta clase. Porque cuando se cree que ya no es posible refutar una tesis, se piensa entonces que se aduce un argumento concluyente en la medida en que se aduce algo demostrado y terminado; pues «conclusión» y «término» son lo mismo en la lengua antigua.[60]

Entre los signos, los que guardan una relación como la de lo individual a lo universal son del tipo, por ejemplo, de cuando se afirma que es un signo de que los sabios son justos el que Sócrates era efectivamente sabio y justo. Esto es, desde luego, un signo, pero refutable, aunque fuera verdad lo que afirma (pues no es susceptible de un razonamiento por silogismo), mientras que si alguno dijese que es un signo de que alguien está enfermo el que tiene fiebre, o de que una mujer ha dado a luz el que tiene leche, esa clase ⟨de signos⟩ sí es necesaria. Y éste es el único signo que constituye un argumento concluyente, pues sólo él, si es verdadero, es irrefutable. En cuanto a los signos que guardan una relación como de lo universal a lo particular ⟨son del tipo⟩, por ejemplo, de si alguno dijera que es un signo de que alguien tiene fiebre el hecho de que respira agitadamente. Pero esto es también refutable, aunque fuera verdadero, puesto que también es posible que respire con agitación el que no tiene fiebre.[61]

Con esto queda ya ahora dicho qué es lo *probable*, el *signo* y el *argumento concluyente*, así como en qué se diferencian; y, por lo demás, en los *Analíticos*[62] se ha tratado con mayor claridad de todos ellos y de cuál es la causa de que unos no sirvan para formar silogismos y otros sí sean adecuados.

El ejemplo

Por lo que se refiere al ejemplo,[63] también se ha dicho ya qué es una inducción y sobre qué elementos versa esta inducción. Pero no hay ⟨aquí una relación⟩ de la parte con el todo, ni del todo con la parte, ni del todo con el todo, sino de la parte con la parte y de lo semejante con lo semejante: cuando se dan dos ⟨proposiciones⟩ del mismo género, pero una es más conocida que la otra, entonces hay un ejemplo, como cuando ⟨se afirma que⟩ Dionisio, si pide una guardia, es que pretende la tiranía. Porque, en efecto, como con anterioridad también Pisístrato solicitó una guardia cuando tramaba esto mismo y, después que la obtuvo, se convirtió en tirano, e igual hicieron Teágenes en Megara y otros que se conocen, todos estos casos sirven de ejemplo en relación con Dionisio, del que todavía no se sabe si la pide por eso.[64] Por consiguiente, todos estos casos quedan bajo la misma proposición universal de que quien pretende la tiranía, pide

una guardia.

Entimemas y lugares comunes

Así pues, queda señalado de qué elementos cabe afirmar que constan las 1358a
pruebas por persuasión que parecen ser demostrativas. En cuanto a los entimemas, la mayor diferencia que existe y también la que más inadvertida ha pasado para casi todos, es la misma que existe entre los silogismos dentro del método dialéctico.[65] Pues algunos de ellos se remiten tanto a la retórica como al método dialéctico de los silogismos, mientras que otros 5
son conformes a otras artes y facultades, algunas ya existentes y otras no descubiertas todavía.[65bis] Por esta razón, ⟨los entimemas⟩ son ignorados [de los oyentes][66] y los que los tratan en un sentido particularizado, se apartan con ello de la ⟨retórica y la dialéctica⟩. Pero lo que decimos se hará más claro si lo exponemos más ampliamente. 10

Digo, pues, que los silogismos dialécticos y retóricos son aquellos a propósito de los cuales decimos los *lugares comunes*.[67] Y que éstos son los que se refieren en común lo mismo a cuestiones de justicia que de física, de política o de otras muchas materias que difieren por la especie, como ocurre, por ejemplo, con el lugar común del más y el menos. Pues de este ⟨lugar común⟩ no será más posible concluir un silogismo que enunciar 15
un entimema sobre cuestiones que tocan a la justicia, la física o cualquier otra disciplina, pese a que todas ellas difieren por la especie. En cambio, son *propias*[68] las ⟨conclusiones⟩ derivadas de enunciados[69] que se refieren a cada una de las especies y géneros, como son, por ejemplo, los enunciados sobre cuestiones físicas, de las cuales no es posible concluir ni un entimema ni un silogismo sobre cuestiones morales, igual que de los que tratan de estas últimas no ⟨puede concluirse nada⟩ acerca de las cuestiones 20
de la física. Y lo mismo ocurre con todas las demás disciplinas. Por lo tanto, los ⟨lugares comunes⟩ no harán a nadie especialista en ningún género, puesto que no versan sobre ninguna materia determinada. Pero por lo que se refiere a las ⟨conclusiones propias⟩, cuanto mejor escoja uno los enunciados, tanto más estará construyendo, sin advertirlo, una ciencia distinta de la dialéctica y de la retórica; y si, en efecto, vuelve casualmente a sus principios, no tendrá ya dialéctica ni retórica, sino la ciencia de que ha 25
tomado esos principios.

Por lo demás, la mayor parte de los entimemas se dicen, no obstante, de estas especies particulares y *propias* y son pocas las que se dicen de los lugares comunes. Por ello mismo, igual que en los *Tópicos*, hay también que distinguir aquí, a propósito de los entimemas, entre las especies y los 30
lugares comunes de donde ellos se toman.[70] Llamo especies a los

enunciados *propios* que se refieren a cada uno de los géneros, y lugares comunes a los que se refieren *en común* a todos por igual. Hablaremos, pues, en primer lugar de las especies. Pero, para ello, trataremos antes de los géneros de la retórica, de cómo se dividen y de cuántos son, estableciendo por separado sus elementos[70bis] y sus enunciados.

3

División de la retórica: las clases de discursos

Criterios de la división y géneros oratorios resultantes

Tres son en número las especies de la retórica,[71] dado que otras tantas son las clases de oyentes de discursos que existen. Porque el discurso consta de tres componentes: el que habla, aquello de lo que habla y aquel a quien habla; pero el fin se refiere a este último, quiero decir, al oyente. Ahora bien, el oyente es, por fuerza, o un espectador o uno que juzga; y, en este último caso, o uno que juzga sobre cosas pasadas o sobre cosas futuras. Hay, en efecto, quien juzga sobre lo futuro, como, por ejemplo, un miembro de una asamblea, y quien juzga sobre sucesos pasados, como[72] hace el juez; el espectador, por su parte, juzga sobre la capacidad del orador. De modo que es preciso que existan tres géneros de discursos retóricos: el deliberativo, el judicial y el epidíctico.[73]

Lo propio de la deliberación es el *consejo* y la *disuasión*; pues una de estas dos cosas es lo que hacen siempre, tanto los que lo aconsejan en asuntos privados, como los que hablan ante el pueblo a propósito del interés común. Lo propio del proceso judicial es la *acusación* o la *defensa*, dado que los que pleitean forzosamente deben hacer una de estas cosas. Y lo propio, en fin, del discurso epidíctico es el *elogio* y la *censura*.[74] Por otro lado, los tiempos de cada uno de estos géneros son, para la deliberación, el futuro[75] (pues se delibera sobre lo que sucederá, sea aconsejándolo, sea disuadiendo de ello); para la acción judicial, el pasado (ya que siempre se hacen acusaciones o defensas en relación con acontecimientos ya sucedidos); y para el discurso epidíctico, el tiempo principal es el presente, puesto que todos alaban o censuran conforme a lo que es pertinente ⟨al caso⟩, aunque muchas veces puede actualizarse lo pasado por medio de la memoria y lo futuro usando de conjeturas.

Fines correspondientes a los tres géneros

Cada uno de estos ⟨géneros⟩ tiene además un fin,[76] que son tres como tres los géneros que existen. Para el que delibera, ⟨el fin⟩ es lo conveniente y lo

perjudicial. Pues en efecto: el que aconseja recomienda lo que le parece lo mejor, mientras que el que disuade aparta de esto mismo tomándolo por lo peor, y todo lo demás —como lo justo o lo injusto, lo bello o lo vergonzoso — lo añaden como complemento. Para los que litigan en un juicio, ⟨el fin⟩ es lo justo y lo injusto, y las demás cosas también éstos las añaden como complemento. Por último, para los que elogian o censuran, ⟨el fin es⟩ lo bello y lo vergonzoso, y éstos igualmente superponen otros razonamientos accesorios.

Existe un signo de que lo dicho constituye la finalidad de cada género. Y es que algunas veces no llega a discutirse sobre esas otras cosas ⟨complementarias⟩. Por ejemplo: el que litiga en un juicio a veces no ⟨sostiene⟩ que el hecho no sucedió o que él no hizo daño; pero que cometió injusticia, eso no lo reconoce nunca, porque para nada haría falta ya juicio. De un modo semejante, también los que dan consejos prescinden a menudo de todo lo demás, pero jamás confesarán que están recomendando cosas perjudiciales o que están disuadiendo de algo que es provechoso: incluso muchas veces no toman para nada en cuenta que es injusto esclavizar a los pueblos vecinos, aun cuando no hayan cometido ninguna injusticia. E igualmente, en fin, los que elogian y los que censuran no miran si se ha realizado algo conveniente o perjudicial, sino que con frecuencia llenan de alabanzas al que, incluso desdeñando su propia utilidad, ha hecho algo bello, al modo como elogian a Aquiles porque socorrió a su amigo Patroclo, aun sabiendo que él mismo, que podía seguir con vida, iba a morir por ello; pues para él resultaba esta muerte más bella que conveniente la vida.[77]

Enunciados propios de la retórica

De lo dicho se sigue[78] con toda evidencia que, por lo que toca a estas cuestiones, es necesario disponer ante todo de los correspondientes enunciados. Y que, en efecto, las pruebas concluyentes, las probabilidades y los signos son los enunciados propios de la retórica. Porque, en general, todo silogismo se construye a partir de enunciados y el entimema no es más que un silogismo que se compone de los enunciados dichos.[79]

Y puesto que no cabe hacer o que se haga en el futuro lo que es imposible, sino sólo lo que es posible, y como tampoco cabe que lo que no ha sucedido o lo que ya no podrá ser se haya realizado o vaya a realizarse, resulta necesario que tanto el que da consejos como el que participa en una acción judicial y el que desarrolla un discurso epidíctico adopten enunciados concernientes a lo posible y a lo imposible, a si sucedió o no sucedió y a si tendrá o no lugar. Y, además, puesto que todos sin excepción —los que elogian y censuran, los que aconsejan y disuaden, y los que

acusan y defienden— no sólo tratan de mostrar cuanto se ha dicho, sino también que es grande o pequeño ya sea el bien o el mal, ya sea lo bello o lo vergonzoso, ya sea, en fin, lo justo o lo injusto, y ⟨todo ello⟩ considerándolo en sí mismo o bien comparándolo con otras cosas, se hace entonces evidente que sería preciso disponer de enunciados acerca de lo grande y lo pequeño y de lo mayor y lo menor, tanto en general como en particular. Sea por ejemplo: qué bien es mayor o menor, o qué delito o qué acción justa. Y lo mismo ocurre con todo lo demás.[80]

Con lo cual queda ya expuesto lo que se refiere a los enunciados que necesariamente han de adoptarse. Ahora debemos distinguir en particular lo que corresponde a cada uno de estos ⟨enunciados⟩; es decir, aquellos que pertenecen a la deliberación, a los discursos epidícticos y, en tercer lugar, a las acciones judiciales.

4

Concepto y materias de la deliberación

Objeto y límites de la deliberación

Ante todo, se ha de establecer sobre qué bienes o males delibera el que hace un discurso deliberativo,[81] puesto que no cabe deliberar sobre cualquier cosa, sino sólo sobre lo que puede suceder o no, habida cuenta que no es posible ninguna deliberación sobre lo que necesariamente es o será o sobre lo que es imposible que exista o llegue a acontecer.[82] Incluso no cabe deliberar acerca de todos los posibles. Porque, de entre los bienes que pueden suceder o no, hay algunos que acaecen o por naturaleza o por suerte, respecto de los cuales en nada aprovecha la deliberación.[82bis] Resulta evidente, en cambio, sobre qué cosas es posible deliberar. Éstas son las que se relacionan propiamente con nosotros y cuyo principio de producción está en nuestras manos.[83] Y, por eso, especulamos con cierta reserva hasta el instante en que descubrimos si ⟨tales cosas⟩ son posibles o imposibles de hacer por nosotros.[84]

Ahora bien, respecto de aquellas cosas que solemos someter a debate, ni es preciso en la ocasión presente enumerarlas con exactitud una por una, ni tampoco dividirlas en especies, ni, menos aún, delimitarlas entre sí, en cuanto fuere posible, conforme a la verdad, puesto que todo esto no es propio del arte retórico, sino ⟨de otro arte⟩ de más discernimiento y veracidad,[85] y puesto que, por otro lado, actualmente se han introducido en ⟨la retórica⟩ muchas más materias de las que corresponden a sus

reflexiones propias. Porque es cierto lo que ya antes hemos tenido ocasión de decir sobre que la retórica se compone, por un lado, de la ciencia analítica y, por otro lado, del ⟨saber⟩ político que se refiere a los caracteres; y sobre que es además análoga, de una parte, a la dialéctica y, de otra parte, a los razonamientos sofísticos.[86] Pero cuanto más se trate de equiparar a la dialéctica o a la propia ⟨retórica⟩, no con facultades, sino con ciencias, tanto más se estará desfigurando inconscientemente su naturaleza, al pasar con ello a construir ciencias concernientes a determinadas materias establecidas y no sólo a discursos. No obstante, a propósito de todo esto, pasaremos a establecer ahora cuantas precisiones son apropiadas a nuestra tarea y aún dejan hueco a la consideración de la ciencia política.[87]

Temas de la deliberación

Los principales temas sobre los que todo el mundo delibera y sobre los que hablan en público aquellos que dan consejos son, poco más o menos, en número de cinco.[88] A saber: los que se refieren a la adquisición de recursos, a la guerra y a la paz, y, además, a la defensa del territorio, de las importaciones y exportaciones, y a la legislación.

De este modo, el que piense dar consejos sobre la adquisición de recursos convendrá que conozca cuáles y cuántas son las ganancias de la ciudad, a fin de, si alguna ha sido omitida, reponerla, y si alguna es escasa, aumentarla; y lo mismo la totalidad de los gastos, para eliminar el que sea superfluo y reducir el que resulte excesivo. Porque no sólo se hacen más ricos los que acrecientan los bienes que ya poseen, sino también los que reducen los gastos. Y esto no cabe sólo verlo remitiéndose a la experiencia propia, sino que es necesario además hacer la historia[89] de lo que, para la deliberación de este asunto, han discurrido los extranjeros.

En lo que respecta a la guerra y la paz, es preciso conocer la potencia de la ciudad: cuántas fuerzas posee actualmente y en cuánto puede acrecentarlas, así como de qué clase son las que tiene a su disposición y las que puede añadir, además de cómo fueron las guerras que sostuvo y el modo como guerreó. Tampoco basta aquí el conocimiento de la propia ciudad, sino que se hace necesario el de los pueblos vecinos, tanto en lo que se refiere a contra qué ciudades es verosímil que haya guerra —a fin de mantener la paz con las más fuertes y, en cambio, procurar la guerra contra las más débiles—, como también en lo que se refiere a si las potencias están equilibradas o son desiguales,[90] pues en ello estriba para la ciudad el ser superior o inferior. Por lo demás, también en esto es necesario no sólo haber estudiado las guerras propias sino, igualmente, cómo se resolvieron las de los otros, pues acontece que de causas análogas se producen resultados semejantes.[91]

En cuanto a la defensa del territorio, no puede desconocerse cómo está custodiado, sino que, al contrario, se ha de saber la cantidad y la forma de la defensa existente, así como los lugares en que están las fortalezas (lo que por cierto es imposible para el que no tiene experiencia del territorio), a fin de que, si la defensa es pequeña, sea reforzada, si resulta superflua, se la retire y se protejan, en todo caso, los lugares más adecuados.

Por lo que toca a las provisiones, se debe conocer cuántos y cuáles gastos[92] son suficientes para la ciudad, qué es lo que ella produce por sí misma y lo que importa y qué artículos de exportación e importación precisan otros pueblos, a fin de suscribir con ellos acuerdos y pactos.[93] En este sentido, es menester vigilar con cuidado que estén libres de queja los ciudadanos correspondientes a dos ⟨clases de pueblos⟩: los más fuertes y los que son útiles para el comercio.

En orden, pues, a la seguridad, es necesario poder establecer teóricamente todas estas cosas; pero no es menos necesario tener conocimiento de la legislación, ya que en las leyes estriba la salvaguardia de la ciudad.[94] Por lo tanto, se hace imprescindible saber cuántas son las formas de gobierno y qué conviene a cada una de ellas y bajo qué condiciones —ya sean propias de la forma misma de gobierno, ya sean contrarias a ellas— resulta natural que se corrompan. Y digo *condiciones propias*, porque, en efecto, exceptuando la forma mejor de gobierno, todas las demás, si se relajan o si se ponen demasiado en tensión, terminan por corromperse, como, por ejemplo, ⟨ocurre⟩ con la democracia, que no sólo, si se relaja, llega a hacerse tan débil que al fin se transforma en oligarquía, sino igualmente si se la presiona excesivamente: es lo mismo que la forma aguileña o achatada ⟨de la nariz⟩, que no sólo, si se la atempera, llega a un justo medio, sino que, al revés también, si se la encorva o se la achata excesivamente termina en tal estado que ya ni parece ser una nariz.[95] Con todo, en lo que atañe a la legislación, no solamente es útil considerar cuál es la forma de gobierno que ⟨más⟩ conviene, estableciéndolo esto teóricamente a partir de las del pasado, sino que también es útil conocer las de los demás pueblos y cuáles de aquellas ⟨formas de gobierno⟩ se ajustan a la naturaleza de éstos. De manera que se hace evidente lo útiles que, en orden a la legislación, resultan los viajes por el mundo (puesto que en ellos se pueden aprender las leyes de los pueblos), así como lo resultan, en orden a las deliberaciones políticas, los escritos históricos de aquellos que escriben sobre las acciones de los hombres. Pero todo esto es ya tarea de la *Política* y no de la *Retórica*.[96]

Éstas son, pues, las materias principales a propósito de las cuales debe obtener sus ⟨⟨enunciados⟩⟩ el que pretenda deliberar. Digamos ahora a 1360b

partir de qué elementos[97] nos es posible aconsejar o disuadir, sea sobre estas materias o sobre cualesquiera otras.

5

La felicidad, fin de la deliberación

Definición de felicidad

Existe un objetivo,[98] más o menos el mismo para cada hombre en particular y para todos en común, mirando al cual se elige y se desecha. Y tal ⟨objetivo⟩ es, para decirlo en resumen, la felicidad.[99] Por consiguiente, valiéndonos de un ejemplo, consideremos qué es, en absoluto, felicidad y de qué constan sus partes, dado que es sobre ella misma y sobre lo que a ella tiende o le es contradictorio sobre lo que versan todos los consejos y disuasiones. Porque, en efecto, aquellas cosas que procuran, bien sea la felicidad, bien sea alguna de sus partes, o también aquellas que la acrecen en vez de disminuirla, esas cosas son las que conviene hacer y, en cambio, evitar las que la destruyen o la dificultan o proporcionan lo que es opuesto a ella.

Así pues, entendamos por felicidad[100] o el éxito acompañado de virtud, o la independencia económica, o la vida placentera unida a la seguridad, o la pujanza de bienes materiales y de cuerpo[101] juntamente con la facultad de conservarlos y usar de ellos.[102] Pues todos los hombres están sobre poco más o menos de acuerdo en que en una de estas cosas, o en la mayoría, reside la felicidad.

Partes de la felicidad

Ahora bien, si esto es la felicidad, hay que convenir entonces que sus partes son la *nobleza*, los *muchos y fieles amigos*, la *riqueza*, la *bondad* y *abundancia de hijos* y la *buena vejez*; además, las excelencias propias del cuerpo (como son la *salud*, la *belleza*, la *fuerza*, el *porte* y la *capacidad para la competición*); y asimismo la *fama*, el *honor*, la *buena suerte* y la *virtud*[103] [o también sus partes: la *sensatez*, la *valentía*, la *justicia* y la *moderación*].[104] Porque, desde luego, sería superlativamente independiente quien poseyera los bienes que están en uno mismo y los que vienen del exterior, pues otros no hay fuera de éstos. Los ⟨bienes⟩ que están en uno mismo son los que se refieren al alma y al cuerpo, y los que vienen de fuera, la *nobleza*, los *amigos*, el *dinero* y el *honor*;[105] pero además pensamos que ⟨para alcanzar estos bienes⟩ es adecuado disponer de *poder* y de *suerte*,[106] pues así la vida resulta más segura. Hagamos, pues, ahora

algunas consideraciones sobre estos ⟨bienes⟩ por igual y sobre qué es cada uno de ellos.

Definiciones de las partes de la felicidad

Un pueblo o una ciudad tienen *nobleza*[107] cuando ⟨sus habitantes⟩ son de origen autóctono o antiguo y cuando sus primeros caudillos han sido ilustres y han engendrado muchos descendientes asimismo ilustres en aquello que es digno de emulación. Por su parte, un particular tiene *nobleza*, ya sea por línea masculina o femenina, cuando es de origen legítimo por ambas líneas y cuando, tal como acontece con la ciudad, sus primeros ancestros han sido famosos —sea por su virtud o por sus riquezas o por cualesquiera otras razones honorables— e igualmente han sido ilustres muchos miembros de su linaje, hombres, mujeres, niños y ancianos.

La *bondad y abundancia de hijos* no es tema que ofrezca dudas. Una comunidad posee una buena prole si dispone de una juventud numerosa y buena, buena en lo que se refiere a las excelencias del cuerpo, como son el porte, la belleza, la fuerza y la capacidad para la competición. En lo que toca al alma, las virtudes del joven son la moderación y el valor. Por su parte, para un particular la *bondad y abundancia de hijos* consiste en tener muchos hijos propios y de las cualidades señaladas, tanto mujeres, como varones. La virtud de las mujeres reside, por lo que se refiere al cuerpo, en la belleza y el porte, y, por lo que se refiere al alma, en la moderación y en que sean hacendosas sin mezquindad. Y, por lo demás, tanto los particulares como la comunidad, y lo mismo entre los hombres que entre las mujeres, conviene que todos y cada uno procuren por igual hacerse con estas cualidades. Porque en aquellos ⟨pueblos⟩ en que hay inmoralidad en las mujeres, como acontece entre los lacedemonios,[108] cabe decir que no son más que a medias felices.

Las partes de la *riqueza*[109] son la abundancia de dinero y tierra: la posesión de haciendas territoriales que sobresalgan por su cantidad, extensión y belleza; además, la posesión de bienes muebles, esclavos y ganado, asimismo sobresalientes por su cantidad y belleza; y también el que todas estas cosas sean ⟨⟨propias⟩⟩, seguras, dignas de un hombre libre y útiles.[110] Los ⟨bienes⟩ útiles son principalmente los productivos y, los dignos de un hombre libre, aquellos que sirven para su disfrute (pues llamo *útiles* a ⟨los bienes de⟩ los que se extraen ganancias y, *objetos de disfrute*, a aquellos de los que nada se obtiene digno de mención fuera de su propio uso). La definición de *seguridad* se cifra en poseer algo en tal punto y hora y de tal manera que pueda hacerse uso de ello a discreción y la de *propiedad*, en que esté en nuestra mano enajenarlo o no. Por su parte, llamo

enajenación a la donación y a la venta. Pero, en términos generales, ser rico consiste más en usar ⟨los bienes⟩ que en poseerlos, pues lo propio de los bienes es que se pongan en acto y su uso es la riqueza.[111]

La *buena fama* estriba en ser considerado por todos como virtuoso[112] o bien en poseer algo de tal naturaleza que aspiren a ello o todos o la mayor parte o los buenos o los sensatos.

El *honor* es el signo[113] de ⟨que se posee⟩ la buena fama de ser capaz de obrar el bien,[114] pues con toda justicia reciben honores principalmente los que obran el bien, pero no sólo ellos, sino que también reciben honores los que tienen la facultad de hacerlo. El obrar bien ⟨se refiere⟩ o a la salvación de la vida, o a cuanto es causa de la existencia, o a la riqueza, o a cualquiera de los otros bienes cuya posesión no es fácil, sea en general, sea en un lugar o en un tiempo determinados; porque muchos ganan honores, en efecto, por cosas que parecen pequeñas, pero cuya causa ⟨reside en⟩ los lugares o en la oportunidad. Las partes del honor son: los sacrificios, las conmemoraciones en verso y prosa, los privilegios, los recintos consagrados, los sitios de preferencia, las tumbas, las estatuas, la concesión de alimentos a cargo del Estado, prácticas bárbaras al modo de la reverencia o la adoración y cuantos dones son estimados en los diferentes pueblos. Porque toda merced significa la donación de un bien material y el signo de un honor; y por eso los desean, tanto los que ambicionan riqueza, como los que persiguen honores, pues ambos obtienen con ellos lo que buscan, dado que los bienes materiales es aquello que apetecen los que ambicionan riquezas y, el honor, los que persiguen honores.

La excelencia del cuerpo reside en la *salud*, y ésta debe ser de tal naturaleza que sea posible servirse del cuerpo sin enfermedades. Porque muchos están sanos al modo de Heródico;[115] y a éstos ciertamente nadie los consideraría felices por su salud, a causa de que deben abstenerse de todos o de la mayor parte de los placeres humanos.

En cuanto a la *belleza*, es diferente en cada una de las edades.[116] La belleza del joven consiste en tener un cuerpo útil para los ejercicios fatigosos, así los de carrera como los de fuerza, y que además resulte placentero de ver para disfrute ⟨de los espectadores⟩.[117] Por tal motivo, los jóvenes más bellos son los que actúan en el pentatlón, ya que por naturaleza están igualmente dotados para los ejercicios de fuerza y de velocidad.[118] Por su parte, la belleza del hombre maduro ⟨radica en la aptitud⟩ para los trabajos de la guerra, así como en que parezca ser al mismo tiempo agradable y temible. Finalmente, la belleza del anciano ⟨reside⟩ en la suficiencia para resistir las fatigas necesarias y en estar libre de dolores por no sufrir ninguno de los inconvenientes que afligen a la

vejez.

La *fuerza* es la facultad de mover otro cuerpo según se quiera; y, como necesariamente se mueve otro cuerpo o arrastrándolo o empujándolo o elevándolo o apretándolo u oprimiéndolo, resulta así que el que es fuerte, lo es porque ⟨es capaz de hacer⟩ todas estas cosas o algunas de ellas. La excelencia en el porte[119] consiste en sobresalir en estatura, volumen y anchura sobre los demás, pero ello en tal medida que los movimientos no se hagan pesados a causa de algún exceso. En cuanto a la excelencia del cuerpo para la competición, está formada por el porte, la fuerza y la velocidad (ya que el que es veloz también es fuerte). Pues, en efecto: el que tiene la facultad de impulsar sus piernas de una determinada manera y moverlas rápidamente y a grandes zancadas, ése es buen corredor; el que ⟨está capacitado⟩ para oprimir y sujetar, es buen luchador, y el que lo está para empujar a base de golpes, buen pugilista; el que posee estas dos facultades, sirve como pancraciasta; y el que las posee todas, como pentatlista.

La *buena vejez* es la vejez lenta y sin dolor.[120] Porque no es buena vejez la del que envejece rápidamente ni tampoco la del que envejece con lentitud pero con sufrimiento. Ahora bien, ella misma procede de las excelencias del cuerpo y de la fortuna. Pues el que no está sano o no es fuerte, no estará libre de padecimientos ni de dolores, así como tampoco cabe llegar a la longevidad sin ayuda de la fortuna. Existe, desde luego, aparte de la fuerza y de la salud, otra facultad para ⟨disponer de⟩ una larga vida, puesto que muchos, sin las excelencias del cuerpo, llegan con todo a longevos. Pero una discriminación rigurosa de este tema en nada sería útil para lo que ahora nos ocupa.[121]

⟨Lo que significa tener⟩ *muchos y fieles amigos* no es oscuro, toda vez que amigo se define como aquel que pone en práctica por causa de otro lo que juzga que es bueno para ese otro.[122] Quien dispone de muchos ⟨conocidos⟩ de esta clase tiene muchos amigos y, si además son hombres honrados, entonces tiene amigos fieles.

La *buena suerte* reside en que se produzcan y alcancen, respecto de aquellos bienes cuya causa es la fortuna, o todos o la mayoría o los más grandes.[123] La fortuna es causa de algunos bienes de los que también son causas las artes, y de otros muchos en los que no caben las artes, como son aquellos que proceden de la naturaleza (aunque también es posible que sean contrarios a la naturaleza).[124] Así, por ejemplo, de ⟨recobrar⟩ la salud es causa un arte, mientras que de la belleza o del porte lo es la naturaleza. En términos generales, los bienes procedentes de la fortuna son aquellos de los que se tiene envidia. Y también es causa la fortuna de aquellos bienes que

se producen sin razón, como es el caso de que los demás hermanos sean feos y uno bello; o de que los otros no vieran el tesoro que uno de ellos encontró; o de que la flecha hiriese al que estaba al lado de uno, pero no a éste; o de que faltase únicamente el que siempre acudía y, en cambio, perecieran los que sólo vinieron una vez: en todos estos casos, en efecto, parece intervenir la buena suerte.

En fin, por lo que atañe a la virtud, y puesto que ella es el lugar común más apropiado para ⟨el tratamiento de⟩ los elogios, propondremos su definición cuando nos ocupemos del elogio.[125]

6

El objeto de la deliberación: lo bueno y lo conveniente

Definiciones y elementos

Así pues, ha quedado ya claro a qué ⟨objetivos⟩, futuros o presentes, debe tender el que aconseja y a cuáles el que disuade, pues estos últimos son los contrarios de aquéllos.[126] Ahora bien, como el objetivo del que delibera es lo conveniente (puesto que se delibera, no sobre la finalidad, sino sobre los ⟨medios⟩ que conducen a la finalidad[127] y tales medios son lo que es conveniente respecto de las acciones, y lo conveniente es, además, bueno) resulta así preciso determinar los elementos[128] en absoluto acerca de lo bueno y lo conveniente.[129]

Entendamos por bueno lo que es en sí y por sí digno de ser escogido y con vistas a lo cual elegimos otra cosa; aquello a lo que tienden todos los seres, tanto los que están dotados de sensibilidad y razón[130] como ⟨cualesquiera otros⟩, si alcanzasen a poseer razón; todo lo que la razón asignaría a cada uno y todo lo que la razón asigna a cada uno en relación con cada cosa, ⟨⟨pues⟩⟩ tal es lo bueno para cada uno; aquello que, de estar presente, otorga bienestar y autosuficiencia; también la autosuficiencia misma; y, en fin, lo que produce y conserva estos bienes, aquello de lo que tales bienes se siguen como una consecuencia suya y lo que impide sus contrarios y los destruye.[131] La consecuencia tiene lugar de dos maneras[132] (pues puede ser o simultánea o posterior, como, por ejemplo, el saber por ciencia es posterior al aprender y, el tener salud, simultáneo a vivir); y las causas productoras, de tres maneras[133] (unas obran, en efecto, al modo como tener salud; otras, como el alimento es también causa de salud; y otras, como ⟨lo es igualmente⟩ el hacer gimnasia, pues en la mayoría de los casos la produce).

Establecido esto, resulta necesario que sean buenas tanto la adquisición de bienes como la pérdida de males, ya que de esto último se sigue simultáneamente el no tener mal, así como de lo primero se sigue el tener bien después. E, igualmente, que es buena la adquisición de un bien mayor en vez de uno menor y la de un mal menor en vez de uno mayor, dado que en aquello en que lo mayor excede a lo menor, en eso mismo radica la 1362b
adquisición del primero y la pérdida del segundo.[134] También resulta necesario que las virtudes sean un bien, ya que, gracias a ellas, los que las poseen disfrutan de bienestar y ellas mismas son productoras de bienes y 5
los ponen en práctica (por lo demás, tendremos que decir aparte cuál es la naturaleza y la cualidad de cada una[135]). Y asimismo, en fin, que el placer sea un bien, puesto que todos los seres vivos tienden por naturaleza a él.[136] De modo que las cosas placenteras y las bellas son forzosamente buenas, las primeras porque causan placer y, en lo que se refiere a las bellas, porque unas son placenteras y otras elegibles por sí mismas.[137]

Catálogo de bienes

Para enumerarlas, pues, de una en una, son necesariamente buenas las 10
siguientes cosas. La felicidad, por cuanto es por sí misma elegible y autosuficiente y porque por su causa elegimos muchas cosas.[138] La justicia, el valor, la moderación, la magnanimidad, la magnificiencia y otras cualidades semejantes, pues son virtudes del alma. La salud, la belleza y 15
demás ⟨cualidades⟩ semejantes, ya que son excelencias del cuerpo y causas productoras de muchos otros bienes; como, por ejemplo, la salud, que lo es del placer y de la vida, por lo cual pasa también por ser lo más digno de ser elegido, dado que es la causa de los dos bienes que más estima la mayor parte de los hombres: el placer y la vida. La riqueza, porque es la excelencia de la posesión y la causa productora de muchos bienes. El amigo y la amistad, por cuanto también el amigo es digno por sí mismo de ser 20
elegido y productor de muchos bienes. El honor y la fama, puesto que son placenteros y asimismo causas productoras de muchos bienes; aparte de que generalmente se sigue de ellos el entrar en posesión de aquellas cosas por las que se reciben honores. La habilidad para hablar y actuar, pues todo ello es causa productora de bienes. Además, la buena disposición natural, la memoria, la facilidad para aprender, la viveza de espíritu y todas las demás ⟨cualidades⟩ semejantes, ya que estas facultades son causas productoras de 25
bienes. Igualmente, todas las ciencias y las artes. Y la propia vida, pues, aunque ningún bien se siguiera de ella, es elegible por sí misma. Así como la justicia, puesto que es conveniente para la comunidad.[139]

Bienes discutibles y lugares comunes para su discusión

Tales son, pues, poco más o menos, los que unánimemente se reconocen como bienes. En cambio, en los que son discutibles, los silogismos ⟨han de obtenerse⟩ de las siguientes premisas. Aquello cuyo contrario es malo, es bueno.[140] E, igualmente, aquello cuyo contrario conviene a los enemigos; [141] por ejemplo, si el que uno sea cobarde conviene principalmente a los enemigos, entonces es palmario que la valentía es ⟨un bien⟩ provechoso en grado sumo a los ciudadanos.

Y, así, en general, aparece como provechoso lo que es contrario a lo que los enemigos desean o por lo que se alegran, razón por la cual suele decirse:

En verdad que se alegraría Príamo…[142]

Claro que esto no es así siempre, sino la mayor parte de las veces, pues nada impide que, en ocasiones, una misma cosa sea de provecho a los que son contrarios. Por eso se dice que los males unen a los hombres, cuando algo es igualmente perjudicial a uno y otro. También aquello que no constituye un exceso es bueno, y aquello que es mayor de lo que resulta preciso es malo.[143] Y lo mismo aquello por cuya causa se han cometido muchos trabajos o gastos; pues, aunque sólo se trate de un bien aparente, la cosa en cuestión se toma como una finalidad, incluso como la finalidad de muchos esfuerzos, y, por su parte, la finalidad constituye un bien.[144] De donde se ha dicho aquello de:

Para que Príamo tenga de qué gloriarse.[145]

Y también aquello de:

Sería vergonzoso haber estado tanto tiempo…[146]

Y, en fin, el mismo proverbio de ⟨*romperse*⟩ *el cántaro en la puerta*.[147]

También ⟨es bueno⟩ aquello que ⟨⟨los⟩⟩ más de los hombres desean y por lo que les parece digno competir. Porque lo que todos desean es, sin duda, bueno y el «los más de los hombres» representa aquí a «todos». Asimismo ⟨es bueno⟩ lo que es objeto de elogio,[148] ya que nadie alaba lo que no es bueno. Y también lo que alaban hasta los enemigos y los malvados, pues la señal de que ya todos están de acuerdo en algo es que incluso lo estén los que han padecido un mal por ello; porque entonces es que lo reconocen por razón de la evidencia. Como también ⟨se ha de reconocer⟩ que son malos aquellos a quienes censuran los amigos y[149] no, en cambio, los enemigos. Motivo por el cual los corintios se sintieron injuriados por Simónides cuando éste escribió:

Ilión no censura a los corintios.[150]

⟨Es bueno⟩ también lo que ha preferido alguno de los sensatos o buenos hombres o mujeres —como, por ejemplo, Atenea a Odiseo, Teseo a Helena, las diosas a Alejandro y Homero a Aquiles— y, en general, lo que es digno de preferencia.[151] Por su parte, lo preferible es hacer las cosas que aquí se han dicho, el mal a los enemigos, el bien a los amigos[152] y también las cosas que son posibles. Ahora bien, estas cosas posibles son de dos clases: las que pueden ocurrir y las que ocurren fácilmente.[153] Y son fáciles aquellas que ⟨se hacen⟩ sin pesar o en poco tiempo, ya que lo difícil se define o por el pesar o por la larga duración. Igualmente[154] ⟨es digno de preferencia⟩ lo que se hace como se quiere; y se quiere o lo que no es malo en absoluto o lo que es un mal menor que el bien resultante (y esto acontece si el castigo pasa desapercibido o es pequeño). ⟨Preferible es⟩ también lo propio y lo que nadie tiene y lo que es extraordinario, pues así es más grande el honor. Y también lo que es conforme con uno mismo; o sea, lo que conviene a cada uno por su linaje o por sus facultades y lo que se echa de menos por pequeño que sea, puesto que el poder tenerlo es no menos objeto de preferencia.

Asimismo ⟨es preferible⟩ lo que es sencillo de ejecutar, pues ello es posible en cuanto que es fácil; por su parte, son sencillas de ejecutar aquellas cosas que o bien todos o la mayor parte o los iguales o los inferiores han realizado con éxito. Igualmente, lo que agradará a los amigos y resultará odioso a los enemigos. Y cuantas acciones son objeto de preferencia de aquellas personas a quienes se admira. Además, aquello para lo que se tiene buena disposición natural y experiencia, pues cabe pensar que se realice más fácilmente con éxito. Y también todo lo que no sería objeto de preferencia de ningún hombre malo, pues ello será, sin duda, lo más digno de elogio. Y todo lo que se desea,[155] dado que es lo que aparece, no sólo como placentero, sino también como lo mejor. Pero, sobre todo, ⟨es preferible⟩ para cada uno aquello que coincide con su propio gusto.[156] Como por ejemplo, para el que está afanoso de victorias, el hecho de alcanzar una; o para el que desea honores, ⟨obtener⟩ una distinción; o para el que apetece riqueza ⟨hacerse con⟩ dinero; y de igual modo todo lo demás.

En lo que se refiere a lo bueno y lo conveniente, hay que derivar, pues, de estas premisas las pruebas por persuasión.

7

Grados de lo bueno y de lo conveniente

Definiciones

Como con frecuencia, aun estando de acuerdo en que dos cosas son convenientes, se disputa sobre cuál de ellas lo es más, corresponde tratar a continuación sobre el bien mayor y sobre lo más conveniente.[157] Entendamos, pues, por «lo que excede», aquello que es otro tanto y algo más; y por «lo excedido» aquello que queda contenido dentro ⟨de lo primero⟩. «Mayor» y «más» son siempre relativos a «menos», mientras que «grande», «pequeño», «mucho» y «poco» lo son a la magnitud media de las cosas: es grande aquello que la excede, pequeño lo que no llega y lo mismo ha de decirse de lo mucho y lo poco.[158]

Gradaciones en los géneros

Y puesto que decimos[159] que lo bueno es lo que es digno de ser elegido en sí, por sí y no por otro, e igualmente aquello a que tienden todos los seres, lo que elegirían cuantos dispusiesen de razón y sensatez y lo que es apropiado para producirlo o conservarlo o de lo cual se sigue; como también aquello por cuya causa ⟨se hace algo⟩ es el fin[160] y el fin es la causa de todo lo demás; y como, por otra parte, para cada uno es bueno lo que se le representa como tal en relación consigo mismo,[161] resulta así necesario que el «más» constituya un bien mayor que el «uno» y los «menos» —siempre que este «uno» o estos «menos» queden comprendidos ⟨en el «más»⟩—, ya que ⟨el más es lo que⟩ excede, y aquello que contiene es lo excedido.[162] Y si el máximo ⟨de un género⟩ excede al máximo ⟨de otro género⟩, entonces los mismos individuos ⟨del primero⟩ exceden a los mismo individuos ⟨del segundo⟩; y, a la inversa, si los mismos individuos ⟨de un género⟩ exceden a los mismos individuos ⟨de otro género⟩, entonces el máximo ⟨del primero⟩ excede también al máximo ⟨del segundo⟩.[163] Por ejemplo: si el hombre más grande es mayor que la mujer más grande, entonces también los hombres son en general más grandes que las mujeres; y si los hombres son en general más grandes que las mujeres, entonces también el hombre más grande es mayor que la mujer más grande. Pues la superioridad de los géneros y la de sus individuos máximos guardan analogía entre sí.

Gradaciones de antecedente y consecuente

⟨Ocurre lo mismo⟩ cuando una cosa se sigue de otra —pero no ésta de aquélla—, puesto que el uso del consecuente está contenido en el otro término. Por su parte, la consecuencia puede ser o simultánea o posterior o [29] en potencia.[164] Al tener salud sigue simultáneamente el vivir, pero no esto a aquello; al aprender sigue con posterioridad el saber por ciencia; y al

cometer un despojo sacrílego sigue potencialmente el robar, ya que, en efecto, el que comete tal despojo puede que lo haga por robar.

Gradaciones de magnitud

Lo que excede a lo que es mayor que algo es también mayor que ello, dado que necesariamente se excede a lo que es más pequeño.[165] También es mayor lo que produce un bien mayor, pues esto era ⟨lo que antes llamábamos⟩[166] ser causa productora de lo mayor. E igualmente sucede con aquello cuya causa productora es mayor. Porque si la salud es más digna de preferencia que el placer y es además un bien mayor, entonces la salud es mayor que el placer.[167] Asimismo, lo que es preferible por sí es mayor que lo que no lo es por sí; por ejemplo, la fuerza es un mayor ⟨objeto de preferencia⟩ que la salud, pues esta última no es por sí, cosa que es, en cambio, la primera, en lo cual, ⟨según vimos,⟩[168] residía el bien. También lo que constituye un fin ⟨es mayor⟩ que lo que no, dado que esto ⟨es preferido⟩ por causa de otra cosa, mientras que aquello lo es por causa de sí mismo: se hace gimnasia, por ejemplo, a fin de tener bien dispuesto el cuerpo.[169] E igualmente lo que necesita menos de otro u otras cosas, pues es más autosuficiente; además de que implica menos necesidades aquello que requiere de menos cosas y más fáciles. Y ⟨lo mismo sucede⟩ cuando una cosa o no existe o no cabe que llegue a ser sin algo determinado, mientras que otra cosa sí, ya que[170] es más autosuficiente lo que no necesita de otro, de modo que aparece como un mayor bien.

Gradaciones de principio y causa

Por la misma razón, ⟨es mayor⟩ lo que es principio que lo que no es principio y lo que es causa que lo que no es causa; porque sin causa ni principio es imposible existir o llegar a ser.[171] Y de dos principios, es mayor lo que procede de un principio mayor; igual que de dos causas, es mayor lo que se origina de una causa mayor. Y a la inversa, de dos principios, el principio de lo mayor es también mayor, así como, de dos causas, la causa de lo mayor es también mayor.[172] De lo dicho resulta, pues, evidente que una cosa puede aparecer mayor de dos maneras. Si una cosa es principio y otra no, parecerá, en efecto, que ⟨la primera⟩ es mayor; y lo mismo, si una cosa no es principio y la otra sí, pero el fin es mayor y no el principio. Así, por ejemplo, Leodamante dijo acusando a Calístrato que el que aconseja comete más injusticia que el que realiza la acción, ya que ésta no se habría ejecutado si no fuera por quien la aconsejó. Pero a su vez, acusando a Cabrias, dijo que el ejecutor ⟨era más culpable⟩ que el inductor, dado que el crimen no habría llegado a producirse si no hubiera

habido quien lo realizara, puesto que se aconseja precisamente con ese fin: para que se ejecuten actos.[173]

Otras gradaciones: diversos criterios

Lo más raro ⟨es también mayor⟩ que lo abundante, como lo es, por ejemplo, el oro que el hierro, aun siendo más inútil; pues su posesión constituye un mayor ⟨bien⟩, por ser de más dificultad.[174] (De otro modo, sin embargo, lo abundante ⟨es mayor⟩ que lo raro, a saber, cuando su uso es superior; porque «muchas veces» excede a «pocas veces», de donde se ha dicho aquello de «lo mejor es el agua…».)[175]

Asimismo, hablando en general, lo más difícil ⟨es mayor⟩ que lo más fácil, pues es más raro. Mientras que, bajo otro aspecto, lo más fácil ⟨es mayor⟩ que lo más difícil, porque es conforme a lo que queremos.

Lo mismo ⟨debe decirse de⟩ aquello cuyo contrario es mayor o cuya privación es también mayor. Igualmente ⟨es mayor⟩ la virtud que la falta de virtud y el vicio que la carencia de vicio, pues los unos son fines y los otros no. Y ⟨las virtudes y vicios⟩ de los que se siguen obras más bellas o más vergonzosas son también mayores; como mayores son las obras de las que se siguen mayores vicios y virtudes,[176] puesto que, tal como son las causas y los principios, así son los efectos, y tal como son los efectos, así son también las causas y los principios.

Asimismo, ⟨son mayores⟩ aquellas cosas cuya superioridad es preferible o más bella;[177] por ejemplo: ver con exactitud es preferible a oler (puesto que la vista ⟨es objeto de mayor preferencia⟩ que el olfato), y un mayor amor a los amigos es más bello que un mayor afán de riqueza (de modo que el amor a los amigos ⟨es preferible⟩ al afán de riqueza).[178] Inversamente, el exceso de las cosas mejores es mejor y el de las cosas más bellas, más bello. Y lo mismo aquello cuyo deseo[179] es más bello o mejor, pues los mayores apetitos se dirigen a los objetos mayores; así como también los deseos que se refieren a las cosas más bellas o mejores son, por la misma razón, los mejores y más bellos. Igualmente ⟨los objetos⟩ de que tratan las ciencias más bellas y virtuosas constituyen también las materias de conocimiento más bellas y virtuosas, pues así como es la ciencia, así es la verdad. Cada ⟨ciencia⟩, en efecto, domina sobre lo que le es propio; y, por tal razón, las ciencias que se ocupan de los objetos más bellos y nobles guardan ⟨con ellos⟩ analogía.[180]

Por su parte, lo que juzgarían o han juzgado como un bien mayor quienes son sensatos —sean todos, o muchos, o la gran mayoría, o los de más autoridad—, eso necesariamente ha de ser así, bien sea en absoluto, o

bien de conformidad con la sensatez con que hayan emitido su juicio.[181] Y esto es, desde luego, común a todo lo demás, puesto que el «qué», el «cuánto» y el «cuál» son de acuerdo a como pueden afirmarlos la ciencia y la sensatez; pero nosotros lo hemos afirmado respecto del bien, ya que definimos el bien como lo que elegiría todo aquel que fuese sensato.[182]

Es, por lo tanto, evidente que también es mayor lo que la sensatez aconseja más. E igualmente lo que es propio de los mejores, bien sea en absoluto o bien en cuanto que mejores, como ocurre, por ejemplo, con la valentía respecto de la fuerza.[183] Y también lo que eligen los mejores, sea de nuevo en absoluto o en cuanto que mejores. Por ejemplo: sufrir injusticia es más que cometerla, puesto que ello es lo que escogería el más justo.[184] Así como también ⟨es mayor⟩ lo placentero que lo que no lo es, dado que todos los seres persiguen el placer y apetecen el goce por sí mismo y éstos son los criterios con los que hemos definido el bien y la finalidad.[185] Por su parte, es más placentero el goce que molesta menos y dura más. Y también lo más bello que lo menos bello, pues, a decir verdad, lo bello es ⟨sinónimo de⟩ lo placentero o de lo que es preferible por sí mismo.[186] Constituyen igualmente bienes mayores aquellas cosas de las que más querrían los hombres ser causa, bien para sí mismos o para sus amigos; y, en cambio, mayores males aquellas de las que menos querrían ser causa.

Criterios de duración, de relaciones gramaticales, de preferencias y de participación

Las cosas que duran más ⟨son mayores⟩ que las que duran menos y las que son más seguras que las que lo son menos. El uso de las primeras excede, en efecto, en tiempo; y el de las segundas, en deseo, pues es cuando deseamos tales cosas cuando más pertinente es el uso de lo que tenemos seguro.[187]

También de[188] las *correlaciones de términos* y de *flexiones gramaticales semejantes*[189] se siguen otros resultados. Por ejemplo: si el término «con valentía» resulta más bello y más objeto de preferencia que «con moderación», entonces es que el valor es preferible a la moderación y el ser valiente al ser moderado.

Asimismo, lo que todos eligen ⟨es mayor⟩ que lo que no es elegido por todos. Igual que lo que elige la mayoría frente a lo que elige la minoría, pues ⟨ya dijimos que⟩ lo bueno era aquello a lo que aspiran todos, de suerte que será mayor ⟨lo que desean⟩ los más. Así como también lo que ⟨eligen⟩ los litigantes, o los enemigos, o los que juzgan sobre una cuestión, o aquellos a quienes éstos juzgan, porque, en un caso, cabe decir que hay una afirmación unánime y, en el otro, que lo afirman quienes tienen la autoridad

de hacerlo y son competentes en la materia.[190]

Algunas veces es mayor aquello en lo que todos participan, ya que constituiría una deshonra no participar en ello. Pero otras veces ⟨lo es, en cambio, aquello de lo que no participa⟩ nadie o muy poca gente, pues es más raro.[191] También lo que es más digno de elogio, porque es más bello. Y de la misma manera, lo que ⟨produce⟩ mayores honores, puesto que el honor equivale al reconocimiento del mérito. ⟨Es asimismo mayor⟩ lo que ⟨se castiga⟩ con mayores penas. Y también lo que es mayor que lo que parece o se reconoce como grande.

Gradaciones según criterios formales

Por otra parte, las cosas se muestran mayores cuando se las descompone en partes, dado que entonces parecen ser superiores.[192] Y de ahí lo que dice el poeta sobre que Meleagro fue persuadido a acudir al combate ⟨cuando se le enumeró⟩:

cuántos males sobrevienen a los hombres cuya ciudad es tomada:
las gentes mueren, el fuego asola la ciudad,
y otros se llevan a los niños…[193]

⟨El mismo resultado produce la operación de⟩ componer y acumular, como hace Epicarmo, y por la misma razón que el análisis (porque la síntesis manifiesta mucho la superioridad y además da la impresión de ser principio y causa de grandes cosas).[194]

Y puesto que lo más difícil y lo más raro es mayor, también las ocasiones, las edades, los lugares, los tiempos y las facultades harán grandes las cosas. Pues, en efecto: depende de que ⟨la acción⟩ sobrepase las facultades, la edad, lo que es propio de hombres semejantes, y de que sea de tal naturaleza o acontezca en tal lugar o en tal tiempo, para que tenga la magnitud de los hechos bellos, buenos y justos o de sus contrarios.[195] De donde ⟨procede⟩ el epigrama que se dedica al vencedor de los juegos olímpicos:

Antes, soportando sobre mis hombros un duro yugo,
llevaba pescado de Argos a Tegea.[196]

E Ifícrates se ensalzaba a sí mismo diciendo a partir de qué orígenes había llegado tan alto.[197] Igualmente lo que procede de uno mismo ⟨es mayor⟩ que lo que se adquiere, pues es más difícil. De donde también dice el poeta:

Yo soy mi propio maestro.[198]

Y la parte más grande de lo grande, como cuando Pericles dijo, en la

oración fúnebre, que sacar de la ciudad a la juventud era como si se arrebatase del año la primavera.[199] También lo que es más útil en las situaciones de mayor necesidad, como, por ejemplo, en la vejez y en las enfermedades. Y, de dos cosas, la que se acerca más a la finalidad. Como igualmente lo que es para uno mismo que lo que es en absoluto.[200] Y lo que es posible que lo imposible, pues lo primero ⟨sirve⟩ para alguien y lo segundo no. Y también lo que atañe a la finalidad de la vida,[201] ya que las cosas que más se refieren al fin son ellas mismas más fines.

Criterios de verdad y utilidad

Asimismo ⟨es mayor⟩ lo que es conforme a la verdad que lo que es conforme a la opinión.[202] Lo que es conforme a la opinión se define como aquello que no se elegiría si hubiera de quedar oculto. Y por eso podría parecer que es preferible recibir un beneficio en vez de hacerlo. Lo primero se elegiría, en efecto, aunque quedase oculto; en cambio, no parece que se escogería hacer un beneficio, si hubiera de quedar oculto. También ⟨son mayores⟩ todas aquellas cosas que se quiere ser más bien que parecer, pues ⟨se acercan⟩ más a la verdad;[203] y por eso se dice que la justicia es ⟨un bien⟩ pequeño, ya que es preferible parecer ⟨justo⟩ a serlo, lo que ciertamente no ocurre con la salud.

Igualmente ⟨es mayor⟩ lo que es más útil a muchas cosas, como, por ejemplo, lo que lo es para la existencia, la buena vida, el placer y las bellas acciones.[204] Por tal razón, la riqueza y la salud parecen ser los ⟨bienes⟩ más grandes, puesto que contienen todos estos otros. Y también lo que es menos molesto y está acompañado de placer; muchas cosas son, en efecto, más que una, y, así, resulta superior un bien[205] que simultáneamente es placer y ausencia de pesar. Como asimismo, de dos cosas la que añadida ⟨a una tercera⟩ hace mayor al todo. Y lo que no cabe ocultar que existe frente a lo que pasa desapercibido, ya que lo primero está más cerca de la verdad; por eso, ser rico parecerá siempre un bien mayor que aparentarlo. E igualmente lo que es muy apreciado, ya sea ⟨⟨por ser⟩⟩ único, ya sea que esté acompañado de otras cosas; razón por la cual no es el mismo castigo privar de un ojo a un tuerto que al que tiene dos, pues al primero se le priva de lo que apreciaba más.[206]

Con esto, pues, quedan sobre poco más o menos enumeradas las premisas de las que conviene obtener las pruebas por persuasión en lo que se refiere a aconsejar y disuadir.

Importancia para la oratoria deliberativa del conocimiento de las formas de gobierno

De todo lo que hace posible persuadir y aconsejar bien, lo mejor y más importante es conocer todas las formas de gobierno y distinguir sus caracteres,[207] sus usos legales y lo que es conveniente a cada una de ellas. Porque lo que persuade a todos sin excepción es la conveniencia y, por su parte, es conveniente aquello que salvaguarda la ciudad.[208] Ahora bien, además de esto, la soberanía es la explicitación de la autoridad y se distingue según las diversas formas de gobierno: cuantas son, en efecto, las formas de gobierno, tantas son también las formas de soberanía.[209] Las formas de gobierno son cuatro: democracia, oligarquía, aristocracia y monarquía. Y, de este modo, la autoridad y su ejecución puede residir o en una parte o en la totalidad de ⟨los ciudadanos⟩.[210]

Democracia es la forma de gobierno en la que las magistraturas se reparten por sorteo. Oligarquía, aquella en la que ⟨se otorgan⟩ según el censo. Aristocracia, en la que ⟨se atribuyen⟩ de conformidad con la educación (y llamo educación a la que está establecida por la ley,[211] pues los que permanecen en todo fieles a los usos legales son los que gobiernan en la aristocracia; y, como necesariamente aparecen éstos como los mejores, por eso recibe esta forma de gobierno dicho nombre). Por último, monarquía, como también indica su nombre, es ⟨la forma de gobierno⟩ en la que uno solo es señor de todos. Y, por lo demás, de entre ⟨las monarquías⟩, la que ⟨ejerce el poder⟩ con alguna reglamentación constituye un reino; y la que ⟨lo ejerce⟩ sin límites, una tiranía.

Finalidad de las formas de gobierno y relaciones con la deliberación

No conviene ignorar el fin de cada una de estas formas de gobierno, ya que se elige en relación con el fin.[212] Ahora bien, el fin de la democracia es la libertad; el de la oligarquía, la riqueza; el de la aristocracia, la educación y las leyes; y el de la tiranía, la defensa ⟨de la ciudad⟩.[213] Resulta evidente, por lo tanto, que es con relación al fin de cada una de estas ⟨formas de gobierno⟩ por lo que se deben distinguir sus hábitos[214] y sus usos legales y lo que le conviene a cada una; pues se elige tomando esto por referencia. Y puesto que las pruebas por persuasión proceden no sólo del discurso epidíctico, sino también del talante personal (ya que otorgamos nuestra confianza según la impresión que nos causa el orador, es decir, según que parezca bueno o bien dispuesto[215] o ambas cosas), será muy conveniente que dominemos el talante propio de cada una de las formas de gobierno,

dado que dicho talante ha de ser forzosamente el elemento de mayor persuasión[216] para los ⟨ciudadanos⟩ de cada una de ellas. Y esto se conocerá por los mismos medios. Pues el talante se hace manifiesto por las intenciones; y las intenciones se refieren al fin.

Así pues, a qué ⟨objetivos⟩, futuros o actuales, han de tender los que aconsejan, a partir de qué enunciados deben elaborar sus pruebas por persuasión respecto de lo conveniente y, además, cómo y por qué medios podemos obtener conocimiento de los caracteres y usos legales de las distintas formas de gobierno, ha quedado aquí tratado en la medida que era oportuno a la ocasión presente; porque de todo ello se ha discutido con mayor exactitud en la *Política*.

9

La oratoria epidíctica: objeto y métodos

Objeto del género epidíctico y premisas

Después de lo dicho, hablemos de la virtud y el vicio y de lo bello y lo vergonzoso, pues éstos son los objetivos ⟨que persigue⟩ el que elogia y el que censura. Y sucederá, que, al mismo tiempo que tratemos de estas ⟨materias⟩, se harán evidentes también las ⟨razones⟩ por las que puede comprenderse cuál es nuestro talante; que era ⟨, como dijimos,⟩ la segunda prueba por persuasión. A partir de tales ⟨razones⟩, en efecto, nos será posible, a nosotros mismos y a cualquier otro, presentarnos como dignos de crédito en virtud.[217] Y como muchas veces ocurre que, con o sin broma, elogiamos lo mismo a un hombre o a un dios que a un ser inanimado o a cualquier animal que se presente,[218] de este mismo modo y a partir de estas mismas premisas será preciso que elaboremos nuestros enunciados. Hablemos, pues, en consecuencia, de todo esto, a título de ejemplo.

Definiciones y partes de la virtud

Es bello lo que, siendo preferible por sí mismo, resulta digno de elogio; o lo que, siendo bueno, resulta placentero en cuanto que es bueno.[219] Y si esto es lo bello, entonces la virtud es necesariamente bella puesto que, siendo un bien, es digna de elogio. Por su parte, la virtud es, por lo que parece, la facultad de producir y conservar los bienes y, también, la facultad de procurar muchos y grandes servicios de todas clases y en todos los casos.[220]

Las partes de la virtud son la *justicia*, la *valentía*, la *moderación*, la *magnificencia*, la *magnanimidad*, la *liberalidad*, [la *calma*], la *sensatez* y la

sabiduría.[221] Ahora bien, es forzoso que las virtudes más grandes sean también las más útiles para los demás, dado que la virtud es la facultad de procurar servicios. Y por eso, a los hombres que más se honra es a los justos y a los valientes, pues, en efecto, la virtud de los unos es útil a los demás en la guerra y, la de los otros, tanto en la guerra como en la paz. A lo que sigue la liberalidad, ya que ⟨los que practican esta virtud⟩ son desprendidos y no rivalizan por el dinero, que es lo que más desean todos. Por su parte, la justicia es la virtud por la que cada uno tiene lo suyo y conforme a la ley;[222] mientras que, en la injusticia, se posee lo ajeno y no conforme a la ley. La valentía ⟨es la virtud⟩ por la que se ponen en práctica bellas acciones en los peligros, tal como lo manda la ley y como ⟨lo hacen⟩ los que están dispuestos a ponerse al servicio de la ley; cobardía es lo contrario. La moderación es la virtud por la que se procede en los placeres del cuerpo según la ley manda; desenfreno es lo contrario. La liberalidad es ⟨la virtud⟩ de hacer beneficios sirviéndose del dinero; mezquindad, lo contrario. La magnanimidad es la virtud de otorgar grandes beneficios y la magnificiencia, la de comportarse a lo grande en toda suerte de dispendios; la pequeñez de espíritu y la cicatería son sus contrarios. La sensatez es la virtud propia de la inteligencia por la que se adquiere la facultad de deliberar adecuadamente acerca de los bienes y de los males, de los que ya se ha hablado en relación con la felicidad.[223]

Actos dignos de elogio y lugares comunes para su tratamiento

La virtud y el vicio considerados universalmente, así como sus partes, quedan, pues, tratados de un modo suficiente para la actual ocasión. En cuanto a lo que resta, no es difícil de comprender, puesto que es claro que forzosamente será bello lo que produce virtud (ya que ⟨tiende⟩ a ella), así como lo que procede de la virtud; y, por otra parte, que tales cosas constituyen los signos[224] y las obras de la virtud. Mas, como los signos y cuantas cosas se presentan como obras y afecciones[225] de la virtud son bellas, resulta necesario que también lo sean todas las que son obras de la valentía o signos suyos o acciones realizadas valerosamente; asimismo, las cosas justas y las obras hechas con justicia (aunque no sus afecciones, pues ésta es la única virtud en la que no siempre es bello lo que se hace con justicia, sino que es más vergonzoso ser castigado justa que injustamente); y, de igual manera, las demás virtudes. También son bellas todas las cosas cuyo premio es el honor, y todas las que procuran más honor que dinero.[226] E, igualmente, todas las que, estando entre las que son dignas de preferirse, se hacen no por causa de uno mismo;[227] las que son buenas en absoluto;[228] las que se realizan por la patria con olvido de uno mismo; las

que son buenas por naturaleza; y las que son buenas, aunque no lo sean para uno mismo, pues estas últimas se llevan a cabo en provecho propio. 1367a Asimismo ⟨son bellas⟩ todas las que de suyo corresponden más a después de la muerte que al período de la vida, ya que las que ⟨se hacen⟩ mientras se está vivo, ⟨se hacen⟩ más por causa de uno mismo.

Y también cuantas obras ⟨se realizan⟩ en beneficio de los demás, pues ⟨en ellas se da⟩ menos el provecho propio; cuantas constituyen éxitos relacionados con otros y no con uno mismo; ⟨⟨los éxitos⟩⟩ que se consiguen para nuestros benefactores, pues esto es de justicia; los actos de beneficencia, porque no ⟨se hacen⟩ para uno mismo;[229] y los actos que son contrarios a los que causan vergüenza, ya que lo que causa vergüenza, lo mismo en el decir que en el hacer y pensar, es lo vergonzoso. Y por eso, cuando Alceo dijo:

Quiero decir algo, pero me lo impide
la vergüenza,

cantó Safo:

Si tuvieras el deseo de cosas buenas y bellas
y no te revolviera tu lengua a decir algo malo,
la vergüenza no te dominaría los ojos,
sino que hablarías de lo que es justo.[230]

También ⟨son bellas⟩ las cosas por las que se contiende sin temor, pues en lo que toca a los bienes relativos a la fama ése es el estado de ánimo que se experimenta. Asimismo son más bellas las virtudes y obras de quienes son por naturaleza más virtuosos, como por ejemplo, las del hombre que las de la mujer. E igualmente las que son más provechosas para los demás que para nosotros mismos, razón por la cual son bellos lo justo y la justicia. Lo mismo ⟨se ha de decir de⟩ vengarse de los enemigos y no admitir con ellos componendas, porque lo justo es corresponder con el mismo pago y lo justo es bello, además de que es propio de la valentía no quedar por debajo. La victoria y la fama ⟨se cuentan⟩ también entre las cosas bellas, ya que, aun en los casos en que no producen ningún fruto, son dignas de elegirse y testimonian una superioridad de virtud. Como, asimismo, las cosas memorables —y más cuanto más lo sean—, las que sobreviven a la muerte de uno, las que generan fama, las que son fuera de lo común y las que pertenecen a uno en exclusividad son más bellas por cuanto son más merecedoras de un buen recuerdo. Bellas son también las posesiones improductivas, por ser más propias del hombre libre. Y lo que es específico de cada país, así como lo que en cada pueblo constituye un signo de elogio; por ejemplo: entre los lacedemonios es bello llevar el pelo largo, porque es

signo de ser hombre libre,[231] dado que, en efecto, no es fácil hacer ningún trabajo servil si se tiene el pelo largo. Y lo mismo el no ocuparse en ningún arte manual,[232] pues lo propio de un hombre libre es no vivir para otro.

Otros lugares comunes que interesan al elogio y la censura

Por otra parte, para el elogio y la censura son pertinentes también ⟨lugares comunes⟩ cercanos a los que les son propios, como si fueran iguales a ellos —presentando, por ejemplo, al precavido como frío y calculador, al simple como honesto o al insensible como pacífico— y además ⟨aprovecharse⟩ en cada caso de estas semejanzas siempre en el sentido de lo mejor.[233] Así, ⟨hay que presentar⟩ al que es iracundo y furioso como franco, al arrogante como magnificente y digno, y a cuantos muestran algún tipo de exceso como si poseyeran las correspondientes virtudes —por ejemplo, al osado como valeroso y al manirroto como liberal—, pues esto es, en definitiva, lo que le parecerá a la mayoría de la gente y, al mismo tiempo, ⟨permitirá obtener⟩ un paralogismo a partir de la causa.[234] Porque, en efecto, si uno está dispuesto a afrontar un peligro sin ser necesario, mucho más parecerá estarlo allí donde se trate de algo bello; e, igualmente, si es derrochador con el primero que llega, lo será también con los amigos; pues el hacer bien a todos es ⟨lo que constituye⟩ el exceso[234bis] de virtud.

Hay que examinar también ante quiénes ⟨se pronuncia⟩ el elogio, ya que, como decía Sócrates, no es difícil elogiar a los atenienses delante de atenienses.[235] Conviene, pues, decir en cada sitio lo que en él goza de estima, como si ello fuera lo pertinente: por ejemplo, ⟨si se está⟩ entre escitas, o entre espartanos, o en compañía de filósofos. Y, en general, eso que goza de estima hay que referirlo a lo bello, dado que, sin duda, se lo creerá cercano ⟨a la belleza⟩. Así como cuanto esté de acuerdo con lo que corresponde al caso, como, por ejemplo, si ⟨las acciones⟩ son dignas de los antepasados y de los hechos anteriores; porque hace feliz no sólo lo que es bello, sino también lo que supone un aumento de honor. Y, lo mismo, si de lo que se trata va en contra de lo que corresponde, pero en el sentido de algo mejor y más bello, como, por ejemplo, si uno es moderado en la buena suerte y magnánimo en la desventura; o si al llegar a una posición mayor, se hace mejor y más transigente. A esto se refería el dicho de Ifícrates:

De dónde he partido y a qué he llegado…

Y también el del vencedor olímpico:

Antes soportando sobre mis hombros un duro…[236]

Y el de Simónides:

Ahora bien, como el elogio se hace de las acciones[238] y es propio del hombre virtuoso ⟨actuar⟩ de acuerdo con una intención, hay que esforzarse también, por otra parte, en mostrar que ⟨el sujeto del elogio⟩ ha actuado según una intención determinada, para lo cual es útil poner de manifiesto que ha actuado así ya muchas veces y que, por ello, los accidentes y las casualidades deben considerarse como contenidos en su intención. Y si se pregonan muchos casos semejantes, parecerá, en efecto, que son signo de virtud y de intencionalidad.[239]

Definiciones en torno al elogio y relación de la oratoria epidíctica con la deliberativa

El elogio[240] es un discurso que pone ante los ojos la grandeza de una virtud. Conviene, por lo tanto, presentar las acciones como propias de tal virtud. A su vez, el encomio se refiere a las obras (si bien, para la persuasión, sirven también las circunstancias que las rodean, como, por ejemplo, la nobleza y la educación, ya que es efectivamente probable que sean buenos los hijos de buenos padres o que se comporten de una determinada manera los que han sido criados así). Y, por eso, hacemos el encomio de quienes han realizado ⟨alguna acción⟩. Las obras, por su parte, son signos de los modos de ser; por lo que incluso podríamos elogiar al que ninguna ha hecho, si estuviéramos persuadidos de que es capaz ⟨de hacerlas⟩. En fin, la bendición y la felicitación son iguales la una y la otra, pero no iguales a las anteriores, sino que, así como la felicidad implica la virtud, así también la felicitación implica ⟨el elogio y el encomio⟩.[241]

Por lo demás, el elogio y la deliberación son de una especie común, porque, si a lo que se preceptúa cuando se dan consejos se le cambia la expresión, eso mismo resulta un encomio.[242] Y como ciertamente sabemos lo que debemos hacer y cómo debemos ser, basta con que, para dejar esto establecido como un precepto, se le cambie la forma y dé vuelta a la expresión, por ejemplo ⟨diciendo⟩: «conviene no sentirse orgulloso por lo que a la fortuna se debe, sino por lo que uno hace». Dicho esto así, equivale ciertamente a un precepto, mientras que será un elogio ⟨si se dice⟩: «él no se siente orgulloso por lo que debe a la fortuna, sino por lo que él mismo hace».[243] De manera que cuando se quiere elogiar, hay que ver qué cabría establecer como un precepto; y cuando se quiere establecer un precepto, hay que ver qué es lo que se podría elogiar. La expresión será necesariamente contraria cuando lo que se intercambie sea una prohibición y una no prohibición.

La amplificación, recurso especial del elogio: sus lugares comunes

Finalmente, también es útil servirse de muchos procedimientos de amplificación,[244] como, por ejemplo, si fue el único que lo hizo, o el primero, o con pocos, o el que tuvo más parte, pues todas estas ⟨circunstancias⟩ son bellas. A las que ⟨cabe añadir⟩ las que proceden del tiempo y la ocasión, en el caso de que ⟨se hayan producido⟩ contra lo que correspondería esperar. E igualmente, si consiguió muchas veces una misma cosa, ya que entonces parecerá ésta ser grande y no debida a la fortuna, sino lograda por uno mismo. Y si lo que le sirvió de acicate y le otorgó los honores fue inventado y dispuesto por su causa, así como si él fue el primero a quien se hizo el encomio, como a Hipóloco,[245] y a quien se levantó una estatua en el ágora, como a Harmodio y Aristogitón.[246] De modo semejante ⟨se ha de proceder⟩ en los casos contrarios.

Cuando no se hallen motivos bastantes ⟨para el elogio⟩ en el sujeto por sí mismo, se deberán hacer comparaciones con los demás,[247] como lo hacía Isócrates por su falta de costumbre en los pleitos. En ese caso, sin embargo, es conveniente hacer la comparación con gentes de fama, porque, si fuese mejor que los ⟨que se ponen como ejemplo de⟩ virtuosos, será amplificador y bello. De todos modos, la amplificación entra con todo fundamento en el elogio, puesto que ⟨se cifra⟩ en una superioridad y la superioridad es una de las cosas bellas.[248] Y por eso, aun si no con gentes de fama, conviene hacer comparaciones con cualesquiera otros, dado que la superioridad, según parece, revela virtud.

En general, además, entre las especies comunes a todos los discursos la amplificación es la más apropiada a los epidícticos (ya que éstos toman en consideración acciones sobre las que hay acuerdo unánime, de suerte que sólo falta rodearlas de grandeza y belleza). Los ejemplos, por su parte, lo son a los discursos deliberativos (puesto que es sobre la base del pasado como juzgamos el futuro). Y los entimemas, en fin, a los discursos judiciales (pues el suceso, por ser oscuro, requiere sobre todo causa y demostración).[249]

Con esto, pues, queda referido a partir de qué premisas se forman poco más o menos todos los elogios y censuras, así como a qué elementos conviene atender para elogiar y censurar y de cuáles se derivan los encomios y los reproches. Porque, en efecto: conociendo estas nociones, también sus contrarios se hacen evidentes; pues la censura ⟨procede⟩ de tales contrarios.

Materiales de la oratoria forense

Por lo que concierne a la acusación y a la defensa, consideraremos a 1368b
continuación a partir de cuántas y cuáles premisas se deben hacer los silogismos.[250] Tres son los temas que hay que estudiar: primero, por cuáles y cuántas causas se comete injusticia; segundo, en qué estado se encuentran aquéllos ⟨que la cometen⟩; y, tercero, contra quiénes ⟨se comete⟩ y estando en qué disposición. Trataremos, pues, ordenadamente de 5
estos temas, empezando por definir qué es cometer injusticia.

Definición del acto injusto

Entendamos por cometer injusticia el hacer daño voluntariamente contra la ley.[251] La ley se divide en particular y común. Llamo particular a la ley escrita por la que se gobierna cada ciudad; y común a las leyes no escritas sobre las que parece haber un acuerdo unánime en todos ⟨los pueblos⟩.[252] Por su parte, son acciones voluntarias cuantas se hacen con conocimiento y 10
sin estar forzado. Ciertamente, de las que son voluntarias[253] no todas se eligen de antemano; en cambio, las que se eligen de antemano se hacen todas ellas con conocimiento, ya que nadie ignora lo que elige.

Causas de la injusticia

Pues bien, las causas por la que se elige de antemano hacer daño y obrar
contra la ley son la maldad y la falta de dominio sobre uno mismo. Porque, 15
en efecto: los que tienen uno o varios vicios, en aquello precisamente en que son viciosos, son también injustos. Así, por ejemplo, el mezquino ⟨lo es⟩ en el dinero; el licencioso, en los placeres del cuerpo; el blando, en la molicie; el cobarde, en los peligros(puesto que por temor abandona a sus 20
compañeros de riesgo); y, lo mismo, el ambicioso por causa de los honores; el colérico por la ira; el afanoso de vencer, por la victoria; el vengativo, por la venganza; el insensato, por estar engañado sobre lo justo y lo injusto; y el desvergonzado, por desprecio de la opinión.[254] De modo semejante, en fin, ⟨actúan⟩ cada uno de los otros en lo que es la materia ⟨de sus vicios⟩.

Pero lo que se refiere a esto es claro, en parte por lo que dijimos acerca 25
de las virtudes y, en parte, por lo que se dirá sobre las pasiones.[255] Queda, pues, por determinar por qué causas y en qué disposición se comete injusticia, así como contra quiénes.

Ahora bien, para ello debemos distinguir en primer lugar qué es lo que instiga y qué lo que se rehúye cuando se emprende el cometer una injusticia. Porque es evidente que el acusador debe escudriñar cuántas y 30
cuáles tendencias se dan en el contrario, de esas a cuyo impulso todos

cometen injusticia contra los demás; mientras que, por su parte, ⟨lo que debe considerar⟩ el defensor es cuáles y cuántas de esas tendencias no se dan. Los hombres, ciertamente, actúan en todo lo que hacen, en parte sin ser ellos mismos la causa y, en parte, por causa de sí mismos.[256] Entre las ⟨acciones de⟩ que no son ellos mismos la causa, unas las hacen por azar y otras por necesidad; y entre estas que hacen por necesidad, algunas ⟨tienen lugar⟩ forzadamente y otras por naturaleza, de modo que todas las acciones que los hombres ponen en práctica sin ser ellos mismos la causa ⟨acontecen⟩ o por azar, o por naturaleza, o por fuerza. Por su parte, las que hacen por causa de sí mismos y de las que son ellos los autores, unas las hacen por hábito y otras por impulso, sean éstas por un impulso racional o irracional. El deseo voluntario es un apetito racional de bien[257] (pues nadie quiere algo sino cuando cree que es bueno); en cambio, la ira o el deseo pasional son impulsos irracionales. De modo, en fin, que todas las acciones que los hombres ponen en práctica necesario es que las hagan por estas siete causas: por *azar*, por *naturaleza*, por *fuerza*, por *hábito*, por *cálculo racional*, por *apetito irascible* o por *deseo pasional*.

Causas aparentes

En cambio, el ponerse a distinguir las acciones según la edad o los modos de ser o cualesquiera otros ⟨motivos⟩ es superfluo. Porque si coincide que los jóvenes son iracundos o pasionales, no es que actúen así a causa de su juventud, sino a causa de la ira y el deseo pasional. Tampoco ⟨es causa de acción⟩ la riqueza y la pobreza,[258] sino que asimismo coincide el que los pobres, por su propia indigencia, desean con apasionamiento el dinero, así como que los ricos, por la abundancia de sus recursos, desean con igual apasionamiento los placeres no necesarios.[259] Unos y otros, sin embargo, no actúan así por causa de la riqueza o de la pobreza, sino por causa del deseo pasional. Y, de modo semejante, los justos y los injustos y todos los que dicen actuar por su modo de ser, en realidad actúan por estos motivos dichos. O sea: o por cálculo racional o por pasión; y unos por caracteres y pasiones honestas y, otros, por sus contrarios.

Coincide, es verdad, que a ciertos modos de ser siguen ciertas ⟨acciones⟩ y a otros, otras. Tal vez, en efecto, del moderado se sigan directamente, por ser moderado, opiniones y deseos honestos acerca de los placeres, mientras que del licencioso ⟨se siga⟩ lo contrario acerca de esto mismo. Pero precisamente por ello, hay que dejar de lado las distinciones y ponerse a considerar qué suele seguirse de las cualidades, pues si se es blanco o negro, o grande o pequeño, nada apunta a que de ello se sigan tales o cuales ⟨efectos⟩, mientras que si se es joven o viejo, o justo o

injusto, en seguida se da una diferencia. Y, en general, ⟨hay que considerar⟩ todas las circunstancias que hacen diferenciarse los caracteres de los hombres, como, por ejemplo, la diferencia que establece el que uno se tenga a sí mismo por rico o pobre o por afortunado o desventurado. Pero de todo esto hablaremos más adelante;[260] ahora debemos referirnos en primer término a lo que aún queda ⟨de nuestro tema⟩.

Análisis particular de las causas de la acción

Se deben al *azar* todos aquellos sucesos cuya causa es indefinida y que no se producen con el fin de algo ni siempre, ni la mayoría de las veces, ni de modo regular (lo que, por otra parte, es claro por la definición de azar).[261] Por el contrario, ⟨se deben⟩ a la *naturaleza* cuantos ⟨hechos⟩ tienen en ellos mismos su causa y ésta es regular, puesto que acontece o siempre o la mayoría de las veces de la misma manera. En los sucesos que se producen fuera del orden natural no es preciso, en efecto, determinar con exactitud si se producen por una causa conforme a la naturaleza o por alguna otra, pues en esos casos podría muy bien opinarse que su causa es también el azar. Por su parte, ⟨resultan⟩ de la *forzosidad*[262] los hechos que se producen contra el deseo y los cálculos racionales de quienes los ponen en práctica.

De otro lado, ⟨se deben⟩ al *hábito*[263] cuantas cosas se hacen a causa de haberlas hecho ya muchas veces. Y, en cambio, ⟨se hacen⟩ por *cálculo racional* las que, según los bienes dichos, parecen ser convenientes para un fin o en el sentido de un fin, cuando se ponen en práctica efectivamente por causa de la conveniencia;[264] pues también los licenciosos ponen en práctica algunos actos convenientes, pero no por la conveniencia, sino por el placer. Por causa del *apetito irascible*[265] y de la *ira* ⟨se hacen⟩ las venganzas. Pero la venganza se diferencia del castigo, ya que el castigo está motivado por quien lo padece[266] y, en cambio, la venganza por quien se la toma con el fin de satisfacerse. En cuanto a qué es la ira, resultará claro cuando tratemos de las pasiones.[267] Y, finalmente, por causa del *deseo pasional* se pone en práctica todo aquello que aparece como placentero. También, no obstante, lo acostumbrado y lo que procede del hábito se cuentan entre las cosas placenteras; pues a menudo lo que por naturaleza no es placentero, cuando uno se acostumbra a ello, termina por hacerse con placer.

Por lo tanto, en resumen, cuantas cosas se ponen en práctica por causa de uno mismo todas ellas son, o bien cosas buenas o que aparecen como buenas, o bien cosas placenteras o que aparecen como placenteras.[268] Y como todo aquello que se pone en práctica por causa de uno mismo es voluntario, e involuntario cuanto ⟨acontece⟩ sin ser uno mismo la causa,

resulta así que todo lo que se pone en práctica voluntariamente será, o bien algo bueno o que aparezca como bueno, o bien algo placentero o que se muestre como tal. Incluyo, desde luego, entre las cosas buenas la liberación de las que son malas o aparecen como malas, o también su cambio por un mal menor (puesto que, de alguna forma, ello es digno de preferencia); y, de igual modo, entre las cosas placenteras la liberación de las que son molestas o lo parecen o el cambio de las que lo son más por las que lo son menos. Queda, pues, por tratar entonces cuántas y cuáles cosas son convenientes y placenteras; y, como sobre lo conveniente nos hemos pronunciado ya antes en la oratoria deliberativa, nos corresponde hablar ahora acerca de lo que causa placer. A este respecto, no obstante, conviene proceder según el uso de que las definiciones son suficientes cuando, en cada caso, no son oscuras, ⟨aunque no sean⟩ tampoco rigurosas.[269]

11

El placer como materia de la oratoria judicial: sus lugares comunes

Definición del placer

Admitamos como supuesto que el placer es un cierto movimiento del alma y un retorno en bloque y sensible a su naturaleza básica;[270] y que el pesar es lo contrario. Ahora bien, si el placer consiste en esto, es evidente entonces que también es placentero lo que produce el estado de ánimo dicho, mientras que lo que lo destruye o provoca un retorno contrario es penoso.[270bis]

Nómina de los placeres en relación con las causas de los actos

Por consiguiente, en la mayoría de los casos es forzoso que sea placentero el tender hacia lo que es conforme a la naturaleza y, sobre todo, cuando ⟨con ello⟩ recobran su propia naturaleza cosas que se habían originado conforme a ella. ⟨Lo mismo debe decirse⟩ en cuanto a los hábitos, porque lo que se hace por costumbre acontece ya como si fuera natural, dado que lo habitual es algo semejante a la naturaleza: lo que ⟨sucede⟩ muchas veces está, en efecto, próximo de lo que ⟨sucede⟩ siempre y, por su parte, lo propio del «siempre» es la naturaleza, así como lo propio del «muchas veces» es lo habitual.[271] Y ⟨lo mismo debe decirse⟩ también de lo que no es por fuerza, puesto que la fuerza es contraria a la naturaleza y, por esta razón, lo que ⟨se hace⟩ por necesidad es penoso y rectamente se ha dicho:

Toda acción forzada es dolorosa.[272]

Por lo demás, los cuidados, las diligencias, los esfuerzos son molestos, por cuanto son necesarios y forzosos, a no ser que sean habituales, porque en ese caso el hábito los convierte en placenteros. En cambio, sus contrarios sí son placenteros y, por ello, las distracciones, la ausencia de trabajos y cuidados, los juegos, los recreos y el sueño ⟨se cuentan⟩ entre los placeres, pues nada de esto ⟨se hace⟩ por necesidad. E igualmente es placentero todo aquello de lo que se tiene deseo, puesto que el deseo es un apetito de placer. [273]

Ahora bien, entre los deseos unos son irracionales y otros racionales. [274] Llamo irracionales a cuantos constituyen deseos que no proceden de ⟨un acto previo de⟩ comprender (y tales son todos aquellos que se dicen ser naturales, como los que tienen lugar por obra del cuerpo: así, por ejemplo, el hambre y sed de alimentos y la especie de deseo correspondiente a cada especie de alimentos, así como los que se refieren al gusto, a los placeres sexuales y al tacto en general y los que se refieren al olfato [de buenos olores], al oído y a la vista). Por el contrario, son racionales cuantos constituyen deseos que proceden de la persuasión.[275] Ya que, en efecto, hay muchas cosas que se desean contemplar y poseer cuando ya se ha oído —y nos hemos persuadido de ello— que son placenteras.

Placeres que proceden de la imaginación y el recuerdo

Por otra parte, como el tener un placer consiste en sentir una cierta afección y la imaginación es una sensación débil, ⟨resulta que⟩ a todo recordar y esperar acompaña siempre una imagen de lo que se recuerda y espera.[276] Ahora bien, si esto es así, es claro entonces que los que recuerdan y esperan tienen simultáneamente con ello un placer, puesto que también tienen una sensación.[277] De modo que es necesario que todos los placeres sean, o presentes en la sensación, o pasados en el recuerdo, o futuros en la esperanza; porque se tiene sensación de lo presente, se recuerda lo pasado y se espera lo porvenir. Y ciertamente, en cuanto recordadas no sólo son placenteras aquellas cosas que ya lo fueron en el momento en que tenían lugar, sino también algunas otras que no causaron placer, si es que, con ellas, ⟨sobrevino⟩ después algo bello y bueno. De donde se ha dicho:

> Placentero es, con todo, tras ponerse a salvo, acordarse de las fatigas.[278]

Y asimismo:

> Pues luego también con los dolores disfruta el hombre
> acordándose de que mucho padeció y trabajó mucho.[279]

Y la causa de esto es que también hay placer en no sufrir mal. En cuanto a

lo que se espera, ⟨asimismo es placentero⟩ todo aquello que, cuando está presente, se hace manifiesto que nos deleita, que nos es grandemente útil y que nos aprovecha sin pesar alguno. Por lo demás, hablando en general, cuantas cosas nos deleitan estando presentes, también ⟨nos deleitan⟩, la mayor parte de las veces, con sólo esperarlas y recordarlas. Y por eso es placentero sentir ira, como cantó Homero refiriéndose al apetito irascible:

que es con mucho más dulce que la miel rezumante,[280]

porque nadie se mueve a ira contra quien es imposible que reciba su venganza, como tampoco se encoleriza, o se encoleriza menos, contra quienes son muy superiores en capacidad.

También de la mayoría de los deseos se sigue un cierto placer, ya que, o acordándose de cómo sucedió, o esperando que suceda, se disfruta de algún placer:[281] así disfrutan, por ejemplo, los que, sedientos por la fiebre, recuerdan que bebieron y esperan beber; y así disfrutan, igualmente, los enamorados, hablando y escribiendo y haciendo siempre cosas que se refieren a su amado, pues consideran como que lo sienten si lo recuerdan. Además de que el principio del amor acontece así para todos; o sea, cuando no sólo se disfruta si ⟨el amado⟩ está presente, sino que también se le ama, cuando está ausente, sólo con recordarlo, y, por esa razón,[282] se experimenta pesar con su ausencia y, de igual modo, cierto placer también en las lágrimas y en los lamentos. El pesar se debe, en efecto, a que ⟨el amado⟩ no está presente, pero el placer, a que puede recordarlo y casi verlo a él individualmente y las cosas que hacía y cómo era. Y por eso se ha dicho acertadamente:

Así dijo y en todos ellos excitó el anhelo de llanto.[283]

Análisis de otros placeres

También es placentero el vengarse, porque lo que es penoso si no se logra, causa placer lograrlo. Y, así, los iracundos experimentan un invencible pesar cuando no se vengan y, en cambio, gozan si tienen esperanza de ello. Igualmente es placentero el vencer —y no sólo para los afanosos de victorias, sino para todos—, puesto que produce la imagen de una superioridad que, con más o menos empeño, todos desean. Y puesto que vencer es placentero, necesariamente serán placenteros también los juegos de lucha y los erísticos (dado que con frecuencia se da en ellos la posibilidad de vencer)[284] y, lo mismo, el juego de tabas, el de pelota, el de dados y el de damas. De igual modo ⟨sucede⟩ con los juegos que requieren esfuerzo, pues unos llegan a ser placenteros con tal que se tenga costumbre, y otros lo son inmediatamente, como, por ejemplo, la caza con perros y aun

toda caza; porque allí donde hay lucha, hay victoria. Y por eso también, la oratoria judicial y la erística son placenteras para quienes tienen costumbre y facultades.

El honor y la buena reputación ⟨se cuentan⟩ asimismo entre las cosas más placenteras, a causa de que, con ellas, en cada uno se forma la imagen de que posee las cualidades del hombre virtuoso y, principalmente, cuando así lo afirman también quienes él toma por veraces.[285] Tales son, por lo demás, los ⟨del círculo⟩ de costumbres más que los extraños, los familiares y conciudadanos más que los de fuera, los contemporáneos más que los que vivirán en el futuro, los sensatos más que los insensatos y la mayoría más que la minoría. Pues es más probable, en efecto, que digan la verdad estos que acaban de decirse que no sus contrarios, ya que de aquellos que tenemos en poco, como son los niños o los animales,[286] para nada nos importa la honra o la opinión, por lo menos esta opinión concreta; y, si nos importa, es por otras razones.

Igualmente, el amigo ⟨se cuenta⟩ entre las cosas placenteras,[287] pues es un placer amar (y no hay amante del vino que no disfrute con el vino), como es un placer ser amado. En este último caso, en efecto, se forma además la imagen de que uno es en sí mismo un bien, lo cual todos los que tienen sentidos desean. Ser amado es, no obstante, ser uno mismo objeto de amor por causa de uno mismo. Por otra parte, también ser admirado es placentero, por lo mismo que «lo» es recibir honores. E igualmente causa placer el ser adulado, y aun el propio adulador, pues el adulador es uno que se muestra como admirador y amigo.[288]

Asimismo el hacer muchas veces las mismas cosas es placentero, dado que ⟨, como dijimos,⟩ lo acostumbrado era causa de placer.[289] Y cambiar también causa placer, pues el cambio es conforme con el sentido de la naturaleza, ya que ⟨la repetición⟩ siempre ⟨de⟩ lo mismo provoca un exceso del modo de ser establecido. De donde se ha dicho:

Dulce es el cambio de todas las cosas.[290]

Por lo cual, también es ciertamente placentero lo que ⟨sucede⟩ tras intervalos de tiempo, así se trate de hombre como de acciones; pues el cambio nos sitúa fuera del presente y, por su parte, lo que ⟨sucede⟩ tras intervalos de tiempo es, a la vez, raro. Igualmente, el aprender y el admirar son la mayoría de las veces placenteros, puesto que, por una parte, en el admirar está contenido el deseo de aprender —de modo que lo admirable es deseable— y, por otra parte, en el aprender se da un estado ⟨que es⟩ conforme con el sentido de la naturaleza.[291]

El hacer bien y el recibirlo ⟨se cuentan⟩ asimismo entre las cosas

placenteras, ya que, de un lado, recibir un bien ⟨significa⟩ obtener lo que se desea y, de otro lado, hacer un bien ⟨supone⟩ que se posee y que se es superior, cosas ambas a las que todos aspiran. Por lo demás, por la misma razón que es placentero lo que sirve para hacer un bien, es igualmente placentero a los hombres corregir a sus semejantes y completar lo que está incompleto.[292] 1371b

Y como aprender es placentero, lo mismo que admirar, resulta necesario que también lo sea lo que posee estas mismas cualidades: por ejemplo, lo que constituye una imitación, como la escritura, la escultura, la poesía, y todo lo que está bien imitado, incluso en el caso de que el ⟨objeto⟩ de la imitación no fuese placentero; porque no es con éste con lo que se disfruta, sino que hay más bien un razonamiento sobre que esto es aquello, de suerte que termina por aprenderse algo.[293] Igualmente ⟨son placenteras⟩ las aventuras y el salvarse por poco de los peligros, por cuanto estas cosas son todas ellas admirables.

Y puesto que lo que es conforme con la naturaleza causa placer y, por otro lado, las cosas del mismo género se corresponden mutuamente conforme a la naturaleza, ⟨resulta que⟩ todos los congéneres y semejantes son la mayoría de las veces placenteros; así ⟨lo es⟩, por ejemplo, el hombre para el hombre, el caballo para el caballo y el joven para el joven, de donde se han escrito refranes, como «el de igual edad se deleita con el de igual edad», «como siempre, al semejante», «conoció la fiera a la fiera», «en verdad, el cuervo con el cuervo», y otros más como éstos. Ahora bien, como lo semejante y del mismo género es, todo ello, placentero para cada uno, y como, por otra parte, esto lo experimenta cada cual principalmente de sí mismo, resulta necesario que todos sean más o menos amantes de sí mismos, puesto que todas las semejanzas se dan en especial respecto de uno mismo.[294] Y siendo todos amantes de sí mismos, forzosamente les serán a todos placenteras sus propias cosas, así sus obras como sus palabras. Razón por la cual ⟨se es⟩ con tanta frecuencia amigo de aduladores, amantes, honores e hijos, pues los hijos son obra propia. Completar lo incompleto es igualmente placentero, por cuanto desde ese instante pasa también a ser obra propia. Y puesto que mandar es muy placentero, parecer sabio lo es asimismo, ya que para mandar se ha de ser sensato y, por otra parte, la sabiduría es ciencia de muchas y admirables cosas. Además, como ⟨los hombres⟩ son la mayoría de las veces amantes de los honores, necesariamente les será placentero recriminar y gobernar a sus semejantes, así como ocuparse en aquello en que a cada uno le parece ser el mejor, según dijo ya el poeta:

En esto se esfuerza uno,

empleando la mayor parte de cada día,
a fin de obtener de sí mismo ser el mejor.[295]

De un modo semejante, por lo demás, puesto que el juego ⟨se cuenta⟩ entre las cosas placenteras, lo mismo que toda distracción, y como también la risa causa placer, es forzoso que igualmente lo cause lo risible, ya se trate de hombres, discursos u obras. Sobre lo risible hemos tratado, no obstante, por separado en los libros sobre la *Poética*.[296]

Queda, pues, dicho lo que concierne a las cosas placenteras. En cuanto a las penosas es evidente que lo serán por los motivos contrarios.

12

Modos de ser de quienes cometen injusticia y de quienes la padecen

Agentes de la injusticia: lugares comunes para su tratamiento

Hasta aquí las causas por las que se comete injusticias; pero señalemos ahora en qué disposición y contra quiénes.

Pues bien, ⟨los hombres cometen injusticia⟩ cuando piensan que poner en práctica una determinada acción es posible, y posible para ellos mismos,[297] ya porque ⟨consideren que⟩ han de quedar ocultos después de realizarla, ya porque, aun sin quedar ocultos, ⟨estimen que⟩ no sufrirán proceso o ⟨que⟩, en caso de sufrirlo, la pena será, para ellos o para quienes son objeto de su interés, menor que la ganancia. Más adelante expondremos cuáles ⟨son las acciones que⟩ aparecen como posibles y cuáles como imposibles (pues son comunes a todos los discursos),[298] Pero, por su parte, ⟨quienes⟩ sobre todo piensan que pueden cometer injusticia impunemente ⟨son⟩ los dotados de elocuencia,[299] los hombres de acción, los expertos en muchas clases de debates judiciales, los que tienen muchos amigos y los que son ricos. Y piensan que pueden, en especial si ellos mismos están en las condiciones acabadas de decir; pero también, de lo contrario, si disponen de amigos servidores o cómplices con estas cualidades, puesto que, por su medio, pueden actuar, quedar ocultos y no sufrir proceso. E, igualmente, si son amigos de aquellos contra quienes han cometido la injusticia o de los jueces: en el primer caso, en efecto, los amigos no están prevenidos contra la injusticia que les hacen y se avienen a una conciliación antes de proceder; y, en el segundo, los jueces son favorables a quienes son sus amigos y, o bien los dejan en completa libertad, o bien les imponen penas pequeñas.

Modos de permanecer oculto el que comete injusticia

Por otra parte, están en condiciones de permanecer ocultos aquellos que tienen la condición contraria a los cargos ⟨que se formulan⟩;[300] por ejemplo, el débil, tratándose de violencias, y el pobre y el deforme, tratándose de adulterio. Igualmente los ⟨delitos que se cometen⟩ por completo a las claras y a la vista de todos, pues no se está prevenido contra ellos a causa de que nadie podría imaginarlos. Y también los que son tan grandes o de tal naturaleza que nadie lo podría pensar. Contra éstos tampoco se está, en efecto, precavido, porque todos se previenen contra lo acostumbrado, sean enfermedades o delitos, pero de la enfermedad que nadie ha padecido nunca, de ésa ninguno se acuerda. Lo mismo ⟨sucede⟩ con los que, o bien ⟨no tienen⟩ ningún enemigo, o bien ⟨tienen⟩ muchos, puesto que los unos piensan que pasarán desapercibidos por no haber prevención contra ellos, y los otros permanecen ocultos, por cuanto no parece que pudieran agredir a quienes estaban precavidos y porque, por otra parte, tienen la defensa de que no iban a ser ellos los que agredieron.

⟨Sucede lo mismo⟩ también con los que disponen de algún medio de ocultamiento, ya se trate de artificios o lugares, y con los que están en situación de poder vender bien ⟨lo robado⟩;[301] con los que, si no pueden permanecer ocultos, tienen en sus manos la evitación del proceso o su aplazamiento o la posibilidad de corromper a los jueces; con los que, si se produce la pena, pueden asimismo evitar el pago o aplazarlo por mucho tiempo, o también con el que nada tiene que perder a causa de su pobreza; con aquellos a los que las ganancias se les muestran grandes o próximas y, en cambio, las penas pequeñas, inseguras o lejanas; con todo aquel para quien el castigo no es proporcionado al provecho, como parece ⟨que ocurre⟩ con la tiranía; con los que los delitos ⟨son causa de⟩ lucro, mientras que las penas sólo de reproche, y con aquellos otros a quienes, al contrario, los delitos ⟨les llevan⟩ a un cierto elogio —por ejemplo, si acontece que ha tomado venganza a la vez por su padre y por su madre, como le sucedió a Zenón—,[302] mientras que las penas les llevan a multas o al destierro o a algo semejante: porque por estos dos motivos y con estas dos disposiciones se comete, en efecto, injusticia, a reserva de que, de todos modos, los caracteres ⟨de uno y otro tipo de hombre⟩ no son los mismos, sino los contrarios. Igualmente ⟨pueden permanecer ocultos⟩ los que ya muchas veces han pasado desapercibidos o quedado sin castigo y, también, los que han fracasado muchas veces en su intento (pues en todos estos casos, como en los que se refieren a la guerra, hay quienes ⟨siempre⟩ están dispuestos a reiniciar la lucha).

Y lo mismo ⟨sucede⟩ con los que buscan al instante el placer —aunque

⟨consigan⟩ pesares luego— o la ganancia —aunque después ⟨tengan que sufrir⟩ la pena—: pues tal es el caso de los que no tienen control sobre sí mismos y, ciertamente, la falta de control se extiende a tantas cosas como se desean.[303] Pero ⟨sucede⟩ igualmente con los que, al contrario, se preocupan, ya en el instante ⟨de actuar⟩, de los pesares y los castigos y, en cambio, tienen por posteriores y de más larga duración el placer y provecho; y esto es lo que persiguen los que son dueños de sí y los más sensatos. Igual ⟨debe decirse⟩ de aquellos para quienes es posible dar la impresión de que actuaron por casualidad, o por necesidad, o por naturaleza, o por hábito y, en general, ⟨aparentar⟩ que han cometido un error, pero no una injusticia. Y lo mismo de aquellos a quienes les es posible conseguir indulgencia[304] y de aquellos otros que están necesitados; no obstante, se puede estar necesitado de dos modos: o bien de lo necesario, como los pobres, o bien de lo superfluo, como los ricos.

También ⟨pueden permanecer ocultos⟩ los que ⟨tienen⟩ muy buena fama y los que ⟨están⟩ muy deshonrados: los unos, porque no darán la impresión ⟨de ser culpables⟩, y, los otros, porque ya no pueden deshonrarse más.

Víctima de la injusticia: lugares comunes

Éstos son, pues, los que en tales disposiciones intentan ⟨⟨cometer injusticia⟩⟩. Por su parte, la cometen contra los siguientes hombres y sobre las siguientes cosas. Contra quienes poseen aquello de que ellos están faltos, sea para sus necesidades, sea para su lujo y disfrute, y tanto contra los que están lejos como contra los que les son próximos; porque el robo de los últimos es rápido y lento el castigo de los primeros, como ⟨ocurre con⟩ los que saquean a los cartagineses.[305] También contra los que no toman precauciones ni se guardan, sino que son confiados, pues de todos éstos es muy fácil ocultarse; contra los negligentes, puesto que el acudir a la justicia es propio de los solícitos; contra los tímidos, porque no son capaces de luchar por cuestiones de ganancia; contra los que ya de muchos han padecido injusticia sin acudir a los tribunales, como que son, según dice el refrán, botín de los misios;[306] contra los que o nunca o muchas veces ⟨se ha cometido injusticia⟩, pues ambos están desprevenidos: los primeros, porque a ellos jamás ⟨les había pasado⟩, y los segundos, porque ⟨creen que⟩ ya no ⟨podrá pasarles⟩ más en adelante; y contra los que ya han sido acusados o están bajo pública sospecha, ya que éstos ni acuden a la justicia, por miedo a los jueces, ni tienen capacidad para persuadir ⟨a nadie⟩, siendo como son odiados y aborrecidos. También ⟨cabe hacer injusticia⟩ a

aquéllos en relación con los cuales —ya sean sus antepasados o ellos mismos, o amigos suyos— se tiene el pretexto de que obraron o intentaron obrar mal ⟨contra ellos⟩, o contra sus antepasados o gentes de su interés, pues, como dice el refrán, «la maldad sólo necesita un pretexto».[307] Y, asimismo, a los enemigos y a los amigos, ya que a los unos es fácil y a los otros placentero. A los que carecen de amistades y a los que no tienen habilidad para hablar o para actuar, puesto que o no intentan acudir a la justicia, o prefieren conciliarse, o se quedan sin rematar nada. Y a los que no aprovecha perder el tiempo esperando el juicio o una indemnización, como es el caso de los extranjeros y los trabajadores autónomos,[308] porque éstos solucionan el asunto con poco y se aplacan con más facilidad. 1373a

Igualmente ⟨cabe cometer injusticia⟩ contra los que ya ellos mismos han cometido muchas injusticias o injusticias de naturaleza equivalente a las que ahora reciben, porque parece que se está muy cerca de que no haya injusticia cuando ⟨la que⟩ uno ha padecido ⟨es⟩ equiparable a la que también él mismo solía cometer: me refiero, por ejemplo, a si alguien ultraja a quien tiene por costumbre hacer ultrajes. Y también contra quienes han realizado un mal o han pretendido hacerlo o ⟨ahora⟩ lo pretenden y van a realizarlo, pues esto tiene algo de placentero y bello y parece que está cerca de no ser una injusticia. Asimismo, contra aquellos cuyo ⟨daño⟩ agradará a los amigos, o a las gentes que él admira o ama, o a sus señores, o, en general, a todos aquellos para cuya relación vive. E igualmente contra quienes son de tal condición que de ellos es posible alcanzar indulgencia; contra quienes ya ha habido disputa y existen diferencias de antes, al modo como, por ejemplo, obró Calipo en los asuntos de Dión,[309] pues también estos casos parecen próximos a no constituir injusticia; contra aquellos otros de quienes se estaba a punto ⟨de recibir injusticia⟩, si —supuesto que no cabían deliberaciones— no se tomaba la delantera, según dicen que Enesidemo envió el premio del cótabo a Gelón, el cual había reducido a esclavitud (…), dado que así se adelantó a lo que él mismo tenía la intención de hacer;[310] y contra aquellos a quienes, si se les infiere una injusticia —con tal que sea fácil de reparar—, es posible que realicen muchas acciones justas, tal como dijo Jasón el tesalio:[311] que conviene cometer algunas injusticias, a fin de que también puedan hacerse muchas cosas justas.

Asimismo ⟨cabe cometer injusticia⟩ en aquello en que todos o la mayor parte acostumbran a cometerla, pues es de pensar que se obtendrá perdón. También en lo que es fácil que permanezca oculto —y tal es lo que se consume rápidamente, como, por ejemplo, los alimentos—; o en aquellas cosas que pueden variar de forma, color, composición o que se esconden

con comodidad en muchos sitios —y tales son las que pueden trasladarse fácilmente o las que es posible ocultar en lugares pequeños—; en aquellas otras que carecen de diferencia y son, muchas de ellas, semejantes a las que ya tenía con anterioridad el que comete la injusticia. Igualmente, en todo aquello que avergüenza denunciar al que ha padecido la injusticia, como son los ultrajes a las mujeres de su casa, o a ellos mismos, o a sus hijos. Y también en aquellas cosas cuya denuncia haría al denunciante parecer un buscapleitos: o sea, las cosas pequeñas y las que se suelen excusar.

Con lo cual, pues, queda más o menos expuesto en qué disposiciones se comete injusticia, qué ⟨son las injusticias⟩, contra quiénes ⟨se cometen⟩ y debido a qué causas.

13

Criterios de distinción de lo justo y lo injusto

Primer criterio: la ley[312]

Distingamos ahora en su totalidad los delitos y los actos justos, comenzando, en primer término, por lo que sigue. Lo justo y lo injusto han quedado ya definidos en relación con dos clases de leyes y, de dos modos, en relación con aquellos a quienes atañe. Pues bien: llamo ley, de una parte, a la que es particular y, de otra, a la que es común. ⟨Ley⟩ *particular* es la que ha sido definida por cada pueblo en relación consigo mismo, y ésta es unas veces no escrita y otras veces escrita. *Común*, en cambio, es la ⟨ley⟩ conforme a la naturaleza;[313] porque existe ciertamente algo —que todos adivinan— comúnmente ⟨considerado como⟩ justo o injusto por naturaleza, aunque no exista comunidad ni haya acuerdo entre los hombres, tal como, por ejemplo, lo muestra la *Antígona* de Sófocles, cuando dice que es de justicia, aunque esté prohibido, enterrar a Polinices, porque ello es justo por naturaleza:

Puesto que no ahora, ni ayer, sino siempre
existió esto y nadie sabe desde cuándo ha aparecido.[314]

Y como dice Empédocles acerca de no matar lo que tiene vida, dado que ello no es para unos justo y para otros injusto,

sino que es ley para todos y se extiende largamente
por el amplio éter y la inconmesurable tierra.[315]

Y como también lo dice Alcidamante en su *Meseníaco*:[316]

libres dejó Dios a todos, a nadie hizo esclavo la naturaleza.

Por su parte, en relación con aquellos a quienes atañe, ⟨la cuestión⟩ se define de dos modos. Lo que se debe hacer y no hacer se define, en efecto, en relación a la comunidad o en relación a uno de sus miembros.[317] Y, por eso, respecto de los delitos y los actos justos, son dos los modos como cabe cometer injusticia o bien hacer acciones justas, según ⟨se refiera⟩, efectivamente, a un solo y determinado sujeto o a la comunidad. Porque el que comete adulterio y el que hiere hace injusticia a un sujeto determinado, mientras que el que no cumple sus deberes militares se la hace a la comunidad.

Segundo criterio: carácter voluntario e intencionalidad de los actos

Una vez distinguidos en su totalidad los delitos, según sean contra la comunidad o contra estos o aquellos hombres, retomando de nuevo la cuestión digamos qué es sufrir injusticia. Sufrir injusticia, pues, es padecer actos injustos de parte de quien tiene voluntad de hacerlos, puesto que ya antes quedó definido que el cometer injusticia es voluntario.[318] Y como el que sufre injusticia necesariamente padece un daño —y un daño contra su voluntad—,[319] resulta evidente, por nuestras afirmaciones anteriores, ⟨qué son⟩ los daños: antes se ha hablado, en efecto, de las acciones buenas y malas en sí mismas y, también, de que son voluntarias las que ⟨se hacen⟩ con conocimiento,[320] de modo que es preciso que todos los cargos se refieran ⟨a injusticias cometidas⟩ contra la comunidad o contra un particular y ⟨a personas que han obrado⟩ o bien por ignorancia y sin voluntad o bien con voluntad y conocimiento y, en este último caso, ya sea por previa elección o como consecuencia de una pasión. Del apetito irascible se hablará, de todos modos, cuando tratemos de las pasiones,[321] y en cuanto a qué cosas se eligen y estando en qué disposición se ha hablado ya con anterioridad.[322]

Por lo demás, como es frecuente que quienes reconocen haber realizado la acción no reconozcan, en cambio, sea su calificación,[323] sea ⟨el delito⟩ a que se refiere esa calificación —pues, por ejemplo ⟨reconocen⟩ haber tomado, pero no robado; haber golpeado primero, pero no ultrajado; o haber tenido relación con una mujer, pero no cometido adulterio; o haber robado, pero no hecho un sacrilegio (porque el objeto no pertenecía al dios); o haber cultivado tierra ajena, pero no tierra pública; o haber estado en tratos con los enemigos, pero no hecho traición—, por todo esto sería preciso dar definiciones de cada una de estas materias, es decir, de qué es el robo, qué el ultraje, qué el adulterio, a fin de que, cuando quisiéramos mostrar si corresponden o no ⟨al delito⟩, pudiéramos sacar a la luz lo justo.

Ahora bien, en todos estos casos el litigio trata sobre si ⟨la acción⟩ es injusta e inmoral o no injusta: porque, en efecto, en la intención ⟨es donde reside⟩ la malicia y el acto injusto,[324] y, por su parte, los nombres de esta clase, como ultraje o robo, son signos de la intención. Pues si alguien pegó, no por ello cometió un ultraje en términos absolutos, sino ⟨sólo⟩ si lo hizo por causa de algo, como, por ejemplo, por deshonrar a otro o por darse a sí mismo un placer. Tampoco si se tomó algo a escondidas fue ello absolutamente un robo, sino si se tomó en daño ⟨de aquel del que se tomó⟩ y para apropiárselo él mismo. Y de igual modo ocurre en todas las otras cosas que son semejantes a éstas.

Tercer criterio: la equidad

Mas, puesto que hay dos especies de actos justos e injustos (ya que unos están fijados por escrito y otros no están escritos), los que acaban de tratarse son aquellos de que hablan las leyes, mientras que hay dos especies de los no escritos.[325] Y éstos son, por una parte, los que ⟨se califican⟩ según su exceso, sea de virtud, sea de vicio, y para los que se reservan los reproches y los elogios, la deshonra y los honores y las mercedes (como, por ejemplo, dar las gracias a quien hace un beneficio, corresponder con un favor a quien nos ha hecho uno, ayudar a los amigos y otras cosas como éstas); y, por otra parte, los que ⟨cubren⟩ lagunas de la ley particular y escrita. Porque, en efecto, lo equitativo parece ser justo, pero lo equitativo es lo justo que está fuera de la ley escrita. Ello sucede, ciertamente, en parte con la voluntad y, en parte, contra la voluntad de los legisladores: contra su voluntad, cuando no pueden reducirlo a una definición, sino que les es forzoso hablar universalmente, aunque no valga sino para la mayoría de los casos. También ⟨sucede esto⟩ en aquellos casos que no son fáciles de definir a causa de su indeterminación —sea, por ejemplo, en el caso de herir con espada, de qué tamaño y con qué clase de espada—, pues se le pasaría la vida a quien intentase su enumeración. Si algo es indefinido, pero conviene legislarlo, es necesario que se hable de ello simplemente, de manera que si uno levanta la mano o golpea ⟨a otro⟩ llevando un anillo, según la ley escrita es culpable y comete injusticia, pero según la verdad no comete injusticia; y esto es la equidad.[326]

Ahora bien, si la equidad consiste en lo dicho, resulta evidente qué ⟨actos⟩ son equitativos y cuáles no, así como cuáles son los hombres no susceptibles de equidad. Porque aquellos casos para los que cabe hallar una disculpa son los propios de la equidad y no son merecedores de la misma consideración las equivocaciones que los delitos, ni las equivocaciones que las desgracias.[327] En efecto: son desgracias cuantas cosas ⟨suceden⟩

contra los cálculos racionales y sin malicia, y equivocaciones las que ⟨tienen lugar⟩, no sin cálculo, pero sin maldad; los delitos, en cambio, son calculados y proceden de la maldad, pues lo que tiene por causa el deseo pasional procede de la maldad.[328] También ⟨es propio de⟩ la equidad ser indulgente con las cosas humanas. Y mirar no a la ley, sino al legislador; no a la letra, sino a la inteligencia del legislador; no al hecho, sino a la intención; no a la parte, sino al todo; no a cómo es ahora uno, sino a cómo era siempre o la mayoría de las veces. Igualmente, acordarse más de los bienes recibidos que de los males, y de los bienes que se han recibido más bien que de los que se han hecho. Y, asimismo, tolerar a quien comete una injusticia, preferir juzgarlo más de palabra que de obra y consentir en someter ⟨la cuestión⟩ más a un arbitraje[329] que a un juicio; porque el árbitro mira la equidad, mientras que el juez la ley, y por esta razón se inventó el árbitro, a fin de que prevaleciese la equidad.

De este modo, pues, queda definido lo concerniente a la equidad.

14

Gradaciones en la gravedad de los delitos: diversos criterios de uso retórico

Un delito es mayor según proceda de una injusticia mayor.[330] Y por eso los más pequeños ⟨pueden ser⟩ muy grandes, como aquel, por ejemplo, del que Calístrato acusaba a Melanopo[331] ⟨achacándole⟩ que había defraudado tres semióbolos sagrados a los constructores del templo; lo contrario, pues, ⟨de lo que ocurre⟩ en el dominio de la justicia.[332] Ello es así en razón de lo que tales ⟨delitos⟩ tienen en potencia. Porque el que roba tres semióbolos sagrados podría también cometer cualquier otra injusticia.

Ahora bien, la gravedad se juzga unas veces así y otras veces en atención al daño. Tal ⟨sucede con el delito⟩ para el que no existe venganza equivalente, pues toda ⟨venganza⟩ es pequeña. Y lo mismo con el que no tiene remedio, porque es difícil †lo imposible†,[333] y con aquel para el que no puede reclamar justicia quien lo ha sufrido, porque es irremediable, supuesto que el juicio y el castigo son también remedios. Igual ⟨sucede⟩ si el mismo que padeció y sufrió la injusticia se ha autocastigado gravemente, pues es justo entonces que el que la cometió sufra un castigo todavía mayor; al modo como Sófocles, cuando habló en favor de Eucteón después que éste se quitara la vida por haber sido ultrajado, dijo que él no pondría una condena menor que la que contra sí mismo puso el que había padecido

⟨la injusticia⟩.[334]

Agravan asimismo el delito el hecho de que lo cometa uno solo o el primero o acompañado de pocos, y también hace grande[335] una falta el que se caiga muchas veces en ella. Igualmente el que por su causa se hayan buscado medios de prevención y castigo; en Argos, por ejemplo, imponen una pena a aquel por cuya causa se ha establecido una ley y a aquellos por cuya causa se ha edificado una cárcel. El delito más bestial[336] es también más grave. Y lo mismo el que es más premeditado[337] y el que provoca en quienes lo oyen más espanto que compasión. Hay también, por otra parte, recursos retóricos del estilo de que ⟨el acusado⟩ ha ignorado o transgredido muchas cosas —como, por ejemplo, juramentos, manos diestras, palabras de fe, matrimonios con extranjeros—,[338] pues ⟨la acumulación de⟩ muchos delitos hace superior ⟨el cometido⟩.[339] Igualmente ⟨agrava el delito⟩ el cometerlo allí donde se castiga a los delincuentes, al modo como hacen los falsos testigos; porque ¿dónde no delinquirán éstos si hasta en el tribunal ⟨delinquen⟩? Y asimismo ⟨el cometerlo⟩ a propósito de aquellas cosas que causan más vergüenza.[340] O contra aquel de quien se han recibido beneficios, pues entonces se comete una injusticia mayor, tanto por haber obrado mal, como por no haber hecho el bien ⟨debido⟩.

Lo que va contra las normas no escritas ⟨es también más grave⟩, ya que es propio del mejor ser justo no por necesidad; y las leyes escritas son ciertamente forzosas, mientras que las no escritas no. Pero hay otro argumento, si se delinque contra las leyes escritas; pues, en efecto: el que comete injusticia en aquello que es de temer y lleva aparejado un castigo, la cometerá igualmente en lo que no conlleva castigo.[341]

Con esto queda tratado lo que concierne a la mayor y menor gravedad del delito.

15

Uso retórico de las pruebas por persuasión no propias del arte

Enumeración de las pruebas

Como continuación de lo expuesto, corresponde extenderse a las pruebas por persuasión que hemos llamado *no propias del arte*,[342] ya que ellas son específicas de los discursos judiciales. En número son cinco: las leyes, los testigos, los contratos, las confesiones bajo tortura y los juramentos.

Las leyes

Hablemos en primer lugar de las leyes: de cómo debe usar de ellas el que aconseja y el que disuade,[343] el que acusa y el que defiende. Pues bien: es evidente que, si la ley escrita es contraria al caso, se debe recurrir a la ley común y a ⟨argumentos de⟩ mayor equidad y justicia. Como también, que ⟨la fórmula⟩ «con el mejor espíritu»[344] significa precisamente eso, o sea, el que no hay que servirse en exclusividad de las leyes escritas; y que la equidad siempre permanece y nunca cambia, como tampoco la ley común (pues es conforme a la naturaleza), mientras que las leyes escritas ⟨cambian⟩ muchas veces, de donde se dicen aquellas palabras en la *Antígona* de Sófocles, cuando ella se defiende, en efecto, de haber sepultado ⟨a su hermano⟩ contra la ley de Creonte, pero no contra la ley no escrita:

porque no ahora, ni ayer, sino siempre… 1375b
… por lo tanto, no iba yo por hombre alguno…[345]

Asimismo ⟨argumentaremos⟩ que lo justo es verdadero y útil, pero no así lo que es opinable, de manera que la escrita no es propiamente una ley, pues no cumple la función de la ley. Que el que juzga es como un censor de moneda,[346] a fin de discriminar la justicia falsificada y la verdadera. Y que es propio del hombre excelente aplicar y hacer guardar las leyes no escritas más bien que las escritas. También ⟨se ha de tomar en consideración⟩ si alguna vez la ley es contraria a una ya aprobada o incluso a sí misma: en ocasiones, por ejemplo, una ⟨ley⟩ ordena que sean firmes cualesquiera contratos que se hubieran acordado, mientras que otra prohíbe que se establezca contratos al margen de la ley. E igualmente si es ambigua, de modo que se puede volver su sentido y mirar a cuál de las dos direcciones —a lo justo o a lo conveniente—[347] se acomoda, para luego servirse así de ella. Y si el caso para el que se dictó la ley ya no se da, pero la ley permanece: hay que esforzarse entonces en demostrar esto y luchar contra la ley por este medio.

En cambio, si la ley escrita es favorable al caso, hay que decir que ⟨la fórmula⟩ «con el mejor espíritu» no sirve para pronunciar sentencias al margen de la ley, sino para que no haya perjurio si es que se desconoce lo que dice la ley. Que además nadie escoge lo bueno en absoluto, sino lo que ⟨es bueno⟩ para él. Que no hay ninguna diferencia entre no haber ley o no usar de ella. Que en los demás artes no reporta ninguna ventaja «ser más sabio que el médico», pues no daña tanto el error del médico como adquirir la costumbre de desobedecer al que manda. Y que el pretender ser más sabio que las leyes es lo que precisamente se prohíbe en esas leyes que se elogian.[348]

Acerca de las leyes quedan, pues, establecidas estas distinciones.

Los testigos

Por lo que se refiere a los testigos, los hay de dos clases: los antiguos y los recientes y, entre éstos, unos participan del riesgo ⟨de la causa⟩ y otros permanecen fuera. Llamo ⟨testigos⟩ antiguos a los poetas y a los juicios que todo el mundo conoce de los demás hombres ilustres. Así, por ejemplo, los atenienses pusieron a Homero por testigo en el asunto de Salamina[349] y, hace poco, los de Ténedos a Periandro de Corinto en contra de los de Sígeo.[350] También Cleofonte se sirvió contra Critias de los ⟨versos⟩ elegíacos de Solón, diciendo que de antiguo venía la desvergüenza de su familia, pues ⟨, si no,⟩ nunca hubiese cantado Solón:

> Dímele a Critias, el pelirrojo, que escuche a su padre.[351]

Éstos son, pues, los testigos sobre las cosas del pasado; pero para los acontecimientos futuros[352] ⟨sirven⟩ también los intérpretes de oráculos, al modo como Temístocles, citando el muro de madera, ⟨interpretó⟩ que había que librar batalla naval.[353] Además de esto, los refranes son también, como se ha dicho,[353bis] testimonios; por ejemplo, si alguien aconseja no tomar a un viejo por amigo, le sirve para ello de testimonio el refrán:

> Nunca le hagas un bien a un viejo.

Y en lo de suprimir a los hijos a cuyos padres se ha matado:

> Necio quien, después de matar al padre, deja intactos a los hijos.[354]

Por otra parte, son ⟨testigos⟩ recientes cuantos hombres ilustres han emitido algún juicio, porque sus juicios son útiles para los que disputan sobre las mismas cosas; Eubulo, por ejemplo, utilizó en los tribunales contra Cares lo que Platón había dicho contra Arquibio, a saber: que cunde en la ciudad ⟨la moda de⟩ declararse malvado.[355] Son también ⟨testigos⟩ los que participan del riesgo ⟨de la causa⟩[356] (si es que dan la impresión de mentir). Ahora bien, estos testigos lo son únicamente acerca de cuestiones tales como si sucedió o no, o si existe o no; pero no son testigos sobre la cualidad, como, por ejemplo, si es justo o injusto, si es conveniente o inconveniente; sobre estas materias, en cambio, son más dignos de crédito los testigos que están fuera ⟨de la causa⟩; y los más de todos, los antiguos, pues no son corruptibles.

Para quien no tiene testigos, los argumentos de persuasión ⟨de que dispone⟩ en relación con los testimonios son: que es conveniente juzgar sobre la base de probabilidades[357] y que a esto se refiere ⟨la fórmula⟩

«con el mejor espíritu»; que lo probable no se puede burlar con dinero; y que no cabe sorprender a lo probable atestiguando en falso. Por su parte, frente al que no tiene ⟨testigos⟩, para el que los tiene ⟨sus argumentos son⟩: que las probabilidades carecen de responsabilidad y que para nada se necesitaría de testigos si fuese bastante considerar teóricamente las cosas a base de razones.

Por lo demás, los testimonios se refieren unas veces a uno mismo y otras veces al adversario, unas veces al caso y otras veces a las costumbres, de manera que es evidente que jamás cabe carecer de un testimonio útil, ya que, si no ⟨se dispone⟩ de alguno que, en relación con el caso, sea o bien favorable a uno mismo o bien desfavorable al adversario, al menos ⟨se podrá utilizar alguno⟩ sobre el talante de uno mismo, para probar la honradez propia, o sobre el del adversario, para probar su falta de virtud. Los demás ⟨argumentos⟩ sobre el testigo —⟨si es⟩ amigo o enemigo o indiferente, ⟨si tiene⟩ buena, mala o mediana reputación y cualesquiera otras diferencias de esta clase— deben razonarse a partir de los mismos lugares comunes de los que ya dijimos que, en todo caso, ⟨se obtienen⟩ los entimemas.[358]

Los contratos

En lo que se refiere a los contratos, el uso de los discursos ⟨se cifra⟩ en amplificar o anular su importancia o bien en hacerlos dignos o indignos de crédito: si son favorables a uno, dignos de crédito y firmes; y al revés, si ⟨favorecen⟩ al adversario. Ahora bien, la cuestión de probar que son dignos o indignos de crédito en nada se diferencia de la que se refiere a los testigos, pues, según quiénes sean sus signatarios o los que los garantizan, así serán de fiables los contratos. Si la existencia del contrato está reconocida y él es provechoso, entonces hay que amplificar su importancia: el contrato, en efecto, es una ley privada y particular; los contratos ciertamente no hacen firme a la ley, pero la ley sí a los contratos que se hacen según las leyes; y la misma ley es, hablando en general, una especie de contrato,[359] de manera que quien le niega el crédito a un contrato o lo anula, anula las leyes. Además de esto ⟨puede argumentarse que⟩ la mayor parte de las transacciones, y todas las voluntarias, se hacen mediante contratos, de modo que, si se les invalida, se anula el trato mutuo entre los hombres. Los demás ⟨argumentos⟩ que también se ajustan ⟨a este tema⟩ son fáciles de ver.

Sin embargo, si ⟨los contratos⟩ nos son desfavorables y están de parte del adversario, entonces son ajustadas, en primer lugar, las mismas ⟨argumentaciones⟩ con que se combate una ley contraria. Porque sería,

desde luego, insólito, si pensásemos que, en el caso de las leyes que no están bien establecidas y en que los legisladores han cometido errores, no es conveniente obedecer y, en cambio, que sí es necesario en el caso de los contratos. Además de esto ⟨cabe argumentar⟩ que el juez es un guía de la justicia[360] y que, por consiguiente, no debe atender a la letra sino a lo que es más justo. Y que lo justo no se puede pervertir ni por engaño ni por coacción (pues es por naturaleza), mientras que los contratos se suscriben también por gentes que a veces están engañadas y a veces coaccionadas. Aparte de estos ⟨argumentos⟩, hay que mirar si son contrarios a alguna de las leyes escritas o de las comunes y, entre las escritas, a las propias o a las extranjeras; y, luego, si ⟨contradicen⟩ a otros contratos posteriores o anteriores, porque los posteriores son firmes y los anteriores no, o bien los anteriores son rectos y los posteriores se han hecho con engaño, una u otra cosa según sea más útil. Pero además hay que mirar también la conveniencia (no vaya a ser que sea contraria a los jueces) y a los demás ⟨argumentos⟩ de esta clase, pues son todos ellos igualmente sencillos de conocer.

Las confesiones bajo torturas

Las confesiones bajo torturas constituyen una cierta clase de testimonios y parecen tener algún crédito puesto que llevan implícita alguna necesidad.[361] Ciertamente, tampoco en este caso es difícil aducir los ⟨argumentos⟩ que son posibles y sobre cuya base, si ⟨las confesiones⟩ son favorables, cabe amplificar su valor ⟨diciendo⟩ que ellas son los únicos testimonios verídicos. En cambio, si son contrarias y están de parte del adversario, se las puede refutar declarando lo que es verdadero para todo género de torturas: pues, efectivamente, los que están forzados no dicen menos mentiras que verdades, ya sea resistiendo con obstinación para no decir la verdad, ya sea engañando fácilmente para acabar más deprisa. Conviene en estos casos referir ejemplos de sucesos que conozcan los jueces. [También[362] conviene indicar que las confesiones bajo torturas no son verdaderas, porque hay muchos que son poco sensibles, los cuales, por ser de piel pétrea y alma noble, son capaces de resistir las coacciones, mientras que también los hay cobardes y timoratos que sólo tienen ánimos hasta que ven ⟨los medios de⟩ la coacción, de suerte que nada hay digno de crédito en las confesiones bajo tortura.]

Los juramentos

En cuanto a los juramentos, es posible hacer cuatro distinciones:[363] o bien se aceptan y se prestan, o bien ni una cosa ni otra, o bien una cosa sí y otra

no y, en ese caso, o se aceptan pero no se prestan, o se prestan pero no se aceptan. Junto a estas ⟨distinciones⟩, todavía es posible otra: si el juramento ha sido hecho por uno mismo o por el adversario.

Pues bien: ⟨el juramento⟩ no se acepta ⟨basándose⟩ en que es fácil cometer perjurio; en que el que jura no restituye;[364] y en que, por otro lado, cabe pensar que condenen al que no jure y, aun así,[365] puede resultarle a éste preferible el riesgo que ⟨corre⟩ ante los jueces, porque en ellos confía y en el adversario no.

No se presta, en cambio, ⟨fundándose⟩ en que ⟨se trata de⟩ un juramento puesto en lugar de dinero; que si uno fuera un inmoral ya habría jurado, puesto que es preferible ser un inmoral por algo que por nada y, jurando, algo tendría de su parte, mientras que, no jurando, no; y que, por consiguiente, el no ⟨jurar⟩ podría tener por causa la virtud, pero no el ⟨miedo al delito de⟩ perjurio. También es ajustada aquí la ⟨frase⟩ de Jenófanes; a saber, que el desafío de un hombre impío contra uno piadoso carece de igualdad y es, más bien, semejante a si un hombre fuerte desafiara a uno débil a darse de puñetazos.[366]

Por su parte si se presta, ⟨cabe argumentar⟩ que uno confía en sí mismo pero no en el adversario. Y, dándole la vuelta a la frase de Jenófanes, habrá que decir entonces que sí hay igualdad en que el impío acepte ⟨el juramento⟩ y el piadoso jure; y, aún más, que sería grave no querer hacerlo en un procedimiento en que se considera digno que los propios ⟨jueces⟩ pronuncien sentencia después de haber jurado.

Por el contrario, si se acepta, ⟨cabe argumentar⟩ que es piadoso querer encomendarse a los dioses; que para nada es menester echar mano de otros jueces (puesto que a ellos se entrega el juicio); y que sería absurdo no querer jurar sobre cosas acerca de las cuales otros consideran digno prestar juramento.[367]

Y puesto que está claro cómo hay que hablar en cada caso, lo estará igualmente lo que debe decirse en los casos mixtos; por ejemplo, en el caso de que uno quiera prestar juramento, pero no aceptarlo; o que quiera aceptarlo, pero no prestarlo; o que quiera prestarlo y aceptarlo; o ninguna de las dos cosas. Porque éstas son forzosamente las combinaciones que pueden formarse a partir de los casos estudiados, de modo que también los discursos tendrán que formarse con los ⟨argumentos⟩ expuestos.

Por último, si se ha hecho por uno mismo ⟨juramento⟩ y es contradictorio, ⟨se debe decir⟩ que no hay en ello perjurio, porque el cometer delito es voluntario y el perjurar es cometer delito, pero lo que ⟨se hace⟩ por fuerza o por engaño no es voluntario. Por consiguiente, hay que

concluir aquí que perjurar es algo ⟨que se hace⟩ con el pensamiento, no con la boca.[368] En cambio, si es el contrario el que se contradice después de haber hecho juramento, ⟨se debe decir⟩ que a todo faltará quien ni siquiera es fiel a lo que jura; y que por ello ⟨los jueces⟩ aplican las leyes luego de haber jurado. También ⟨diremos⟩: «Consideran, pues, digno que vosotros juzguéis siendo fieles a lo que habéis jurado, mientras ellos mismos no lo son…» y cuantas otras frases como ésta permiten amplificar ⟨el asunto⟩.

Con esto, pues, queda tratado lo que se refiere a las pruebas por persuasión que no son propias del arte.

LIBRO SEGUNDO

1

Elementos subjetivos de la persuasión

Recapitulación y nuevos elementos de análisis

Queda ya expuesto a partir de qué premisas conviene aconsejar y disuadir, 1377b
elogiar y censurar, y acusar y defenderse ante los tribunales, así como qué 15
opiniones y enunciados son útiles para ⟨obtener⟩ en estas materias pruebas por persuasión; porque, en efecto, a propósito de tales materias y a partir de esas ⟨premisas⟩[369] se forman los entimemas, en la medida en que ellos se dicen propiamente[370] sobre cada uno de los géneros de los discursos.

Ahora bien, puesto que la retórica tiene por objeto ⟨formar⟩ un juicio 20
(dado que también se juzgan las deliberaciones y la propia acción judicial es un ⟨acto de⟩ juicio),[371] resulta así necesario atender, a los efectos del discurso, no sólo a que sea demostrativo y digno de crédito, sino también a cómo ⟨ha de presentarse⟩ uno mismo y a cómo inclinará a su favor al que 25
juzga.[372] Porque es muy importante para la persuasión —sobre todo en las deliberaciones y, después, en los procesos judiciales— el modo como se presente el orador y el que se pueda suponer que él está en una cierta actitud respecto de los ⟨oyentes⟩, así como, en lo que se refiere a éstos, el que se logre que también ellos estén en una determinada actitud ⟨ante el orador⟩; en todo caso, para las deliberaciones es más útil la manera como 30
se presente el orador y, para los procesos judiciales, la actitud en que se halle el auditorio.[373] Pues las cosas no son, desde luego, iguales para el que siente amistad, que para el que experimenta odio, ni para el que está airado que para el que tiene calma, sino que o son por completo distintas o bien difieren en magnitud. Y, así, mientras que el que siente amistad 1378a
⟨considera que⟩ el juicio que debe emitir es de inocencia total o de poca culpabilidad, al que experimenta odio ⟨le sucede⟩ lo contrario; y lo mismo, si lo que va a ocurrir es placentero, al que lo desea y espera le parece que ello sucederá y que será un bien, mientras que al insensible y al malhumorado ⟨le pasa⟩ lo contrario. 5

Importancia de la credibilidad de los oradores

Tres son las causas que hacen persuasivos a los oradores; y su importancia es tal que por ellas nos persuadimos, prescindiendo de las demostraciones. Esas causas son la sensatez, la virtud y la benevolencia.[374] Así que, ⟨cuando⟩ los oradores engañan en lo que dicen o sobre lo que dan consejo, ⟨ello es⟩ por todas estas causas o por alguna de ellas; porque, o bien por 10
insensatez no tienen una recta opinión, o bien, opinando rectamente, callan

por malicia su parecer, o bien son sensatos y honrados, pero no benevolentes, por lo cual, aun conociendo lo que es mejor, sucede que no lo aconsejan. Fuera de estas ⟨causas⟩ no hay ninguna otra. Y, por lo tanto, es forzoso que aquel que parezca tenerlas todas resulte ser ⟨un orador⟩ persuasivo para el auditorio. Por lo demás, cómo es posible mostrarse sensato y virtuoso, hay que deducirlo de los análisis de las virtudes,[375] ya que, partiendo de tales ⟨análisis⟩, cabe presentar a otro o incluso a uno mismo conforme a ellas. Y en cuanto a la benevolencia y la amistad, hablaremos dentro del tema de las pasiones.[376]

Influencia de las pasiones y modo de estudiarlas

Porque las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer.[377] Así son, por ejemplo, la ira, la compasión, el temor y otras más de naturaleza semejante y sus contrarias. Ahora bien, en cada una se deben distinguir tres aspectos:[378] en relación a la ira —pongo por caso—, en qué estado se encuentran los iracundos, contra quiénes suelen irritarse y por qué asuntos; pues si sólo contamos con uno o dos de estos ⟨aspectos⟩, pero no con todos, no es posible que se inspire la ira. Y lo mismo ocurre con las demás ⟨pasiones⟩. En consecuencia, pues, de igual modo que en nuestros anteriores análisis hemos descrito los correspondientes enunciados, así procederemos también con respecto a las ⟨pasiones⟩[379] y las dividiremos de acuerdo con el método establecido.

2

La ira

Definición y elementos de la ira

Admitamos que la ira[380] es un apetito penoso de venganza por causa de un desprecio manifestado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio.[381] Ahora bien, si esto es la ira, entonces es necesario que el iracundo se encolerice contra un individuo concreto —por ejemplo, contra Cleón, pero no contra el hombre ⟨en general⟩—;[382] además, que sea por algo que le han hecho o iban a hacerle a él mismo o a los suyos; y, además, que a toda ira siga un cierto placer, nacido de la esperanza de vengarse.[383] Es placentero, en efecto, pensar que se podrán conseguir aquellas cosas que se desean. Mas como

nadie aspira a lo que se le muestra imposible, el iracundo desea lo que le parece que se puede hacer. Y por eso del apetito irascible se ha dicho bellamente:

que, mucho más dulce que la miel rezumante,
crece en los corazones de los hombres.[384]

Por esta razón, pues, acompaña ⟨al iracundo⟩ un cierto placer; y también porque ocupa su tiempo con el pensamiento de la venganza, de modo que la imagen[385] que entonces le surge le inspira un placer semejante al que ⟨se produce⟩ en los sueños.

Especies de desprecio

Puesto que el desprecio es la actualización de una opinión[386] acerca de algo que aparece sin ningún valor (pues tanto los males como los bienes pensamos que son dignos de empeño, así como lo que a ellos tiende, mientras que lo que tenemos en nada o en muy poco lo suponemos carente de valor), tres son las especies de desprecio: el desdén, la vejación y el ultraje.[387] El desdeñoso desprecia, efectivamente, ya que se desdeña lo que se juzga que carece de valor y es eso precisamente lo que no vale nada, lo que es objeto de desprecio. Como también parece que desprecia el que comete vejaciones, dado que la vejación comporta un obstáculo a los actos de voluntad, no con el fin de sacar uno mismo partido, sino para que no lo saque el otro; y como no se trata de algo de lo que uno vaya a sacar nada, lo desprecia, puesto que está claro que no supone que ⟨el ofendido⟩ pueda hacerle daño —en cuyo caso le tendría ciertamente miedo y no lo despreciaría—, ni tampoco que quepa obtener de él algún provecho digno de mención —pues entonces habría pensado en hacerlo amigo suyo—. Finalmente, también el que ultraja desprecia; porque ultraje es decir o hacer cosas que producen vergüenza al que las sufre, y no para que ocurra en interés propio nada que no sea el hecho en sí, sino sólo para quedar complacido.[388] Los que actúan en represalia no cometen ultraje, en efecto, sino que toman venganza. En cambio, lo que causa placer a quienes cometen ultrajes es que piensan que el portarse mal les hace superiores (y por eso los jóvenes y los ricos[389] son tan insolentes, porque creen que, ultrajando, quedan por encima). Por lo demás, es propio del ultraje la deshonra, y quien quita la honra desprecia, por cuanto lo que no vale nada tampoco merece ninguna estimación ni para bien ni para mal. Y por eso dice Aquiles, lleno de cólera:

me ha deshonrado, porque, luego de quitarme la recompensa, se queda con ella,[390]

y:

como a un desterrado privado de honra,[391]

poniendo en esto la causa de su cólera. Aparte de que también se piensa que uno debe ser tenido en más por quienes son inferiores en linaje, en capacidad, en virtud y, en general, en todo aquello en que uno[392] sobresale mucho, como, por ejemplo, el rico sobre el pobre en dinero, el retórico sobre el que no es capaz de hablar en materia de discursos e, igualmente, el gobernante sobre el gobernado y el que se considera[393] digno de mandar sobre el que sólo vale para ser mandado. Y por esto se ha dicho:

Cólera grande es la de los reyes, vástagos de Zeus[394]

y:

mas luego también guarda su resentimiento,[395]

ya que es en razón de su superioridad por lo que se enfurecen ⟨los hombres⟩. Y hasta ⟨se piensa que se debe ser tenido en más⟩ por parte de quienes uno cree merecer que le den un buen trato; y éstos son aquellos a quienes uno mismo, o bien alguien por mediación suya, o bien alguno de los de su entorno han proporcionado o proporcionan algún beneficio o lo pretenden o han pretendido hacérselo.

Disposiciones favorables a la ira

De lo que precede se ve ya claro en qué disposiciones se encolerizan ⟨los que sienten ira⟩, así como contra quiénes y por qué causas. Ellos ⟨se encolerizan⟩, en efecto, cuando sienten pesar, porque el que siente pesar es que desea alguna cosa. Y, por lo tanto, si ⟨al que está así⟩ se le pone algún obstáculo, ya sea directamente —como, por ejemplo, si se le impide beber teniendo sed—, ya sea indirectamente, de un modo semejante en ambos casos resulta que se produce el resultado dicho. Como también se encoleriza contra todos, si es que alguno le lleva la contraria o alguien no colabora con él o uno cualquiera lo perturba en alguna forma cuando él está en esta disposición. Éste es, pues, el motivo de que los que están enfermos, los que son pobres, «los que padecen guerra», los que están enamorados, los sedientos y, en general, los que desean algo ardientemente y no satisfacen su pasión sean iracundos[396] y fácilmente excitables, sobre todo con aquellos que desprecian su situación. Así, por ejemplo, el que está enfermo ⟨se encoleriza⟩ contra el que ⟨hace de menos⟩ su enfermedad; el pobre contra el que ⟨es indiferente⟩ a su pobreza; el soldado contra el que ⟨desestima⟩ su guerra; el enamorado contra el que ⟨desaira⟩ al objeto de su

amor; y de igual manera en los demás casos ⟨⟨y, fuera de éstos, en todos los otros en que alguien manifiesta desprecio⟩⟩.[397] Porque cada cual hace camino en su propia ira, víctima de la pasión que lo posee. Y, por lo demás, esto mismo ⟨es lo que sucede⟩ si por casualidad se recibe algo que no se espera, ya que en ese caso todavía molesta más lo muy inesperado, por la misma razón que lo muy inesperado es fuente de mayor gozo, si ocurre algo que uno quiere.[398] De lo cual se hace también claro cuáles son los momentos, tiempos, estados de ánimo[399] y edades estimulantes para la ira y dónde y cuándo ⟨se produce ésta⟩, así como que, cuanto más se está en estas condiciones, más proclive se es a la ira.

Sujetos pacientes de la ira

A su vez, los que por estar en las disposiciones dichas son proclives a la ira se encolerizan contra los que se ríen, burlan y mofan de ellos (puesto que los ultrajan), así como contra los que les infieren ofensas de tal naturaleza que son signos de ultraje; y tales son, forzosamente, las que no sirven para nada ni producen ningún provecho a quienes las infieren, ya que de esa forma parece que sólo tienen por causa el propio ultraje. También ⟨se encolerizan⟩ contra los que hablan mal y muestran desdén hacia las cosas por las que ellos se interesan especialmente, como, por ejemplo, ocurre con los que ponen toda su ambición en la filosofía, si alguien ⟨habla⟩ en contra de la filosofía; o con los que la ponen en el aspecto personal,[400] si alguno ⟨desdeña⟩ la buena presencia; y de modo semejante en los demás casos. Y esto acontece tanto más, si ellos sospechan que, en efecto, o no sobresalen en tales cosas completamente, o no de un modo vigoroso, o no según la opinión establecida; porque cuando están muy seguros de ser superiores en aquello en que son objeto de burla, no sienten ninguna inquietud.

Por otra parte, ⟨se encolerizan⟩ más con los amigos que con los que no lo son,[401] ya que piensan que es más justo ser bien tratados por ellos que no al contrario. E, igualmente, con los que acostumbran a honrarles y tenerles en consideración, si es que ya no vuelven a comportarse de esa manera, puesto que entonces se creen desdeñados por ellos, dado que ⟨, si no,⟩ seguirían observando la misma conducta. También ⟨se encolerizan⟩ contra los que no actúan con justa reciprocidad o no corresponden con equivalencia, y contra los que obran en contra suya, siendo inferiores; pues todos los que así proceden dan la sensación de estarlos cubriendo de desdén, los unos en la forma en que ⟨se desdeña⟩ a los inferiores y, los otros, como si ⟨el favor dispensado lo hubiesen recibido⟩ de inferiores.[402] Y todavía se siente más ira contra los que no tenemos en ninguna consideración, si encima nos desprecian; porque la ira se apoya sobre el

desprecio con relación a quienes no es adecuado ⟨que desprecien⟩ y, ciertamente, a los inferiores no les es adecuado despreciar. Asimismo, contra los amigos, si no actúan bien de palabra o de obra, y más aún, si actúan en contra nuestra o no se aperciben de que los necesitamos —tal como, en la tragedia de Antifonte,[403] Plexipo ⟨se encoleriza⟩ contra Meleagro—, pues el no apercibirse de esto es signo de desprecio, ya que las cosas que nos interesan no nos pasan inadvertidas. Igualmente, contra los que se alegran con las desgracias y, en general, contra los que no se entristecen de los infortunios, pues ⟨tal actitud⟩ es signo de enemistad o de desprecio. Y también contra los que no se paran a pensar si van a causar una pena —de ahí la ira que producen los portadores de malas noticias —[404] y contra los que prestan oídos o se dedican a hacer examen de nuestros defectos, pues éstos son iguales a quienes nos desprecian o a nuestros enemigos, ya que los amigos se compadecen y se duelen todos ellos, considerando sus propios defectos.

Además de en estos casos, ⟨se siente ira⟩ contra quienes nos desprecian ante cinco ⟨clases de gentes⟩: ante los que compiten con nosotros en honor, ante aquellos que admiramos, o de los que queremos ser admirados, y ante los que nos inspiran respeto, o nosotros se lo inspiramos a ellos; si alguien nos desprecia delante de éstos, nuestra ira es ciertamente mayor. También ⟨nos encolerizamos⟩ contra quienes desprecian a cuantos resultaría vergonzoso que no socorriésemos, como es a nuestros padres, hijos, mujeres o subordinados. E, igualmente, contra los que no muestran agradecimiento ante un favor, porque ponerse al margen de lo debido constituye desprecio; contra los que ironizan frente a los que hablan en serio, ya que la ironía es muestra de desdén;[405] y contra los que son benefactores de otros, pero no nuestros, pues asimismo es muestra de desdén el no considerar a uno digno de lo que se considera a otros. Por lo demás, también el olvido, incluso el de las cosas más insignificantes como son los nombres, tiene la capacidad de producir ira, porque el olvido parece ser un signo de desprecio y porque, por otra parte, el olvido nace de la falta de interés y la falta de interés constituye una cierta clase de desprecio.

Con lo cual queda dicho, conjuntamente, contra quiénes se siente ira, en qué disposiciones y por qué causas. Por su parte, es claro que el ⟨orador⟩ debe inclinar, con su discurso, ⟨a los oyentes⟩ en el sentido de que se pongan en la disposición de moverse a ira, ⟨presentando para ello⟩ a sus adversarios, a la vez como culpables de aquellas cosas por la que se siente ira y como sujetos de la índole propia para excitarla.

3

La calma

Definición y tipología

Puesto que lo contrario de encolerizarse es calmarse y lo contrario de la ira es la calma, hemos de tratar ⟨ahora⟩ en qué disposición están los que son calmos, así como ante quiénes permanecen en calma y por qué razones se calman. Admitamos, pues, que la calma es un apaciguamiento y pacificación de la ira[406]. En ese caso, si ⟨los hombres⟩ se encolerizan contra quienes los desprecian y el desprecio es voluntario, es evidente que con los que no hacen nada de esto, o lo hacen o parecen hacerlo involuntariamente, se permanece en calma.[407] Como también ⟨se permanece en calma⟩ con los que pretendían lo contrario de lo que hicieron; con los que se comportan del modo dicho incluso consigo mismos, puesto que no parece que nadie se desprecie a sí mismo; y con los que reconocen sus faltas y piden perdón, porque, como ya cumplen su sentencia en el malestar que sienten por lo que han hecho, hacen cesar la ira. Un signo[408] de esto ⟨se da⟩ en el castigo de los esclavos: a los que nos contradicen y replican los castigamos, en efecto, más, mientras que aplacamos nuestra cólera ante los que reconocen ser castigados con justicia.[409] Y la causa es que constituye una desvergüenza negar lo evidente y que la desvergüenza implica desprecio y desdén, ya que sólo ante los que desdeñamos mucho no sentimos vergüenza. También ⟨se permanece en calma⟩ ante quienes se nos presentan humildes y no nos contradicen, pues con ello ponen de manifiesto que reconocen ser inferiores, y los inferiores temen y nadie que teme hace un desprecio. Por lo demás, que ante los que se humillan cesa la ira, es algo que hasta los perros muestran claramente, no mordiendo a quienes se sientan.[410] Como asimismo ⟨cesa la ira⟩ por parte de quienes hablan en serio frente a los que también hablan en serio, ya que entonces les parece que se les está hablando en serio, pero no que se les desdeña. E, igualmente, frente a los que devuelven ⟨un favor con⟩ un favor más grande; frente a los que están necesitados y suplican gracia, pues así se humillan; y frente a los que no son soberbios, burlones o desdeñosos con nadie, ni tampoco con las buenas gentes[411] o con quienes son iguales a ellos.

Disposiciones favorables a la calma

Por otra parte, las cosas que producen calma deben examinarse, en general, por sus contrarios; y, así, ⟨se permanece calmado⟩ ante quienes se tiene

miedo o vergüenza. No puede, en efecto, sentirse ira mientras se está en esa disposición, puesto que es imposible al mismo tiempo experimentar miedo e ira. Tampoco se encoleriza uno, o lo hace en menor grado, contra los que actuaron movidos por la ira, porque con ello ponen de manifiesto que no actuaron por desprecio: ciertamente, nadie que está encolerizado desprecia, ya que el desprecio ⟨se hace⟩ sin pesar propio, mientras que la ira ⟨implica⟩ pesar.[412] Y tampoco ⟨se encoleriza uno⟩ contra los que están avergonzados.

Asimismo, los que están en una disposición contraria a las que producen ira, es evidente que están calmos, como ocurre, por ejemplo, en el juego, en la risa, en la fiesta, en el éxito, en la feliz realización de una empresa, en la sobreabundancia y, en general, en ⟨cualquier situación de⟩ ausencia de pesar, de placer no insolente y de honrada esperanza. Además, ⟨son también calmos⟩ los que dejan pasar tiempo en vez de someterse súbitamente a la ira, porque el tiempo aplaca la ira.[413] Como también aplaca incluso la ira más grande contra uno el que ya antes se haya tomado venganza contra otro. Y por eso contestó bien Filócrates cuando, estando el pueblo encolerizado contra él, alguien le preguntó: «¿por qué no te defiendes?». —«Todavía no.» —«Pues ¿cuándo?» —«Cuando vea que han denigrado a otro.»[414] Porque, en efecto, las gentes se tornan calmas, después que han consumido su ira en contra de otro; que es lo que ocurrió en el caso de Ergófilo: que estando mucho más indignados con él que con Calístenes, lo dejaron libre por causa de que la víspera habían condenado a muerte a Calístenes.[415]

Asimismo ⟨se permanece en calma⟩ si se coge ⟨a los ofensores⟩;[416] si ⟨éstos⟩ sufren un mal mayor que el que hubieran podido acarrearles los que sienten la ira, pues creen estos últimos que, de ese modo, se han cobrado ya la venganza; e, igualmente, si uno mismo piensa que cometió una injusticia y que sufre un castigo merecido, ya que[417] no se siente ira contra lo que es justo, puesto que, en ese caso, se considera que no se está sufriendo un mal sin que haya razón para ello, que es lo que definía a la ira.[418] Y por eso conviene reprender primero de palabra, porque así se ofenden menos de ser castigados hasta los esclavos. También ⟨se permanece en calma⟩ si uno cree que aquél ⟨a quien quiere castigar⟩ no va a darse cuenta de que es por causa de uno mismo y en represalia por el mal que le hizo sufrir. La ira, en efecto, se produce en sentido individual, como queda claro por su definición; y por eso está bien escrito:

Di que fue Odiseo, devastador de ciudades,[419]

puesto que no se hubiera considerado ⟨Ulises⟩ completamente vengado, si

⟨el Cíclope⟩ no hubiera sabido por quién y en represalia de qué. De modo, en fin, que no se siente ira contra aquellos que no van a apercibirse de ella, ni tampoco contra los muertos, dado que éstos han sufrido ya lo último y ni pueden ya sentir dolor ni darse cuenta, que es a lo que aspiran los que están airados. Y por eso, sobre el cadáver de Héctor, dice bien el poeta queriendo aplacar a Aquiles en su ira:

Irritándose, maltrata una tierra sorda.[420]

Así pues, queda claro que los que quieren calmar a un auditorio deben obtener, a partir de estos lugares comunes, argumentos para disponerlos en el sentido de que aquellos[421] contra quienes sienten ira, son tales que o bien inspiran temor o respeto, o bien les han hecho favores, o bien obraban sin querer, o bien ya están arrepentidos de lo que han hecho.

4

El amor y el odio

Definiciones

Hablaremos ⟨ahora⟩ de a quiénes se ama y se odia, y por qué causa, una vez que hayamos definido el amor y el odio. Sea, pues, amor la voluntad de querer para alguien lo que se piensa que es bueno —por causa suya y no de uno mismo—, así como ponerlo en práctica hasta donde alcance la capacidad para ello.[422] Además, es amigo el que ama y es, a su vez, amado. Y también se consideran amigos los que creen estar mutuamente en esta disposición.

Tipos de personas a quienes se ama y causas del amor

Puestas estas bases, es necesario que sea amigo quien se alegra con los bienes de uno y se entristece con sus penas, no por ninguna otra razón sino por uno mismo. Porque, ciertamente, todos nos alegramos cuando acontecen las cosas que apetecemos, así como sentimos pesar cuando acontecen las contrarias, de modo que tanto las penas como los placeres son signos de la voluntad.[423] En consecuencia, son amigos aquellos que tienen por buenas o malas las mismas cosas y por amigos y enemigos a las mismas personas; pues es forzoso querer para los ⟨amigos⟩ lo mismo ⟨que para uno⟩, de manera que aquel que quiere para otro lo mismo que para sí pone con ello de manifiesto que es amigo suyo.[424] Se ama igualmente a nuestros bienhechores o a los de las personas de nuestro interés o a los que nos hacen favores —sean éstos grandes, o hechos con buena intención, o en

determinadas ocasiones y por causa de uno mismo— o a los que consideramos que estarían dispuestos a hacérnoslos. Y también a los amigos de nuestros amigos y a los que aman a los que amamos; a los que son amados por quienes nosotros amamos; y a los que tienen los mismos enemigos que nosotros, a los que odian a quienes nosotros odiamos y a los que son odiados por los que a nosotros nos odian: todos éstos, en efecto, parecen tener por bienes las mismas cosas que nosotros,[425] de manera que quieren para ellos los mismos bienes ⟨que para nosotros⟩, lo cual era lo propio del amigo.

Además de en estos casos, ⟨se ama⟩ también a quienes son capaces de proporcionarnos algún beneficio, sea en materia de dinero o de seguridad, razón esta por la que se tiene en tanta estima a los que son liberales, a los valientes y a los justos; por su parte, se supone que son así los que no viven a expensas de los demás, o sea, los que viven de su trabajo; y, entre éstos, los que viven del cultivo de la tierra y en especial los que trabajan por cuenta propia.[426] Asimismo ⟨se ama⟩ a los moderados, por que no son injustos y a los pacíficos por la misma razón. Como también a los que queremos tener por amigos con sólo que parezca que ellos lo quieren; y tales son los que por su virtud son buenos y los que gozan de buena reputación sea entre todos o entre los mejores o entre los que nosotros admiramos o entre los que nos admiran.

Además ⟨se ama⟩ a aquellos que nos deleitan[427] con su trato y compañía, como son los complacientes y los que no reprueban los errores que cometemos ni son amigos de disputas o pendencieros (pues todos éstos son reñidores y los que riñen ponen con ello de manifiesto que quieren lo contrario que uno), así como los que tienen tacto lo mismo para hacer chistes que para aguantarlos,[428] ya que en ambos casos se produce con ellos una rápida camaradería, por ser, como son, capaces de admitir una broma y de gastarla de un modo conveniente.

También ⟨se ama⟩ a los que elogian las cosas buenas que uno tiene, sobre todo ⟨si⟩ entre ellas ⟨hay⟩ algunas que uno teme no tener. Asimismo, a los que son pulcros en su aspecto, en su vestimenta o en cualquier manifestación de su persona. A los que no nos reprochan ni nuestras faltas ni sus servicios,[429] pues una y otra cosa son propias de censores. A los que no son rencorosos ni vengativos de las ofensas, sino que están bien dispuestos a la reconciliación, porque se supone que, así como son para los demás, así serán también para uno mismo. A los que no andan diciendo lo que está mal ni están pendientes de las cosas malas del que tienen al lado o de uno mismo, sino sólo de las cosas buenas, ya que eso es lo que hace el hombre bueno. A los que no plantan cara a los que están iracundos o

sensibilizados por algo, pues los que eso hacen es que buscan riña. A los que están en una disposición de interés hacia nosotros, por ejemplo, manifestándonos su admiración, considerándonos virtuosos, disfrutando de nuestra compañía y, sobre todo, compartiendo los mismos sentimientos hacia las cosas por las que nosotros queremos ser admirados o parecer virtuosos o atractivos. También a nuestros iguales y a los que tienen nuestra misma ocupación, siempre que no nos entorpezcan ni se ganen la vida con lo mismo que nosotros, pues de ahí surge lo de «alfarero contra alfarero». [430] Y a los que desean las mismas cosas que nosotros, siempre que sea posible compartirlas, porque, si no, ocurre lo mismo que antes.

Igualmente ⟨se ama⟩ a aquellos ante los que se está en tal disposición que no se siente vergüenza por las cosas ⟨que son vergonzosas⟩ según la opinión —con tal que no implique desdén— y ante los que uno se siente, en cambio, avergonzado por las cosas ⟨que son vergonzosas⟩ de verdad. [431] Amamos también o deseamos ser amigos de aquellos de quienes nosotros somos competidores y por los que queremos ser emulados, no envidiados. Como también de aquellos a quienes ayudamos a conseguir bienes, siempre y cuando no vaya eso a acarrearnos males mayores.[432] Y de aquellos que aman a ⟨sus amigos⟩ ausentes de la misma manera que a los presentes, razón por la cual todos amamos a los que así se comportan con los difuntos. En general, ⟨se ama⟩ a los que son muy amigos de sus amigos y no los abandonan en las dificultades; porque, en efecto, de entre los hombres buenos amamos sobre todo a los que son buenos en la amistad. Igualmente, a los que no andan fingiendo con nosotros;[433] y son tales los que incluso nos hablan de sus propios defectos, pues ya se ha dicho que ante los amigos no se siente vergüenza por las cosas ⟨que son vergonzosas⟩ según la opinión; así que, si uno siente vergüenza, es que no ama, mientras que el que no siente vergüenza se hace semejante al que ama. También ⟨se ama⟩, en fin, a quienes no nos causan miedo y a quienes nos inspiran confianza, porque nadie ama a aquel que teme.

Por su parte, son especies de la amistad el compañerismo, la familiaridad, el parentesco y otras de esta naturaleza. Y en cuanto a las causas que producen la amistad son el favor, el hacerlo sin necesidad de que se ruegue y el no hacer patente que se ha hecho, porque así queda claro que se hace por causa de uno mismo y no por cualquier otra razón.

Consideraciones sobre la enemistad y el odio. Diferencias con la ira

Por lo que se refiere a la enemistad y al odio, es claro que hay que 1382a establecerlos teóricamente por los contrarios ⟨de la amistad⟩.[434] Y en cuanto a las causas que producen la enemistad son la ira, la vejación y la

sospecha.[435]

Ahora bien, la ira procede de cosas que le afectan a uno mismo, mientras que la enemistad ⟨puede engendrarse⟩ también sin motivos personales; porque con sólo suponer que uno es de una determinada condición, ya llegamos a odiarle. La ira se refiere siempre a algo tomado en sentido individual —como Calias o Sócrates—, pero el odio se dirige también al género, pues al ladrón y al delator los odia todo el mundo.[436] La una puede curarse con el tiempo, el otro no tiene cura. La primera es un deseo de ⟨causar⟩ un estado de pesar, pero el segundo lo es de ⟨hacer⟩ un mal, ya que el que siente ira quiere apercibirse ⟨del dolor que causa⟩, lo que, en cambio, no le importa nada al otro. Aparte de que las cosas ⟨que causan⟩ pesar son todas sensibles mientras que ⟨las que provocan⟩ los mayores males son las que menos se perciben con los sentidos: la injusticia y la locura; pues ciertamente la presencia de la maldad no provoca pesar alguno. Además, la ⟨ira⟩ se acompaña de pesar propio, pero no así el ⟨odio⟩; porque el que está airado, pena él mismo, mientras que el que odia, no.[437] Y el primero, si se dieran muchas circunstancias, podría compadecerse, pero el segundo nunca: el uno pretende, en efecto, que aquel contra el que está airado experimente a su vez algún dolor; el otro, que no exista.[438]

De lo dicho queda, pues, claro que es posible demostrar quiénes son enemigos y amigos; hacer que lo sean, si no lo son, o desenmascararlos, si lo andan propalando ⟨sin serlo⟩; y también, si son adversarios nuestros por causa de la ira o la enemistad, llevarlos en uno u otro sentido,[439] según lo que cada cual elija.

5

El temor y la confianza

Definición y elementos del temor

Qué cosas producen miedo, a quiénes ⟨se teme⟩ y estando en qué disposiciones, quedará claro con lo que sigue. Admitamos, en efecto, que el miedo es un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso.[440] Porque, no todos los males producen miedo —sea, por ejemplo, el ser injusto o el ser torpe—, sino los que tienen capacidad de acarrear grandes penalidades o desastres, y ello además si no aparecen lejanos, sino próximos, de manera que estén a punto de ocurrir. Los males demasiado lejanos no dan miedo, ciertamente: todo el

mundo sabe que morirá, pero, como no es cosa próxima, nadie se preocupa.

Tipología del miedo

Si esto es el miedo, necesariamente serán temibles cuantas cosas manifiestan tener un gran poder de destruir o de provocar daños que lleven a un estado de gran penalidad.

Por la misma razón, son igualmente temibles los signos de tales cosas, ya que ponen de manifiesto que lo temible está próximo; y esto es el peligro: la proximidad de lo temible.[441]

Por su parte, las cosas de tal naturaleza son: la enemistad y la ira de quienes tienen la capacidad de hacer algún ⟨daño⟩ (pues es evidente que quieren[442] y que pueden, de manera que están prontos a actuar); la injusticia, cuando dispone de esa misma capacidad, porque intencionadamente es injusto el injusto; la virtud ultrajada,[443] que asimismo dispone de esa capacidad (porque es obvio que la intención la tiene siempre, cuando ha recibido un ultraje, pero además que ahora puede); y el propio miedo[444] de los que tienen capacidad de hacer algún ⟨daño⟩ (puesto que los que así se hallan, por fuerza han de estar, ellos también, prestos ⟨a la acción⟩). Y como la mayoría de los hombres son malos[445] y están dominados por el afán del lucro y son cobardes en los peligros, con mucha frecuencia resulta temible estar a merced de otro, de modo que los cómplices en alguna mala acción provocan el miedo de que terminen por delatarnos o por abandonarnos. Como también los que pueden cometer una injusticia ⟨provocan miedo⟩ a quienes pueden ser objetos de ella, ya que en la mayoría de las ocasiones los hombres cometen injusticia en cuanto pueden. Y, lo mismo, los que ya han sido víctimas de injusticia o consideran haberlo sido, porque éstos andan siempre al acecho de una ocasión. Producen igualmente miedo los que ya han cometido injusticias, si tienen la capacidad ⟨de hacer daño⟩, atemorizados como están de sufrir ellos alguna venganza; pues ya antes se ha establecido que esto era temible.[446] También los antagonistas en cosas que no es posible que ambos consigan al mismo tiempo,[447] porque con éstos se está en lucha siempre.Asimismo, los que dan miedo a los que son más fuertes que nosotros, puesto que tanto más podrán causarnos un daño, si incluso ⟨se lo pueden causar⟩ a los que son más fuertes que nosotros. Y también aquellos a quienes temen los que son más fuertes que nosotros, por la misma razón. Igualmente, los que han quitado de en medio a los que son más fuertes que nosotros y los que andan atacando a los que son más débiles: éstos, en efecto, o son ya temibles de suyo o ⟨podrán serlo⟩ después que se hayan crecido. Como también ⟨son temibles⟩, de entre los que hemos hecho

víctimas de injusticia o son enemigos o rivales nuestros, no los coléricos o de palabra franca,[448] sino los que son calmos, irónicos o tortuosos, ya que éstos no descubren si están prontos a actuar, de modo que tampoco queda nunca claro si su acción está lejana. Por lo demás, todas las cosas que son temibles lo son más aún, cuando no cabe reparar la falta cometida, ya sea porque ello es completamente imposible, ya sea porque no está en nuestras manos, sino en las de nuestros adversarios. Y, lo mismo, las cosas que no admiten arreglo o no lo tienen fácil. Por decirlo simplemente, son, pues, temibles todas las cosas que, cuando les suceden o están a punto de sucederles a otros, inspiran compasión.

Disposiciones favorables al miedo y uso retórico de las mismas

Así pues, éstas son las cosas dignas de temerse y también, por así decirlo, poco más o menos las principales que causan miedo. En cuanto al estado en que se hallan los que sienten miedo, lo trataremos ahora. Porque, ciertamente, si el miedo se produce acompañado de un cierto presentimiento de que se va a sufrir una afección destructiva, es claro entonces que, entre los que creen que no puede ocurrirles ningún mal, ninguno tiene miedo, y que tampoco ⟨se teme⟩ a las cosas, personas y momentos que se piensa no pueden provocarlo. Por consiguiente, es forzoso que tengan miedo quienes creen que van a sufrir algún mal y ante las gentes, cosas y momentos ⟨que pueden provocarlo⟩. Por su parte, creen que no pueda ocurrirles ningún mal aquellos que están o creen estar en 1383a situaciones de gran fortuna (y de ahí que sean soberbios, despectivos y temerarios, pues de esa condición los hace su riqueza,[449] su fuerza, su éxito social y su poder), así como aquellos que consideran haber sufrido ya toda clase de desgracias y permanecen impasibles ante el futuro, como ocurre con los que alguna vez han sido apaleados.[450] ⟨Para sentir miedo⟩ es, más bien, preciso que aún se tenga alguna esperanza de salvación por la que luchar. Y un signo de ello es que el temor hace que deliberemos, mientras que nadie delibera sobre cosas desesperadas.[451] Por lo tanto, conviene poner a los ⟨oyentes⟩, cuando lo mejor sea que ellos sientan miedo, en la disposición de que puede sobrevenirles un mal (pues también lo sufrieron otros superiores a ellos) y mostrarles que gentes de su misma condición lo sufren o lo han sufrido, y, además, de parte de personas de las que no cabría pensarlo y por cosas y en momentos que no se podrían esperar.

La confianza

Ahora bien, una vez que ha quedado claro qué es el temor, cuáles las cosas temibles y en qué disposiciones se siente miedo, a partir de ellos se hace

claro también qué es tener confianza, así como en relación a qué cosas y estando en qué estado de ánimo se es confiado. Porque, en efecto, la confianza es lo contrario del temor y, lo que causa confianza, de lo que provoca temor, de modo que ella es una esperanza acompañada de fantasía sobre que las cosas que pueden salvarnos están próximas y, en cambio, no existen o están lejanas las que nos provocan temor.[452] Da confianza, así pues, el que las desgracias estén lejos y los medios de salvación cerca; el que existan remedios y ⟨se disponga de⟩ recursos, sean éstos muchos o grandes o ambas cosas a la vez; el no haber sido víctima de injusticia ni tampoco haberla cometido; el no tener, en general, antagonistas o el que éstos no tengan capacidad ⟨de hacernos daño⟩[453] o, caso de que la tengan, sean amigos o nos hayan hecho algún beneficio o lo hayan recibido de nosotros; y el que aquellos a quienes conviene lo mismo que a nosotros sean más numerosos o más poderosos o ambas cosas a la vez.

Disposiciones favorables a la confianza

Por su parte, son confiados los que están en las siguientes disposiciones. Los que consideran que han triunfado en muchas ocasiones y no han sufrido ningún mal, o bien los que muchas veces han estado al borde de una desgracia y han escapado a ella; porque los hombres se hacen insensibles por dos razones: o porque no tienen experiencia o porque tienen recursos, tal como, en los peligros del mar, confían en el futuro tanto los que nada saben de las tempestades como los que disponen de recursos en virtud de su experiencia.[454] Lo mismo ⟨hay que decir⟩ cuando lo temible no lo es tal para los que son nuestros iguales o nuestros inferiores o gentes de las que nos consideramos superiores; y así conceptuamos a los que hemos superado ya, sea personalmente a ellos, sea a los que les son superiores o iguales. También los que creen disponer de más y mejores medios, de esos con cuya posesión cualquiera resulta temible; y tales medios son la abundancia de dinero, fuerza física, amigos, propiedades y equipos militares, bien sea en su totalidad o en el mayor grado posible. Igualmente, los que no han cometido injusticia contra nadie, o no contra muchas personas, o no, al menos, contra aquellos que inspiran temor y, en general, los que están a bien con los dioses tanto en las demás cosas como en lo que resulta de sus signos y preceptos;[455] porque la ira ⟨hace a uno⟩ confiado, y el no cometer injusticia, sino padecerla, provoca ira, y se supone que la divinidad socorre a los que padecen injusticia. Y lo mismo ⟨hay que decir⟩ cuando, al acometer una empresa, uno cree o que no le va a pasar nada [ni le pasará después] o que va a ser un éxito.

Con lo cual queda expuesto lo que se refiere a las cosas que inspiran temor y a las que infunden confianza.

6

La vergüenza y la desvergüenza

Definiciones y tipologías

Qué cosas provocan vergüenza y cuáles mueven a desvergüenza, así como ante quiénes y estando en qué disposiciones quedará claro con lo que sigue. Admitamos, para ello, que la vergüenza[456] es un cierto pesar o turbación relativos a aquellos vicios presentes, pasados o futuros, cuya presencia acarrea una pérdida de reputación. Y que la desvergüenza[457] es el desprecio o la insensibilidad ante estos mismos ⟨vicios⟩.

Si ésta es, pues, la definición de vergüenza, necesariamente avergonzarán todos los vicios que parecen ser vergonzosos, sea para uno mismo, sea para las personas por las que uno está interesado; y de esta naturaleza son todas las obras resultantes del vicio, como, por ejemplo, abandonar el escudo y huir,[458] ya que esto resulta de la cobardía. Igualmente, el robar una fianza, porque esto resulta de la injusticia.[459] El mantener relaciones carnales con quienes no se debe o donde y cuando no conviene, pues esto resulta del desenfreno. El obtener ganancia de cosas ruines o vergonzosas o de personas imposibilitadas, como son los pobres o los difuntos —de ahí el refrán: *saca partido hasta de un cadáver*—,[460] porque todo esto procede de la codicia y la mezquindad. El no socorrer con dinero, pudiendo hacerlo, o hacerlo en menor cuantía; el hacerse socorrer por los menos pudientes; el pedir en forma que uno parezca mendigar; el mendigar dando la sensación de que se reclama un pago o reclamar un pago dándola de que se mendiga, y el llenar de elogios lo que parece que uno pide y, si no se tiene éxito, seguir insistiendo: todas estas cosas son, ciertamente, signos de mezquindad.[461] Como lo son de adulación el elogiar a alguien que está presente, sobrevalorar tanto sus méritos como disminuir sus defectos, excederse en condolencias con quien se duele ante nosotros y demás cosas semejantes: en efecto, ⟨todo esto⟩ es signo de adulación.[462] Y ⟨lo mismo⟩ el no soportar fatigas que soportan los ancianos, los acostumbrados al lujo, los que tienen una mejor posición económica[463] o, en general, los más imposibilitados, pues todo esto es signo de indolencia. Así como el recibir beneficio de otro, incluso muchas veces, y reprochar el bien que se nos ha hecho, ya que ello es signo de pequeñez de espíritu[464] y de ruindad. Y también el andar hablándolo todo de uno mismo y hacerse propaganda y declarar como propias las cosas

ajenas, porque esto es propio de fanfarronería.[465]

Por otra parte, de manera parecida ⟨causan vergüenza⟩ las obras que resultan de cada uno de los otros vicios que son propios del talante personal, así como sus signos y lo que es semejante a éstos, pues ⟨tales cosas⟩ son en sí vergonzosas y causas de vergüenza.[466] Y, además, el no participar de las cosas bellas de las que participan todos o todos nuestros iguales o la mayoría de ellos —y llamo iguales a los que pertenecen a un mismo pueblo, tienen la condición de ciudadanos, son de la misma edad o están unidos por lazos de parentesco y, en general, a los que están en iguales condiciones—, ya que el no participar, por ejemplo, de la educación en el mismo grado ⟨que éstos⟩ resulta inmediatamente vergonzoso; y, de igual manera, ⟨el no participar⟩ de las otras cosas. No obstante, todas estas ⟨causas de vergüenza⟩ lo son más si se manifiesta que son por propia culpa, puesto que aún más ⟨aparecen como⟩ resultados de un vicio, si uno mismo es responsable de que hayan sucedido o sucedan o vayan a suceder en el futuro. Por lo demás, también se sienten avergonzados los que sufren o han sufrido o van a sufrir cosas de esas que llevan al deshonor y al reproche; y de tal naturaleza son las que conducen a servidumbres del cuerpo, o de obras vergonzosas, entre las cuales está el consentir el ultraje. E, igualmente, las que llevan al desenfreno, ya sean voluntarias o involuntarias (y son involuntarias las que se hacen a la fuerza),[467] dado que persistir en esas cosas y no oponerse a ellas resulta de la falta de valor o de la cobardía.

Clases de personas ante quienes se siente vergüenza

Tales son, pues, las cosas —éstas y otras como éstas— que causan vergüenza. Mas, puesto que la vergüenza es una fantasía que concierne a la pérdida de reputación, y ello por causa de esta pérdida en sí más bien que por sus efectos, y como, por otra parte, nadie se preocupa de la reputación sino con referencia a quiénes han de juzgarla,[468] necesariamente se sentirá vergüenza ante aquellos cuyo juicio importa. E importa el juicio de quienes nos admiran o de aquellos otros a quienes admiramos o por los que queremos ser admirados, así como el de aquellos cuyos honores nos sirven de estímulo o cuya opinión no cabe desdeñar. Pues de todos éstos queremos ser admirados. Por su parte, admiramos a cuantos tienen algunos de esos bienes que son dignos de estima o también a aquellos a los que por azar acontece ser dueños de algo de lo que sentimos viva necesidad, como ⟨nos ocurre⟩, por ejemplo, cuando estamos enamorados; nos estimulan los honores de quienes son nuestros iguales; y tomamos, en fin, en cuenta ⟨la opinión⟩ de los sensatos, en cuanto que ellos dicen la verdad, tales como

los ancianos y los que han recibido una mejor educación.

Asimismo ⟨se siente vergüenza⟩ de lo que está a la vista y es más ostensible (de donde el proverbio: *en los ojos está el pudor*),[469] razón por la cual se está más avergonzado ante quienes van a convivir siempre con uno o andan siempre pendientes de uno, ya que en ambos casos se está ante sus ojos. Como también ⟨se siente vergüenza⟩ ante los que no están incursos en las acusaciones ⟨que se nos hacen⟩, porque es evidente que su opinión es contraria a ellas. Y, lo mismo, ante los que no son indulgentes con los que les parece a ellos que cometen faltas, pues, como suele decirse, lo que uno mismo hace no le indigna en los otros; de modo que lo que no hace, está claro que sí le indigna en los demás. Y ante los que se dedican a pregonar ⟨dichas faltas⟩ a mucha gente, dado que, en efecto, no hacer juicios o no pregonarlos en nada se diferencia.[470] Por su parte, son propensos a la divulgación quienes han sido víctimas de injusticia, ya que ⟨siempre⟩ están en guardia, y los maldicientes,[470bis] puesto que si en verdad ⟨critican⟩ a los que no cometen faltas, más aún ⟨criticarán⟩ a los que sí las cometen.

Asimismo ⟨se siente vergüenza⟩ ante los que practican la diatriba con las faltas de los que tienen cerca, como hacen, por ejemplo, los burlones o los comediógrafos, porque, a su manera, son éstos maldicientes y pregoneros. E, igualmente, ante los que nunca han fallado en nada, ya que éstos están en una actitud semejante a la de aquellos que son objeto de admiración. Por este mismo motivo se tiene también vergüenza ante quienes le piden a uno por primera vez algo, dado que todavía no ha desmerecido uno ante ellos en ninguna manera; y así son los que desde hace poco pretenden ser amigos nuestros (pues eso es que nos atribuyen las mejores cualidades, razón por la cual está tan bien la respuesta de Eurípides a los Siracusanos)[471] y los que, siendo conocidos nuestros de antiguo, no están en ningún secreto ⟨que se refiera a nosotros⟩.

Por lo demás, se siente vergüenza no sólo de las cosas que se califican de vergonzosas, sino también de sus signos; por ejemplo: no sólo de entregarse a los placeres del amor, sino también de lo que son signos suyos; y no sólo de cometer actos vergonzosos, sino también de hablar de ellos.[472] De modo semejante, no sólo se siente vergüenza ante las personas que acabamos de mencionar, sino también ante las que se lo dirán a éstas, como son sus criados o sus amigos. En cambio, no se siente por lo general vergüenza ni ante aquellos de quienes desdeñamos su opinión en lo que se refiere a ser veraces (nadie se avergüenza, en efecto, ante los niños o ante los animales)[473] ni tampoco ante los conocidos igual que ante los desconocidos, sino que ante los conocidos ⟨nos avergonzamos⟩ por lo que

se juzga ⟨vergonzoso⟩ de verdad, mientras que ante los no allegados, ⟨por lo que lo es⟩ según las convenciones.[474]

Disposiciones favorables a la vergüenza

En cuanto a cuáles son los estados en que se siente vergüenza, éstos son, en primer lugar, si alguien está ante nosotros en la misma situación que aquellos de los que decíamos[475] que eran personas ante las que nos avergonzábamos. Tales eran los que nosotros admiramos o los que nos admiran o aquellos de los que pretendemos ser admirados o de quienes necesitamos un favor que no podremos obtener si tenemos mala reputación; y ello, además, o bien porque tales personas nos ven (como cuando habló Cidias sobre la colonia de Samos,[476] pues, en efecto, pidió a los atenienses que se imaginasen que todos los griegos los rodeaban como en un círculo, viendo y no sólo oyendo lo que iban a votar), o bien porque esas mismas personas están cerca o porque inmediatamente van a saber ⟨lo que hacemos⟩. Y ésta es la causa de que en los infortunios no queramos ser vistos por quienes en otro tiempo nos emulaban; porque los émulos son admiradores.

También ⟨se está en la disposición dicha⟩ cuando sobre nosotros recaen obras o acciones que producen vergüenza, ya sean nuestras o de nuestros antepasados o de cualesquiera otros con quienes nos une algún lazo de parentesco.[477] Y, en general, ⟨se está en esta disposición⟩ ante aquellos en relación con los cuales se experimenta vergüenza, tales como son los que acabamos de mencionar o los que están vinculados a nosotros, bien porque hemos sido sus maestros o sus consejeros, o bien, si se trata de otros iguales a nosotros, porque con ellos rivalizamos en honores: muchas cosas, ciertamente, se hacen o se dejan de hacer por vergüenza hacia estas clases de personas. Como asimismo nos sentimos más vergonzosos si al punto vamos a ser vistos y si tenemos que convivir en público con quienes conocen ⟨nuestros actos⟩. Y por esto fue por lo que el poeta Antifonte, cuando estaba a punto de morir apaleado por orden de Dionisio, al ver que los que con él iban a morir se cubrían el rostro cuando pasaban delante de las puertas, les dijo: «—¿Por qué os tapáis? ¿Acaso tenéis miedo de que alguno de éstos os vea mañana?».[478]

Hasta aquí, pues, ⟨lo que hay que decir⟩ sobre la vergüenza. En cuanto a la desvergüenza, es evidente que encontraremos lo que corresponde a partir de los contrarios.

Definición del favor y tipología de las necesidades

A quiénes se hace un favor, a propósito de qué cosas y estando en qué disposiciones, quedará claro una vez que hayamos definido el favor. Admitamos, pues, que el favor —en razón del cual el que lo hace se dice que hace un favor— es una ayuda al que la necesita, no a cambio de algo, ni con alguna finalidad para el que presta la ayuda, sino para el otro.[479] Por su parte, el favor será grande si se está muy necesitado, o si ⟨se hace⟩ sobre cosas importantes y difíciles, o en determinadas ocasiones, o también si uno es el único o el primero o el principal ⟨en hacerlo⟩; y en cuanto[480] a las necesidades, éstas son los impulsos y, entre ellos, sobre todo, los que conllevan pesar si no se realizan. Y de esta naturaleza son los deseos pasionales, como el amor, y también los que ⟨se producen⟩ en los malos tratos y en las situaciones de peligro, dado que, ciertamente, tanto el que corre peligro como el que sufre un pesar experimenta deseos. Por esta razón, pues, los que están en la indigencia y en el exilio, por pequeña que sea la ayuda que se les preste, quedan muy agradecidos a causa de la magnitud de su necesidad y de la ocasión ⟨en que se les presta⟩: así, por ejemplo, el que dio la estera en el Liceo.[481] Es necesario, por lo tanto, que el hecho de prestar ayuda se refiera a estas ⟨necesidades⟩[482] y, si no, a otras iguales o mayores.

Uso retórico de los argumentos que se refieren al favor

De manera que una vez que ha quedado claro a quiénes y sobre qué cosas se hace un favor, así como estando en qué disposiciones, se hace evidente que ⟨los argumentos⟩ se han de preparar sobre la base de estas premisas, mostrando, unas veces, que tales personas se encuentran o han llegado a encontrarse en semejante pesar y necesidad y, otras veces, que tales otras han prestado su ayuda o la están prestando en esta o aquella situación de apuro. Se hace también evidente, por otra parte, a partir de qué premisas cabe no reconocer un favor y ponerse al margen del agradecimiento: ⟨hay que argumentar⟩, en efecto, que o bien es por interés propio por lo que uno cualquiera nos presta o nos ha prestado ayuda (y en tal caso no era un favor),[483] o bien que sucedió por casualidad, o que le forzó una causa mayor, o que estaba restituyendo y no dando,[484] tanto si lo sabía como si no lo sabía, puesto que en ambos casos fue a cambio de otra cosa, por lo que no cabría considerarlo un favor. Y esto debe examinarse con referencia a todas las categorías,[485] ya que un favor existe o bien porque es tal, o bien en atención a la cantidad, la cualidad, el tiempo o el lugar. Por lo

demás hay una señal ⟨de que no ha habido favor⟩ cuando ya no cabe prestar una ayuda más pequeña y cuando hasta a los enemigos ⟨se les ha prestado⟩ la misma o una semejante o mayor, pues es evidente entonces que ⟨tal ayuda⟩ no ha tenido por causa nuestro interés. O cuando a sabiendas ⟨se brindan⟩ cosas despreciables, porque nadie reconoce estar necesitado de cosas sin valor.

8

La compasión

Definición y disposiciones relativas a la compasión

Acabamos de hablar del favor y de la falta de agradecimiento; trataremos ahora de qué cosas son dignas de compasión, a quiénes se compadece y estando en qué disposiciones. Sea, pues, la compasión un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados, y ello además cuando se muestra próximo; porque es claro que el que está a punto de sentir compasión necesariamente ha de estar en la situación de creer que él mismo o alguno de sus allegados van a sufrir un mal y un mal como el que se ha dicho en la definición, o semejante, o muy parecido.[486] Ésta es la causa de que no sientan compasión ni los que están completamente perdidos (pues piensan que nada pueden sufrir, puesto que lo han sufrido ya ⟨todo⟩), ni tampoco los que se creen superfelices —los cuales, por el contrario, se hallan llenos de soberbia—,[487] porque si piensan que poseen todos los bienes, es evidente que también ⟨creerán poseer⟩ el de no padecer ningún mal, lo que, en efecto, es uno de los bienes.

Por su parte, son de la condición de considerar que sí puede ocurrirles un mal los que ya han sufrido uno y han escapado de él; los ancianos, por su sensatez y experiencia; los débiles y, todavía más, los cobardes; y también los instruidos, porque son los más razonables.[488] Igualmente, los que tienen padres o hijos o esposas, ya que todos éstos son partes de uno mismo y tales que pueden ser objeto de los sufrimientos mencionados. Y los que ni están incluidos en una de las pasiones propias de la valentía, por ejemplo, la ira o la confianza (en cuyos cálculos no entra el futuro), ni se hallan en un estado de ánimo soberbio (pues tampoco entra en los cálculos de éstos que vayan a sufrir un mal), sino que están en un punto medio; así como también los que no están muy atemorizados, ya que no sienten compasión quienes andan absortos en la preocupación de sus propios

daños.[489]

⟨Se es compasivo⟩, además, sólo si se cree que existen personas honradas, porque el que a nadie considere así pensará que todos son dignos 1386a
de sufrir un daño.[490] Y también, en general, cuando uno se halla en la disposición de acordarse de que a él mismo o a «alguno» de los suyos les han acontecido cosas de la misma naturaleza, o en la de esperar[491] que, igualmente a él, o a alguno de los suyos, les pueden llegar a suceder.

Cosas y personas que son objeto de compasión

Así pues, queda ya establecido en qué disposiciones se siente compasión. 5
En cuanto a qué la produce, se hace claro por la definición de que partimos. Cuantas cosas resultan destructivas entre las que causan pesar o dolor físico, ésas son, en efecto, dignas de compasión; y también cuantas provocan la muerte, así como todos los males grandes de que es causa la fortuna. Son ⟨males⟩ dolorosos y destructivos la muerte,[492] las violencias para con el cuerpo, los malos tratos, la vejez, las enfermedades y la falta de alimento; son, en cambio, males cuya causa es la fortuna[493] la ausencia o la escasez de los amigos (y por eso es digno de compasión el ser arrancado 10
de los amigos y compañeros), la fealdad, la debilidad física, la invalidez, el que resulte un mal de aquello de que era justo que resultase un bien y el que esto suceda muchas veces, así como el que venga a producirse una cosa buena después de que ya se ha sufrido un mal —como ⟨le ocurrió⟩ a Diopites, que una vez muerto recibió el regalo del rey—,[494] y el que nunca ocurra nada bueno y, una vez que ocurre, no se disfrute. 15

Éstas y otras semejantes son, pues, las cosas de las que nos compadecemos. Por su parte, también se siente compasión de los conocidos, con tal que nuestra relación con ellos no sea demasiado íntima (porque en este último caso se está en la misma disposición que si nos fuese 20
a ocurrir a nosotros, razón por la cual Amasis[495] no lloró por su hijo al que llevaban a la muerte, según cuentan, pero sí por un amigo suyo que pedía limosna: esto es, en efecto, digno de compasión, mientras que aquello otro es terrible, y lo terrible es ciertamente cosa distinta de la compasión, incompatible con la piedad e incluso, muchas veces, útil para lo contrario, ⟨⟨puesto que⟩⟩ ya ⟨⟨no⟩⟩ se siente compasión cuando lo terrible está al lado de uno).[496]

Compadecemos, asimismo, a los que son semejantes a nosotros en 25
edad, costumbres, modo de ser, categoría o linaje, ya que en todos estos casos nos da más la sensación de que también a nosotros podría sucedernos ⟨lo que a ellos⟩; pues, en general, hay que admitir[497] aquí que las cosas que tememos para nosotros, ésas son las que nos producen compasión 30

cuando les suceden a otros. Y como los padecimientos que se muestran inminentes son los que mueven a compasión, mientras que los que ocurrieron hace diez mil años[498] o los que ocurrirán en el futuro, al no esperarlos ni acordarnos de ellos, o no nos conmueven en absoluto o no de la misma manera, resulta así necesario que aquellos que complementan su pesar con gestos, voces, vestidos y, en general, con actitudes teatrales excitan más la compasión, puesto que consiguen que el mal aparezca más cercano, poniéndolo ante los ojos,[499] sea como inminente, sea como ya sucedido. También es más digno de compasión lo que ha sucedido hace poco o lo que va a ocurrir inmediatamente, motivo por el cual[500] ⟨nos conmueven⟩ incluso los signos, como, por ejemplo, los vestidos de quienes han sufrido el mal y todas las cosas de esta clase; e igualmente las acciones, las palabras y cuantas otras cosas proceden de quienes están en una situación de padecimiento, como, por ejemplo, de los moribundos. Pero sobre todo nos inspira compasión el que personas virtuosas se encuentren en estos trances; porque todo esto, por aparecer cercano, provoca nuestra piedad y ⟨tanto más⟩ cuanto el padecimiento es inmerecido y se pone ante nuestros ojos.[500bis]

9

La indignación

Definición y diferencias con la compasión y con la envidia

Al hecho de sentir compasión se opone principalmente lo que se llama sentir indignación. En efecto: al pesar que se experimenta por las desgracias inmerecidas se opone —de algún modo y procediendo del mismo talante— el que se produce por los éxitos inmerecidos.[501] Y ambas pasiones son propias de un talante honesto,[502] ya que tan adecuado es entristecerse y sentir compasión por los que sufren un mal sin merecerlo, como indignarse contra los que son inmerecidamente felices. Porque es injusto lo que tiene lugar contra lo merecido;[503] y ésta es la causa por la que incluso a los dioses atribuimos indignación.[504]

Con todo, podría parecer que también la envidia se opone a la compasión de esta misma manera, suponiéndola[505] muy próxima y de la misma naturaleza que la indignación, y, sin embargo, es lo contrario; porque la envidia es ciertamente un pesar turbador y que concierne al éxito, pero no del que no lo merece, sino del que es nuestro igual o semejante.[506] En cambio, el que sea no porque a uno mismo vaya a sucederle algo, sino

por causa del prójimo, eso es preciso que se dé igualmente en todas estas ⟨pasiones⟩, porque no sería ya envidia ni indignación, sino miedo, si la causa del pesar y de la turbación procediese de que a uno puede sobrevenirle una calamidad por el éxito del otro.[507]

Pasiones contrarias

Por otra parte, es evidente que a estas pasiones seguirán también las contrarias, ya que el que se duele de los que sufren desgracias inmerecidas se alegrará o permanecerá insensible ante los que las sufren por lo contrario: por ejemplo, de que los parricidas o los asesinos alcancen su castigo, ningún hombre honesto siente pesar, pues es adecuado alegrarse en tales casos, como igualmente lo es en el de los que tienen un éxito conforme a sus méritos: ambas cosas son ciertamente justas y hacen que todo hombre honrado se alegre, dado que por fuerza se ha de esperar que lo que le suceda a quien es igual a uno, a uno ⟨le suceda⟩ también. Y todas estas ⟨pasiones⟩ son propias de un mismo talante, así como las contrarias lo son del ⟨talante⟩ contrario. Porque una misma persona es el que se alegra del mal ajeno y el envidioso, dado que quien siente pesar de aquello que ⟨alguien⟩ llega a ser o a poseer, necesariamente sentirá alegría en el caso de su pérdida y destrucción.[508] Por lo cual, todas estas ⟨pasiones⟩ son, por una parte, impedimentos de la compasión y, por otra parte, se diferencian por las causas dichas, de modo que son todas ellas útiles[509] para presentar las cosas como indignas de compasión.

Clases de personas contra las que se siente indignación y motivos de la misma

Hablemos, pues, ante todo, de la indignación: contra quiénes se siente, por qué motivos y estando en qué disposiciones; tras ello ⟨hablaremos⟩ después de lo restante.[510] Ahora bien, la cuestión está clara partiendo de lo que hemos dicho. Porque si la indignación es un pesar que se siente por causa de quien aparece disfrutando de un éxito inmerecido, en primer lugar es obvio que no es posible indignarse por todos los bienes. Si uno es justo, en efecto, o valiente, o si lo que va a alcanzar es una virtud, nadie se indignará con él (pues tampoco se tiene compasión en los casos contrarios a éstos), sino que ⟨se indignará⟩ por la riqueza, el poder y cosas de esta clase, de las que, hablando en absoluto, son merecedores los buenos; como tampoco, si uno[511] posee determinados bienes por naturaleza, como, por ejemplo, noble cuna, belleza y cuantas cosas son semejantes a éstas.

Por otro lado, como lo antiguo aparece como próximo a lo que es por naturaleza, forzosamente se sentirá más indignación contra los que,

teniendo un mismo bien, lo tienen desde hace menos tiempo y disfrutan por ello de ventura: por eso los nuevos ricos molestan más que los que lo son de antiguo y por familia;[512] e, igualmente, los que gobiernan, los que son poderosos, los que tienen muchos amigos y buenos hijos y otras cosas de esta clase. Y si a causa de estas cosas les acontece algún otro bien, resulta lo mismo; porque todavía molestan más los nuevos ricos, si gobiernan por causa de su riqueza, que los ricos de antiguo. E igual ocurre en los demás casos. Y la causa es que los unos parecen tener sus ⟨bienes⟩ legítimamente, mientras que los otros no; porque lo que es manifiesto que se posee de una misma manera desde siempre, parece[513] que es verdad, de modo que los otros es como si no poseyesen legítimamente sus propios ⟨bienes⟩. Y como cada uno de los bienes no es merecido por el primero que llega, sino que existe una cierta analogía y ajuste[514] —por ejemplo, la belleza de las armas no se adapta al hombre justo, sino al valeroso, y los matrimonios distinguidos no son pertinentes a los nuevos ricos, sino a los de noble linaje —, resulta así que, por lo tanto, si un hombre bueno no obtiene lo que es ajustado a él, ello es motivo de indignación. Y lo mismo el que el inferior rivalice con el superior, de donde se ha dicho aquello de:

eludió el combate con Ayante Telamónida,
puesto que contra él se indignaba Zeus cuando luchaba con un héroe superior.[515]

Y, si no, al menos cuando el inferior ⟨rivaliza⟩ con el superior en cualquier modo, como, por ejemplo, si el músico ⟨se opone⟩ al justo, dado que la justicia es mejor que la música.

Disposiciones favorables a la indignación

Así pues, contra quiénes se indigna uno y por qué, queda ya claro por lo dicho, ya que se trata de los casos mencionados y de los que les son semejantes. Por su parte, uno se siente inclinado a la indignación, si es digno de los mayores bienes y los posee;[516] porque ciertamente no es justo que lo que se juzga propio de iguales lleguen a tenerlo quienes no son iguales. En segundo lugar, si resulta que uno es bueno y virtuoso, ya que en este caso se tiene buen juicio y se odia la injusticia. También si se es ambicioso y se aspira a algunas cosas importantes[517] y, sobre todo, si ocurre que aquello que uno ambiciona lo alcanzan otros sin merecerlo. En general, quienes a sí mismos se consideran dignos de cosas que otros no merecen, se sienten inclinados a indignarse contra estos últimos y por tales cosas. Y ésta es la razón de que los serviles, los inmorales y los que no tienen ambiciones no sean propensos a la indignación, ya que nada hay que ellos crean merecer.

De lo cual, pues, queda claro en relación con qué clase de personas conviene alegrarse o por lo menos no sentir pena de que tengan mala suerte o sufran alguna desgracia o carezcan de algo. Porque, en efecto, después de lo que hemos dicho, sus opuestos se hacen evidentes, de modo que si el discurso predispone en este sentido a quienes han de juzgar y demuestra que aquellos que ⟨se presentan como⟩ merecedores de compasión, y en aquellas cosas en las que merecerían ser compadecidos, en realidad no son tales e incluso, más bien, son merecedores de no alcanzarla, imposible será que se sienta compasión.

10

La envidia

Definición y disposiciones favorables

Por otra parte,[518] resulta también claro por qué se tiene envidia, contra quiénes y estando en qué disposiciones, si es que realmente la envidia consiste en un cierto pesar relativo a nuestros iguales por su manifiesto éxito en los bienes citados, y no con el fin de ⟨obtener uno⟩ algún provecho, sino a causa de aquellos mismos.[519] En consecuencia, se sentirá envidia de quienes son nuestros iguales o así aparecen; y llamo iguales ⟨a quienes lo son⟩ en estirpe, parentesco, edad, modo de ser, fama o medios económicos. También ⟨son envidiosos⟩ los que poco les falta para tenerlo todo (razón por la cual los que realizan grandes cosas y los afortunados son más envidiosos), ya que piensan que todos quieren arrebatarles lo que es suyo. Asimismo, los que gozan de una destacada reputación en algo, y especialmente en sabiduría o felicidad. Como también son más envidiosos los que ambicionan honores que los que no los ambicionan. Y los sabios sólo en apariencia,[520] pues éstos ambicionan lo que concierne a la sabiduría. En general, cuantos aman la gloria en relación a un punto cualquiera, son más envidiosos en lo que se refiere a ese punto. E igualmente los de espíritu pequeño[521] porque a éstos les parece que todo es grande para ellos.

Cosas y personas a quienes se envidia

Así pues, por una parte, han quedado ya enumerados los bienes por los que se siente envidia.[522] Porque es, en efecto, por las obras o por la posesión de las cosas en las que se expresa el amor a la gloria y la ambición de honores y ante las que se excita el apetito de la fama, así como también por los dones de la fortuna, por todo esto poco más o menos, por lo que se tiene

envidia; y, entre tales cosas, principalmente, por las que le excitan a uno en particular o piensa que le es preciso tenerlas o con cuya posesión sobresale un poco o se queda en poco por debajo. Pero, por otra parte, resulta claro también a quiénes envidiamos, ya que esto ha quedado enumerado al mismo tiempo. Envidiamos, efectivamente, a quienes nos son próximos en el tiempo, el lugar, la edad y la fama, de donde se ha dicho:

También la familia conoce la envidia.[523]

Asimismo ⟨resulta claro⟩ con quiénes rivalizamos en honores: rivalizamos, desde luego, con los mismos que acabamos de citar, habida cuenta que nadie ⟨entra en competencia⟩ con los que vivieron hace diez mil años[524] o vivirán en el futuro o están ya muertos ni con los que ⟨residen⟩ en las columnas de Hércules.[525] En cuanto a aquellos de los que uno cree, sea por su propia opinión o por la de otros, que le dejan a uno muy atrás o que uno supera en mucho, ⟨ocurre⟩ de la misma manera, tanto en lo que se refiere a las personas, como en lo que atañe a las cosas. En cambio, puesto que con quienes rivalizamos es con nuestros antagonistas, con nuestros competidores en el amor y, en general, con cuantos aspiran a las mismas cosas que nosotros, necesariamente será a éstos a quienes envidiemos, por lo cual se ha dicho:

Y el alfarero al alfarero.[526]

También ⟨se envidia⟩ a los que, por el hecho de llegar ellos a poseer algo o de prosperar, nos sirven a nosotros de reproche (mas éstos[527] han de estar cercanos a nosotros y ser nuestros iguales), pues, por comparación con ellos, se hace evidente que no hemos alcanzado el bien en cuestión, de modo que es este pesar lo que nos produce la envidia. Lo mismo ⟨sucede⟩ con los que tienen o han llegado a adquirir cuantas cosas son de nuestro interés o alguna vez poseímos, razón por la cual los ancianos envidian a los jóvenes, o los que despilfarraron en muchas cosas a los que en lo mismo ⟨gastaron⟩ poco. Y también envidian los que con dificultad consiguen algo, o ni siquiera lo consiguen, a quienes ⟨todo lo logran⟩ con rapidez.

Con esto se hace claro también, por otra parte, con qué, a propósito de quiénes y estando en qué disposiciones se alegran los que son de esta naturaleza ⟨envidiosa⟩: atendiendo, en efecto, a las disposiciones en que no[528] sienten pesar, así gozarán por las contrarias. De manera que si los ⟨oyentes⟩ son puestos en esta disposición y los que pretenden ser compadecidos o mostrarse dignos de obtener algún bien son presentados tal como hemos dicho, es evidente que no alcanzarán compasión ninguna de quienes han de ejercer la autoridad.[529]

11

La emulación

Definición de la emulación

En qué disposiciones se siente emulación, por cuáles cosas y ante quiénes, quedará claro por lo que sigue. Porque si la emulación[530] es un cierto pesar por la presencia manifiesta de unos bienes honorables y considerados propios de que uno mismo los consiga en pugna con quienes son sus iguales por naturaleza, y ello no porque ⟨dichos bienes⟩ pertenezcan a otro, sino porque no son de uno (razón por la cual es honrosa la emulación y propia de hombres honrados, mientras que la envidia es inmoral y propia de inmorales, pues así como, mediante la emulación, se preparan los unos a lograr bienes, los otros, en cambio, ⟨buscan⟩ con la envidia que no los consiga el prójimo), resulta entonces necesario que sean propensos a la emulación los que a sí mismos se consideran merecedores de bienes[531] que no poseen, «pero que les sería posible conseguir», dado que nadie aspira a lo que se muestra como imposible.

Disposiciones, cosas y personas típicas de la emulación

Por tal motivo, los jóvenes y los magnánimos son de esta condición.[532] Y también los que poseen la clase de bienes que son propios de hombres honorables, tales como la riqueza, la abundancia de amigos, los cargos públicos y demás cosas semejantes; porque, como es conforme con éstos el ser buenos —como[533] lo es con cuantos están dispuestos en el sentido del bien—, se sienten emulados por tales bienes. Aquellos a quienes los demás consideran dignos e, igualmente, aquellos cuyos antepasados, parientes, familiares, nación o ciudad son honorables, se sienten también emulados por las cosas de esta clase, ya que piensan que les pertenecen y que «son» dignos de ellas. Por lo demás, si los bienes honorables son susceptibles de emulación, forzosamente lo serán también las virtudes y cuantas otras cosas sean provechosas y benéficas, dado que, en efecto, a los benefactores y a los buenos se les tiene en mucha consideración. Y, lo mismo, el disfrute de los bienes[534] que tienen los que están cerca de uno, como, por ejemplo, la riqueza y la belleza, más bien que la salud.

Es asimismo claro, por otra parte, quiénes son objeto de emulación. Son, en efecto, los que ya han conseguido estas cosas y otras semejantes; que son, a su vez, las que hemos dicho, o sea, el valor, la sabiduría, el mando (porque los que mandan tienen la facultad de hacer beneficios a muchos: ⟨así, por ejemplo⟩, los generales, los oradores y todos los que tienen en sus manos facultades como éstas). Igualmente, aquellos a quienes

muchos quieren asemejarse, o de los que muchos ⟨desean ser⟩ sus conocidos o sus amigos, o a los que muchos admiran o nosotros mismos admiramos. Y también aquellos de quienes se dicen elogios y encomios, sea por los poetas o por los prosistas.[535]

Motivos contrarios a la emulación

Por su parte, se desdeña por los motivos contrarios, ya que el desdén es lo contrario de la emulación, así como el hecho de desdeñar lo es del sentirse emulado.[536] Es forzoso, entonces, que quienes están en la disposición de emular a alguien o de ser emulados, precisamente por ello se sientan proclives a desdeñar a cuantos poseen los males contrarios de aquellos bienes que son objeto de su emulación. Y ésta es la razón de que muchas veces se sienta desdén por los que gozan de buena suerte, cuando tal suerte tiene lugar sin ⟨el acompañamiento de⟩ los bienes honrosos.

Con esto, pues, queda ya tratado por qué causas nacen y se disuelven las pasiones, de donde proceden las pruebas por persuasión que se refieren a éstas.

12

Sobre los caracteres en relación con la edad: I) la juventud

Introducción

Tras de lo dicho, examinaremos cuáles son los caracteres[537] en relación con las pasiones, los modos de ser, las edades y la fortuna. Llamo pasiones a la ira, el deseo pasional y otras semejantes, de la que ya hemos hablado. Modos de ser, a las virtudes y los vicios. También de esto hemos tratado ya antes,[538] así como de cuáles elige cada uno y cuáles son los que practica.[539] Las edades son juventud, madurez y vejez. Y en cuanto a la fortuna, llamo así a la nobleza de estirpe, a la riqueza, al poder, a los contrarios de estas cosas y, en general, a la ventura y la desgracia.[540]

Carácter de los jóvenes

Por su talante, pues, los jóvenes son propensos a los deseos pasionales[541] y de la condición de hacer cuanto desean. De entre los deseos que se refieren al cuerpo son, sobre todo, dóciles a los placeres del amor e incapaces de dominarse ante ellos, pero también son volubles y prontos en hartarse de sus deseos: tanta es la fogosidad con que desean como la rapidez con que se les pasa (pues sus afanes son agudos, mas no grandes, igual que la sed y el hambre de los enfermos). Son también apasionados,

coléricos y proclives a sucumbir a la ira. Los domina el apetito irascible, pues, en efecto, por causa de la honra, no soportan que se les desprecie, sino que se indignan si piensan que se les trata con injusticia. Asimismo son amantes de honores, pero todavía más de victorias (porque el joven desea ser superior y la victoria constituye una cierta superioridad); y son más estas dos cosas que codiciosos, si bien no son codiciosos porque no tienen experiencia de la privación, como dice la sentencia de Pítaco dedicada a Anfiarao.[542] Tampoco son de mal carácter, sino que son bondadosos a causa de que todavía no han visto muchas maldades; crédulos,[543] en razón de que aún no han padecido engaño muchas veces; y optimistas porque, lo mismo que los borrachos, así también los jóvenes son calientes por naturaleza,[544] además de porque no han sufrido muchas decepciones. La mayoría de las veces viven llenos de esperanza, ya que la esperanza atañe al futuro, mientras que el recuerdo al pasado: ahora bien, los jóvenes tienen mucho futuro y poco pasado;[545] y no es, desde luego, propio del primer día recordar nada, sino esperarlo todo. Por lo mismo que acaba de decirse, son también fáciles de engañar (puesto que fácilmente se llenan de esperanzas), tienen el ánimo más valeroso[546] (ya que son irascibles y optimistas, de modo que lo uno les hace no tener miedo y lo otro ser confiados, pues nadie teme cuando tiene ira y el esperar un bien es causa de confianza), son también vergonzosos[547] (porque no piensan aún en otra clase de acciones bellas, sino que sólo están educados según las convenciones) y son magnánimos (ya que todavía no han sido heridos por la vida, antes bien, carecen de experiencia de las cosas a que ella te fuerza; y ⟨además⟩ la magnanimidad consiste en considerarse uno mismo merecedor de cosas grandes, que es lo propio del optimista).[548]

Acciones propias de la juventud

Por su modo de actuar prefieren lo bello a lo conveniente: viven, en efecto, más según el talante que según el cálculo racional, y el cálculo racional es lo propio de la conveniencia mientras que la virtud lo es de lo bello.[549]

Asimismo, son más amigos y mejores compañeros que los de las otras edades, porque gozan con convivir y nada juzgan aún mirando a la conveniencia, de modo que tampoco a los amigos. En todo pecan por demasía y por vehemencia, contra ⟨el precepto de⟩ Quilón[550] (pues todo lo hacen en exceso: aman en exceso, odian en exceso y proceden igual en todo lo demás); creen que lo saben todo y son obstinados en sus afirmaciones (lo cual es ciertamente la causa de su exceso en todo); y cometen las injusticias que se refieren a la desmesura,[551] no las que corresponden a la maldad. Son también compasivos, por cuanto a todos los

suponen buenas personas y mejores ⟨de lo que son⟩ (ya que miden a cuantos tienen cerca según su propia falta de malicia, de modo que presumen que éstos sufren daños que no merecen). Y son amantes de la risa y, por ello, también de las bromas; pues, efectivamente, la broma es una desmesura en los límites de la educación.[552]

13

II) La vejez

Tal es, por lo tanto, el talante de los jóvenes. En cambio, los ancianos y los que ya han superado la madurez presentan unos caracteres que proceden, en su mayoría, poco más o menos de los contrarios de aquéllos. En efecto: por haber vivido muchos años ya, por haber sido engañados en la mayor parte de las ocasiones y haber cometido errores, y también porque la mayoría de sus cosas carecen de valor, en nada ponen seguridad y a todo prestan menos empeño de lo que deben. Creen, mas nada saben de cierto; cuando discuten, añaden siempre: «posiblemente» y «tal vez», y todo lo afirman así y nada en firme. Son también de mal carácter,[553] ya que el mal carácter consiste en suponer en todo lo peor. Pero además son recelosos a causa de su desconfianza, y desconfiados a causa de su experiencia. Y por esta razón ni aman ni odian forzosamente, sino que, de acuerdo con el precepto de Bías, [554] aman como quienes pueden llegar a odiar y odian como quienes pueden llegar a amar.

Asimismo son de espíritu pequeño por haber sido ya maltratados por la vida y, por ello, no desean cosas grandes ni extraordinarias, sino lo ⟨imprescindible⟩ para vivir. Son también mezquinos[555] porque la hacienda es una de las cosas necesarias y por experiencia saben que es difícil adquirirla y fácil perderla. Son cobardes y propensos a sentir miedo de todo, por cuanto se hallan en el estado contrario al de los jóvenes: ellos son, en efecto, fríos[556] en vez de calientes, de manera que la vejez prepara el camino a la cobardía, dado que el miedo es una suerte de enfriamiento. Son además amantes de la vida, y sobre todo en sus últimos días, porque el deseo se dirige a lo que falta y aquello de que se carece es lo que principalmente se desea. Y son más egoístas de lo que es debido, lo cual es también, desde luego, una suerte de pequeñez de espíritu.[557] Viven, asimismo, más de lo que se debe, mirando la conveniencia en vez de lo bello a causa de que son egoístas, pues la conveniencia es un bien para uno mismo, mientras que lo bello lo es en absoluto.[558] Y son desvergonzados más que pudorosos, porque, como no tienen lo bello en la misma

consideración que lo conveniente, desprecian la opinión pública.[559] Son pesimistas por causa de su experiencia (ya que la mayoría de las cosas que suceden carecen de valor, puesto que las más de las veces van a peor), así como también por causa de su cobardía. Y viven más para el recuerdo que para la esperanza, pues es poco lo que les queda de vida y, en cambio, mucho lo vivido y, por su parte, la esperanza reside en el futuro, mientras que el recuerdo se asienta en el pasado. Lo cual es también la causa de su charlatanería, pues se pasan la vida hablando de sucesos pasados, porque gozan recordando.[560]

Sus cóleras son agudas, pero débiles y, en cuanto a sus deseos pasionales, unos les han abandonado ya y otros se han debilitado, de modo que ni son propensos a sentir deseos pasionales ni a actuar conforme a ellos, sino más bien conforme al interés. Y ésta es la razón de que los que tienen tal edad parezcan moderados, porque sus deseos pasionales han remitido y son esclavos del interés. Viven asimismo más de acuerdo con el cálculo racional que con el talante, puesto que el cálculo racional es propio de la conveniencia mientras que el talante lo es de la virtud. Y cometen las injusticias que se refieren a la maldad, no las que corresponden a la desmesura. Por lo demás, los ancianos son también compasivos, pero no por las mismas razones que los jóvenes: éstos lo son, en efecto, por filantropía; aquéllos, en cambio, por debilidad, porque en todo ven la proximidad de un daño propio, que era ⟨, como vimos,⟩ lo que inclinaba a la compasión.[561] Por lo cual son quejumbrosos y no tienen buen humor ni gozan con la risa, pues la inclinación a la queja es lo contrario del gusto por la risa.

Así son, pues, los caracteres de los jóvenes y de los ancianos; de modo que, como todos aceptamos complacidos los discursos que se dicen de conformidad con nuestro talante, y también a las personas que nos son ⟨en esto⟩ semejantes, no es cuestión oscura cómo se deben presentar —tanto ellos mismos como sus palabras— quienes pretendan servirse de los discursos de esta naturaleza.

14

III) La edad madura

En cuanto a los que se hallan en la madurez, está claro que tendrán un talante intermedio[562] entre los dos ⟨anteriores⟩, prescindiendo del exceso propio de uno y otro: sin demasiada confianza (pues ello es temeridad) ni demasiado miedo, sino estando bellamente dispuestos para ambas

situaciones; sin ser crédulos en todo ni totalmente incrédulos, sino más bien juzgando según la verdad; sin vivir sólo para lo bello ni sólo para lo conveniente, sino para ambas cosas, ni tampoco para la tacañería o para el derroche, sino para lo que es ajustado,[563] e igualmente en lo que atañe al apetito irascible o al deseo pasional; y siendo moderados con valentía y valientes con moderación. En los jóvenes y en los ancianos estas características están, en efecto, repartidas, ya que los jóvenes son valientes y licenciosos y los viejos moderados y cobardes. En cambio, hablando en general, cuanto de provecho se distribuye entre la juventud y la vejez, ⟨la edad madura⟩ lo posee reunido; y cuanto aquéllas tienen de exceso o de carencia, lo tiene ésta en la justa medida. Por lo demás, el cuerpo está en la madurez de los treinta a los treinta y cinco años, y el alma llega a ella alrededor de los cuarenta y nueve.[564]

1390b

Con lo cual, pues, queda ya tratado cuáles son cada uno de los caracteres que se refieren a la juventud, la vejez y la edad madura.

15

Sobre los caracteres en relación con la fortuna: I) la nobleza

Hablemos a continuación sobre los bienes que proceden de la fortuna, por lo menos en relación con cuántos de ellos y con cuáles sobrevienen en los hombres determinados caracteres.

Consiste, pues, el talante de nobleza en que el que la posee es más ambicioso de honores. Porque todos los hombres, cuando poseen algo, tienen por costumbre acrecentarlo, y la nobleza comporta una honorabilidad ⟨que viene⟩ de los antepasados. Y también consiste en una propensión al desdén, incluso de aquellos que son semejantes a sus antepasados,[565] dado que las mismas cosas resultan, en la lejanía, más honorables y dignas y de jactancia que en la proximidad. Por otra parte, *noble* se es por las virtudes de la estirpe; *de noble* ⟨*talante*⟩, por no salirse de la naturaleza,[566] lo cual no les sucede la mayoría de las veces a los nobles, sino que muchos de ellos son ruines; porque en el nacimiento de hombres hay una suerte de cosecha, lo mismo que en lo que genera la tierra, y algunas veces, si el linaje es bueno, se producen durante algún tiempo hombres extraordinarios, pero luego decaen.[567] Las estirpes vigorosas degeneran, así, en caracteres extraviados, como los descendientes de Alcibíades y Dionisio el Viejo; y los pacíficos, en trivialidad e indolencia, como los descendientes de Cimón, los de Pericles y los de Sócrates.[568]

16

II) La riqueza

Los caracteres inherentes a la riqueza están bien a la vista de todos.[569] ⟨Quienes los tienen⟩ son, en efecto, soberbios y orgullosos por cuanto están hasta cierto punto afectados por la posesión de la riqueza (pues se hallan en la misma actitud que si poseyesen todos los bienes enteramente, ya que la 1391a riqueza es como la medida del valor de las demás cosas, por lo que les parece que todo sin excepción puede comprarse con dinero). Son también voluptuosos y petulantes:[570] voluptuosos, por causa del lujo y como muestra de su felicidad; y petulantes y hasta groseros, porque todo el 5 mundo acostumbra a ocuparse de lo que ellos desean y admiran y[571] porque ellos mismos creen que los demás envidian lo que ⟨tienen⟩. Por otra parte, es a la vez muy natural que estén afectados de este modo, puesto que son muchos los que están necesitados de lo que ellos poseen; por lo que viene aquí bien el dicho de Simónides a propósito de los sabios y los ricos, cuando a la mujer de Hierón, que le preguntaba qué era mejor, si ser rico o sabio, le respondió: «ser rico» —pues, decía, siempre se ve a los sabios 10 pasar su tiempo a la puerta de los ricos.[572] También se consideran dignos de gobernar, dado que creen estar en posesión de aquello por cuya causa se es merecedor del gobierno. En resumen: el talante del rico es el de un necio afortunado.[573]

Los caracteres de los nuevos ricos se diferencian, empero, de los que lo 15 son de antiguo en cuanto que los nuevos ricos tienen todos los vicios en mayor grado y con mayores defectos (pues el ser nuevo rico es como una ausencia de educación sobre la riqueza). Y en cuanto a las injusticias, cometen no las propias de la maldad, sino las que corresponden a la soberbia y a la falta de control sobre uno mismo: así, por ejemplo, ultrajes y adulterios.

17

III) El poder y la buena suerte

Sobre el poder

De manera semejante, los caracteres que se relacionan con el poder son 20 también, poco más o menos, evidentes en su mayoría. El poder tiene, en efecto, en parte los mismos rasgos que la riqueza y en parte otros mejores. Porque los poderosos son por su talante más ambiciosos de honores y más

varoniles que los ricos,[574] ya que aspiran a realizar obras que tienen capacidad de hacer precisamente en virtud del poder. Son también más activos a causa de la diligencia con que se ven obligados a vigilar lo que concierne al poder. Y graves más bien que violentos, porque su rango los hace graves —lo que, por ende, les lleva a la mesura— y la gravedad es una violencia suavizada y distinguida.[575] Por su parte, si éstos cometen injusticias, no son propensos a las pequeñeces, sino a perpetrar grandes daños.

Sobre la buena suerte

La buena suerte proporciona también, por partes, los caracteres correspondientes a los ya mencionados[576] (puesto que a ellos tienden los que se consideran ser efectos principales de la buena suerte). Además, la buena suerte predispone a tener abundancia de ventajas en relación con una buena descendencia y con los bienes del cuerpo. Por lo tanto, a causa de la buena suerte se es más orgulloso e irreflexivo. Pero también acompaña a la buena suerte el mejor de los caracteres: a saber, que hace ser religioso y estar en una disposición de confianza ante lo divino, en razón de los ⟨bienes⟩ sobrevenidos por la fortuna.[577]

Con lo cual, pues, quedan tratados los caracteres en relación con la edad y la fortuna. Porque los opuestos de los dichos se hacen evidentes por sus contrarios, tales como, por ejemplo, los caracteres del pobre, del infortunado y del que carece de poder.

18

Lugares comunes a los tres géneros oratorios. Introducción[578]

Como quiera que el uso de los discursos convincentes tiene por objeto formar un juicio (puesto que sobre lo que sabemos y hemos juzgado ya no hace falta ningún discurso); como también se usa del discurso aun si se dirige a una sola persona, para aconsejarla o disuadirla,[579] tal como, por ejemplo, hacen los que reprenden o los que tratan de persuadir (porque no por ser uno solo se es menos juez, dado que aquel a quien se pretende persuadir, ése es, hablando absolutamente, juez); como además, si alguien habla contra un contrincante o contra una proposición, esto da lo mismo (pues también es forzoso usar del discurso para refutar los argumentos contrarios, contra los cuales, como si se tratase de un contrincante, se hace el discurso) e igualmente ⟨sucede⟩ en los discursos epidícticos (ya que, en ese caso, el discurso se dirige al espectador como si fuese un juez, si bien,

por lo general, sólo es absolutamente juez aquel que, en los debates ciudadanos, discierne sobre los hechos que se examinan); y como, en fin, sobre los caracteres que corresponden según las formas de gobierno hemos tratado ya antes en los discursos deliberativos,[580] de este modo, pues, queda definido cómo y con qué medios ha de hacerse que los discursos expresen los caracteres.

Por otra parte, puesto que para cada género de discurso había un fin distinto[581] y para todos ellos han sido definidas las opiniones y enunciados de donde ⟨los oradores⟩ obtienen sus pruebas por persuasión, tanto en los discursos deliberativos y epidícticos, como en las controversias forenses, y puesto que además hemos establecido ya también[582] a partir de qué procedimientos es posible hacer que los discursos expresen el talante, nos queda por tratar de los lugares comunes[583] ⟨a todos los discursos⟩. Porque, en efecto: a todos ⟨los oradores⟩ les es forzoso servirse en sus discursos de lo «posible» y lo «imposible», así como esforzarse en demostrar, unos, que será así y, otros, que así ha sido. Además, también es común, en todos los discursos, el lugar relativo a la magnitud, dado que todos hacen uso de la disminución y de la amplificación, sea en sus deliberaciones y elogios, sea cuando censuran y acusan, sea en sus discursos de defensa.

Por lo demás, una vez que estén definidas estas cosas, intentaremos 1392a hablar en común —si ello es posible en alguna medida— de los entimemas y de los ejemplos, a fin de que, incorporando lo que falta,[584] concluyamos la exposición propuesta desde el principio. Entre los lugares comunes, con todo, el de amplificar es el más apropiado a los discursos epidícticos, como ya se ha dicho; el de remitir a los hechos lo es a los discursos judiciales (pues el acto de juzgar ⟨versa⟩ sobre ellos); y el de lo posible y lo futuro, a los discursos deliberativos.[585]

19

Explicación de los lugares comunes a los tres géneros oratorios[586]

Lo posible y lo imposible

Así pues, vamos a hablar, en primer término, de lo posible y lo imposile.[587] Ciertamente, si ha sido posible que un contrario sea o haya llegado a ser, también el otro contrario[588] parece que ha de ser posible; por ejemplo: si es posible que un hombre goce de buena salud, también lo es que enferme, ya que la misma potencialidad es propia de los contrarios, en

cuanto que son contrarios. Si es posible lo semejante,[589] también lo semejante ⟨a ello⟩. Si es posible lo difícil, también lo fácil. Si es posible que acontezca algo virtuoso y bello, también es posible que acontezca esto mismo en el orden general; porque, en efecto, es más difícil el que exista una cosa bella que el que exista una cosa. Si es propio de algo la posibilidad de tener principio, también lo es la de tener fin, puesto que nada sucede o empieza a suceder partiendo de lo imposible; por ejemplo: que lo simétrico sea asimétrico[590] ni podría empezar a producirse ni sucede. Si es posible que, por su sustancia o por su génesis, acontezca lo posterior, entonces también lo anterior[591]: si es posible, por ejemplo, que exista un hombre, entonces también un niño (pues tiene lugar antes); y si un niño, también un hombre (pues es el principio). Asimismo ⟨son posibles⟩ aquellas cosas en las que, por naturaleza,[592] hay atracción amorosa o deseo pasional, ya que, las más de las veces, nadie se enamora o se apasiona de lo imposible. Igualmente, aquellas cosas de las que hay ciencias y artes es posible que existan y lleguen a ser.[593] Como también aquellas cuyo principio de generación radica en algo que nosotros podríamos forzar o persuadir; y esto ocurre ⟨tratándose de personas⟩ de las que somos o superiores o dueños o amigos. En lo que las partes son posibles, también lo es el todo, y en lo que el todo es posible, la mayoría de las veces también lo son las partes;[594] porque, en efecto: si es posible que se produzca un corte delantero, una puntera y un empeine, entonces es también posible que se produzcan unas sandalias;[595] y si unas sandalias, igualmente una puntera y un empeine. Si entre las cosas posibles está el género entero, también está la especie, y si la especie, también el género entero; por ejemplo: si es posible que un barco exista, entonces también un trirreme, y si un trirreme, igualmente un barco.

En cuanto a las cosas que son por naturaleza recíprocas, si una de ellas ⟨es posible⟩, también lo es la otra, como, por ejemplo, si el doble ⟨es posible⟩, también lo es la mitad, y si lo es la mitad, igualmente el doble.[596] Asimismo, si es posible que algo sea hecho sin arte ni preparación, más posible será con arte y preparación, por lo que cabe decir aquí, con Agatón:

> En verdad que unas cosas se hacen con ayuda del arte, y otras nos suceden por necesidad y fortuna.[597]

Y si algo es posible a los peores, a los menos capaces y a los más insensatos, más lo será a los contrarios de éstos, al modo como dijo Isócrates que, si Eutino lo supo, sería terrible que él no pudiera averiguarlo.[598] Y, por lo demás, respecto de lo imposible, es evidente que lo podemos

inferir a partir de los contrarios de lo que hemos dicho.

Los hechos

Por otra parte, si algo ha sucedido,[599] es cosa que debe examinarse por lo que sigue. En primer lugar, si ha sucedido lo que es menos por naturaleza, podría haber sucedido también lo más. Asimismo, si ha sucedido lo que acostumbra a suceder después, entonces también ha sucedido lo anterior, al modo como, por ejemplo, si algo se ha olvidado, ello es que se aprendió alguna vez. Y si se podía y se quería, entonces se ha hecho; porque todo el mundo, cuando quiere algo que puede, lo pone en práctica,[600] ya que nada hay que lo impida. Y, además de esto, si se quería y no lo estorbaba ningún agente exterior; si se podía y se sentía ira; y si se podía y se deseaba. Las más de las veces, en efecto, lo que apetece, si se puede, se hace:[601] los malos por su falta de control sobre sí mismos y las gentes honradas porque sus deseos son de cosas honestas. Igualmente, si algo estaba a punto de suceder[602] y de que se hiciera, ya que es probable que el que estaba dispuesto ⟨a hacerlo⟩ lo haya asimismo hecho. También si ha sucedido lo que por naturaleza es anterior a algo o por causa de ello; por ejemplo: si hubo relámpagos, entonces también hubo truenos, y si tentó, entonces también sedujo. Como, igualmente, si ha sucedido lo que por naturaleza es posterior a algo o bien acontece por su causa, así como si ha sucedido lo que es anterior y causa suya;[603] por ejemplo, si hubo truenos, entonces relampagueó, y si sedujo, entonces tentó. De todos estos supuestos, empero, unos son así por necesidad y otros sólo la mayoría de las veces. Y, por lo demás, sobre lo que no ha sucedido es evidente que ⟨podremos inferirlo⟩ por los contrarios de lo que acabamos de decir.

Lo que se refiere a ⟨los hechos del⟩ futuro,[604] resulta claro por los mismos argumentos. Porque, en efecto: lo que está en potencia o en la voluntad, será, y lo que existe en el deseo, la ira y el cálculo racional, eso mismo sucederá también en cuanto medie el impulso o la disponibilidad para actuar; pues, ciertamente, la mayoría de las veces sucede más lo que está a punto de ocurrir que lo que no. Asimismo, si ha sucedido lo que por naturaleza es anterior, como, por ejemplo, si hay nubarrones, es probable que llueva. Y si ha sucedido lo que tiene por causa[605] otra cosa, también es probable que ésta llegue a ocurrir, como, por ejemplo, si hay cimientos, entonces habrá casa.

La amplificación y la disminución

Por su parte, lo que se refiere a la magnitud y pequeñez de los hechos, lo mayor y lo menor y, en general, lo grande y lo pequeño está claro para nosotros, por lo que dijimos antes, dado que, en efecto, a propósito de los

discursos deliberativos hemos hablado ya sobre la magnitud de los bienes y sobre lo que es absolutamente mayor y menor.[606] Por lo tanto, como en cada uno de los discursos subyace como finalidad un bien, tal como lo conveniente, lo bello y lo justo, es obvio que mediante éstos deberán conseguir todos ⟨los oradores⟩ sus amplificaciones. Además, el buscar, fuera de ellos, argumentos sobre la magnitud en absoluto y sobre la superioridad es hablar en balde, porque, en orden a lo útil, más importantes que los hechos universales son los particulares.[607]

Así pues, quede esto dicho sobre lo posible y lo imposible, sobre lo que ha sucedido antes o no ha sucedido y sobre lo que será o no será, así como también sobre la magnitud y pequeñez de los hechos.

20

Pruebas por persuasión que son comunes a los tres géneros: I) el ejemplo

Clases de pruebas y tipificación de los ejemplos

Nos falta ahora hablar de las pruebas por persuasión *comunes*[608] a todos ⟨los discursos⟩, toda vez que ya nos hemos referido a las *propias*. Existen, ciertamente, dos pruebas por persuasión que son comunes por su género: el ejemplo y el entimema —porque la máxima es una parte del entimema—.[609] Así pues, hablaremos en primer lugar del ejemplo, dado que es semejante a la inducción y la inducción es un principio.[610]

Por su parte, hay dos especies de ejemplos: una especie consiste en referir un hecho que ha sucedido antes y, la otra, en inventarlo uno mismo. En este último caso hay, por un lado, la parábola y, por otro, las fábulas,[611] tales como, por ejemplo, las de Esopo y las líbicas.

Ejemplos de hechos sucedidos

Exponer hechos consiste en algo así como decir que es necesario adoptar preparativos contra el rey[612] y no permitirle dominar Egipto, porque ya antes Darío no atravesó el mar sin haber tomado Egipto y, en cambio, una vez que lo hubo tomado, pasó ⟨a Grecia⟩, y de nuevo Jerjes no realizó su ataque antes de tomarlo y, después que lo hubo sometido, pasó él también. Así que, si el ⟨rey⟩ toma ⟨Egipto⟩, atravesará el mar, y por esa razón no hay que consentírselo.

Ejemplos inventados: parábolas y fábulas

Parábolas,[613] por su parte, son las socráticas; y consisten, por ejemplo, en

decir que las magistraturas no deben ser asignadas a suertes, porque eso es lo mismo que si alguien designase por sorteo a los atletas, no a los que son capaces de competir, sino a los que les tocase en suerte; o como si entre los marineros se echara a suertes quién tiene que pilotar la nave, ⟨considerando⟩ que ello debe hacerlo el agraciado por la suerte en vez del que sabe.

En cuanto a la fábula, tal es, por ejemplo, la de Estesícoro sobre Fálaris y la de Esopo sobre el demagogo. Estesícoro,[614] en efecto, como quiera que los de Hímera habían elegido a Fálaris general con plenos poderes e iban a concederle una escolta personal, después de haberles hecho otras consideraciones, les contó esta fábula. Tenía un caballo un prado para sí solo, pero llegó un ciervo y le estropeó el pasto. Queriendo entonces vengarse del ciervo, le preguntó a un hombre si podía ayudarle a tomar venganza del ciervo. El hombre asintió a condición de ponerle un bocado y montarse sobre él llevando unas jabalinas. ⟨El caballo⟩ estuvo de acuerdo y, una vez que lo hubo montado el hombre, en lugar de vengarse, se convirtió en esclavo del hombre. «Mirad así también vosotros —dijo—, no sea que queriendo vengaros de vuestros enemigos, vayáis a padecer lo que el caballo; porque ya tenéis el bocado al haber elegido a un general con plenos poderes, pero si además le dais una guardia y dejáis que se os monte encima, seréis entonces esclavos de Fálaris.»

También Esopo,[615] en una ocasión en que habló públicamente en Samos, cuando se estaba juzgando de pena capital a un demagogo, dijo ⟨lo siguiente⟩. Una zorra que atravesaba un río, fue arrojada a un barranco y, como no podía salir, durante mucho tiempo lo pasó muy mal y además tenía sobre su cuerpo muchas garrapatas. Acercándose por allí un erizo, al verla, se compadeció de ella y le preguntó si quería que le quitase las garrapatas; mas ella no se lo permitió. Y como ⟨el erizo⟩ le preguntara por qué, dijo: «porque éstas están ya ahítas de mí y chupan poca sangre, mientras que, si me quitas éstas, otras vendrán hambrientas y me chuparán lo que me queda de sangre». «Por consiguiente, hombres de Samos, tampoco a vosotros os perjudicará más este hombre (puesto que ya es rico) y, en cambio, si lo matáis, otros vendrán pobres que, robándoos, os harán perder lo que os queda.»

Uso y utilidad de las diversas clases de ejemplos

Las fábulas son apropiadas para los discursos políticos y tienen esto de bueno: que siendo difícil encontrar hechos sucedidos que sean semejantes, en cambio es fácil encontrar fábulas. Para componerlas, lo mismo que en el caso de las parábolas, ⟨sólo⟩ se necesita, en efecto, que uno sea capaz de ver la semejanza, lo cual resulta fácil partiendo de la filosofía.[616] Así

pues, es cosa sencilla proveerse de fábulas; no obstante, para la deliberación son más útiles los ⟨ejemplos⟩ a base de hechos, dado que la mayor parte de las veces lo que va a suceder es semejante a lo ya sucedido.

Por lo demás, cuando no se tienen entimemas, conviene usar los ejemplos como demostración (puesto que la persuasión ⟨ha de basarse⟩ en ellos); y cuando sí se tienen, como testimonio, utilizándolos en ese caso como epílogo de los entimemas. Porque, en efecto: si se ponen delante parecen una inducción y, salvo en unos pocos casos, la inducción no es apropiada a la retórica.[617] En cambio, dichos como epílogo actúan como testigo y el testigo es siempre convincente.[618] Por esta razón, al que los coloca delante le es luego preciso hablar mucho, mientras que al que los pone como epílogo le basta con un solo ejemplo, ya que un testigo honesto, incluso uno solo, es útil.

Con lo cual, pues, queda ya dicho cuántas especies hay de ejemplos, cómo son y cuándo hay que usarlos.

21

II) Las máximas

Definiciones

En lo que atañe al uso de las máximas, una vez que hayamos dicho qué es una máxima, resultará muy claro sobre qué ⟨materias⟩, cuándo y a quiénes es ajustado su uso en los discursos. Una máxima es una aseveración; pero no, ciertamente, de cosas particulares, como, por ejemplo, de qué naturaleza es Ifícrates, sino en sentido universal; y tampoco de todas las cosas, como, por ejemplo, que la recta es contraria a la curva, sino de aquellas precisamente que se refieren a acciones y son susceptibles de elección o rechazo en orden a la acción.[619] De este modo, pues, como el entimema es un silogismo sobre las cosas de esta clase, resulta así que las conclusiones y principios de los entimemas, si se prescinde del propio silogismo, son, sobre poco más o menos, máximas. Por ejemplo:

> Nunca debe, aquel que por naturaleza es hombre sensato, instruir a sus hijos excesivamente en la sabiduría[620]

es propiamente una máxima. Pero si se le añade la causa y el porqué, el todo resulta un entimema. Como, por ejemplo:

> Pues además de la indolencia que entonces les achacan, cosechan envidia hostil de los ciudadanos. [621]

Asimismo: 1394b

No hay ningún hombre que sea completamente feliz,[622]

y:

Entre los hombres ninguno hay que sea libre[623]

son máximas. Pero se convierten en un entimema con sólo que se añada:

Porque o es esclavo de las riquezas o de la fortuna.[624]

Clases de máximas

Si, pues, una máxima es lo que acaba de decirse, entonces forzosamente hay cuatro especies de máximas.[625] Éstas, en efecto, unas veces van con epílogo y otras sin él. Por su parte, necesitan demostración las que expresan algo paradójico o controvertido, mientras que las que no dicen nada paradójico ⟨son las que⟩ van sin epílogo. Ahora bien, estas últimas no precisan necesariamente epílogo, unas, porque se trata de algo conocido de antemano, como, por ejemplo:

Para el hombre lo mejor es la salud, a lo que nos parece[626]

(ya que así se lo parece a la mayoría); y, otras, porque nada más ser dichas resultan evidentes para el que pone atención, como, por ejemplo:

No es amante el que no ama siempre.[627]

En cuanto a las que van con epílogos unas son parte de un entimema, como es el caso de:

Nunca debe el que es sensato…;[628]

y otras son verdaderos entimemas,[629] y no parte de un entimema. Éstas están especialmente bien consideradas; y son tales las que por sí mismas aclaran la causa de lo dicho, como en:

Ira inmortal no alimentes, tú que eres mortal.[630]

Porque, por un lado, el decir «no hay que alimentar» es una máxima; y, por otro lado, lo que se añade de «siendo mortal» es el porqué. Lo mismo ocurre en:

Como mortal ha de sentir el mortal, no como inmortal.[631]

De lo dicho queda, pues, claro cuántas especies hay de máximas y a qué se ajusta cada una de ellas. Pues, en efecto: por una parte, en las que son controvertidas o fuera de la opinión común no ha de prescindirse del epílogo —pero, o bien, si precede el epílogo, debe emplearse la máxima como conclusión (algo así como si se dijera: «yo afirmo que, puesto que no

conviene ni ser objeto de envidia ni ser ocioso, no es útil recibir educación»), o bien, si se dice ⟨la máxima⟩ al principio, se debe añadir luego lo precedente—; y, por otra parte, en las que no son paradójicas, pero sí oscuras, ha de establecerse previamente el porqué, a fin de hacerlas más rotundas. En tales casos son adecuados los apotegmas lacónicos[632] y los enigmas, como el decir, por ejemplo, lo que Estesícoro manifestó a los Locrios: que no conviene ser insolente, para que no canten las cigarras desde el suelo.[633]

Ocasiones en que se deben emplear máximas

El uso de las máximas se ajusta a la edad de los ancianos y también, por otra parte, a aquellos temas de los que ⟨el que habla⟩ tiene experiencia. Por consiguiente, el emplear máximas sin tener esa edad es tan poco adecuado como el andar contando historietas; e igualmente, el hacerlo sobre temas de los que no se tiene experiencia es un desatino y denota falta de educación. Un signo suficiente de esto lo proporciona el que los campesinos son muy refraneros y dados a hacer aseveraciones.

Por otro lado, el hablar universalmente de lo que no es universal se ajusta sobre todo a las lamentaciones y a las exageraciones;[634] y en ellas, o bien al comenzar, o bien después de la demostración. Conviene asimismo usar las máximas más divulgadas y comunes —si vienen al caso—, porque, al ser comunes, como todos están de acuerdo con ellas, parecen rectamente traídas. Así, por ejemplo, cuando se invita a arrostrar un peligro sin haber hecho los sacrificios rituales:

> El único mejor augurio es defender la patria.[635]

Y cuando se está en inferioridad de condiciones:

> Enialio es imparcial.[636]

Y cuando ⟨se invita⟩ a matar a los hijos de los enemigos sin que nada malo hayan hecho:

> Necio quien, habiendo matado al padre, dejó intactos a los hijos.[637]

Además, algunos refranes son también máximas, como aquel de «el vecino ático».[638] Y, por otra parte, conviene usar máximas para oponerse a los dichos populares (llamo dichos populares a los que son como el «conócete a ti mismo» o el «nada en demasía»), cuando, con ello, o bien se piensa que el talante ⟨del orador⟩ va a aparecer de mejor calidad, o bien que ⟨el dicho⟩ ha sido pronunciado expresando las pasiones. Hay expresión de las pasiones si, por ejemplo, alguien lleno de ira dice que es falso eso de que

hay que conocerse a sí mismo: «pues, de haberse conocido a sí mismo, éste al menos nunca se hubiera considerado digno de ser general».[639] Y en cuanto al talante ⟨lo hará parecer⟩ mejor decir que no conviene, como suele decirse, amar a la manera de los que odian, sino, más bien, odiar a la manera de los que aman.[640] En todo caso, es preciso por medio de la expresión dejar clara la intención y, si no, explicitar la causa; por ejemplo, diciendo esto: «conviene amar, no como dicen, sino como si se fuera a amar siempre, porque otra cosa es propia de un traidor».[641] O esto otro: «no me parece bien el dicho, porque el verdadero amante ama como si fuera a amar siempre». Y: «tampoco ⟨me agrada⟩ eso de nada en demasía, pues por lo menos con los malos hay que excederse en el odio».

Utilidad de las máximas

⟨Las máximas⟩ son de una gran utilidad en los discursos, en primer término por la rudeza[642] de los oyentes; porque éstos se sienten muy complacidos si alguien, que habla universalmente, da con opiniones que ellos tienen sobre casos particulares. Lo que digo quedará más claro con lo que sigue y, al mismo tiempo, también cómo hay que ir a la caza de las ⟨máximas⟩. Según se ha dicho, en efecto, la máxima es una aseveración universal; pero de lo que aquéllos se complacen es de que se diga universalmente lo que ya a ellos les había acontecido comprender antes en particular. Algo así, por ejemplo, como si a uno le hubiera tocado en suerte tratarse con vecinos o hijos ruines, y luego oyese a alguien decir: «nada hay más fastidioso que la vecindad»,[643] o: «nada más estúpido que tener hijos».[644] De modo que ⟨lo que⟩ conviene ⟨es⟩ conjeturar cuáles son las cosas que las gentes tienen de hecho comprendidas de antemano[645] y así hablar de esas cosas universalmente.

El uso de máximas tiene, pues, esta primera utilidad, y también otra aún mejor: hacen que los discursos expresen el talante.[646] Por su lado, tienen este carácter aquellos discursos en los que la intención está clara. Y todas las máximas consiguen este resultado por cuanto traslucen de forma universal las intenciones del que las dice, de suerte que, si las máximas son honestas, harán aparecer al que las dice asimismo como un hombre honesto.

Con lo cual, pues, queda ya tratado lo que se refiere a las máximas, así como cuál es su esencia, cuántas son sus especies, cómo se deben usar y qué provecho aportan.

III) Los entimemas

Naturaleza y requisitos de los entimemas

Hablemos ahora de los entimemas en sentido universal: ante todo, de cómo conviene buscarlos y, después, de sus lugares comunes, ya que cada uno de estos ⟨dos⟩ asuntos es de una especie distinta.[647] Que el entimema es un silogismo, es cosa ciertamente de la que ya antes hemos hablado, así como también de qué son los silogismos y en qué se diferencian de los dialécticos.[648] Conviene, en consecuencia, no hacer las deducciones arrancando de muy lejos ni recorriendo todos los pasos,[649] dado que lo uno es oscuro a causa de su extensión y lo otro es pura verborrea, puesto que consiste en afirmar cosas evidentes. Ésta es, en efecto, la razón de que los ⟨oradores⟩ incultos sean más persuasivos ante la multitud que los cultos, según dicen los poetas que los incultos hablan con más arte al pueblo;[650] pues los primeros hablan de lo común y universal, mientras que los segundos se refieren a lo que ⟨los oyentes⟩ saben y tienen próximo. De este modo, pues, ha de hablarse, no tomando como punto de partida todas las opiniones, sino algunas determinadas —como, por ejemplo, las de los jueces o las de personas que gozan de reputación—, porque así la cosa aparece más clara para todos o, al menos, para la mayoría. Y tampoco se deben hacer las deducciones partiendo únicamente de premisas necesarias, sino también de las que son válidas para la mayoría.[651]

Entimemas y lugares comunes: lo pertinente como base de la argumentación

Así pues, según esto, lo primero que conviene comprender es que el asunto sobre el que va a hablarse o hacerse una deducción —ya se trate de un silogismo político o de cualquier otro— por fuerza ha de contar con elementos que le sean pertinentes, sea con todos ellos o con algunos;[652] porque, si no se tienen, de la nada no cabe hacer ninguna deducción. Me pregunto, por ejemplo, cómo podríamos aconsejar a los atenienses sobre si deben o no entrar en guerra, si no conocemos cuál es su potencia, si disponen de marina o de infantería o de ambas cosas y en qué cantidad, si tienen medios económicos, o amigos y enemigos, y, además, contra quiénes han guerreado antes y con qué suerte y otras cosas parecidas a éstas.[653] O cómo podríamos hacer su elogio si no contásemos con el combate naval de Salamina, o la batalla de Maratón, o las hazañas de los Heraclidas y otras gestas semejantes. Porque de lo que es pertinente a la belleza, o así lo parece, es de donde se sacan los elogios.[654] Como asimismo las censuras de los elementos contrarios, tomando en consideración qué es pertinente en ese sentido o parece serlo; por ejemplo: que los atenienses hicieron

esclavos a los griegos y que, una vez vencidos los bárbaros, sometieron a los que habían sido aliados suyos, los de Egina y Potidea, y otras cosas de esta índole, si[655] es que se les puede achacar algún otro error como éstos. Del mismo modo, por lo demás, también los que formulan acusaciones o actúan como defensores hacen sus acusaciones o defensas con la mira puesta en lo que es pertinente ⟨a su argumentación⟩.

Por otra parte, en nada se diferencia el que se trate de los atenienses o los lacedemonios o el que sea un hombre o un dios: ⟨en todos los casos⟩ hay que hacer lo mismo. Porque el que aconseja a Aquiles, el que lo elogia o censura y el que lo acusa o defiende ha de argumentar también con lo que es pertinente, a fin de basar en ello su elogio o censura, si se trata de algo bello o vergonzoso; o su acusación o defensa, si es algo justo o injusto; o, en fin, su deliberación, si es algo conveniente o perjudicial. E igual que en estas materias, también en cualesquiera otras. Así, por ejemplo, tratándose de la justicia, si algo es bueno o no, ⟨ha de argumentarse⟩ basándose en lo que es pertinente a la justicia y al bien.

Por lo tanto, como es manifiesto que todos ⟨los oradores⟩ hacen así sus demostraciones —ya sea que sus silogismos sean más exactos o más relajados,[656] puesto que no argumentan partiendo de la totalidad de los supuestos, sino de los que son pertinentes a cada caso particular— y como también está claro que, sobre la base del discurso,[657] es imposible hacer de otra manera la demostración, resulta entonces evidente que, lo mismo que en los *Tópicos*,[658] es necesario, ante todo, disponer sobre cada materia particular de lugares escogidos acerca de las cosas que son posibles y más oportunas.[659] Y en cuanto a los hechos que suceden de improviso, la investigación hay que desarrollarla de la misma manera, atendiendo no a ⟨argumentos⟩ indefinidos, sino a los que son pertinentes a aquello de que trata el discurso y ciñéndose a los más que se pueda y más próximos estén a la materia en cuestión;[660] porque por un lado, cuantos más elementos pertinentes contenga, más fácil será hacer la demostración y, por otro lado, cuanto más próximos estén al caso, tanto más propios y menos comunes serán. Llamo aquí *comunes* a elogiar, por ejemplo, a Aquiles porque es hombre y porque se cuenta entre los semidioses y porque luchó contra Ilión, pues todo esto es pertinente para otros muchos hombres, de manera que, con ello, no se elogia más a Aquiles que a Diomedes. En cambio, son elementos *propios*[661] los que a ningún otro hombre corresponden más que a Aquiles, como que mató a Héctor, el mejor de los troyanos, y a Cicno,[662] quien, siendo invencible, a todos impedía desembarcar, o que, a pesar de ser muy joven y no estando por ello comprometido por el juramento,[663] tomó parte en la campaña y otras cosas como éstas.

División de los entimemas y plan de trabajo

Así pues, un medio, y el primero, para la selección ⟨de enunciados⟩ es éste: la tópica.[664] Pero ahora vamos a hablar de los elementos de los entimemas. Llamo elemento y lugar común a lo mismo.[665] Y, por lo demás, expondremos primero lo que necesariamente debe decirse en primer lugar. Existen, en efecto, dos especies de entimemas: los *demostrativos* de que algo es o no es, y los *refutativos*; y se diferencian como la refutación y el silogismo en la dialéctica. Entimema *demostrativo* es aquel en el que se efectúa la deducción partiendo de premisas en las que se está de acuerdo, mientras que *refutativo* es el que deduce a propósito de lo que no hay acuerdo.[666]

Con lo cual, pues, podemos ya obtener, sobre poco más o menos, los lugares comunes correspondientes a cada una de las especies que son útiles y necesarias, puesto que antes hemos recopilado los enunciados que se refieren a cada una de ellas, de suerte que, sobre esta base, nos cabe inferir los entimemas propios de los lugares comunes sobre el bien o el mal, lo bello o lo vergonzoso y lo justo o lo injusto.[667] Y, de igual modo, son también pertinentes los lugares comunes que asimismo hemos recopilado antes sobre los caracteres, las pasiones y las maneras de ser.[668] Pero ahora seguiremos otro método, éste universal, sobre todos ⟨los entimemas⟩ sin excepción. En capítulo aparte[669] hablaremos luego de los refutativos y los demostrativos y, también, de los que pareciendo entimemas no lo son, porque tampoco son silogismos. Una vez que hayamos aclarado todo esto, definiremos finalmente, a propósito de las refutaciones y las objeciones, de dónde hay que sacarlas para que se vuelvan contra los entimemas.

23

Los lugares comunes en general de los entimemas[670]

Enumeración de los lugares

I. Un lugar común, propio de los entimemas demostrativos, es el que parte de los *contrarios*.[671] Conviene considerar, en efecto, si a un contrario le es pertinente otro, eliminándolo, si no lo es, y aplicándolo, si lo es; por ejemplo, el ser sensato es bueno porque la falta de control sobre uno mismo es perjudicial. O como ⟨se dice⟩ en el discurso sobre Mesenia:[672] «pues si la guerra es causa de los males presentes, con la paz convendrá enmendarlos». He aquí otros ejemplos:

Ya que en modo alguno, contra los que han obrado mal

en contra de su voluntad, es justo dejarse llevar por la ira,
tampoco si uno hace a la fuerza un favor,
es conveniente mostrarle por ello agradecimiento.[673]

Mas puesto que entre los mortales, decir mentiras
resulta convincente, preciso es considerar también lo contrario:
que muchas verdades se tornan increíbles para los mortales.[674]

II. Otro ⟨lugar⟩ es el de las *flexiones gramaticales semejantes*,[675] puesto que de la misma manera han de ser o no pertinentes. Éste es el caso, por ejemplo, de «lo justo no en todas las ocasiones es bueno». Porque, en efecto, habría de serlo «justamente» y, en cambio, no es cosa digna de elegirse el morir justamente.

III. Otro es el que procede de las *relaciones recíprocas*,[676] dado que, si es pertinente a uno de los dos términos obrar bella y justamente, lo será al otro recibirlo así; y si al uno mandar, al otro cumplirlo. Tal es, por ejemplo, lo que ⟨dijo⟩ el recaudador Diomedes[677] acerca de los impuestos: «si no es vergonzoso para vosotros venderlos, tampoco lo será para nosotros comprarlos». Asimismo, si «bella y justamente» son términos pertinentes para el que recibe, también lo serán para el que hace. En esto hay, con todo, la posibilidad de cometer un paralogismo. Porque si alguien recibió justamente un castigo, justo fue el que lo recibiera,[678] pero acaso no que lo impusieses tú.[679] Por eso, conviene examinar por separado si el que recibió el castigo lo merecía y si el que lo impuso era digno, a fin de emplear luego ⟨el argumento⟩ de las dos maneras posibles, según la que más se ajuste. Porque algunas veces hay en esto falta de concordancia y nada impide ⟨una pregunta⟩ como la del *Alcmeón* de Teodectes: —«¿Es que ninguno de los mortales odiaba a tu madre?»; a lo que contesta diciendo: «—Mas preciso es examinar distinguiendo». Y al preguntarle Alfesibea cómo, tomando la palabra dice:

A morir la condenaron, pero no a mí a matarla[680]

⟨Otro ejemplo es⟩ el juicio contra Demóstenes[681] y los que mataron a Nicanor; pues como se juzgó justo que lo mataran, pareció también justo que él muriera. Y, asimismo, el caso del que fue muerto en Tebas,[682] acerca del cual se mandó juzgar si era justo haberlo matado, supuesto que era posible no fuese injusto matar a quien había muerto justamente.

IV. Otro ⟨lugar común⟩ es el del *más y el menos*;[683] por ejemplo: «si ni siquiera los dioses lo saben todo, menos aún los hombres». Lo cual quiere decir: «si ⟨una afirmación⟩ no es pertinente a quien sería más pertinente, entonces es obvio que tampoco al que le es menos». En cambio, lo de que «sin duda golpea a sus vecinos quien hasta a su padre golpea»

⟨⟨se basa en que⟩⟩ «si le es pertinente lo menos,[684] entonces también lo más», puesto que a un padre se le golpea siempre menos que a los vecinos. Por supuesto, ⟨estos argumentos de⟩ «si al que más pertinente le es, no le es pertinente» y «si al menos pertinente le es», son uno u otro, así según cuál de estas dos cosas convenga demostrar: o que le es pertinente o que no. Además, ⟨este lugar común es también de uso⟩, aun cuando no sea cosa de más ni menos,[685] de donde se ha dicho:

Digno es de lástima tu padre, que ha perdido a sus hijos;
pero ¿no lo será también Oineo que ha perdido un hijo insigne?[686]

Y también: si Teseo no cometió injusticia, entonces tampoco Alejandro; si no ⟨la cometieron⟩ los Tindáridas, tampoco Alejandro; y si Héctor ⟨mató⟩ justamente a Patroclo, también Alejandro a Aquiles.[687] Asimismo: si no son malos los otros cultivadores de artes, tampoco lo son los filósofos[688]; y si no son malos los generales por el hecho de que sean muchas veces condenados a muerte, tampoco los sofistas. Y, lo mismo, aquello de: «si el ciudadano privado ha de preocuparse de vuestra gloria, también vosotros de la de los griegos».[689]

V. Otro ⟨lugar común⟩ es el de tomar en consideración el *tiempo*.[690] Como lo ⟨dijo⟩ Ifícrates en el debate contra Harmodio: «si antes de hacerlo os hubiese puesto como condición que me concedieseis la estatua, me la habríais dado. Y ahora que lo he hecho, ¿no me la vais a dar? No prometáis, pues, cuando estáis esperando, para negarlo cuando ya lo habéis recibido».[691] Y en otra ocasión, para que los tebanos dejasen a Filipo atravesar su territorio hasta Ática, ⟨se argumentó⟩ que, si antes de prestarles su ayuda contra los focenses, lo hubiera él solicitado, se lo habrían prometido y que, por lo tanto, era absurdo que, sólo porque entonces se descuidase y hubiese confiado en ellos, no le dejaran pasar.[692]

VI. Otro ⟨lugar común⟩ es *volver contra el que lo dice lo que se dice contra uno mismo*, tal como ⟨ocurre⟩ en el *Teucro*.[693] Este lugar se diferencia,[694] con todo, del que utilizó Ifícrates contra Aristofonte, cuando éste le preguntó si por dinero entregaría las naves; como le respondiera que no, al punto le dijo: «—¿Tú entonces, porque eres Aristofonte, no las entregarías, pero yo sí, porque soy Ifícrates?».[695] En estos casos, no obstante, conviene que el cometer injusticia parezca ser más pertinente al adversario, porque, si no, resultaría ridículo: es como si, contra una acusación de Aristides,[696] un cualquiera argumentase esto mismo para desacreditar a su acusador. El que acusa pretende, pues, en general, ser mejor que el acusado y eso es, en consecuencia, lo que ha de refutarse. Pero

⟨este argumento⟩, tomado universalmente, se convierte en fuera de lugar, cuando alguien recrimina a los demás lo que él mismo hace o podría hacer, o cuando aconseja hacer lo que él mismo no hace ni podría hacer.

VII. Otro ⟨lugar⟩ se obtiene de la *definición*,[697] como, por ejemplo: «¿qué es lo sobrenatural? ¿Un dios o la obra de un dios? Porque, ciertamente, el que cree que es la obra de un dios, por fuerza ha de pensar también que los dioses existen».[698] Y del mismo modo ⟨argumentaba⟩ Ifícrates que el más noble es el que es mejor, pues en verdad que ninguna nobleza tenían Harmodio y Aristogitón hasta que realizaron un acto noble. Y ⟨añadió⟩ que él estaba más próximo a ellos, «porque mis obras están más emparentadas a las de Harmodio y Aristogitón que las tuyas».[699] Asimismo, en el *Alejandro*[700] ⟨se dice⟩ que todos estarán de acuerdo en que los no continentes no disfrutan el gozo de un solo cuerpo. Y por esto también, Sócrates afirmó que no iría a la corte de Arquelao; porque era una insolencia, dijo, no poder corresponder con la misma medida tanto el buen trato como el malo.[701] Todos éstos, efectivamente, construyen sus silogismos sobre lo que hablan dando definiciones y comprendiendo la esencia.[702]

VIII. Otro ⟨lugar⟩ es el de *cuántas maneras*, según ⟨hemos tratado⟩ en los *Tópicos* a propósito del uso recto ⟨de los términos⟩.[703]

IX. Otro se obtiene de la *división*.[704] Por ejemplo: todos los hombres cometen injusticia por tres razones (por ésta, por aquélla y por la de más allá); y como por dos de ellas ha sido imposible, ni que decir tiene que ha sido por la tercera.[705]

X. Otro ⟨lugar⟩ procede de la *inducción*.[706] Por ejemplo, del caso de la mujer de Pepareto ⟨se induce⟩ que las mujeres definen todas las veces la 1398b verdad en lo que se refiere a los hijos.[707] Así lo declaró, en efecto, la madre, en Atenas, contra el rétor Mantias que mantenía una disputa contra su hijo;[708] y también en Tebas, cuando disputaron Ismenias y Estilbón, la Dodónide atestiguó que el hijo era de Ismenias, y por eso tuvieron a Tesalisco por hijo de Ismenias.[709] Lo mismo ⟨se concluye⟩ de *La Ley* de Teodectes:[710] «si a los que cuidan mal los caballos ajenos no se le confían los propios, ni tampoco, a los que han hecho naufragar las naves ajenas, ⟨⟨las naves propias⟩⟩; si, por consiguiente, hay que hacer lo mismo en todo, entonces a los que han guardado mal la de los otros no es útil confiarles la propia salvación». Así también lo que dice Alcidamante[711] de que todos honran a los sabios: «pues por cierto que los de Paros celebraron a Arquíloco, aunque era una mala lengua; los de Quíos a Homero, aunque no era ciudadano; los de Mitilene a Safo, aunque era mujer; y los

lacedemonios a Quilón y hasta le hicieron del consejo de ancianos, por más que no eran ellos nada amantes de las letras, así como los italiotas a Pitágoras.[712] Y los de Lámpsaco, aunque Anaxágoras era extranjero, le dieron sepultura y le honraron entonces y todavía le siguen honrando. Los atenienses tuvieron con las leyes de Solón épocas de bienestar, así como los lacedemonios con las de Licurgo. Y en Tebas, cuando los magistrados se hicieron filósofos,[713] la ciudad fue feliz».

XI. Otro ⟨lugar común⟩ se obtiene del *juicio sobre un caso igual o semejante o contrario*;[714] sobre todo, si así ⟨lo han juzgado⟩ siempre todos los hombres, o, si no, por lo menos la mayoría, o los que son sabios —sean, también éstos, todos o la mayoría— o los que son buenos; e, igualmente, si ⟨lo han juzgado⟩ así los que a su vez juzgan, o aquellos cuya autoridad admiten los que juzgan o a cuyo juicio no es posible oponer el contrario, como ⟨ocurre⟩ con los que tienen el poder o con los que no sería bello contradecir, como son los dioses, el padre o los maestros. Tal es el caso de lo que Autocles dijo a Mixidémides: «¿A los dioses venerables les está bien haberse sometido a los jueces en el Areópago y a Mixidémides no?».[715] O lo que ⟨dijo⟩ Safo de que morir es un mal, «pues así lo juzgan los dioses, ya que ⟨, si no,⟩ morirían ellos».[716] O como Aristipo respondió a Platón, quien, a su parecer, le había hablado con demasiada petulancia: «Sí, pero nuestro compañero —refiriéndose a Sócrates— no habría hablado así».[717] También Hegesípolis preguntó al dios, en Delfos, después de haber consultado el oráculo en Olimpia, si tal opinión era la misma que la que sostenía su padre; porque sería vergonzoso llevarle la contraria.[718] O lo que Isócrates[719] escribió sobre que Helena era virtuosa, puesto que así la juzgó Teseo; y lo mismo Alejandro, ya que lo habían preferido los dioses. Y también de Evágoras ⟨escribió⟩ que era virtuoso, porque, como lo dice Isócrates, «cuando Conón se vio desterrado, olvidándose de todos los demás, acudió a Evágoras».

XII. Otro ⟨lugar⟩ se obtiene de las *partes*,[720] como por ejemplo —según ⟨se ha tratado⟩ en los *Tópicos*—, qué clase de movimiento es el alma: éste o este otro. Un ejemplo tomado del *Sócrates* de Teodectes:[721] «¿Contra qué templo cometió impiedad? ¿A qué dioses no honró de cuantos la ciudad venera?».

XIII. Otro ⟨lugar común⟩ es el de que, puesto que la mayoría de las veces ocurre que a una misma cosa siga un bien y un mal, sea por *las consecuencias*[722] por lo que se aconseje o disuada, se acuse o defienda y se elogie o censure. Por ejemplo: «A la educación sigue la envidia, ⟨⟨que es⟩⟩ un mal; sin embargo, el ser sabio es un bien; por consiguiente, o no

conviene recibir educación, puesto que no conviene ser envidiado, o sí conviene recibir educación, puesto que conviene ser sabio». A este lugar común se reduce el *Arte* de Calipo,[723] con la adición del de lo posible y los otros que hemos tratado ya.[724]

XIV. Cuando hay que aconsejar o disuadir *a propósito de dos cosas opuestas*, otro ⟨lugar⟩ consiste en hacer uso, para ambas cosas, del lugar común citado antes. La diferencia consiste, sin embargo, en que, allí, los términos están contrapuestos por casualidad, mientras que, aquí, son contrarios. Como aquella sacerdotisa que no dejaba a su hijo arengar al pueblo: «—Porque si hablas con justicia —le dijo— te odiarán los hombres; y si con injusticia, los dioses». Conviene, pues, según esto, arengar al pueblo, puesto que, si hablas con justicia, te amarán los dioses y, si con injusticia, los hombres. Esto es lo mismo que el dicho: comprar el charco y la sal. Y en esto consiste la *«blaísosis»: cuando a cada uno de dos contrarios sigue un bien y un mal*, ⟨*conviene contraponer*⟩ *cada uno de los contrarios a cada uno de los otros*.[725]

XV. Puesto que no se elogian las mismas cosas en público que en privado —ya que en público se elogian, sobre todo, las que son justas y bellas, mientras que en privado se prefieren las que más convienen—, otro ⟨lugar común⟩ consiste en, *partiendo de una de estas* ⟨*afirmaciones*⟩, *procurar deducir la otra*.[726] De los lugares propios de las paradojas, éste es ciertamente el de mayor firmeza.

XVI. Otro ⟨lugar⟩ se obtiene de *unir al caso en cuestión uno análogo*.[727] Ifícrates, por ejemplo, cuando trataron de obligar a su hijo, que era muy joven pero de mucha estatura, a que desempeñase una liturgia, dijo que si consideraban hombres a los niños altos, deberían decretar entonces que los hombres bajos fuesen niños.[728] Y Teodectes ⟨dice⟩ en *La Ley*:[729] «Si a mercenarios como Estrábax y Caridemo, porque son honrados, los hacéis *ciudadanos*, ¿no deberéis hacer *exiliados* a los que, en su condición de mercenarios, han cometido crímenes irreparables?».

XVII. Otro ⟨lugar⟩ se obtiene de que *si sucede lo mismo, entonces es que también es lo mismo aquello a partir de lo cual sucede*.[730] Así, por ejemplo, Jenófanes decía que igualmente cometen impiedad los que afirman que los dioses nacen como los que aseguran que mueren; porque, en efecto: la consecuencia es, en ambos casos, que hay un tiempo en el que no existen los dioses.[731] En general, por otra parte, hay que admitir que lo que sucede como consecuencia de cada uno ⟨de los términos⟩ es siempre lo mismo. ⟨Por ejemplo⟩: «Vais, pues, a juzgar, no ya en relación con Isócrates, sino en relación con su manera de vivir, si es útil filosofar».[732] Asimismo: «dar la tierra y el agua»[733] es ser esclavo; y: «participar de la

paz común»[734] ⟨significa⟩ cumplir las órdenes. Por lo demás, entre dos ⟨términos⟩ opuestos hay que tomar el que sea más útil.

XVIII. Otro ⟨lugar⟩ procede de que *no siempre se elige lo mismo después y antes, sino en sentido inverso*.[735] Como en este entimema: «si exiliados hemos combatido para regresar, una vez vueltos, ¿deberemos exiliarnos para no combatir?».[736] Porque, en un caso, se había elegido permanecer a cambio de combatir y, en el otro, no combatir al precio de no quedarse.

XIX. Otro ⟨lugar común⟩ consiste en afirmar que *aquello por cuya causa podría ser o acontecer es efectivamente la causa de que sea o acontezca*.[737] Tal es el caso, por ejemplo, de que alguien diera a otro alguna cosa, con el fin de causarle pena quitándosela después. De donde se ha dicho:

A muchos la divinidad, no por benevolencia
les concede grandes venturas, sino para que
las desgracias que reciban sean más manifiestas.[738]

Y, lo mismo, lo que ⟨se dice⟩ en el *Meleagro* de Antifonte:

No para matar al monstruo, mas por que testigos
fuesen de la virtud de Meleagro para con Grecia.[739]

Y también lo que ⟨se lee⟩ en el *Ayante* de Teodectes[740] sobre que Diomedes eligió a Odiseo, no para honrarle, sino para que su acompañante fuera inferior; pues es posible que lo hubiera hecho por esta causa.

XX. Otro ⟨lugar⟩, que es común a los que litigan en un pleito y a los que intervienen en los discursos deliberativos, consiste en examinar *cuáles son las ⟨razones⟩ que aconsejan y disuaden y por cuya causa se emprenden y se evitan los actos*.[741] Porque estas razones son tales que, si son pertinentes, conviene actuar y, si no son pertinentes, no actuar; por ejemplo: si algo es posible y fácil, y si es provechoso para uno mismo o para los amigos de uno o perjudicial para los enemigos, si puede provocar un castigo y si el castigo va a ser menor que el negocio: ésta es la clase ⟨de razones⟩ partiendo de las cuales se aconseja, así como, partiendo de sus contrarios, se disuade. Y es también la clase ⟨de razones⟩ con las que se defiende y se acusa: con las que disuaden, se elaboran las defensas y con las que aconsejan, las acusaciones. Por lo demás a este lugar común se reduce todo el *Arte* de Pánfilo y Calipo.[742]

XXI. Otro ⟨lugar⟩ se obtiene de *lo que está admitido que existe, aunque sea increíble, supuesto que no se admitiría si no existiese o no lo*

tuviéramos cerca.[743] ¡Y aun con más motivo ⟨ha de admitirse⟩! Nosotros, en efecto, aceptamos lo que es ⟨real⟩ o lo que resulta probable. Por consiguiente, si es increíble e improbable, entonces será verdad, puesto que no es por ser probable y convincente por lo que está admitido así. Éste es el caso, por ejemplo, de lo que dijo Androcles el Piteo[744] cuando, censurando él la ley, interrumpieron su discurso con gran griterío: «—Las leyes necesitan una ley que las subsane, como también los peces necesitan sal, por más que no sea probable ni convincente que necesiten sal quienes se han criado en agua salada; y como las tortas de oliva necesitan aceite, aunque también sea increíble que lo que esté hecho de aceite necesite aceite».

XXII. Otro ⟨lugar⟩, apto para la refutación, consiste en *examinar los* ⟨*términos*⟩ *contradictorios*[745] por si[746] se encerrase alguna contradicción entre los lugares comunes, los tiempos, las acciones y las palabras, ⟨dirigiéndose entonces⟩ separadamente, en un caso, al oponente, como, por ejemplo: «dice que os ama, pero tomó parte en la conjuración de los Treinta»; en otro caso, a uno mismo, como en: «dice que yo soy un buscapleitos, pero no puede demostrar que haya yo provocado ni un solo proceso»; y en otro caso, en fin, a uno mismo y al oponente, como en: «jamás éste ha hecho ningún préstamo y yo, en cambio, a muchos de vosotros os he pagado el rescate».

XXIII. Otro ⟨lugar⟩, en relación ahora con los hombres y las acciones que están bajo sospecha o en entredicho, consiste en *declarar la causa del malentendido, supuesto que hay un motivo de que aparezca así*.[747] Por ejemplo: una mujer que se había caído encima de su hijo a causa de los abrazos que le daba, pareció que estaba haciendo el amor con el muchacho; no obstante, una vez declarada la causa, se deshizo la sospecha. E igualmente, en el *Ayante* de Teodectes,[748] Odiseo formula contra Ayante el motivo de por qué, siendo él más valiente que Ayante, no lo parecía.

XXIV. Otro ⟨lugar común⟩ procede de la *causa*:[749] si se predica pertinentemente, ⟨se dice⟩ que algo es y, si no, que no es. Porque la causa y aquello de que es causa se dan juntos; y sin causa, nada existe. Así, por ejemplo, Leodamante, cuando se defendió de Trasíbulo[750] —que lo acusaba de que había sido públicamente infamado en una inscripción de la Acrópolis, pero que después había borrado su nombre durante el período de los Treinta— afirmó que ello no era posible, puesto que los Treinta habrían confiado más en él si hubiera permanecido escrita en la inscripción su enemistad con el pueblo.

XXV. Otro ⟨lugar⟩ consiste en examinar si de *otra manera cabía o cabe algo mejor que lo que se aconseja o se hace o se ha hecho*,[751] dado que,

en caso contrario,[752] es obvio que no se habría actuado así, puesto que nadie hace voluntariamente y a sabiendas una mala elección. Este ⟨lugar⟩ es, con todo, engañoso, porque, respecto de cómo era mejor actuar, muchas veces acontece que *después* es claro lo que *antes* era oscuro. 1400b

XXVI. Otro ⟨lugar⟩ consiste en, *cuando se va a hacer algo contrario a lo que ya se ha hecho, examinar ambas cosas conjuntamente*.[753] Por ejemplo, cuando los de Elea preguntaron a Jenófanes si debían o no hacer sacrificios y entonar trenos a Leucótea, él les aconsejó que, si la consideraban diosa, no le entonasen trenos, y si mujer, no le hicieran sacrificios.[754]

XXVII. Otro lugar común consiste en *acusar o defenderse a partir de los errores ⟨del contrario⟩*.[755] Así, en la *Medea* de Carcino,[756] sus acusadores le acusan de haber matado a sus hijos, supuesto que, en todo caso, éstos no aparecían (Medea, en efecto, había cometido el error de despedirse de sus hijos); pero ella se defendió argumentando que, no a sus hijos, sino a Jasón habría dado muerte, dado que habría sido un error no obrar así, si es que pensaba hacer una de estas dos cosas. Éste es, por otra parte, el lugar común y la especie de entimema a que se reduce todo el primer *Arte* de Teodoro.[757]

XXVIII. Otro ⟨lugar⟩ se obtiene del *nombre*.[758] Como aquello que ⟨dice⟩ Sófocles:

> Sabiamente lleva el nombre del hierro.[759]

Y como lo que se acostumbra a decir en los elogios de los dioses;[760] o como Conón llamó a Trasibulo «el de audaces resoluciones»,[761] y Heródico le dijo a Trasímaco: «—siempre eres un luchador temerario»,[762] y a Polo: «—tú siempres eres un potro».[763] También de Dracón, el legislador, ⟨se decía⟩ que sus leyes no eran propias de un hombre, sino de un dragón (porque eran duras).[764] Asimismo, *Hécuba*, en la obra de Eurípides ⟨dice⟩ refiriéndose a Afrodita:

> Rectamente el nombre de la insensatez da comienzo al nombre de la diosa.[765]

Y Queremón escribe:

> Penteo, epónimo de su futura desgracia.[766]

Jerarquías en la eficacia retórica de los entimemas

Entre los entimemas gozan de más reputación los refutativos que los demostrativos, por cuanto el entimema refutativo logra la aproximación de contrarios en un espacio reducido y porque, por otra parte, las cosas se

hacen más claras al oyente cuando se le presentan una enfrente de otra.[767] A su vez, entre todos los silogismos refutativos y demostrativos los que obtienen mayor aplauso son los que están de tal manera hechos que, sin ser superficiales, nada más comenzar se prevé su conclusión (pues los oyentes se sienten entonces muy satisfechos consigo mismos por haberlos previsto); y, después, aquellos otros que sólo tardan en comprenderse el tiempo que transcurre en su enunciado.[768]

24

Lugares de los entimemas aparentes

Puesto que cabe que haya un silogismo y otro que, sin ser tal, lo parezca, forzosamente habrá también un entimema y otro que, sin ser tal, lo parezca, dado que el entimema es una clase de silogismo.[769] Por su parte, los lugares comunes de los entimemas aparentes son:

I. Uno procede de la expresión. Y, de éste, una parte consiste, como en la dialéctica, en *formular como final, a manera de conclusión, lo que todavía no ha sido concluido en el silogismo*.[770] ⟨Por ejemplo⟩: «es así que no es esto ni aquello, luego necesariamente será esto o esto otro». ⟨⟨Porque en materia⟩⟩[771] de entimemas el enunciar algo de modo conciso y en oposición[772] ofrece la apariencia de un entimema (pues una expresión de esta clase es campo abonado para el entimema) y parece que un ⟨resultado⟩ tal procede de la forma de la expresión. Por otra parte, para hablar con esta expresión por vía de silogismo, es útil enunciar los puntos principales de muchos silogismos —⟨por ejemplo,⟩ que a unos salvó, que a otros vengó, que libertó a los griegos—,[773] puesto que cada uno de ellos estaba ya demostrado por otros; sin embargo, de ponerlos juntos ⟨sólo⟩ en apariencia resulta una conclusión.

En cuanto a la otra ⟨parte⟩, procede de la *homonimia*:[774] el decir ⟨, por ejemplo,⟩ que un *ratón* es virtuoso porque de él provienen las celebraciones religiosas más dignas de veneración, dado que, en efecto, los *misterios* son las fiestas más venerables de todas.[775] O el que alguien, para encomiar a un perro, englobe a la vez al Perro celeste[776] o a Pan, ⟨argumentando⟩ que Píndaro ha dicho:

> Oh bienaventurado, al que perro multiforme de la gran diosa los olímpicos llaman.[777]

O, también, que no tener perro es muy deshonroso y que, por lo tanto, el perro es evidentemente honorable. Asimismo, el decir que Hermes es el

más *benévolo* de los dioses, porque es al único que se le llama «común Hermes».[778] O decir que lo más virtuoso es la *palabra*, porque los hombres buenos se hacen dignos, no de dinero, sino de *mención*.[779] Pues el ser *digno de mención* no se dice, en efecto, unívocamente.

II. Otro ⟨lugar común⟩ consiste en *decir en síntesis lo que estaba dividido o en dividir lo que era compuesto*.[780] Porque como parece que es lo mismo lo que muchas veces no lo es, ello permite[781] hacer la que más útil sea de las dos cosas. Tal es el argumento de Eutidemo: saber, por ejemplo, que hay un trirreme en el Pireo, porque cada uno ⟨de estos términos⟩ es conocido.[782] Asimismo, saber las letras, porque se conoce la palabra, dado que la palabra es lo mismo ⟨que las letras⟩.[783] Y también afirmar que, puesto que la ⟨dosis⟩ doble es dañina para la salud, la simple no puede ser saludable. Estaría, en efecto, fuera de lugar que, si dos veces una cosa es buena, una sola sea mala: así empleado, ⟨el entimema⟩ es, pues, refutativo. Pero se convierte en demostrativo de este otro modo: no es posible que una cosa sea, una vez, buena y, dos veces, mala. Sin embargo, todo este lugar común es paralogístico. Como lo es, a su vez, lo que Polícrates dijo, refiriéndose a Trasibulo, sobre que había eliminado a treinta tiranos, pues ello es así por síntesis.[784] O lo que dice Teodecto de Fasalis en la tragedia *Orestes*, que procede por división:

Justo es que si una mata a su esposo…,[785]

muera ella también y que el hijo vengue a su padre. Sin duda, éstos son los hechos que se han cometido; pero agrupados en síntesis, tal vez no sean ya, en efecto, una cosa justa. Por lo demás, también podría haber aquí un paralogismo de omisión,[786] ya que se omite por obra de quién.

III. Otro lugar común consiste en *inclinar hacia la aceptación o rechazo de un argumento por medio de la exageración*.[787] Por su parte, esto ocurre cuando, sin probar que se hizo ⟨⟨ni que no se hizo⟩⟩, ⟨el orador⟩ amplifica el hecho; porque esto permite mostrar, o bien que no se ha hecho, cuando quien amplifica es el que está siendo objeto de la causa, o bien que se ha hecho, cuando es el acusador el que amplifica. Pero, en realidad, no hay aquí entimema, puesto que el oyente comete paralogismo al juzgar que se hizo o que no se hizo sin que ello esté demostrado.

IV. Otro ⟨lugar⟩ procede del *signo*,[788] porque tampoco éste se concluye de un silogismo. Es como si alguien dijese: «a las ciudades les convienen los enamorados, porque el amor de Harmodio y Aristogitón derrocó al tirano Hiparco».[789] O si se afirma que Dionisio es ladrón, porque es malvado. Esto, ciertamente, no se concluye de un silogismo, pues

no todo malvado es ladrón, sino que todo ladrón es malvado.

V. Otro ⟨lugar⟩ se debe al *accidente*,[790] como aquello que dice Polícrates sobre los ratones que cooperan comiéndose las cuerdas del arco. [791] O también si alguien sostiene que el ser convidado a un banquete es el mayor honor, por el hecho de que, por no serlo, se irritó Aquiles contra los aqueos en Ténedos.[792] No obstante, él se irritó al sentirse despreciado, si bien aconteció tal cosa por no haberle invitado.

VI. Otro ⟨lugar⟩ procede de la *consecuencia*.[793] Así, por ejemplo, lo que ⟨se dice⟩ en *Alejandro*[794] acerca de que éste era magnánimo porque, eludiendo el trato con sus semejantes, vivía solo en el monte Ida; y como los magnánimos son de esta naturaleza, se opinaba que también él era magnánimo. Y, lo mismo, aquello de que, porque uno sea elegante y pasee por la noche, es un adúltero, ya que éstos se comportan así.[795] Por otro lado, esto es parecido a ⟨decir⟩ que, en los templos, los mendigos cantan y bailan y que a los exiliados les es posible vivir donde les apetezca:[796] puesto que a los que parecen ser felices les son pertinentes estas mismas cosas, se opinará entonces que todos aquellos a quienes tales cosas les sean pertinentes, son también felices. Sin embargo, la diferencia está en el cómo y, por ello, se viene a caer aquí en un ⟨paralogismo⟩ por omisión.[797]

VII. Otro ⟨lugar⟩ procede de ⟨presentar⟩ *lo que no es causa como causa*,[798] por el hecho de que, por ejemplo, haya sucedido juntamente con o después de algo. Con ello, el «después de algo» se interpreta como «a causa suya»; y esto ⟨ocurre⟩, sobre todo, en la política. Démades, por ejemplo, decía que el gobierno de Demóstenes era la causa de todos los males, porque después de él sobrevino la guerra.[799]

VIII. Otro ⟨lugar⟩ procede de la *omisión del cuándo y el cómo*.[800] Así, por ejemplo, ⟨decir⟩ que Alejandro raptó legalmente a Helena, dado que por su padre le había sido concedido a ella el derecho de elección.[801] Ahora bien, ⟨tal derecho⟩ no valía siempre igual, sino sólo la primera vez, porque sólo hasta ese momento tiene autoridad el padre. O decir que golpear a hombres libres es ultraje, pues ello no es así en todas las ocasiones, sino sólo cuando se comienza a golpear sin justicia.[802]

IX. Además de éstos, tal como ⟨ocurre⟩ en la *Erística*,[803] del hecho de ⟨*tomar una cosa*⟩ *absolutamente y, no absoluta sino relativamente a algo*, resulta también un silogismo aparente.[804] Igual, por ejemplo, que en la dialéctica ⟨se afirma⟩ que el no ser existe, porque el no ser es no-ser, y que lo no conocido es objeto de ciencia, porque constituye un conocimiento científico el que lo no conocido es no-conocido,[805] así también, en la retórica, hay un entimema aparente que procede de *lo que es, no*

absolutamente probable, sino probable en relación a algo.[806] Esta ⟨probabilidad⟩, con todo, no lo es universalmente, como lo señala Agatón:

Tal vez haya que decir que lo único probable es
que a los mortales les suceden muchas cosas improbables.[807]

Porque, en efecto: lo que va contra lo probable, sucede, de manera que también es probable lo que va contra lo probable; y, si esto es así, lo improbable será probable, pero no absolutamente, sino que, igual que en la *Erística*, el no añadir en qué medida, en relación a qué y de qué modo hace falaz el argumento, aquí también ⟨lo hace⟩ el hecho de que lo que va contra lo probable, es probable, no en absoluto, sino relativamente a algo. Sobre este único lugar común, por lo demás, está compuesto todo el *Arte* de Córax:[808] «si uno no está incurso en una causa, por ejemplo, si uno es débil, puede escapar a una acusación de violencia (porque no es probable); pero igualmente ⟨puede⟩, si sí está incurso, por ejemplo, si es fuerte (porque no es probable, supuesto que iba a parecer probable)». Y lo mismo en los demás casos, ya que es forzoso que uno esté incurso o no en una causa: ambas cosas se manifiestan, pues, probables, pero una de ellas es probable, mientras que la otra no lo es absolutamente, sino según se ha dicho. También el convertir el argumento más débil en el de más fuerza consiste en esto mismo. Y de ahí que con justicia se sintiesen los hombres tan indignados ante la profesión de Protágoras;[809] pues es engaño, y probabilidad no verdadera, sino aparente, y no se da en ningún otro arte, sino en la retórica[810] y en la erística.

25

La refutación

Clases de refutación

Sobre los entimemas, tanto reales como aparentes, hemos hablado ya. Nos queda ahora referirnos a la refutación. Ahora bien, la refutación es posible, o porque se propone un *contrasilogismo*, o porque se aduce una *objeción*.[811] Por una parte, es desde luego obvio que cabe proponer un contrasilogismo a partir de los mismos lugares comunes, porque los silogismos proceden de las opiniones plausibles, pero muchas de estas opiniones son contrarias entre sí. Por otra parte, las objeciones se obtienen, como en los *Tópicos*,[812] de cuatro maneras; a saber: o bien a partir de lo mismo, o bien de lo semejante, o bien de lo contrario, o bien a partir de juicios ya hechos.

Llamo *de lo mismo*[813] a, por ejemplo, si se propone un entimema sobre el amor, calificándolo de virtuoso, ⟨aducir⟩ la objeción de dos maneras: diciendo, o, universalmente, que toda indigencia es mala, o particularmente, que no se hablaría de «amor caunio»,[814] si no hubiese amores perversos. 1402b

De *lo contrario*[815] se obtiene una objeción ⟨alegando⟩, por ejemplo, si el entimema era que el hombre bueno es benefactor de todos sus amigos, que tampoco el malo hace el mal a todos. 5

De *lo semejante*,[816] ⟨alegando⟩, por ejemplo, si el entimema era que siempre odian los que han padecido males, que tampoco aman siempre los que han recibido beneficios.

Y en cuanto a los *juicios*, los que proceden de hombres famosos;[817] por ejemplo, si el entimema dice que conviene ser indulgente con los borrachos, porque cometen sus faltas sin tener conciencia de ellas, ⟨cabe aducir⟩ la objeción de que, en ese caso, no sería digno de elogio Pítaco,[818] pues no habría prescrito entonces las mayores penas para quienes cometen sus faltas estando ebrios. 10

Por lo demás,[819] como los entimemas se enuncian a partir de cuatro ⟨lugares⟩ y tales cuatro son la *probabilidad*, el *ejemplo*, la *prueba concluyente* y el *signo*; como, por otra parte, los entimemas que se obtienen de lo que la mayoría de las veces es real o parece serlo, son los que proceden de la *probabilidad*; que los que ⟨se sacan⟩ por inducción, a partir de lo semejante de uno o de muchos casos —cuando, tomando lo general, se concluye luego mediante silogismos lo particular— ⟨son los que se basan⟩ en el *ejemplo*; que los que ⟨se fundan⟩ en lo necesario y en lo que es, ⟨son los que se basan⟩ en la *prueba concluyente*; y que los que ⟨se obtienen⟩ por generalización de lo que es en particular,[820] sea que ello exista o no, ⟨son los que se basan⟩ en los *signos*; y como, en fin, lo probable no es lo que sucede siempre sino la mayoría de las veces, resulta así palmario que todos estos entimemas son refutables aduciendo una objeción, pero que se trata de una objeción aparente y no siempre verdadera, puesto que el que la propone no refuta que ⟨la cosa de que se trata⟩ no sea probable, sino que no es necesaria. 15 20

Refutación de cada una de las pruebas y uso retórico del procedimiento refutativo

Por esta razón, pues, el que defiende siempre está en situación ventajosa sobre el que acusa en virtud de este paralogismo. Porque, en efecto: como, por una parte, el que acusa ha de hacer sus demostraciones sobre la base de 25

probabilidades, como no es lo mismo refutar que algo no es probable a que algo no es necesario, y como lo que siempre puede ser objeto de objeción es lo que ocurre la mayoría de las veces (pues lo probable no podría ser, conjuntamente, lo que se da siempre: lo que se da siempre es también lo necesario); pero además, como, por otra parte, el juez, si la refutación se hace de ese modo, o bien considera que el hecho no es probable, o bien que no le corresponde a él juzgarlo, porque encierra paralogismo, según decíamos[821] (pues él no debe juzgar sólo partiendo de lo necesario, sino también de lo probable, ya que en esto consiste el «juzgar con el mejor espíritu»),[822] por todo esto no basta con refutar que algo no es necesario, sino que se debe refutar también que no es probable.[823] Ahora bien, esto tendrá lugar si la objeción se basa, principalmente, en lo que sucede la mayoría de las veces. Y cabe que ella sea así de dos maneras: o bien en virtud del *tiempo*, o bien en virtud de los *hechos*. Con todo, ⟨la objeción⟩ será más firme si se basa en ambos criterios a la vez, porque cuantos ⟨⟨más sean los hechos y⟩⟩ más veces de un mismo modo, tanto más probable será la cosa en cuestión. 1403a

También son susceptibles de refutación los signos y los entimemas que se enuncian sobre la base de signos, incluso si son pertinentes, como ha quedado ya tratado en el libro primero.[824] Que todo signo es impropio para un silogismo, es, en efecto, evidente ya para nosotros desde los *Analíticos*.[825]

Por su parte, en lo que se refiere a los ejemplos, la refutación es la misma que para las probabilidades. Si se da ⟨⟨un solo caso⟩⟩ que sea diferente, la refutación queda hecha ⟨diciendo⟩ que la cosa no es necesaria; y si la mayoría de los casos o de las veces son distintos, así como si la mayoría de los casos o de las veces son iguales ⟨a la cosa en cuestión⟩, entonces hay que disputar ⟨diciendo⟩ que el presente caso no es semejante, o que no lo es de la misma manera o que hay cierta diferencia en él.

En cuanto a los argumentos concluyentes y a los entimemas que se basan en ellos, no pueden desde luego ser refutados porque sean impropios de un silogismo (cosa que también tenemos clara por los *Analíticos*),[826] de modo que el único medio que queda es demostrar que el argumento alegado no es pertinente. Pero si resulta manifiesto que sí es pertinente y que se trata de un argumento concluyente, entonces se hace por completo irrefutable: todo se convierte, en efecto, en una demostración de evidencia.

La amplificación y la disminución no son un elemento del entimema. Y llamo aquí elemento a lo mismo que lugar común,[827] porque elemento y lugar común son ⟨nociones⟩ en donde quedan comprendidos muchos entimemas. Por el contrario, la amplificación y la disminución son entimemas[828] que sirven para demostrar que algo es grande o pequeño, lo mismo que es bueno o malo, justo o injusto u otras modalidades de esta clase. Ahora bien, éstas son todas las cosas sobre las que pueden proponerse silogismos y entimemas, de modo que si ninguna de ellas es un lugar común del entimema, tampoco lo serán la amplificación y la disminución.

Y tampoco las refutaciones son una especie de entimemas distinta de los ya establecidos,[829] pues es evidente que refuta, o bien quien aporta una demostración, o bien quien aduce una objeción, y, por lo tanto, que ⟨lo que⟩ hace ⟨es⟩ una contrademostración de lo opuesto. Por ejemplo, si el otro ha mostrado que sucedió algo, éste ⟨probará⟩ que no ha sucedido; y si el otro que no ha sucedido, este que sucedió. De modo, pues, que no cabe aquí ninguna diferencia: ambas partes utilizan, en efecto, los mismos ⟨procedimientos⟩, puesto que los dos aducen entimemas sobre lo que no es o sobre lo que es. Por lo demás, la objeción tampoco es un entimema, sino que, como ⟨ya se dijo⟩ en los *Tópicos*,[830] consiste en enunciar una opinión de la que resultará claro que ⟨el otro⟩ no ha hecho silogismo o bien que ha introducido algún elemento falso.

Así pues, como son tres las materias que deben tratarse en relación con el discurso y como, a propósito de los ejemplos, las máximas y los entimemas, así como de todo aquello que concierne, en absoluto, a la inteligencia,[831] hemos señalado ya de dónde podremos sacar ⟨los argumentos⟩ y cómo nos será posible refutarlos, réstanos ahora hablar acerca de la expresión y de la composición.

LIBRO TERCERO

1

Retórica y expresión

Recapitulación y problemas pendientes de análisis

Puesto que son tres las materias que deben tratarse acerca del discurso[832] 1403b
—la primera, de dónde han de sacarse las pruebas por persuasión, la segunda, aquello que concierne a la expresión y, la tercera, cómo resulta útil ordenar las partes del discurso—; y puesto que hemos tratado ya, por una parte, a propósito de las pruebas por persuasión, de cuántas fuentes proceden,[833] que son tres, y cuáles son éstas y por qué son sólo ellas (pues 10
los que juzgan se persuaden, todos, o bien porque ellos mismos experimentan alguna pasión, o bien porque suponen unas determinadas cualidades en los oradores, o bien porque se les ofrece una demostración); y asimismo hemos tratado ya, por otra parte, a propósito de los entimemas, de dónde deben obtenerse[834] (ya que, de un lado, están las especies de los entimemas y, de otro lado, los lugares comunes), nos queda ahora por hablar acerca de la *expresión*,[835] dado que no basta con saber lo que hay 15
que decir, sino que también es necesario decirlo como se debe, y esto contribuye mucho a que se manifieste de qué clase es el discurso.

Así pues, de conformidad con la naturaleza ⟨del asunto⟩, al principio investigamos lo que es naturalmente primero, a saber, las materias mismas a partir de las cuales se obtiene la convicción; pero, en segundo lugar, 20
⟨debemos investigar⟩ el modo como estas materias predisponen los ánimos mediante la expresión[836]; y, en tercer lugar —cosa que es potencialmente importantísima y de la que, sin embargo, no nos hemos ocupado todavía—, aquello que concierne a la representación.[837] Ésta, en efecto, se ha desarrollado tarde incluso en la tragedia y en la recitación épica,[838] ya que, en un principio, eran los propios poetas quienes representaban las 25
tragedias. Pero es ciertamente claro que también en la retórica se da esto mismo, igual que en la poética, como han tratado ya algunos autores y, entre ellos, Glaucón de Teos.[839]

La representación oratoria

La ⟨representación oratoria⟩ estriba en la voz: en cómo debe usarse para cada pasión —o sea, cuándo fuerte y cuándo baja y mesurada—; en cómo ⟨hay que servirse⟩ de las entonaciones[840] —es decir, agudas algunas veces, graves y mesuradas otras—; y en qué ritmos ⟨conviene emplear⟩ 30
para cada caso. Pues tres son, en efecto, las cosas que entran en el examen: el tono, la armonía y el ritmo.[841] Así es, poco más o menos, como los

⟨oradores⟩ ganan sus premios en los certámenes, e, igual que en éstos, los actores consiguen ahora más que los poetas, así también ocurre en los debates políticos, debido a los vicios de las formas de gobierno.[842] Sin embargo, sobre esta materia todavía no hay un arte establecido, puesto que también lo concerniente a la expresión se desarrolló tardíamente; aparte de que, bien mirado, parece ser éste un asunto fútil.[843] Pero como todas las 1404a materias que se refieren a la retórica se relacionan con la opinión, se ha de poner también cuidado ⟨en este punto⟩, no por su rectitud, sino por su necesidad. Porque lo justo y nada más que ello ⟨⟨es⟩⟩ lo que hay que buscar con el discurso, antes que el no disgustar o el regocijar ⟨al auditorio⟩, y lo justo es ciertamente debatir acerca de los hechos mismos, de suerte que todo lo que queda fuera de la demostración es superfluo.[844] Con todo, al mismo tiempo es potencialmente importante, como ya hemos dicho,[845] a causa de los vicios del auditorio. Y, por lo tanto, lo que concierne a la expresión es también —siquiera sea en una pequeña medida — necesario en toda enseñanza, puesto que para las demostraciones hay diferencias en expresarse de un modo u otro. No es, desde luego, que ⟨la diferencia⟩ sea tan grande, sino que todo es cosa de la fantasía y dirigida al oyente;[846] y por eso nadie enseña así la geometría. Pero el caso es que esta ⟨representación oratoria⟩ tiene, cuando se aplica, los mismos efectos que la representación teatral y que, por otra parte, de ella se han ocupado un poco algunos autores, como, por ejemplo, Trasímaco en sus *Conmiseraciones*.[847] Además, la representación teatral es un don de la naturaleza y bastante poco susceptible de arte, mientras que, en lo que concierne a la expresión, queda dentro del arte. Y por ello, los que tienen esta habilidad consiguen premios en su turno, así como también algunos oradores por lo que se refiere a la representación. Pues, en efecto, hay discursos escritos que tienen más fuerza por su expresión que por su inteligencia.[848]

Antecedentes históricos y estado de la cuestión

Así pues, los que al principio iniciaron este movimiento fueron, como es natural, los poetas, puesto que los nombres son imitaciones y, por otra parte, la voz es, de todos nuestros órganos, el más adecuado a la imitación.[849] Y en razón de esto se constituyeron las artes: la recitación épica y la representación teatral, además de otras. Ahora bien, como los poetas, aun diciendo vaciedades, parecían conseguir fama a causa de su expresión, por este motivo la expresión fue en un principio poética, como la de Gorgias;[850] y aún hoy la mayoría de los que carecen de ilustración piensan que los que mejor hablan son los que usan esta clase de expresión. Pero esto no es así, sino que la expresión en el discurso es diferente que en la poesía. Y lo

prueba lo que luego ha sucedido, dado que ni siquiera los autores de tragedias emplean ya el mismo modo de expresarse, sino que, así como cambiaron del tetrámetro al yambo, por ser éste, entre los metros, más semejante a la prosa[851] que los demás, así también, entre las palabras, abandonaron todas aquellas que están fuera del lenguaje corriente, con las que adornaban sus poemas sus predecesores y, aun hoy, los que todavía componen hexámetros.[852] Por eso resulta ridículo imitar a los que ya ahora no se sirven de esa manera de expresarse, de modo que está claro que nosotros no tenemos que examinar en rigor todo lo que cabe decir acerca de la expresión, sino sólo lo que ⟨cabe decir⟩ acerca de la clase de expresión que corresponde a los discursos. Por lo demás, de la otra clase de expresión hemos tratado ya en la *Poética*.[853]

2

Virtudes de la expresión. La claridad

De la claridad en el estilo: la expresión adecuada

Demos, pues, por establecidas teóricamente estas cuestiones[854] ⟨propias de la *Poética*⟩ y propongamos por definición que una virtud de la expresión es la *claridad*[855] (pues un signo de esto es que si un discurso no hace patente algo, no cumplirá su función). Ni ⟨debe ser⟩ vulgar ni más pretenciosa de lo debido, sino la adecuada;[856] la poética, en efecto, no es vulgar, pero tampoco es adecuada para el discurso. Por su parte, de entre los nombres y verbos, producen claridad los *específicos*,[857] mientras que todos los otros nombres que se han tratado en la *Poética*[858] provocan una expresión, no vulgar, pero sí adornada.

Lo que se aparta de los usos ordinarios consigue, desde luego, que ⟨la expresión⟩ aparezca más solemne, pues lo mismo que les acontece a los hombres con los extranjeros y con sus conciudadanos, eso mismo les ocurre también con la expresión. Y por ello conviene hacer algo extraño el lenguaje corriente, dado que se admira lo que viene de lejos, y todo lo que causa admiración, causa asimismo placer.[859] Ahora bien, la poesía tiene muchos recursos de esta clase, que le son ajustados (puesto que ella se sitúa en una mayor lejanía respecto de los temas y personas de que trata el discurso); pero, en cambio, en la prosa sencilla estos recursos son mucho más pequeños, porque también es más pequeño el tema de sus proposiciones. E incluso en la poesía, si un esclavo o un jovenzuelo hablan con rebuscamiento, o si esto se hace sobre un asunto insignificante, la cosa

resulta muy poco adecuada. No obstante, también en la prosa lo adecuado se logra mediante concentraciones y amplificaciones[860] y por esta razón debe ocultarse que se hace, a fin de que no parezca que se está hablando artificiosamente, sino con naturalidad (porque esto es lo que resulta convincente, al contrario que lo otro, dado que ante el que ⟨así habla⟩, como si nos estuviese tendiendo una trampa, sentimos la misma prevención que ante los vinos mezclados):[861] tal era el efecto que producía la voz de Teodoro[862] frente a la de los demás actores, pues la suya parecía ser la del mismo que hablaba, mientras que la de los otros resultaba ajena ⟨a sus personajes⟩. Y, por lo demás, ⟨el artificio⟩ queda muy bien disimulado, si se compone seleccionando las palabras del lenguaje usual, al modo como lo hace Eurípides,[863] que fue el primero en mostrarlo.

La selección de palabras

Como el discurso se compone de nombres y de verbos y como hay tantas especies de nombres cuantas hemos establecido teóricamente en los libros sobre la poesía,[864] de entre ellos los *desusados*, los *compuestos* y los *neologismos*[865] es preciso usarlos poco y en pocas partes (dónde, lo diremos luego;[866] y en cuanto a por qué, ya lo hemos dicho: porque por su tendencia a la elevación se apartan de lo adecuado); en cambio, los nombres *específicos*, los *apropiados* y las *metáforas*[867] son los únicos útiles para la expresión propia de la prosa sencilla. Un signo de esto es que sean únicamente ellos los que usa todo el mundo.[868] Porque, en efecto, todos hablan a base de metáforas, nombres apropiados y nombres específicos, de modo que es evidente que, si uno hace bien sus discursos, el resultado será algo extraño, cabrá disimular ⟨su artificio⟩ y tendrá claridad. Y ésa era la virtud del discurso retórico.[869] Por lo demás, de entre los nombres, los *homónimos* son útiles para el sofista (pues en ellos basa sus fraudes) y los *sinónimos*,[870] para el poeta. Por mi parte, llamo específicos y sinónimos a, por ejemplo, «caminar» y «andar», porque ambos son específicos y sinónimos entre sí.

Las metáforas

Qué son cada uno de estos términos y cuántas especies hay de metáforas, así como que todo este asunto es de la mayor importancia, tanto en la poesía como en el discurso, son cosas que han sido ya tratadas, como dijimos, en la *Poética*.[871] Pero en el discurso conviene esforzarse tanto más en ellos cuanto que el discurso dispone de muchos menos recursos que la poesía. La claridad, el placer y la extrañeza los proporciona, sobre todo, la metáfora, y ésta no puede extraerse de otro.[872] Pero además hace falta

que los epítetos y las metáforas se digan ajustadamente ⟨a sus objetos⟩; y esto se consigue partiendo de la *analogía*.[873] De no ser así, la cosa aparecerá poco adecuada, porque como más se manifiestan los contrarios es enfrentándolos mutuamente. Hay, pues, que examinar, más bien, que, así como un vestido púrpura ⟨es ajustado⟩ a un joven, qué ⟨lo podrá ser⟩ a un viejo (pues el mismo vestido no es desde luego adecuado para ambos). Si lo que se pretende es hacer más hermoso algo, la metáfora habrá de sacarse de lo que hay mejor dentro del mismo género; y si es censurar, de lo que haya peor. Pongamos por ejemplo que, puesto que los contrarios se dan dentro del mismo género, el decir que el que mendiga suplica o que el que suplica mendiga,[874] dado que en ambos casos media una petición, significa hacer lo que he dicho; al modo como Ifícrates llamaba a Calias «mendicante de la diosa», en vez de «porta-antorcha»,[875] a lo que éste replicó que ⟨Ifícrates⟩ no estaba iniciado en los misterios, pues, de lo contrario, no le habría llamado «mendicante de la diosa», sino «porta-antorcha»: ambos términos son, en efecto, relativos a la divinidad, pero uno es honorable y, el otro, deshonroso. E igual ⟨sucede con⟩ los que algunos llaman «bufones de Dionisio»,[876] mientras que ellos se llaman a sí mismos «artistas» (ambas denominaciones son también metáforas, la una ⟨dicha⟩ por quienes pretenden desprestigiar y, la otra, al contrario). Como asimismo los piratas se autodenominan ahora «proveedores», razón[877] por la cual es posible decir del que ha cometido un delito, que ha cometido un error, o del que ha errado, que ha delinquido, y también del que roba, que en realidad sustrae y se suministra.

En cambio, lo que dice el *Télefo* de Eurípides:

> reinando sobre el remo y desembarcando en Misia,[878]

no es adecuado, supuesto que «reinar» excede en dignidad ⟨al objeto en cuestión⟩; y eso ciertamente no pasa desapercibido.

Por otra parte, también en las sílabas cabe cometer un error, si ellas no son signos de una voz agradable, como cuando en sus versos elegíacos llama Dionisio Calco[879] a la poesía «grito de Calíope», por ser, una y otro, voces: ésta es una metáfora sin valor, †hecha sobre voces que no sirven como signos.[880]† Además, tampoco conviene tomar las metáforas de cosas que resultan lejanas, sino de las que son del mismo género y similar especie, nombrando así lo que se deja sin nombrar, lo cual, una vez declarado, se hace evidente que pertenece al mismo género. Por ejemplo, en el famoso enigma:

> vi a un hombre que emplastaba con fuego bronce sobre un hombre.[881] 1405b

Este padecimiento[882] carece, en efecto, de nombre, pero las dos cosas significan una cierta aplicación de algo; y así llamó «emplasto» a la aplicación de la ventosa. En general, de los enigmas que están bien hechos pueden obtenerse metáforas idóneas, porque las metáforas apuntan a un enigma, de modo que ⟨en esto⟩ se hace evidente que están bien traídas.[883]

Asimismo, ⟨las metáforas deben sacarse⟩ de cosas bellas. Y, por su parte, la belleza del nombre, como dice Licimnio,[884] reside o en el sonido o en lo significado por él; e igualmente, su fealdad. Ahora bien, todavía hay un tercer punto[885] (…) que refuta el argumento sofístico. Y es que, en efecto, no es verdad, como decía Brisón,[886] que nadie pueda decir palabras obscenas, toda vez que tiene el mismo significado decir una cosa en lugar de otra. Esto es ciertamente falso, porque hay nombres más específicos que otros, y también de mayor semejanza y más apropiados, para que el hecho salte a la vista.[887] Además de que, no estando en una disposición semejante,[888] significan ya una cosa ya otra, de modo que también por esto hay que aceptar que un nombre es más bello o más feo que otro; porque ambos significan, efectivamente, lo bello o lo feo, pero no que la cosa sea bella o fea; o bien ⟨significan⟩ esto mismo, pero entonces en mayor o menor grado. Las metáforas hay que sacarlas, pues, de ahí: de las cosas que son hermosas o por la voz o por su capacidad o bien ⟨porque lo son⟩ para la vista o para cualquier otro sentido. En todo caso, hay una diferencia en decir: «aurora, la de rosados dedos»[889] mejor que «la de purpúreos dedos»; y todavía estaría peor «la de dedos colorados».

Los epítetos y los diminutivos

También en los epítetos[890] cabe hacer aplicaciones de algo malo o vergonzoso, como es el caso, por ejemplo, de «matricidad»; pero asimismo de algo excelente, como, por ejemplo, «vengador de su padre».[891] Y Simónides, cuando el vencedor en una carrera de mulas le ofreció un salario pequeño, excusó hacerle un poema, como si le disgustara dedicar un poema a unas mulas; pero cuando le pagó lo suficiente, cantó:

> Yo os saludo, hijas de yeguas de huracanados pies[892]

por más que también de asnos eran hijas.

A su vez, cabe igualmente designar algo por medio de diminutivos. No obstante, lo que consigue el diminutivo es hacer más pequeño lo malo y lo bueno, como cuando Aristófanes bromea en los *Babilonios*,[893] ⟨diciendo⟩ en vez de oro, orito; en lugar de vestido, vestidito; en vez de insulto, insultito; y en lugar de enfermedad, dolencita. En esto, sin embargo, hay que ser cauto y tener en uno y otro caso sentido de la medida.[894]

3

La esterilidad en la expresión

Causas de la esterilidad en la expresión: I) los términos compuestos

La esterilidad[895] en el estilo radica en cuatro ⟨causas⟩. Ante todo, en los nombres compuestos.[896] Por ejemplo, los que ⟨emplea⟩ Licofrón:[897] «cielo *multirrostroso* de la tierra *altiencumbrada*» y «costa *angostifranqueable*». O lo que Gorgias[897bis] llamaba «*musimendicantiaduladores*, *perjuros* y *bienjuradores*». O lo que ⟨dice⟩ Alcidamente[898] acerca de «el alma llena de cólera y *rostrifueguicoloreada*»; o sobre que pensaba que el celo de ellos llegaría a ser «*finilogrador*», o que había alcanzado en sus discursos una persuasión «*finilogradora*»; y también que la superficie del mar era «*rostriazulada*». Todos estos términos tienen, en efecto, una apariencia poética a causa de su composición.

II) Los términos inusitados

Ésta es, pues, una primera causa. Otra radica en el uso de palabras inusitadas,[899] como cuando Licofrón[900] llama a Jerjes «hombre *monstruo*» y a Escirón «hombre *debelador*»; o cuando Alcidamante[901] ⟨habla⟩ de «*juguetes* en la poesía», de la «*presunción* de la naturaleza» y de que «está *amolado* por una ira no mezclada de inteligencia».

III) Epítetos improcedentes

La tercera causa es emplear epítetos largos, inoportunos o repetidos. En la poesía, en efecto, es adecuado decir «blanca leche»:[902] pero en el discurso, algunos de éstos no son demasiado adecuados y otros, si se prodigan en exceso, terminan por confundir y manifiestan a las claras que se trata de poesía. Aunque en verdad conviene a veces emplearlos (pues transforman el uso ordinario y prestan alguna extrañeza a la expresión), con todo se debe acertar con ellos en la medida, puesto que pueden provocar un daño mayor que el hablar a la ligera: esto último no está ciertamente bien, pero lo primero está mal. Y ésta es la causa de que ⟨la expresión⟩ de Alcidamente aparezca tan estéril, porque emplea epítetos tan repetidos, tan exagerados y tan obvios que no sirven ya para sazonar, sino para engordar.[902bis] Por ejemplo, no ⟨dice⟩ «sudor», sino «sudor húmedo»; ni «a los juegos del Istmo», sino «a la solemne asamblea del pueblo en los juegos del Istmo»; ni «leyes», sino «soberanas leyes de las ciudades»;[903] ni «a la carrera», sino «con el impulso a correr del alma»; ni tampoco «inspiración de las musas», sino «habiendo recibido de la naturaleza la inspiración de las

musas». Además, ⟨llama⟩ «sombría» a la preocupación del alma; y no ⟨dice⟩ «artífice del gusto», sino «artífice del gusto y dispensador del placer del auditorio»; y no «se ocultó en el ramaje», sino «en el ramaje del bosque»; ni «envolvía su cuerpo», sino «el decoro de su cuerpo». Y también ⟨habla del⟩ «deseo contraimitador del alma» (lo cual es una palabra compuesta a la vez que un epíteto, por lo que da lugar a un término poético) e, igualmente, del «extravagente exceso del vicio».

Por esta razón, los que hacen discursos al modo poético, por no ser esto adecuado, caen en el ridículo[904] y en la esterilidad; así como también en la falta de claridad a causa de su palabrería, porque cuando se amontonan ⟨las palabras⟩, el que comprendía ya algo termina por perder la claridad merced al oscurecimiento resultante. Por lo demás, los hombres emplean palabras compuestas cuando hay algo que carece de nombre y cuando el término admite bien la composición, como es el caso de «pasatiempo». Pero si esto ⟨se hace⟩ con mucha frecuencia, el resultado es completamente poético. Por tal motivo, pues, una expresión a base de palabras compuestas es utilísima a los poetas ditirámbicos (ya que éstos son ampulosos), mientras que las palabras inusitadas lo son a los épicos (dado que ⟨la épica⟩ es grave y arrogante) y las metáforas a los yámbicos (de las que, en efecto, se sirven ahora, como ya hemos dicho).[905]

IV) Metáforas inadecuadas

Todavía hay una cuarta causa de esterilidad que radica en las metáforas. Porque, ciertamente, también hay metáforas que no son adecuadas: unas porque son ridículas (dado que también los comediógrafos emplean metáforas) y, otras, porque son en exceso graves y trágicas.[906] Por otra parte, las hay que carecen de claridad, si ⟨están traídas⟩ de muy lejos, como ⟨ocurre con⟩ las de Gorgias: «pálidos y anémicos sucesos »; o «vergonzosamente sembraste, dañina cosecha recolectas». Todo esto es demasiado poético. O lo que ⟨dice⟩ Alcidamante sobre que la filosofía es «fortificación de la ley»;[906bis] y que la *Odisea* es «bello espejo de la humana vida»; y, aún, «sin aplicar tal juguete a la poesía». Todos esos procedimientos no son, desde luego, aptos para la persuasión por lo que ya hemos dicho. Y, por lo demás, lo que Gorgias le ⟨dijo⟩ a una golondrina que volaba, después que dejó caer sobre él su excremento, entra en el mejor ⟨estilo⟩ de los trágicos: «—Realmente vergonzoso —le dijo—, oh Filomela».[907] Lo que había hecho, en efecto, no era vergonzoso para un pájaro, pero sí lo era para una muchacha: razón, pues, tenía el reproche dirigiéndolo a lo que ⟨ella⟩ fue, mas no a lo que es ahora.

4

Sobre el uso de las imágenes

Definición de las imágenes. Su escasa utilidad para el discurso

La imagen es también una metáfora, pues se distingue poco de ella.[908] Cuando se dice de Aquiles[909] que «se lanzó como un león» se está ante una imagen; en cambio, cuando ⟨se dice⟩ «se lanzó león», esto es una metáfora; porque, por ser ambos valientes, es por lo que, trocando los términos, se le ha llamado león a Aquiles.[910] La imagen es útil en el discurso, pero pocas veces, dado su carácter poético. Y, por otra parte, hay que aplicarlas como las metáforas, puesto que son metáforas y sólo se diferencian en lo que hemos dicho.

Ejemplos de imágenes y convertibilidad con las metáforas

Son imágenes, por ejemplo, la que Androción ⟨dirigió⟩ a Idrieo, ⟨diciéndole⟩ que era semejante a los perrillos que quedan libres de sus ataduras; pues éstos se tiran a morder, e Idrieo, liberado de sus cadenas, se comportaba con ferocidad.[911] Por lo mismo, Teodamante comparó a Arquidamo con un Éuxeno que, analógicamente, no supiera geometría; pues también Éuxeno sería un Arquidamo con conocimientos de geometría.[912] Asimismo ⟨son imágenes⟩ las que ⟨se leen⟩ en la *República* de Platón sobre que los que expolian a los cadáveres se parecen a los perrillos, que muerden las piedras sin tocar a los que las tiran[913]; la que, refiriéndose al pueblo, ⟨dice⟩ que es semejante a un marinero fuerte, pero sordo;[914] y la que, en relación con los versos de algunos poetas, ⟨afirma⟩ que son parecidos a los jóvenes que carecen de belleza,[915] pues los unos, cuando pierden la flor de su juventud, y los otros, cuando pierden el ritmo, ya no parecen los mismos. También ⟨son imágenes⟩ las que Pericles ⟨dedicó⟩ a los de Samos acerca de que se asemejaban a los niños, que toman la papilla, pero llorando; y a los beocios, ⟨de quienes dijo⟩ que eran iguales que los tejos, pues los tejos se descuartizan con su propia madera y los beocios también, combatiéndose mutuamente.[916] Y, asimismo, la que ⟨dijo⟩ Demóstenes[917] en relación al pueblo: que es semejante a los que se marean en barco. De igual modo Demócrates[918] comparó a los oradores con las nodrizas, que se toman ellas la papilla y luego se la dan a los niños con su saliva. Y, así también, Antístenes comparó al flaco Cefisodoto con el incienso, pues, al consumirse, da buen olor.[919]

Ahora bien, a todos estos ⟨ejemplos⟩ se les puede llamar lo mismo imágenes que metáforas, de modo que todos aquellos que son celebrados

cuando se los dice como metáforas, es evidente que lo serán también como imágenes; y lo mismo las imágenes, como metáforas con falta de una palabra.[920] Por lo demás, es siempre preciso que la metáfora por analogía pueda convertirse también en dos términos que sean iguales por su género. Por ejemplo, si la copa es «escudo de Dioniso», entonces es ajustado llamar «escudo» a la copa de Ares.[920bis]

5

La corrección en la expresión

Cinco condiciones para la expresión correcta

Así pues, el discurso se compone de estos elementos. Pero el principio de la expresión es hablar correctamente.[921] Y ello reside en cinco ⟨requisitos⟩.

I. En primer lugar, en las *conjunciones*;[922] o sea, en que se pongan como por su naturaleza les corresponde ir, delante y detrás unas de otras. Tal es el caso de algunas que así lo exigen, como el *mén* y el *egò mén* exigen el *dé* y el *ho dé*.[923] Por otra parte, deben corresponderse mutuamente mientras se tiene memoria de ellas y no situarlas muy alejadas ni poner ninguna conjunción antes de la conjunción que es necesaria, porque sólo en muy pocas ocasiones es eso ajustado. «Yo, por mi parte, después que me habló (pues Cleón llegó suplicándome y pidiéndome), me marché llevándomelos.» En este ejemplo, muchas conjunciones están puestas, ciertamente, antes de la conjunción que es requerida; y si hay mucho de por medio antes del «me marché», ⟨la frase⟩ resulta oscura.

II. El primer requisito radica, pues, en el buen empleo de las conjunciones. En cuanto al segundo, consiste en *expresarse con los términos particulares y no con otros que los contienen*.[924]

III. El tercer ⟨requisito⟩ es *no usar palabras ambiguas*.[925] A no ser que se pretenda precisamente lo contrario, que es lo que se hace cuando no se tiene nada que decir y se finge que se dice algo.[926] Las gentes de esta clase dicen entonces esas palabras en estilo poético, como Empédocles[927]; pues los rodeos embaucan con su abundancia y los oyentes quedan impresionados, como el vulgo ante los adivinos: cuando éstos se expresan con ambigüedades, asienten, en efecto, con la cabeza. ⟨Por ejemplo⟩:

> Creso, habiendo pasado el Halis, destruirá un gran reino.[928]

Y como, ⟨si se habla⟩ en general, los errores son menores, por eso los 1407b adivinos se refieren mediante términos genéricos al asunto que tratan.

Porque uno puede tener suerte en el juego de pares y nones, si dice pares o nones, mejor que si dice la cantidad fija; y lo mismo ⟨si dice⟩ que algo sucederá, más bien que cuándo sucederá. Que es la razón por la que los intérpretes de oráculo no concretan nunca el cuándo. Todas estas ⟨ambigüedades⟩ son, por consiguiente, semejantes, de manera que, si no es por una causa precisa, deben evitarse.

IV. El cuarto ⟨requisito⟩ consiste en distinguir, como Protágoras, los géneros de los nombres:[929] *masculino*, *femenino* y *neutro*; pues también esto debe aplicarse rectamente. ⟨Por ejemplo⟩: «una vez llegada *ella* y cuando ya quedó concluida su conversación, se marchó».

V. Y el quinto ⟨requisito⟩ radica en *nombrar rectamente lo múltiple, lo poco y lo uno*.[930] ⟨Por ejemplo⟩: «cuando *ellos* vinier*on*, me golpear*on*».

La corrección en el lenguaje escrito

Por otra parte, lo que se escribe debe ser, en general, bien legible y pronunciable —lo que es lo mismo—, cosa que no proporcionan ni la abundancia de conjunciones ni los ⟨textos⟩ que, como los de Heráclito, son difíciles de puntuar.[931] Trabajoso es, ciertamente, puntuar a Heráclito, porque resulta oscuro a cuál de los dos miembros, al de delante o al de detrás, corresponde ⟨una palabra⟩. Por ejemplo, en el comienzo mismo de su obra dice: «siendo éste el discurso siempre los hombres llegan a ser ignorantes».[932] Y desde luego es oscuro en relación a cuál de los dos miembros ⟨⟨debe⟩⟩ puntuarse el «*siempre*». También produce solecismo[933] el no hacer la atribución ⟨adecuada⟩; es decir, si a dos términos no les une el que es ajustado a ambos. Por ejemplo, a «ruido» y «color» no les es común «ver»; les es común «percibir». Por lo demás, también ⟨se produce⟩ falta de claridad, si uno habla sin poner lo que va primero, pretendiendo intercalar muchas cosas; como, por ejemplo, «iba, después de hablarle, tal cosa y tal otra y de esta manera, a marcharse», en vez de «después de hablarle, iba a marcharse y entonces sucedió tal y tal cosa y de esta manera».

6

La solemnidad en la expresión

A la solemnidad[934] de la expresión contribuyen los siguientes recursos:

I. Emplear una oración en lugar de un nombre;[935] por ejemplo, no ⟨decir⟩ «*círculo*», sino «*superficie equidistante desde el centro*». Lo

contrario es la concisión,[936] o sea, poner en lugar de una oración, un nombre. En el caso de que haya algo vergonzoso o no adecuado, entonces, si ⟨⟨lo⟩⟩ feo está en la oración, debe decirse el nombre; y si está en el nombre, la oración.

II. Hacer patentes las cosas por medio de metáforas y epítetos, pero evitando lo poético.[937]

III. Poner en plural lo singular, como hacen los poetas, que, siendo un solo puerto, lo mismo dicen:

a los puertos aqueos.[938]

O también:

de la carta estos numerosos pliegues.[939]

IV. No unir palabras, sino ⟨ponerle⟩ a cada cosa la suya: «de la mujer, de la nuestra». Pero si se pretende la concisión, al contrario: «de nuestra mujer».[940]

V. Expresarse con conjunciones; y si se pretende la concisión, sin ellas, con tal que ⟨la frase⟩ no quede sin articular.[941] Por ejemplo: «después de caminar y hablar»; o bien: «después de caminar, hablé».

VI. Asimismo, es útil el ⟨recurso⟩ de Antímaco: hablar de aquello que el objeto no posee. Como lo hace a propósito del Teumeso:

Es una pequeña cumbre batida por los aires,[942]

pues así puede amplificarse hasta el infinito. También en relación así a los bienes como a los males es de aplicación este mismo ⟨recurso⟩ de ⟨decir⟩ lo que el objeto no posee, ⟨utilizándolo⟩ en un sentido u otro según sea más útil. Y de aquí sacan nombres los poetas, como «melodía sin cuerdas y sin lira», que, efectivamente, obtienen a partir de las privaciones ⟨del objeto⟩. Pues este ⟨recurso⟩ tiene mucha aceptación cuando se emplea en las metáforas fundadas sobre la analogía, como, por ejemplo, cuando se dice que la trompeta es «una melodía sin lira».

7

La expresión adecuada

Tres condiciones que hacen adecuada a la expresión

La expresión será adecuada siempre que exprese las pasiones y los caracteres y guarde analogía con los hechos establecidos.[943]

Ahora bien, hay *analogía* si no se habla desmañadamente de asuntos

que requieren solemnidad, ni gravemente de hechos que son banales, ni se le ponen adornos[944] a una palabra sencilla. En caso contrario, aparece ⟨una expresión⟩ propia de la comedia. Que es, en efecto, lo que hace Cleofonte,[945] pues algunas cosas las formula como si dijese: «augusta higuera».

Por otra parte, la expresión *refleja las pasiones*, si, tratándose de un ultraje, se muestra llena de ira; si de actos impíos y vergonzosos, cargada de indignación y reverencia religiosa; si de algo que merece elogios, con admiración; y si de algo que excita la compasión, con humildad. E igualmente en los demás casos. Además, la expresión apropiada hace convincente el hecho, porque, por paralogismo,[946] el estado de ánimo ⟨del que escucha⟩ es el de que, quien así le habla, le está diciendo la verdad: en asuntos de esta clase, en efecto, ⟨los hombres⟩ están dispuestos de tal modo que tienden a creer, incluso si el orador no se halla en esa misma disposición ⟨⟨al hablar⟩⟩, que los hechos son como él se los dice; y, así, el que escucha comparte siempre con el que habla las mismas pasiones que éste expresa, aunque en realidad no diga nada. Éste es el motivo por el que muchos arrebatan al auditorio hablando a voces.

Finalmente, esta misma exposición fundada en signos es también *expresiva del talante*, cuando le acompaña ⟨una expresión⟩ ajustada[947] a cada género y a cada modo de ser. Llamo aquí *género*[948] al que corresponde por la edad —como, por ejemplo, el de un niño, el de un hombre maduro y el de un anciano—, y por ser mujer u hombre, o de Laconia o Tesalia. Y *modo de ser*[949] a aquello según lo cual cada uno es de una determinada manera en su vida, pues no a todo modo de ser corresponde que las vidas sean de la clase que son. Por lo tanto, si se dicen las palabras apropiadas al modo de ser, se representará el talante, puesto que desde luego no suelen hablar de la misma manera el rústico y el instruido. A los oyentes, por lo demás, esto les despierta en alguna medida las pasiones; y también ⟨las fórmulas⟩ de que con tanta insistencia se sirven los logógrafos,[950] como: «¿quién no lo sabe?», «todos los saben». El que escucha, en efecto, asiente avergonzado, a fin de participar en aquello de que todos los demás ⟨participan⟩.

Oportunidad y uso retórico de estas condiciones de la expresión

El emplear oportuna o inoportunamente ⟨estos recursos⟩ es común a todas las especies. No obstante, un remedio conocidísimo contra todo exceso es que uno mismo debe tomar la delantera en dirigirse las críticas,[951] porque entonces da la impresión de que está diciendo la verdad, dado que no se le oculta lo que hace. Además, no hay que hacer uso de la analogía en todos

los recursos a la vez (pues de ese modo ⟨el artificio⟩ pasa desapercibido al oyente).[952] Quiero decir que si, por ejemplo, las palabras son duras, no es ajustado entonces a la voz y al rostro serlo también, porque, de lo contrario, se hace patente lo que es cada una de estas cosas. En cambio, si unas veces ⟨se procede⟩ de una manera y otras no, aun haciendo lo mismo, pasa desapercibido. De todos modos, si se dice con dureza lo que es suave o con suavidad lo que es duro, el resultado no es convincente.[953]

Por otra parte, ⟨el uso de⟩ los nombres compuestos y la profusión de epítetos y palabras extrañas es ajustado, sobre todo, a los que hablan expresando las pasiones. Porque al que está lleno de ira se le perdona que hable de «un mal *grandiceleste*» o que diga «*monstruoso*»;[954] y, lo mismo, al que ya ha captado a los oyentes y les ha hecho entusiasmarse, sea con elogios o censuras, sea con ira o amistad, como, por ejemplo, hace Isócrates al final de su *Panegírico*, ⟨diciendo⟩ «*nombradía* y memoria» y «*quienesquiera que osaron*».[955] Tales cosas se prefieren cuando ya se está en pleno entusiasmo, de modo que es claro que ⟨los oyentes⟩ las aceptan porque también están en esa misma disposición. Y por eso son igualmente ajustadas a la poesía; porque la poesía nace de una inspiración. Por lo tanto, éste es el modo como debe utilizarse ⟨este recurso⟩; o bien de una manera irónica, como hablaba Gorgias[956] y como ⟨los ejemplos que se ponen⟩ en el *Fedro*.[957]

8

Sobre el ritmo

Necesidad del ritmo para el discurso

La forma de la expresión no debe ser ni métrica ni arrítmica.[958] Lo primero, en efecto, no resulta convincente (porque da la impresión de artificioso) y al mismo tiempo distrae, pues hace que ⟨el oyente⟩ esté sólo pendiente de cuándo volverá otra vez la cadencia. Ocurre, pues, como con los niños, que a la pregunta de los heraldos «¿a quién escoge el liberto por patrón?» se adelantan a responder «¡A Cleón!».[959] En cambio, la falta de ritmo comporta lo indeterminado[960] y es preciso que haya determinación, aunque no sea en virtud de la métrica, pues lo indeterminado no es ni placentero ni inteligible. Ahora bien, aquello que determina a todas las cosas es el número. Y el número propio de la forma de la expresión es el ritmo, del que también los metros son divisiones.[961] Por eso el discurso debe tener ritmo, aunque no tenga metro, pues entonces sería un poema. Tal

ritmo no debe ser, con todo, exacto; y ello se conseguirá si sólo lo es hasta cierto punto.

Clases de ritmo. El peán, único adecuado para el discurso

Entre los ritmos, el *heroico*[962] es grave, pero carece de armonía para la lengua hablada. El *yambo*, en cambio, constituye la expresión de la mayoría (y, por eso, es de todos los metros el más usado al hablar), pero ⟨el discurso⟩ debe ser grave y capaz de conmover.[963] Por su parte, el *troqueo* está demasiado próximo al *córdax*, lo que manifiestan claramente los tetrámetros, que, en efecto, son un ritmo de carrera.[964] Queda, pues, el *peán*, que empezó a utilizarse a partir de Trasímaco, como en secreto, no sabiéndose entonces decir en qué consistía.[965] Ahora bien, el peán es una tercera ⟨clase de⟩ ritmo y sigue a los ya citados, puesto que en él se da ⟨una relación⟩ de tres por dos, mientras que en aquéllos, en el primero, ⟨la relación⟩ es de uno por uno y, en el segundo, de dos por uno. De semejantes proporciones es el *sesquiáltero*; y tal es el peán.[966] Así pues, el resto ⟨de los ritmos⟩ hay que dejarlos de lado por las razones dichas y porque son métricos, y en cambio adoptar el peán, porque es el único de los ritmos citados que no tiene metro, de suerte que es también el que pasa más desapercibido.

Análisis del ritmo peánico

Se utiliza ahora, de todos modos, un único peán al principio ⟨⟨y al final⟩⟩, a pesar de que el final debe distinguirse del principio. Ahora bien, existen dos especies de peán, opuestas mutuamente, de las cuales una es ajustada al principio, como de hecho la emplean. Y ésta es la que se inicia con una larga y termina con tres breves. ⟨Así⟩:

Nacido en Delos, o si Licia…[967]

Y también:

De dorados cabellos, Flechador hijo de Zeus.[967b]

Pero la otra es al contrario; comienza con tres breves y pone al final la larga:

tras la tierra y las aguas, la noche ocultó el Océano.[967c]

y ésta es la que compone el final. La breve, en efecto, como es incompleta, hace que se produzca un corte. En cambio, debe acabarse con la larga y que el final resulte claro, no por obra del copista o del parágrafo,[968] sino del ritmo.

Así pues, queda ya dicho que la expresión debe tener buen ritmo[969] y no ser arrítmica; e, igualmente, cuáles ritmos y dispuestos de qué modo producen un buen ritmo.

9

Sobre la construcción de las frases

Expresiones coordinativa y correlativa

La expresión es, por fuerza, o *coordinativa* y ligada por medio de una conjunción, como los preludios de los ditirambos,[970] o *correlativa* y semejante a las antístrofas de los poetas arcaicos.[971] Expresión coordinativa es ciertamente la antigua (pues antes la empleaban todos, aunque ahora ya no muchos);[972] y, por otra parte, llamo coordinativa a la que en sí misma no tiene fin, si no es que concluye el asunto de que se habla. Pero ⟨esta expresión⟩ no produce placer a causa de su indeterminación, ya que todos desean apercibir el final. Y ello por la misma razón por la que ⟨los corredores⟩ se agotan y desfallecen en las curvas; porque mientras ven la meta no se cansan.

En esto consiste, pues, la expresión coordinativa. En cuanto la correlativa, es ⟨la que se distribuye⟩ en períodos.[973] Llamo período a la expresión que tiene en sí misma un principio y un fin propios, así como una extensión abarcable de una mirada. Y esto es placentero y fácilmente comprensible. Placentero, porque es lo contrario de la indeterminación y porque ⟨con ella⟩ siempre cree el oyente que tiene a su alcance y se le propone algo determinado, mientras que no prever ni poder completar nada resulta desagradable. Y fácilmente comprensible, porque cabe memorizarlo bien, lo cual ⟨sucede⟩ en virtud de que la expresión periódica posee número,[974] que es lo más fácil de memorizar por todos. Ésta es también la razón de que los metros se recuerden mejor que la prosa, ya que tienen un número con el que se miden. Conviene, no obstante, que el período termine †al mismo tiempo que el pensamiento†[975] y que no sea cortado en dos, como los yambos de Sófocles:

Calidón es esta tierra, de la región de Pélope…[976]

Porque cabe, en efecto, entender lo contrario de lo que se propone con la división, como ⟨ocurre⟩ en el verso citado; es decir, que Calidón esté en el Peloponeso.

Análisis del período

El período, por su parte, o bien está compuesto de *miembros*, o bien es *simple*.[977] El ⟨período⟩ de miembros constituye una expresión terminada, divisible y fácil de decir sin ahogo, pero no por referencia a sus divisiones †como el período†,[978] sino como un todo (una de cuyas partes es el miembro). En cuanto al ⟨período⟩ simple, llamo así al de un solo miembro. Los miembros y los períodos no deben ser, de todas maneras, ni recortados[979] ni muy largos. Los cortos, en efecto, a menudo hacen tropezar al oyente (pues es forzoso que le resulte como un tropezón debido a un obstáculo, cuando, dirigiéndose él hacia delante, hacia el término de la medida cuyo límite conoce, se tira de él hacia atrás, porque ⟨el orador⟩ ya ha concluido). En cambio, los muy largos hacen que el oyente se quede retrasado, al modo como los que dan la vuelta demasiado lejos del poste: éstos, desde luego, se quedan atrás de sus compañeros de marcha.[980] De manera semejante, por lo demás, los períodos muy largos terminan siendo ellos solos un discurso[981] y se parecen al preludio ⟨de un ditirambo⟩, con lo que llega a suceder lo que Demócrito de Quíos satirizaba en Melanípides, por haber compuesto preludios en vez de antístrofas:

> Contra sí mismo maquina males este hombre, al maquinarlos contra otro,
> puesto que un largo preludio es lo peor para un poeta.[982]

Por supuesto, esto mismo es también ajustado decirlo en contra de los miembros largos. Y en cuanto a los excesivamente breves, no forman período y, por lo tanto, aturden al oyente.

Miembros divididos y miembros equilibrados

Es propio de la expresión que se compone de miembros el estar unas veces dividida y, otras veces, equilibrada.[983] Está dividida, por ejemplo, en: «muchas veces he admirado a los que convocaron las fiestas solemnes y a los que instituyeron los juegos gimnásticos».[984] En cambio, está equilibrada, cuando cada uno de los miembros, o bien se presentan como contrarios uno de otro, o bien uno de ellos se opone a los demás como contrarios. Por ejemplo: «a todos les fueron provechosos, a los que se quedaron y a los que les acompañaron, pues a los unos les proporcionaron más de lo que poseían en su patria, y a los otros les dejaron en la patria medios de vida suficientes».[985] Aquí son contrarios el «*quedarse*» y el «*acompañar*», así como «*suficiente*» y «*más*». En: «de modo que para los que necesitan riquezas y para los que pretenden disfrutar…»,[986] el *disfrute* se opone a la *posesión*. Otros ejemplos son: «a menudo sucede en tales asuntos que los sensatos fracasan y los insensatos triunfan».[987] «En seguida fueron dignos del premio y no mucho después obtuvieron el

poderío del mar.»[988] «Navegar en tierra firme y caminar sobre el mar después que hubo tendido un puente sobre el Helesponto y hecho un canal en el monte Atos.»[989] «A los que eran ciudadanos por naturaleza, por ley les privaron de la ciudadanía.»[990] «Pues unos perecieron miserablemente y otros salvaron la vida con oprobio.»[991] «En privado emplear a bárbaros como esclavos y oficialmente no preocuparse de que muchos de nuestros aliados están reducidos a esclavitud.»[992] «O poseerla vivos o dejarla tras de sí después de muertos.»[993] Y asimismo lo que uno dijo contra Pitolao y Licofrón en el tribunal: «éstos, cuando estaban en su país, os vendían y ahora que están en el vuestro, os han comprado».[994] Todos estos ejemplos cumplen las ⟨características⟩ dichas. Y, por lo demás, una expresión como ésta resulta placentera, tanto porque los contrarios son muy comprensibles —y, enfrentados entre sí, más comprensibles todavía—, como también porque se asemeja a un silogismo, dado que la refutación consiste efectivamente en una unión de opuestos.[995]

Parísosis y paromoíosis

Así es, pues, la antítesis. Por su parte, hay *parísosis* si los miembros son iguales:[996] y *paromoíosis*, si cada uno de los dos miembros tiene semejantes sus extremos.[997] Tal ⟨semejanza⟩ es preciso que se dé o en el principio o en el fin: en el principio, la tienen siempre los nombres; y en el final, las últimas sílabas, o las desinencias de un mismo nombre, o el propio mismo nombre. En el principio, son de esta clase: «porque recibió de él un *campo infértil*».[998] O:

> *Sensibles* eran a los regalos y *aplacables* por las palabras.[999]

Y en el final: «No hubieras creído que *él hubiese engendrado un niño*, sino que *el niño era él mismo*».[1000] «Con las *más grandes preocupaciones* y las *más pequeñas esperanzas*.»[1001] Tratándose de las desinencias de un mismo ⟨nombre⟩: «¿*merece* que se les levante una estatua hecha *con bronce*, a él que ni siquiera es *merecedor* de una moneda *de bronce*?».[1002] Tratándose del propio mismo nombre: «mientras vivió, hablabas *mal* de él, y ahora también lo pones *mal* por escrito».[1003] Y tratándose de las sílabas: «¿qué sensación terrible habrías *tenido*, si la pereza humana hubieses *percibido*?».[1004]

Es también posible que todas estas ⟨características⟩ se den conjuntamente y que un mismo ⟨miembro⟩ contenga *antítesis*, *parísosis* y *homoiotéleuton*.[1005] En cuanto a los principios de los períodos, están casi todos enumerados en los libros de Teodectes.[1006] Y, por lo demás, hay

también falsas antítesis, como, por ejemplo, la del verso de Epicarmo:

A veces estaba yo *en casa de* ellos, a veces *junto a* ellos.[1007]

10

La elegancia retórica

Punto de partida: el gusto de aprender

Puesto que hemos ya definido las anteriores materias, nos corresponde ahora tratar de las expresiones que son elegantes[1008] y tienen una mayor aceptación.[1009] El componerlas es propio, ciertamente, de quien posee una buena disposición natural y está ejercitado en ello; pero también es cosa que puede mostrarse de conformidad con ⟨nuestro⟩ método. Hablaremos, pues, de este asunto y haremos las correspondientes enumeraciones. Pero establezcamos ⟨antes⟩ que nuestro principio es éste; a saber: que un fácil aprendizaje es, por naturaleza, placentero a todos[1010] y que, por otra parte, los nombres significan algo, de modo que aquellos nombres que nos proporcionan alguna enseñanza son también los que nos procuran un mayor placer. Hay, sin duda, palabras que nos son desconocidas, mientras que las específicas las conocemos ya; pero lo que principalmente consigue el ⟨resultado dicho⟩ es la metáfora.[1011] Porque, en efecto: cuando se llama a la vejez «paja»,[1012] se produce una enseñanza y un conocimiento por mediación del género, ya que ambas cosas han perdido la flor. Esto mismo lo consiguen también, a decir verdad, las comparaciones de los poetas, por lo que, si ⟨se aplican⟩ bien, el resultado es elegante. Pues la comparación es, como antes se dijo,[1013] una metáfora que sólo se diferencia por un añadido puesto delante. Mas, por ello mismo, causa menor placer a causa de su mayor extensión y porque, además, no nombra una cosa como siendo otra. Y no es esto ciertamente lo que el espíritu busca.[1014]

Criterios de la elegancia retórica: la inteligencia y la expresión

En consecuencia, son forzosamente elegantes tanto la expresión como los entimemas[1015] que nos proporcionan una rápida enseñanza. Por eso, ni los entimemas superficiales gozan de reputación (pues llamamos superficiales a los que son por completo evidentes y nada hay que discurrir), ni tampoco los que, una vez enunciados, resultan ininteligibles, sino sólo aquellos en los que o bien el conocimiento tiene lugar al mismo tiempo que los decimos, aunque no se hubiera producido antes, o bien se retrasa poco su inteligencia. Porque ⟨en estos últimos⟩ se da como una enseñanza, mientras

que en los otros no se da ninguno de los dos resultados ⟨dichos⟩.

Así pues, atendiendo a la inteligencia de lo que se expresa, tales son los entimemas que tienen mayor aceptación. Mas, atendiendo a la expresión, ⟨esto mismo se debe⟩, por una parte, a la *forma*, si es que se enuncian por medio de oposiciones, como, por ejemplo en: «considerando que la paz, común para todos los demás, era para sus intereses privados una guerra», [1016]donde se oponen «guerra» y «paz». Y, por otra parte, a los *nombres*, si es que contienen una metáfora (con tal que no sea ni extravagante, porque sería difícil de percibir, ni superficial, porque entonces no produce ninguna impresión) y si ella logra, además, que ⟨el objeto⟩ salte a la vista[1016bis], ya que conviene que se vea lo que se está haciendo más bien que lo que se tiene intención de hacer. Por lo tanto, en resumen, tres son las cosas a las que debe tenderse: metáfora, antítesis y nitidez.[1017]

Excurso sobre las metáforas que se fundan en la analogía

De las cuatro clases de metáforas[1018] que existen, las mejor consideradas 1411a
son las que se fundan en la analogía, como la que Pericles pronunció acerca de que la juventud caída en la guerra «había sido arrancada de la ciudad igual que si *se arrebatase del año la primavera*».[1019] También Leptines ⟨decía⟩ a propósito de los lacedemonios que no se debía permitir que la Hélade quedase *tuerta*.[1020] Cefisódoto, cuando Cares se ocupaba en rendir cuentas de la guerra de Olinto, se indignaba diciendo que con tal rendición de cuentas se proponía *asfixiar al pueblo hasta el ahogo*;[1021] y otra vez, exhortando a los atenienses a que pasaran a Eubea, afirmó que debían llevarse el decreto de Milcíades como *aprovisionamiento*.[1022] Ifícrates, después de la tregua que los atenienses hicieron con Epidauro y la región del litoral, se indignó igualmente, diciendo que ellos mismos se habían privado de los *viáticos* de la guerra.[1023] Pitolao ⟨llamaba⟩ a la nave *Paralia, estaca del pueblo* y a Sesto *hucha del Pireo*.[1024] Como también Pericles ordenó la destrucción de Egina, *legaña del Pireo*.[1025] Merocles sostenía que no era él más malo que otro cualquiera —y aquí citaba el nombre de algunos hombres honrados—, pues éstos se dejaban corromper por un interés de tres a uno y él sólo *por diez a uno*.[1026] Asimismo ⟨sirve de ejemplo⟩ el verso yámbico de Anaxándrides sobre las hijas que tardaban en casarse:

Prescritas ya para el matrimonio las doncellas.[1027]

Y también lo que Polieucto dijo con referencia a un tal Espeusipo que estaba aquejado de apoplejía; a saber: que no podía descansar por culpa de su suerte, atado como estaba en un *potro de cinco agujeros*.[1028]

Cefisódoto llamaba a los trirremes *molinos policromados*[1029] y el Cínico, *comidas de camaradas* a las tabernas de Atenas.[1030] Por su parte, Esión ⟨dijo⟩ que la ciudad *se había vaciado* sobre Sicilia, lo cual, al mismo tiempo que una metáfora, ⟨hace que el objeto⟩ salte a la vista; y «de manera que *gritó* la Hélade», que también es hasta cierto punto una metáfora y pone la cosa ante los ojos.[1031] Igualmente, Cefisódoto ordenó que se guardaran de *formar grupos*;[1032] y eso mismo ⟨recomendaba⟩ Isócrates a los que venían con prisas a las fiestas públicas.[1033]

Otro ejemplo es el que ⟨se lee⟩ en el *Epitafio*: que sería justo que sobre la tumba de los que murieron en Salamina rapase su cabeza la Hélade, puesto que con la virtud de aquéllos *había sido enterrada* la libertad.[1034] Aquí, si se hubiera dicho que era justo llorar por haber sido enterrada la libertad juntamente con la virtud, tendríamos una metáfora y ⟨el objeto⟩ saltaría a la vista, pero lo de «con la virtud, la libertad» contiene además una cierta antítesis. En cuanto a lo que dijo Ifícrates: «pues *el camino* de mis palabras pasa *por en medio* de los hechos de Cares»[1035] es una metáfora fundada sobre una analogía, en la que el «por en medio de» hace que ⟨el objeto⟩ salte a la vista. También el dicho de «*convocar a los peligros*»,[1036] refiriéndose a los que prestan su ayuda en las ocasiones de peligro, es una metáfora que pone la cosa ante los ojos. E igualmente lo que Licoleonte ⟨afirmó⟩ en su defensa de Cabrias: «no teniendo respeto a quien suplica, *la imagen de bronce*».[1037] Ésta es, desde luego, una metáfora apta para el momento, no para siempre, pero que ⟨hace que el objeto⟩ salte a la vista; porque es cuando él está en peligro, cuando suplica la estatua y, entonces, cobra vida lo inanimado: el memorial de las hazañas de la ciudad. Lo mismo ⟨hay que decir⟩ de: «por todos los medios *se esfuerzan* en pensar modestamente»,[1038] pues «esforzarse» constituye una amplificación; de: «la divinidad *encendió* la razón, *luz* en el alma»,[1039] porque ambos ⟨términos⟩ ponen algo en evidencia; y de: «por cierto que no *resolvemos* las guerras, sino que las aplazamos»,[1040] ya que ambas cosas se refieren al futuro, tanto el aplazamiento como una paz de esta clase. Igualmente, el decir que «un buen acuerdo es un *trofeo* mucho más bello que los que se consiguen en las guerras, puesto que estos últimos se obtienen por pequeñas causas y aun por un solo golpe de suerte y, en cambio, los primeros por la guerra entera»,[1041] ya que ambas cosas son signos de victoria. Y también decir que «con la censura de las gentes pagan las ciudades *grandes cuentas*»,[1042] ya que la rendición de cuentas es una especie de perjuicio, que es conforme a la justicia.

11

Análisis formal de la elegancia retórica

Significado de la expresión «saltar a la vista»

Así pues, que las expresiones elegantes proceden de la metáfora por analogía y de hacer que el objeto salte a la vista, queda ya tratado. Pero ⟨ahora⟩ tenemos que decir a qué llamamos «saltar a la vista» y cómo se consigue que esto tenga lugar. Ahora bien, llamo saltar a la vista a que ⟨las expresiones⟩ sean signos de cosas en acto.[1043] Por ejemplo: decir que un hombre bueno es un cuadrado[1044] es una metáfora (porque ambos implican algo perfecto), pero no significa el acto. En cambio, «disponiendo de un vigor floreciente»[1045]comporta un acto. También «a ti, como un animal suelto»[1046]comporta un acto. Y en:

⟨⟨desde allí, pues,⟩⟩ helenos, lanzándoos con vuestros pies,[1047]

el «lanzándose» es un acto y una metáfora, porque expresa velocidad. Del mismo modo, Homero utiliza también en muchos sitios el recurso de hacer animado lo inanimado por medio de metáforas; pero en todas ellas lo que les da mayor aceptación es que representan un acto. Así, por ejemplo, en:

Una vez más rodaba, desvergonzada, la piedra por la llanura.[1048]

O en:

voló la flecha,[1049]

y:

deseando ardientemente volar.[1050]

O en:

Clavábanse en la tierra, apeteciendo hartarse de carne,[1051]

y:

Penetró la punta de la lanza, ansiosa, en el pecho.[1052]

En todas estas citas, en efecto, por tratarse de cosas a las que se da animación, aparecen en acto; porque el carecer de vergüenza, el desear ardientemente y las demás expresiones comportan actos. Pero ⟨Homero⟩ ha podido aplicarlas en virtud de la metáfora por analogía; pues así como es la piedra para Sísifo, así es el desvergonzado para el que sufre su desvergüenza. Por lo demás, este mismo resultado es el que se produce en

las aplaudidas imágenes que se refieren a cosas inanimadas:

Curvas que agitan su penacho, unas adelante y otras hacia atrás.[1053]

El hacer vivir ⟨a las olas⟩ les infunde, ciertamente, movimiento; y el movimiento es acto.

Requisitos y elementos integrantes de la metáfora

Las metáforas, como ya se ha dicho antes,[1054] hay que obtenerlas de cosas apropiadas, pero no evidentes, igual que en filosofía es propio del sagaz establecer la semejanza[1055] ⟨de dos cosas⟩, aunque sean muchas sus diferencias. Es como lo que dice Arquitas sobre que es lo mismo un árbitro y un altar, puesto que en ambos se refugia quien ha sufrido injusticia.[1056] O como si alguien afirma que un ancla y un gancho son la misma cosa, dado que las dos son iguales, a no ser por la diferencia de que una ⟨sostiene⟩ desde arriba y la otra, desde abajo. Y también lo de «igualar las ciudades»[1057] se aplica lo mismo a cosas que están muy alejadas; a saber, la igualdad en las superficies y en el poder.

Ahora bien, la mayoría de las expresiones elegantes lo son en virtud de la metáfora y en tanto que resultan de conducir a engaño. Porque llega a ser más manifiesto precisamente lo que se aprende estando en una disposición contraria; y entonces el espíritu parece decir: «¡Qué verdad era! ¡Yo estaba equivocado!». Por otra parte, también entre los apotegmas las expresiones elegantes resultan de que enuncian lo que no dicen, como aquella de Estesícoro sobre que las cigarras les cantarán desde el suelo.[1058] Y por esta misma razón causan placer tanto los enigmas bien hechos[1059] (pues en ellos hay una enseñanza y una metáfora), como lo que Teodoro llamaba decir cosas inesperadas.[1060] Esto último se produce cuando se trata de algo contrario a la opinión común y no conforme —como lo dice este autor — con el parecer que se tenía de antes, al modo de las parodias que se hacen en los chistes (cosa que igualmente tienen capacidad de lograr los juegos de palabras, puesto que nos engañan) y también en los versos ⟨cómicos⟩. La cosa no es, en efecto, como el oyente la suponía:

Caminaba él, teniendo en sus pies… sabañones,[1061]

cuando se esperaba que iba a decir «sandalias». Esto, sin embargo, debe quedar claro al mismo tiempo que se dice. Por su parte, el juego de palabras se propone decir, no lo que dice, sino lo que resulta de cambiar el nombre, como ⟨ocurre⟩, por ejemplo, en lo que Teodoro dijo contra el citarista Nicón: *te pertubará*; lo que ciertamente parece decir: *tracio eres*,[1062] y logra engañarte, puesto que dice otra cosa. De ahí que sólo al que le

procura una enseñanza le causa esto placer, porque, si no se supone que ⟨Nicón⟩ es tracio, no parecerá que es ésta una expresión elegante. Y lo mismo ⟨sucede⟩ en «quiere devastarlo».[1063] Es preciso, con todo, que los dos sentidos queden expresados satisfactoriamente.

Otro tanto ⟨ocurre⟩ con las expresiones elegantes del tipo de decir que para los atenienses el *imperio* del mar no es el *principio* de sus males,[1064] puesto que se benefician de él. O como lo que ⟨dijo⟩ Isócrates acerca de que el *imperio* fue para la ciudad el *principio* de sus males.[1065] En ambos casos, en efecto, lo que nadie pensaría que se dice, es precisamente lo que se dice y ha de reconocerse que ello es verdad, pues no hay ninguna sabiduría en declarar que «*principio*» es *«principio»; sin embargo, no es de esta manera como se dice, sino de otra, y «principio»* no expresa lo mismo que dice, sino en sentidos diferentes. En todos estos casos, por lo demás, sólo si se aplica el nombre de manera satisfactoria a la homonimia y a la metáfora, el resultado es bueno. Por ejemplo, en: «Anasqueto no es tolerable» hay una homonimia;[1066] pero sólo es satisfactoria, si la persona es desagradable. Y lo mismo en:

> No podrías tú ser más extranjero que lo que debes ser[1067]

⟨⟨porque⟩⟩ «extranjero no más que lo que debes» ⟨se dice⟩ lo mismo que «no conviene que el extranjero sea siempre huésped», cuyo significado es, en efecto, diferente. Igual ocurre en el celebrado verso de Anaxándridas:

> Bello es morir antes de hacer algo digno de la muerte.[1068]

Esto es lo mismo que decir «*digno* de morir sin haber *merecido* morir», o «*digno* de morir no siendo *merecedor* de la muerte», o «no habiendo hecho cosas que *merezcan* la muerte».

Así pues, hay una misma especie de estilo en todas estas frases, si bien cuanto más concisamente y más en oposición se dicen, tanto mayor es el aplauso que alcanzan. Y la causa es que la enseñanza es mayor en virtud de las oposiciones, y más rápida por obra de la concisión. No obstante, siempre debe atenderse a que la expresión sea rectamente aplicada en relación con aquel de quien se dice[1069] y, también, a si lo dicho es verdadero y no superficial. Porque cabe, desde luego, que estas cosas se den por separado, como, por ejemplo, en: «se debe morir sin haber cometido falta»[1070] o «con una mujer digna debe casarse el hombre digno»;[1071] pero nada de esto es elegante, a no ser que contenga los dos ⟨términos⟩ a la vez, como en «digno de morir sin ser digno de la muerte». Por lo demás, cuantas más ⟨cualidades⟩ reúne la expresión, tanto más elegante aparece; o sea, pongamos por caso, si los nombres son metáforas y

metáforas de una clase determinada, y además forman antítesis y parísosis y comportan un acto.

Otros recursos estilísticos que se reducen a metáforas

Las imágenes, al menos las que tienen buena aceptación, son también, como ya se ha dicho antes,[1072] hasta cierto punto metáforas, ya que siempre se enuncian partiendo de dos ⟨términos⟩, igual que las metáforaspor analogía; por ejemplo: «el escudo —decíamos— es la copa de Ares»[1073] y «el arco es una lira sin cuerdas».[1074] Lo que decimos de este modo no es, ciertamente, simple, mientras que llamar al arco lira y al escudo copa, eso es simple. Ahora bien, es así como se hacen las comparaciones, o sea, ⟨llamando⟩ a un flautista, «mono»; o a un miope, «candil en día de lluvia», por cuanto uno y otro hacen guiños.[1075] Pero además ⟨la comparación⟩ es buena, cuando incluye una metáfora; porque efectivamente es posible hacer con la copa de Ares la imagen del escudo o con los harapos de una casa la imagen de la ruina; y también decir que Nicérato es un Filoctetes mordido por Pratis, según la comparación que hizo Trasímaco, al ver que Nicérato, después que fue vencido en una recitación épica por Pratis, andaba con la melena larga e incluso sucio.[1076] En este punto es donde principalmente fracasan los poetas, si no lo hacen bien, y donde adquieren celebridad, si logran acertar; quiero decir, cuando llevan a cabo una atribución. ⟨Tal es el caso de⟩:

Como el perejil, así de torcidas lleva las piernas

y:

como Filamón luchando con su rival, el saco de boxeo.[1077]

Todas las de esta clase son, pues, imágenes. Y que las imágenes implican metáforas, lo hemos dicho ya muchas veces.

Por otra parte, los refranes son también metáforas de especie a especie.[1078] Por ejemplo, si uno lleva a otro a su casa, persuadido de que va a obtener un bien y luego sale perjudicado, se dice: «como el de Cárpatos con la liebre».[1079] Porque ambos sufrieron lo que acaba de decirse. Por lo que se refiere a de dónde se obtienen las expresiones elegantes y por qué, se ha dado ya razón, poco más o menos, de todo ello. Y en cuanto a las más celebradas hipérboles, son asimismo metáforas,[1080] como aquella que ⟨dice⟩ a propósito de un hombre lleno de cardenales: «pensarías que era un cesto de moras»; porque los cardenales son, en efecto, morados, y en la cantidad está la exageración. De otro lado, también la frase «*como esto y lo otro*» ⟨introduce⟩ hipérboles, que sólo se diferencian por la expresión.[1081]

⟨Por ejemplo⟩: «como Filamón luchando con su rival, el saco de boxeo». O: «como el perejil, así de torcidas lleva las piernas», y: «pensarías que no tiene piernas, sino perejiles, de torcidas que están». Por lo demás, las hipérboles poseen un aspecto juvenil, por la mucha vehemencia que manifiestan.[1082] Y por eso las dicen principalmente los que están dominados por la ira:

> Ni aunque me diese tantos regalos como granos hay de polvo y arena,
> ni siquiera así tomaría por esposa a la hija del Atrida Agamenón,
> aunque ella rivalizara en belleza con la dorada Afrodita
> y en sus trabajos con Atenea.[1083]

Esto no es, desde luego, cabal que lo diga un viejo. [De este recurso se sirven, sobre todo, los oradores áticos.][1084]

12

La expresión y los géneros oratorios

Diferencias de expresión según los géneros oratorios. Discursos hablados y escritos

Conviene no olvidar que a cada género se ajusta una expresión diferente. No es lo mismo, en efecto, la expresión de la prosa escrita que la de los debates, ni la oratoria política que la judicial.[1085] Ahora bien, es necesario conocer estas dos: una es para saber expresarse correctamente[1086] y, la otra, para no sentirse obligado a permanecer en silencio, si es que se quiere comunicar algo a los demás, cosa a que se ven reducidos los que no saben escribir. La expresión escrita es mucho más rigurosa, mientras que la propia de los debates se acerca más a la representación teatral[1087] (y de tal expresión hay dos especies: la que expresa los caracteres y la que expresa las pasiones).[1088] Ésta es la razón de que los actores anden a la busca de esta clase de dramas, así como los poetas a la busca de esta clase de ⟨actores⟩; aunque también están muy difundidos los ⟨poetas⟩ que son aptos para la lectura, como, por ejemplo, Queremón[1089] (pues es exacto como un logógrafo) o Licimnio,[1090] el que compone ditirambos. Y, si se enfrentan, «los discursos» escritos aparecen cohibidos en los debates, y los de los oradores que hablan bien, vulgares cuando los tenemos entre las manos. La causa de esto es que, en los debates, son ajustadas las maneras propias de la representación teatral, por lo que, si ⟨los discursos⟩ prescinden de esa representación, como no cumplen su tarea específica, resultan lánguidos.[1091] Así, por ejemplo, la ausencia de conjunciones[1092]

y el repetir muchas veces lo mismo[1093] son cosas que se rechazan con toda rectitud en el estilo de la prosa escrita, pero no en el de los debates, y de hecho los oradores las emplean, puesto que vienen bien para la representación.

Procedimientos adecuados para la representación oratoria: variación, repetición, asíndeton y polisíndeton

Ahora bien, cuando se repite una misma cosa, es necesario realizar alguna variación,[1094] lo que viene como a abrir el camino a la representación: «éste es el que os ha robado, éste es el que os ha engañado, éste es el que entregaros ha estado maquinando hasta el final».[1095] Y lo que también hacía Filemón, el actor,[1096] cuando en la *Gerontomaquia* de Anaxándridas, reiteraba: «Radamantis y Palamedes»;[1097] o cuando repetía: «yo», en el prólogo de *Los Piadosos*. Porque, en efecto, si estas cosas no van acompañadas de representación, resulta lo del que lleva la viga.[1098]

Con la falta de conjunciones ocurre lo mismo. «Llegué, le encontré, me puse a rogarle»: para esto es, desde luego, preciso actuar y no decirlo con un mismo talante y entonación, como si únicamente se tratase de una frase. Además, la falta de conjunciones tiene una propiedad y es que parece que, en un mismo tiempo, se dicen muchas cosas; porque la conjunción hace de muchas cosas una sola, de modo que, si se prescinde de ella, es evidente que resultará lo contrario: una sola cosa será muchas. Hay aquí, por lo tanto, una amplificación:[1099] «Vine, le hablé, le supliqué —(parecen muchas cosas)—, despreció cuanto le dije». Es lo mismo que quiso conseguir también Homero con aquello de:

> Nireo de Sime… Nireo, hijo de Aglaya… Nireo, el más hermoso.[1100]

Porque aquel de quien se dicen muchas cosas, forzoso es que se le nombre muchas veces; y, por lo tanto, si ⟨se le nombra⟩ muchas veces, ha de parecer que de él ⟨se dicen⟩ muchas cosas. De este modo, mencionándolo en una sola ocasión, ha enaltecido ⟨Homero a Nireo⟩, en virtud de tal paralogismo,[1101] y lo ha hecho digno de recuerdo, sin volver después a mencionarlo en ningún otro lugar.

Clases de expresión correspondientes a los géneros oratorios

Así pues, la expresión propia de la oratoria política es enteramente semejante a una en perspectiva,[1102] pues cuanto mayor es la muchedumbre, más lejos hay que poner la vista; y, por eso, las exactitudes son superfluas y hasta aparecen como defectos en una y otra. En cambio, la

⟨expresión⟩ propia de la oratoria judicial es más exacta.[1103] Y más aún cuando el que juzga es uno solo, porque las posibilidades de la retórica son entonces mínimas, al quedar más a las claras lo que es apropiado a la causa y lo que es ajeno a ella, de modo que el debate sobra y el juicio es más limpio. Por tal razón, los oradores mejor considerados no son los mismos en todos estos ⟨géneros⟩, sino que allí donde principalmente hay representación, allí hay menos exactitud. Que es lo que sucede donde ⟨se dan⟩ voces y, sobre todo, grandes.

En cuanto a la expresión de la oratoria epidíctica, ella es la más propia de la prosa escrita, puesto que su función ⟨se cumple en⟩ la lectura.[1104] Y la segunda en esto es la oratoria judicial.

Fin del análisis sobre la expresión: apelación al justo medio

Prolongar más el análisis de la expresión, ⟨diciendo⟩ que debe ser placentera y magnificente,[1105] resultaría inútil. Pues, ¿por qué iba a ser esto preferible a la moderación, a la liberalidad y a cualesquiera de las otras virtudes propias del talante? Por otra parte, lo que ha quedado dicho es obvio que logrará, si se han definido con rectitud las virtudes de la expresión,[1106] que ésta cause placer; porque, en efecto, ¿cuál es la causa de que deba ser clara, y no vulgar, sino adecuada? Desde luego, si es prolija, no será clara, y tampoco si peca de concisión, sino que es evidente que lo que se ajusta mejor es el término medio.[1107] Y, así, causarán placer las ⟨cualidades⟩ estudiadas, si se hace una buena mezcla con todas ellas: con los nombres usuales y los extraños, con el ritmo y con la persuasión que nace de una expresión adecuada.

Con esto, pues, queda ya tratado lo que concierne a la expresión, tanto lo que es común a todos los géneros, como lo que es propio de cada uno de ellos. Resta ahora que nos ocupemos de la disposición de las partes ⟨en el discurso⟩.

13

Las partes del discurso

Dos son las partes del discurso, ya que por fuerza se ha de exponer la materia de que se trata y, además, hay que hacer su demostración.[1108] Por ello es imposible hablar sin demostrar o demostrar sin hablar previamente; porque demostrar implica algo que demostrar y decir algo previamente tiene por causa demostrarlo. De estas dos partes, una es la exposición y otra

la persuasión, del mismo modo que se distingue entre el problema y la demostración.[1109] Pero en la actualidad se hacen divisiones ridículas.[1110] Pues, en efecto: la narración es, a lo más, sólo propia del discurso forense; pero en el epidíctico y el político, ¿cómo va a ser posible que haya una narración como la que dicen? ¿O cómo ⟨puede haber⟩ impugnación de la 1414b
parte contraria o epílogo en los discursos epidícticos? Por otra parte, el exordio, el cotejo de argumentos y la recapitulación se dan, ciertamente, a veces en los discursos políticos, cuando hay posturas contradictorias; y ⟨ello es⟩ desde luego así en cuanto que muy a menudo ⟨contienen⟩ acusaciones y defensas, pero no en cuanto a la deliberación.[1111] En 5
cambio, el epílogo ni siquiera se da en todos los discursos forenses; por ejemplo, si es pequeño o fácil de recordar, pues sucede que así acortan su longitud.

Por lo tanto, en resumen, las partes necesarias son sólo la exposición y la persuasión. Éstas son, pues, las propias;[1112] y, a lo máximo, exordio, exposición, persuasión y epílogo.[1113] Porque la impugnación de la parte 10
contraria queda dentro de las pruebas por persuasión y el cotejo de argumentos es una amplificación de los argumentos de uno mismo, de manera que también es una parte de las pruebas por persuasión (puesto que el que tal hace, lo hace para demostrar algo); lo que no pasa, sin embargo, con el exordio y el epílogo, sino que éstos ⟨se ponen⟩ para refrescar la memoria. Si alguien, pues, distinguiera todas estas clases de partes, ocurriría lo que entre los discípulos de Teodoro,[1114] quienes consideraban como cosas distintas la narración, la posnarración y la prenarración; o la refutación y la sobrerrefutación. Por lo demás, sólo si menciona una especie 15
y una diferencia debe ponerse un nombre; en caso contrario, el resultado es huero y cae en la charlatanería, que es lo que hace Licimnio en su *Arte*[1115] cuando da nombres como proflación, divagación y ramas.[1116]

14

El exordio

Definición

El exordio es el comienzo del discurso, o sea, lo que en la poesía es el prólogo y en la música de flautas, el preludio: todos éstos son, efectivamente, comienzos y como preparación del camino[1117] para lo que 20
sigue después.

El exordio en el género epidíctico

El preludio es, por cierto, igual que el exordio de los discursos epidícticos. Porque los flautistas, cuando interpretan un preludio que están en disposición de tocar bien, lo enlazan con la nota que da el tono;[1118] y así es también como ⟨el exordio⟩ debe escribirse en los discursos epidícticos, puesto que, una vez que se ha dicho abiertamente lo que se quiera,[1119] a ello hay que darle el tono y saber enlazarlo, que es lo que hacen todos ⟨los oradores⟩. Un ejemplo es el exordio de la *Helena* de Isócrates,[1120] donde nada hay en común que sea pertinente a los argumentos erísticos y a Helena. Y, por lo demás, si, a la vez que esto, se hace una digresión, también ello es ajustado, a fin de que no todo el discurso sea de la misma especie.

Ahora bien, lo que se dice en los exordios de los discursos epidícticos se saca de un elogio o de una censura (como Gorgias en su *Discurso Olímpico*: «Dignos sois de que os admiren, varones helenos»,[1121] donde elogia a los que instituyeron las fiestas solemnes; mientras que Isócrates los censura, porque honraron con recompensas las excelencias del cuerpo y, en cambio, no instauraron ningún premio para los hombres de buen sentido). [1122] También ⟨puede sacarse el exordio⟩ de la deliberación (como, por ejemplo: que hay que honrar a los buenos y que ésta es la causa de que uno mismo haga el elogio de Aristides; o que ⟨hay que honrar⟩ a esa clase de hombres que nadie celebra y que, no careciendo de virtud, sino siendo buenos, resultan unos desconocidos, como Alejandro, el hijo de Príamo: [1123] ⟨el que así habla⟩ está dando, ciertamente, consejos). Y, además, ⟨pueden sacarse⟩ también de los exordios forenses, es decir, de aquellos que se dirigen al oyente para el caso de que el discurso vaya a tratar de algo contrario a la opinión común, o de algo muy difícil, o ya muy repetido por muchos,[1124] cosas todas por las que se han de pedir disculpas. Como Quérilo:

Ahora, cuando ya está repartido todo…[1125]

Así pues, los exordios de los discursos epidícticos se obtienen de lo siguiente: del elogio, de la censura, del consejo, de la disuasión y de las disculpas dirigidas al auditorio.

El exordio en el género judicial

Lo que da el tono al discurso puede serle o bien extraño o bien apropiado. [1126] Por lo que se refiere a los exordios de los discursos forenses, hay que admitir la misma potencialidad que los prólogos de los dramas y que los exordios de los poemas épicos (pues los de los ditirambos se asemejan, más bien, al ⟨exordio⟩ de los discursos epidícticos, ⟨como en⟩: «por ti, y por tus

regalos, despojos, en suma, de los enemigos»).[1127] En los discursos ⟨⟨judiciales⟩⟩[1128] y en las recitaciones épicas se da una muestra del discurso, a fin de que por adelantado se conozca sobre qué va a versar el discurso y no quede en suspenso su inteligencia; porque lo indefinido favorece la dispersión. El que pone, pues, el comienzo algo así como en las manos, logra que después se le siga en el desarrollo del discurso. Que es la razón de:[1129]

Canta, oh diosa, la cólera…
Del hombre, oh musa, dime…

Y también de:

Llévame a otro relato, a cómo desde la tierra de Asia
llegó a Grecia una inmensa guerra…[1130]

Los trágicos aclaran, asimismo, de qué va a tratar el drama y, si no abiertamente, como en los prólogos de Eurípides, ⟨lo hacen⟩, al menos, como Sófocles:

Mi padre era Pólibo…[1131]

Y de igual manera la comedia. Por consiguiente, la función más necesaria y propia del exordio es mostrar la finalidad por cuya causa se dice el discurso (por eso si el asunto es obvio y de poca monta, el exordio no resulta útil).

Materias del exordio que son marginales al discurso: nota sobre los «remedios» retóricos

En cuanto a las otras especies que se usan, en realidad consisten en *remedios*[1132] y son comunes ⟨a todos los géneros⟩. Dichas especies, por su parte, tienen su origen o en el que habla, o en el auditorio, o en el asunto, o en el adversario. Las que conciernen a uno mismo y al adversario son aquellas que sirven para disolver o para propiciar la sospecha (pero no ⟨se usan⟩ en los dos casos del mismo modo: para el defensor, en efecto, es prioritaria la referencia a la sospecha, mientras que, para el acusador, constituye un tema del epílogo;[1133] y la razón no es oscura, puesto que al que se defiende le es forzoso retirar los obstáculos ya desde el mismo momento en que se presenta ante el tribunal, de suerte que tiene que disolver antes que nada la sospecha; en cambio, al que acusa le es preciso dar pábulo a la sospecha en el epílogo, para que quede más grabada en la memoria). Los ⟨remedios⟩ que se relacionan con los oyentes nacen o bien de conseguir su benevolencia o bien de provocar su ira,[1134] y, algunas veces, de atraer su atención o de lo contrario. Porque, desde luego, no

siempre es conveniente llamar su atención, por lo que muchos intentan hacerles reír. Todos estos medios llevan, si uno quiere, a una buena comprensión ⟨del discurso⟩; y, lo mismo, el presentarse como un hombre honrado,[1135] porque a los que son tales se les atiende con más interés.

Ahora bien, lo que se pone más interés en atender son los asuntos 1415b
importantes, los propios, los que despiertan admiración y los que resultan placenteros y, por eso, el discurso debe inspirar la idea de que trata de esta clase de cosas. Por el contrario, si no se quiere que el auditorio atienda, ⟨la idea que debe inspirarse es⟩ que se trata de algo de poca monta, que nada tiene que ver con ellos y que es molesto. De todos modos, conviene no 5
olvidar que todos estos medios son marginales al discurso y que, en efecto, se dirigen a un oyente de poca valía, que presta audiencia a lo que está fuera del asunto. Porque, si no es así el caso, para nada es preciso el exordio, sino que basta con decir los puntos capitales del asunto, para que éste, a manera de un cuerpo, tenga también cabeza.[1136] Pero, además, el llamar la atención es común a todas las partes del discurso, en caso de que 10
haga falta; y, ciertamente, en cualquier sitio se dispersa más la atención que al comenzar el discurso, por lo que es ridículo exigirla al comienzo, cuando más atentos están los oyentes. De modo, pues, que allí donde lo requiera la ocasión,[1137] allí hay que decir:[1138] «Atendedme ahora, porque esto no me concierne a mí más que a vosotros»; y también: «pues voy a deciros algo de tal manera terrible y tan digno de admiración, como nunca habéis oído». Lo 15
cual equivale —como lo decía Pródico, cuando se le adormilaba el auditorio— a intercalar ⟨⟨lo⟩⟩ de las *cincuenta dracmas*.[1139]

Ahora bien, que esto se dirige al oyente no en cuanto que es oyente[1140] es cosa clara; porque ⟨lo que buscan⟩ todos los oradores en sus exordios ⟨es⟩ o provocar sospechas o refutar la que ellos pueden temer:

> Oh soberano, diré que no tanto por la prisa…[1141] 20
> ¿A qué este preámbulo?[1142]

Y esto ⟨lo hacen⟩ los que tienen mal parado el asunto o así lo parece, porque entonces es mejor entretenerse en todas partes antes que en la cuestión. Lo cual es el motivo de que los esclavos no respondan a lo que se les pregunta sino con circunloquios y exordios de todas clases. En cualquier caso, de dónde hay que obtener los medios que hagan benevolente al 25
auditorio, es cosa que ya hemos tratado,[1143] así como también de cada uno de los demás temas de esta naturaleza. Mas, puesto que se ha dicho con razón:

> Concédeme entrar al país de los feacios como amigo y digno de su piedad,[1144]

éstos son, en definitiva, los dos ⟨sentimientos⟩ a los que hay que tender.

Por su parte,[1145] en los discursos epidícticos conviene hacer pensar al oyente que él queda comprendido en el elogio, bien mencionándolo a él mismo o a su linaje o su profesión, bien de otra manera cualquiera. Porque es verdad lo que Sócrates dice en el epitafio;[1146] a saber: que no es difícil elogiar a los atenienses delante de atenienses, sino delante de lacedemonios.

El exordio en el género deliberativo

Los ⟨exordios⟩ de los discursos políticos se extraen de los de la oratoria forense,[1147] si bien por su naturaleza tienen ellos muy poca importancia, dado que, ⟨en política⟩, se sabe de qué va a tratar el asunto y no hay necesidad de exordio. A no ser que éste tenga por causa al propio orador, o a sus adversarios,[1148]o bien no quepa suponer que el asunto tiene la importancia que ⟨el orador⟩ quiere darle, sino una mayor o menor, por lo que se hace preciso favorecer la sospecha o refutarla y, por tanto, amplificar o disminuir la cuestión:[1149] en todos estos casos sí que hace falta un exordio. O, también, cuando el motivo es adornar ⟨el discurso⟩, supuesto que, si no lo tuviera, podría parecer improvisado. Que es lo que en el encomio de Gorgias a los de Élide, donde sin previo entrenamiento[1150]ni preparación, directamente comienza: «*Élide, ciudad feliz*».[1151]

15

Sobre la sospecha en las acusaciones

Lugares comunes para disipar la sospecha

Por lo que atañe a mover a sospecha,[1152] un primer ⟨lugar común⟩ se obtiene de los mismos medios con los que cualquiera puede refutar una suposición capciosa (pues el que ésta resulte de lo que alguien está diciendo, o no,[1153] no significa ninguna diferencia, de modo que ⟨el procedimiento⟩ vale universalmente).

Otro lugar común, con vistas a salir al paso de todos los puntos en litigio, ⟨consiste en sostener⟩ o que el hecho no existe, o que no es perjudicial, o no para el ⟨adversario⟩, o no tanto, o que no es injusto, o no mucho, o que no es vergonzoso o no en grado importante; porque es sobre puntos de esta clase sobre los que tratan los litigios.[1154] Como en el caso de Ifícrates contra Nausícrates:[1155] él reconoció, en efecto, haber hecho lo que le imputaba y haber causado un perjuicio, pero no que hubiera

cometido una injusticia. También ⟨cabe sostener⟩ que la injusticia cometida lo ha sido en reciprocidad y que si ha sido perjudicial, también fue bella, y que, si causó malestar, fue, en cambio, provechosa, o cualquier otra cosa de este estilo.

Otro lugar común ⟨consiste en decir⟩ que ha sido un error, o una desgracia, o algo necesario,[1156] como cuando Sófocles dijo que temblaba, no, según la sospecha que le dirigía su acusador, para parecer viejo, sino por necesidad, puesto que no voluntariamente tenía ya ochenta años.[1157] También cabe poner la causa como réplica, ⟨diciendo⟩ que no se quiso cometer un perjurio, sino otra cosa, y que uno no cometió lo que se sospechaba de él, sino que fue una coincidencia que se produjese un daño y que: «justo sería que me odiaseis si hubiera obrado con la intención de que sucediese esto».[1158]

Otro ⟨lugar común resulta de⟩ si el que mueve la sospecha ha estado ya implicado en ella, sea ahora o anteriormente, sea él mismo o alguno de los suyos. Otro, si también están implicadas otras personas de las que se reconoce que no están incursas en la sospecha; por ejemplo: si ⟨fulano⟩ es adúltero porque es aseado, entonces lo será también mengano.[1159] Otro, si ya el ⟨acusador⟩, o incluso uno mismo, movió sospechas contra otros, o si ya se hicieron suposiciones, sin ⟨que hubiera⟩ motivo de sospecha, como las que ahora uno mismo hace, y luego resultó que esas gentes eran inocentes.[1160] Otro más ⟨procede⟩ de devolver la sospecha a quien la ha movido, supuesto que sería absurdo que, si él no es digno de crédito, lo fueran a ser sus palabras. Y otro, si ya ha habido juicio; como en el caso de Eurípides contra Higieno,[1161] que le acusaba, en un proceso de *antídosis*, de haber cometido impiedad por haber escrito recomendando el perjurio:

> la lengua pronunció el juramento, mas no juró la mente.[1162]

Eurípides replicó, en efecto, que constituía una injusticia traer a los tribunales reflexiones sacadas de los certámenes de Dioniso, pues ya allí había respondido él de sus palabras, o respondería si querían acusarlo. Otro procede, en fin, de acusar con la propia sospecha, de tan grave como es, y ello porque da lugar a otros juicios distintos y porque no es persuasiva para el asunto.[1163]

Lugares comunes adecuados a las dos partes y específicos para fomentar la sospecha

Un lugar común que sirve a ambos ⟨litigantes⟩ es expresar indicios de reconocimiento,[1164] como cuando Odiseo dice, en el *Teucro*, que éste es pariente de Príamo, puesto que Hesíone es su hermana; a lo que ⟨Teucro

responde⟩ que su padre, Telamón, era enemigo de Príamo y que él no había delatado a los espías. Otro ⟨lugar común⟩, apto éste para el que mueve la sospecha, consiste en elogiar largamente lo pequeño, para censurar después en pocas palabras lo importante; o citar previamente muchas bondades y luego censurar la única que beneficia al asunto. Los ⟨procedimientos⟩ de esta índole son los más hábiles desde el punto de vista del arte, y también los más injustos, pues buscan hacer daño valiéndose de los bienes, al mezclarlos con el mal.

Y todavía ⟨otro lugar⟩, que sirve en común al que mueve la sospecha y al que la refuta, es que, puesto que una misma cosa puede haberse hecho por muchos motivos, el que la mueve tome a su cargo los peores y el que la refuta, los mejores. Es como cuando Diomedes escogió como compañero a Odiseo:[1165] el uno ⟨dirá⟩ que fue porque consideraba a Odiseo el mejor; y el otro, que no fue por eso, sino porque era el único que no podría ser rival suyo, por carecer de valía.

16

La narración

La narración en los géneros demostrativo y judicial

Queda, pues, tratado lo que concierne a mover a sospecha. En cuanto a la narración,[1166] en los discursos epidícticos no es continua, sino por partes, ya que hay que pasar sucesivamente por todos los hechos de que se compone el discurso.[1167] Consta, en efecto, el discurso de un componente ajeno al arte (dado que el que habla no es para nada causante de los hechos) y otro que, en cambio, sí está sujeto al arte, o sea, que es posible, o bien demostrarlo, si no resulta digno de crédito, o bien ⟨establecer⟩ que es de tal naturaleza o de tal cantidad, o bien todas estas cosas juntas. Y ésta es la razón de que, en ocasiones, no convenga hacer una narración toda ella continua, puesto que sería difícil de recordar lo que se demostrase de ese modo.[1168] Por lo tanto, ⟨se debe decir⟩: de estos hechos se deduce su valor y de estos otros, su sabiduría y su justicia. Esta clase de discurso es más simple, mientras que aquél es más colorista, pero no escueto.[1169] Por otra parte, a los hechos muy conocidos basta con recordarlos, por lo que muchos ⟨discursos⟩ no tienen ninguna necesidad de narración. Es como si se quiere hacer el elogio de Aquiles: todos conocen, en efecto, sus acciones y lo que se debe es, más bien, servirse de ellas. En cambio, si se trata de Critias,[1170] entonces sí hay que ⟨hacer la narración⟩, pues no son muchos los que

lo conocen (…).[1171]

Ahora, sin embargo, se dice, ridículamente, que la narración debe ser rápida.[1172] En verdad que es esto como lo del panadero que preguntaba cómo debía hacer la masa, dura o blanda; «¿Cómo? —replicó ⟨⟨uno⟩⟩—. ¿No es posible en su punto?». Aquí ocurre lo mismo, pues no conviene hacer largas narraciones por la misma razón por la que tampoco deben hacerse exordios ni enunciar pruebas de persuasión que sean de mucha longitud. Y para esto, el éxito no reside en la rapidez ni en la concisión, sino en la medida justa;[1173] o sea, en decir aquello que aclara el asunto o que permite suponer que efectivamente ha sucedido o que con él se ha provocado un daño o cometido un delito, o que la cosa tiene la importancia que se le quiere dar; a lo que el adversario debe oponer las razones contrarias. Por lo demás, también ⟨conviene⟩ añadir a la narración todo lo que dirija la atención, sea a la virtud propia (por ejemplo: «yo le amonestaba diciéndole siempre que lo justo es no abandonar a los hijos»), sea a la maldad del adversario (como en: «y él me respondió que, allí donde se encontrara, tendría otros hijos», cosa que, según cuenta Heródoto, respondieron los egipcios desertores),[1174] sea, en fin, a lo que place a los jueces.

Al que se defiende le corresponde, en cambio, una narración más breve.[1175] Pues lo que está aquí en litigio es o que no ha sucedido el hecho, o que no es perjudicial, o que no constituye un delito, o que no tiene tanta importancia. De modo que no se debe perder el tiempo en todo aquello sobre lo que hay acuerdo, a no ser que haya que extenderse en cuestiones como que el hecho se cometió, pero que no era injusto.[1176] E incluso conviene referirse ⟨así⟩ a los hechos del pasado, salvo en aquellos casos en que su actualización mueva a sentimientos de piedad o sobrecogimiento.[1177] Un ejemplo es la defensa ante Alcínoo, que ⟨Ulises⟩ cuenta a Penélope en sesenta hexámetros.[1178] Y también lo que Failo[1179] hace en el poema cíclico, así como el prólogo del *Eneo*.[1180]

La expresión de caracteres

Es útil, por otra parte, que la narración exprese el talante,[1181] lo cual se logrará si sabemos qué es lo que infunde carácter. Ahora bien, un medio es hacer evidente la intención: la clase de talante corresponde a la clase de intención y, a su vez, la clase de intención a la finalidad.[1182] Por ellos, los discursos matemáticos no expresan los caracteres, porque no implican ninguna intención[1183] (no se constituyen, en efecto, por ninguna causa), mientras que sí los expresan, en cambio, los diálogos socráticos,[1184] puesto que es precisamente de este tipo de cosas de lo que tratan. Otros

medios, con todo, de expresar el talante son los que se siguen de cada uno de los caracteres[1185] (como, por ejemplo, decir que cada vez que hablaba, se ponía a andar, lo cual evidencia, ciertamente, temeridad y rudeza de carácter); y también no hablar como bajo la impronta de la inteligencia, según hacen los actuales ⟨oradores⟩, sino como bajo la impronta de la intención (como en: «esto era lo que yo deseaba, pues me lo había propuesto, y aun si no me fuese provechoso, era lo mejor»; lo primero es propio de un hombre sensato, lo segundo de un hombre bueno, ya que la sensatez estriba en perseguir lo provechoso, mientras que la bondad, en perseguir lo bello).[1186] Por otra parte, si ⟨la intención⟩ no resulta creíble, hay entonces que añadir la causa, como hace Sófocles. Un ejemplo son las palabras de Antígona a propósito de que ella se preocupaba más de su hermano que de su marido y de sus hijos, pues éstos podían volver a tenerse, si se perdían,

pero habiendo descendido al Hades madre y padre
no cabe ya hermano que pueda germinar jamás.[1187]

Mas si no tienes una causa que presentar, al menos ⟨debes decir⟩ que no ignoras que lo que estás diciendo resulta increíble, pero que así eres tú por naturaleza; porque, en efecto, nadie da crédito a que voluntariamente se haya puesto en práctica algo distinto de la conveniencia propia.[1188]

La expresión de las pasiones

Además, has de hablar de una forma que exprese las pasiones,[1189] incluyendo en la narración tanto las consecuencias de ellas que todo el mundo conoce, como también las que corresponden, en particular, sea a ti mismo, sea al adversario. ⟨Por ejemplo⟩: «se marchó después de mirarme sombríamente».[1190] O lo que Esquines ⟨cuenta⟩ de Crátilo sobre que se puso a silbar, batiendo palmas con las manos.[1191] Todo esto es ciertamente convincente, por cuanto tales cosas, que todos conocen, constituyen indicios que permiten el reconocimiento de las que no se conocen. La mayoría de ellas pueden tomarse, por otra parte, de Homero:

Así habló y la anciana cubría su rostro con las manos,[1192]

pues, en efecto, se llevan las manos a los ojos quienes rompen a llorar. En cuanto a ti, preséntate abiertamente de una determinada manera, a fin de que se te vea como tal. Y lo mismo a tu adversario. Pero esto hazlo con disimulo. Que ello es fácil, lo puedes observar, a tu vez, por lo que sucede con los mensajeros; porque aunque nada sabemos de qué noticias traen, nos hacemos, sin embargo, una cierta suposición.

Por lo demás, debe haber narración en muchos lugares ⟨del discurso⟩, si bien, en ocasiones, no en el comienzo.

La narración en el género deliberativo

En la oratoria política, la narración es menos importante, porque no cabe narrar nada sobre hechos futuros. A pesar de ello, si hay alguna narración, ha de ser de hechos realmente sucedidos, a fin de que, recordándolos, sirvan a una mejor deliberación sobre los que van a suceder, sea que se trate de promover una sospecha o llevar a cabo un elogio. †En tales casos, no† se cumple, sin embargo, la tarea propia de la deliberación.[1193] Y si ⟨el hecho narrado⟩ no es creíble, hay que prometer también que se va a declarar inmediatamente la causa y que se tomarán las medidas que se deseen.[1194] Es como cuando, en el *Edipo* de Carcino,[1195] Yocasta responde siempre con promesas a las preguntas del que busca a su hijo.

Y ⟨otro ejemplo es⟩ Hemón[1196] en Sófocles.

17

La demostración

Empleo de las pruebas por persuasión en los tres géneros oratorios Las pruebas por persuasión deben ser demostrativas.[1197] Mas, como los temas sobre los que cabe un litigio[1198] son exactamente cuatro, es necesario que la demostración se aplique sobre el punto del litigio al que corresponde la prueba. Por ejemplo, si lo que se discute es que el hecho no tuvo lugar, sobre esto es sobre lo que, en el juicio, debe recaer principalmente la demostración; si se trata de que no se causó un daño, entonces sobre esto, o bien sobre que no fue tan grande o que era de justicia; y de igual manera, si el litigio se refiere a que sí sucedió el hecho. No debe olvidarse, con todo, que este último litigio es el único en el que necesariamente se ha de presentar al adversario como un malvado,[1199] ya que no puede ponerse aquí por causa a la ignorancia, como si se estuviese discutiendo acerca de la justicia. En este asunto, pues, hay que demorarse, pero no en los otros.

Por lo que atañe a los discursos epidícticos, el mayor hincapié ⟨ha de hacerse⟩ en la amplificación de que los hechos son bellos y provechosos, [1200] dado que tales hechos deben ser de suyo creíbles. Por eso, muy pocas veces requieren demostración, a no ser que, ciertamente, no resulten creíbles o que otro aporte una causa. Y en cuanto a los discursos políticos, se puede discutir[1201] o bien que lo que se exhorta no tendrá lugar, o bien que sí sucederá, pero que no será justo, o no provechoso, o no de la

importancia que se le reconoce. En fin, también conviene atender a si, fuera del asunto, se dice algo falso, pues ello resultaría un argumento concluyente[1202] de que asimismo es falso todo lo demás. 1418a

Ejemplos, entimemas y máximas

Los ejemplos son más propios de los discursos políticos y los entimemas, de los forenses. Los primeros, en efecto, versan sobre el futuro, de modo que se hace necesario poner ejemplos tomados del pasado; en cambio, los segundos tratan de cosas que son o no son, en las que, por consiguiente, caben más las demostraciones y ⟨los argumentos de⟩ necesidad, supuesto que los hechos del pasado son de suyo necesarios. Por otra parte, los entimemas no deben anunciarse de continuo, sino que hay que ir entremezclándolos; de no ser así, se perjudican unos a otros, ya que también en la cantidad hay un límite:

> Oh amigo, puesto que has dicho tantas cosas cuantas diría un hombre inteligente.[1203]

⟨*Tantas*⟩, pero no *las que*. Tampoco hay que hacer entimemas sobre todos los puntos; en caso contrario, harás lo que hacen algunos filósofos, que obtienen de sus silogismos conclusiones aún más conocidas y convincentes que las premisas con que los enuncian.[1204] Asimismo, cuando trates de provocar una pasión, no digas un entimema (porque o apagarás la pasión o será baldío el entimema que hayas enunciado, puesto que dos movimientos opuestos y simultáneos se repelen mutuamente y, o bien se neutralizan, o bien se tornan débiles). Y tampoco cuando quieras que el discurso exprese el talante debes buscar a la vez un entimema, pues la demostración no incluye ni el talante ni la intención.[1205] En cambio, es útil servirse de máximas, tanto en la narración, como en la prueba por persuasión, pues ellas sí que son expresivas del talante.[1206] ⟨Por ejemplo⟩: «yo también se lo di, aunque sé que *no hay que fiarse de nadie*». Y lo mismo si es una pasión lo que se quiere expresar: «no es que me importe, aunque sea yo el perjudicado, pues *para él es la ganancia, para mí la justicia*».

Comparación de los géneros oratorios: peculiaridades y usos comunes

Hablar ante el pueblo es más difícil que hacerlo en un juicio.[1207] Y es natural, por cuanto ⟨la oratoria política⟩ trata de asuntos futuros, mientras que la forense se ocupa de hechos pasados, que son susceptibles de conocimiento científico hasta para los adivinos, como afirmó Epiménides de Creta[1208] (él, en efecto, no hacía sus adivinaciones sobre lo que iba a ocurrir, sino sobre los hechos pasados que permanecían oscuros); aparte de que la ley es la proposición de base en los discursos forenses, y, teniendo

un principio, es fácil hallar una demostración. ⟨La oratoria política⟩[1209] no admite muchas digresiones —como las que cabe hacer, por ejemplo, contra un adversario, o para referirse a uno mismo o como medio de expresar una pasión—, e incluso es, más bien, la que menos las admite de todos ⟨los géneros oratorios⟩, si no es que se quiere desviar la atención. Conviene, en consecuencia, que esto último se ponga en práctica sólo cuando no hay otro camino, como así lo hacen los oradores atenienses[1210] y también Isócrates. Éste, en efecto, en el curso de una deliberación se pone a hacer acusaciones, como, por ejemplo, a los lacedemonios en el *Panegírico*[1211] y a Cares en el *Discurso sobre los aliados*.[1212] Por su parte, en el género epidíctico conviene que el discurso introduzca elogios episódicos, como asimismo hace Isócrates,[1213] que siempre pone alguno. Y a esto se refiere también lo que Gorgias decía sobre que a él no le fallaba nunca un discurso. Porque si hablaba de Aquiles, se ponía a elogiar a Peleo y después a Éaco y después a la divinidad.[1214] Y lo mismo hacía si hablaba del valor, el cual produce tales efectos y tales otros y tiene tal naturaleza.

Así pues, si se dispone de demostraciones, el discurso ha de ser tal que exprese el talante y resulte demostrativo. Pero si no se tienen entimemas, entonces ⟨hay que centrarse en⟩ la expresión del talante.[1215] En todo caso, se ajusta más al hombre honesto aparecer como bueno que como riguroso en el discurso. Por su parte, entre los entimemas obtienen más aceptación los refutativos que los demostrativos, porque los que refutan ponen más en evidencia que están desarrollando un silogismo, supuesto que lo que mejor permite reconocer a los contrarios es enfrentarlos mutuamente.[1216]

La impugnación del adversario

La impugnación del adversario no constituye una especie distinta, sino que forma parte de las pruebas por persuasión que refutan ya sea por medio de una objeción, ya sea por medio de un silogismo.[1217] Ahora bien, tanto en una deliberación como en un discurso forense, conviene empezar alegando, lo primero de todo, las pruebas propias, para después impugnar las del adversario, refutándolas todas y desacreditándolas. No obstante, si el ⟨discurso⟩ del adversario es prolijo, entonces ⟨hay que impugnar⟩ primero los argumentos opuestos, como hizo Calístrato[1218] en la asamblea de Mesenia, quien, ante todo, respondió a lo que allí se había dicho y sólo entonces expuso sus razones. En el caso de que toque hablar después del adversario, hay que referirse en primer término a su discurso, refutándolo y proponiendo contrasilogismos; y ello, sobre todo, si ha tenido una buena aceptación, porque igual que el espíritu no acoge favorablemente a un hombre que se juzga sospechoso, por la misma razón tampoco un discurso,

si se considera que el adversario ha hablado bien. Se debe, en consecuencia, preparar ante el auditorio el terreno para el discurso que va a venir, lo que se logrará si primero se destruyen ⟨las razones del adversario⟩. Y, por eso, sólo cuando se hayan así combatido sea la totalidad de sus argumentos, sea los más importantes, o los más celebrados, o los mejor dichos, las pruebas propias resultarán efectivamente convincentes. ⟨Por ejemplo⟩:

De las diosas me haré, ante todo, aliado.
Porque yo a Hera…[1219]

En estos versos se ha tocado, en primer lugar, el punto más simple.

Consideraciones finales sobre la expresión del talante

Con esto, pues, ⟨queda ya tratado⟩ lo que concierne a las pruebas por persuasión. En lo que respecta al talante, como decir cosas de uno mismo puede dar lugar a envidia o a prolijidad o a contradicción y, decirlas de otro, a injurias y a asperezas, es útil representar que es otra persona la que habla. Así lo hace Isócrates en el *Filipo* y en la *Antídosis*[1220] y éste es también el medio de que se sirve Arquíloco para sus censuras; como en aquel yambo en que, en efecto, hace que sea el padre quien diga de su hija:

En asuntos de dinero, nada hay inesperado ni que se rehúse por un juramento;[1221]

y como ⟨lo que hace decir⟩ al carpintero Caronte, en el yambo que comienza:

No a mí los ⟨dominios⟩ de Giges…[1222]

⟨Otro ejemplo es lo que dice⟩ Hemón, según Sófocles, a su padre en favor de Antígona, como si fueran otros quienes lo dijesen.[1223]

Por lo demás, conviene también a veces cambiar los entimemas y hacerlos máximas.[1224] Como, por ejemplo: «preciso es que un ser racional haga la paz cuando la fortuna le es favorable, pues ése es el modo de sacar mayor partido»;[1225] que en forma de entimema sería: «si es preciso hacer la paz cuando puede ser más provechosa y proporcionar mayor partido, entonces conviene hacerla cuando la fortuna es favorable».

18

Sobre la interrogación en el discurso

Usos retóricos de la interrogación

La interrogación[1226] es muy oportuno formularla, primero y sobre todo,

cuando ella es tal que, después que se ha pronunciado una ⟨de las dos respuestas posibles⟩, si se pregunta entonces por la otra, se cae en el absurdo.[1227] Pericles, por ejemplo, hizo a Lampón[1228] una pregunta sobre las iniciaciones en los misterios de la Salvadora y, como éste le dijo que a un no iniciado no le era posible escucharlo, volvió a preguntarle si él lo sabía; al responder que sí, ⟨Pericles dijo⟩: «¿y cómo, si tú no eres un iniciado?». En segundo lugar, cuando, ⟨de las dos respuestas⟩, una es evidente y en la otra resulta clara, a juicio del que hace la pregunta, que se le concederá.[1229] Porque, desde luego, al que admite una premisa no es ya necesario interrogarle por lo que es evidente, sino decirle la conclusión. Por ejemplo: cuando Meleto dijo que Sócrates no apreciaba a los dioses, como, sin embargo, admitió que ⟨Sócrates⟩ reconocía a un cierto *daímon*, éste le hizo la pregunta de si los *daímones* eran hijos de los dioses o, al menos, algo divino; y, al asentir él, le replicó: «¿y es posible que alguien crea que existen los hijos de los dioses y no los dioses?».[1230] También ⟨es oportuna la interrogación⟩, cuando ella lleva al punto de demostrar que algo es contradictorio o fuera de la opinión común.[1231] Y todavía, en cuarto lugar, cuando impide al que tiene que responder que lleve a cabo toda refutación, de no ser a la manera sofista; porque si ⟨el adversario⟩ responde diciendo que es, pero que no es, o que unas veces sí y otras no, o que por una parte sí, pero no por la otra, el auditorio se alborota ante su falta de salidas.[1232] 1419a

Ahora bien, en los casos distintos de éstos no debe intentarse ⟨la pregunta⟩, ya que, si ⟨el adversario⟩ logra oponer una objeción parecerá que te ha vencido. No cabe, en efecto, hacer muchas preguntas, a causa de la inconsistencia del auditorio. Que es la misma razón por la que también se deben concentrar lo más posible los entimemas.[1233]

Modos de responder a las preguntas

Por otra parte, conviene responder a las preguntas ambiguas haciendo distinciones en el discurso[1234] y evitando la concisión. A las que parecen encerrar una propuesta contradictoria, hay que responderlas inmediatamente, aportando la refutación antes de que ⟨el adversario⟩ haga la siguiente pregunta y concluya su silogismo; porque no es difícil, desde luego, prever en qué ⟨va a residir⟩ su razonamiento, cosa que para nosotros es clara por los *Tópicos*,[1235] así como también lo que se refiere a las refutaciones. Y, al concluir, si ⟨el adversario⟩ hace su pregunta en forma de conclusión, hay que declarar la causa. Por ejemplo: cuando Pisandro preguntó a Sófocles[1236] si le había parecido bien, como a los demás probulos, que los Cuatrocientos asumiesen el poder, éste respondió

afirmativamente. —«¿Pues qué? ¿No te parece que ello está mal?»; él volvió a responder que sí. —«¿Luego tú has hecho una mala acción?» —«En efecto —concluyó Sófocles—, pero no había otra mejor.» También ⟨sirve de ejemplo⟩ el caso de aquel éforo lacedemonio[1237] que rendía cuentas de su gestión. Al preguntarle si le parecía que sus compañeros habían sido justamente ajusticiados, respondió que sí. Le preguntaron de nuevo: —«¿Pues no te comportaste tú como ellos?». Volvió a asentir. —«¿Luego tú también serías ajusticiado con toda justicia?» Pero él replicó: —«De ninguna manera, puesto que ellos actuaron así para obtener dinero y yo no, sino que lo hice con el mejor espíritu».[1238] Ésta es, pues la razón de que ni se deba preguntar después de la conclusión ni hacer la pregunta como conclusión, a no ser que sobresalga mucho la verdad.

Nota sobre el empleo del ridículo

A propósito del ridículo, dado que parece tener alguna utilidad en los debates y que conviene —como decía Gorgias, que en esto hablaba rectamente— «echar a perder la seriedad de los adversarios por medio de la risa y su risa por medio de la seriedad»,[1239] se han estudiado ya en la *Poética*[1240] cuántas son sus especies, de las cuales unas son ajustadas al hombre libre y otras no, de modo que de ellas podrá tomar ⟨el orador⟩ las que, a su vez, se le ajusten mejor a él. La ironía es más propia de un hombre libre que la chocarrería, porque el irónico busca reírse él mismo y el chocarrero que se rían los demás.[1241]

19

El epílogo

El epílogo consiste en cuatro puntos:[1242] inclinar al auditorio a nuestro favor y en contra del adversario; amplificar y minimizar; excitar las pasiones en el oyente; y hacer que recuerde. Pues es conforme a la naturaleza el que, después de haber demostrado que uno ha dicho la verdad y que el adversario ha mentido, se pase, en efecto, a hacer un elogio y una censura y, finalmente, se martillee el asunto.[1243]

En lo que respecta a lo primero, hay que tender a una de estas dos cosas: o bien a ⟨aparecer⟩ uno como bueno, sea ante los oyentes, sea en absoluto; o bien a ⟨presentar⟩ al otro como malo, sea, de nuevo, ante los oyentes o en absoluto. Y en cuanto a partir de qué enunciados cabe inclinar al auditorio, ya se han dicho los lugares comunes, a partir de los cuales conviene presentar a los demás como virtuosos o como inmorales.[1244]

A continuación, corresponde amplificar o minimizar lo que se ha demostrado, de conformidad con su naturaleza. Porque es preciso que haya acuerdo en lo que se refiere a los hechos, si se va a precisar su magnitud; pues también el crecimiento de los cuerpos procede de elementos suyos preexistentes. En cuanto a partir de qué ⟨enunciados⟩ se debe amplificar y minimizar, también se han dicho antes los lugares comunes.[1245]

Después de esto, cuando ya están claras tanto las cualidades como las magnitudes, hay que provocar en el auditorio determinadas pasiones, que son: la compasión, el sobrecogimiento, la ira, el odio, la envidia, la emulación y el deseo de disputa. También se han expuesto antes los lugares comunes sobre estas materias,[1246] de modo que ya sólo queda hacer que se recuerde lo que con anterioridad se ha dicho ⟨en el discurso⟩.[1247]

Y esto, en fin, es ajustado hacerlo, así como[1248] algunos afirman, no rectamente, ⟨que debe hacerse⟩ en los exordios. Para que haya un buen aprendizaje, prescriben, en efecto, que haya muchas repeticiones. Ahora bien, en el exordio conviene exponer el asunto, a fin de que no pase desapercibido sobre qué trata lo que hay que enjuiciar; pero en el epílogo ⟨basta⟩ con los puntos principales sobre los que ha versado la demostración. El comienzo será, pues, ⟨decir⟩ que se ha cumplido lo que se había prometido, de suerte que hay que exponer lo que se ha tratado y por qué. Y, por otra parte, se ha de hablar comparando los argumentos del adversario: cabe hacer la comparación de cuantas cosas han dicho ambas partes sobre un mismo asunto, sea contraponiéndolas («éste ha dicho tales cosas acerca de tal asunto; pero yo digo, en cambio, tales otras y por tales razones»); sea usando la ironía (como, por ejemplo, «pues éste dijo esto, pero yo lo otro, y ¿qué lograría si demostrase tales cosas en vez de tales otras?»); sea mediante una interrogación («¿qué ha demostrado éste?»; o «¿acaso demostró algo?»). Se puede, pues, hacer la comparación de este modo, o también siguiendo el orden natural de los argumentos, tal como uno mismo los ha dicho, y después, si se quiere, ⟨analizar⟩ por separado los del discurso contrario.

Por lo demás, como final es ajustada la expresión en asíndeton, con objeto de que sea propiamente epílogo, en vez de discurso: «He dicho, habeis oído, ya sabéis, juzgad».[1249]

POÉTICA

Traducción y notas de
VALENTÍN GARCÍA YEBRA

NOTA DE TRADUCCIÓN

La presente traducción se basa en la edición de Rudolf Kassel, *Aristotelis De Arte Poetica Liber*, Oxonii, 1965.

1

Objeto de la Poética

Hablemos de la poética[1] en sí y de sus especies,[2] de la potencia[3] propia de cada una, y de cómo es preciso construir las fábulas[4] si se quiere que la 1447a
composición poética resulte bien, y asimismo del número y naturaleza de 10
sus partes, e igualmente de las demás cosas pertenecientes a la misma investigación, comenzando primero, como es natural, por las primeras.

Pues bien, la epopeya y la poesía trágica, y también la comedia y la ditirámbica,[5] y en su mayor parte la aulética[6] y la citarística,[7] todas 15
vienen a ser, en conjunto, imitaciones.[8] Pero se diferencian entre sí por tres cosas: o por imitar con medios diversos, o por imitar objetos diversos, o por imitarlos diversamente y no del mismo modo.

Pues, así como algunos con colores y figuras[9] imitan muchas cosas 20
reproduciendo su imagen (unos por arte y otros por costumbre), y otros mediante la voz,[10] así también, entre las artes dichas, todas hacen la imitación con el ritmo, el lenguaje o la armonía,[11] pero usan estos medios separadamente o combinados; por ejemplo, usan sólo armonía y ritmo la aulética y la citarística, y las demás que puedan ser semejantes en cuanto a 25
su potencia, como el arte de tocar la siringa;[12] y el arte de los danzantes imita con el ritmo, sin armonía (éstos, en efecto, mediante ritmos convertidos en figuras, imitan caracteres, pasiones y acciones).[13]

Pero el arte que imita sólo con el lenguaje, en prosa o en verso, y, en 1447b
este caso, con versos diferentes combinados entre sí o con un solo género de ellos, carece de nombre hasta ahora. No podríamos, en efecto, aplicar un 10
término común a los mimos de Sofrón y de Jenarco[14] y a los diálogos socráticos,[15] ni a la imitación que pudiera hacerse en trímetros o en versos elegíacos[16] u otros semejantes. Sólo que la gente, asociando al verso la condición de poeta, a unos llama poetas elegíacos y a otros poetas épicos, dándoles el nombre de poetas no por la imitación, sino en común por el 15
verso.[17]

En efecto, también a los que exponen en verso algún tema de medicina o de física suelen llamarlos así. Pero nada común hay entre Homero y Empédocles,[18] excepto el verso. Por eso al uno es justo llamarle poeta, pero al otro naturalista[19] más que poeta. Y, de modo semejante, si uno hiciera la imitación mezclando toda clase de versos, como hizo Queremón 20
su *Centauro*,[20] rapsodia compuesta de versos de todo tipo, también habría que llamarle poeta.

Así, pues, sobre lo que antecede valgan estas distinciones. Pero hay artes que usan todos los medios citados, es decir, ritmo, canto y verso, como la poesía de los ditirámbicos y la de los nomos,[21] la tragedia y la comedia. Y se diferencian en que unas los usan todos al mismo tiempo, y otras, por partes.

Éstas son, pues, las diferencias que establezco entre las artes por los medios con que hacen la imitación.

2

Diferenciación de las artes por los objetos imitados

Mas, puesto que los que imitan imitan a hombres que actúan, y éstos necesariamente serán esforzados o de baja calidad (los caracteres, en efecto, casi siempre se reducen a éstos solos, pues todos sobresalen, en cuanto al carácter, o por el vicio o por la virtud), o bien los hacen mejores que solemos ser nosotros, o bien peores o incluso iguales, lo mismo que los pintores. Polignoto, en efecto, los pintaba mejores; Pausón, peores, y Dionisio, semejantes.[22] Y es evidente que también cada una de las imitaciones dichas tendrá estas diferencias, y será diversa por imitar cosas diversas como se ha indicado.

Pues también en la danza y en la música de flauta y en la de cítara pueden producirse estas desemejanzas, así como en la prosa y en los versos solos;[23] por ejemplo, Homero hace a los hombres mejores; Cleofonte, semejantes, y Hegemón de Taso, inventor de la parodia, y Nicócares, autor de la *Dilíada*, peores.[24] Y lo mismo sucede con los ditirambos y con los nomos; pues uno podría hacer la imitación del mismo modo que Timoteo y Filóxeno compusieron sus *Cíclopes*.[25]

Y la misma diferencia separa también a la tragedia de la comedia; ésta, en efecto, tiende a imitarlos peores, y aquélla, mejores que los hombres reales.

3

Diferenciación por el modo de imitar

Hay todavía entre estas artes una tercera diferencia, que es el modo en que uno podría imitar cada una de estas cosas. En efecto, con los mismos

medios es posible imitar las mismas cosas unas veces narrándolas (ya convirtiéndose hasta cierto punto en otro, como hace Homero, ya como uno mismo y sin cambiar),[26] o bien presentando a todos los imitados como operantes y actuantes.

Éstas son, por consiguiente, las tres diferencias posibles en la imitación, como dijimos al principio; los medios, los objetos y el modo de imitarlos. De suerte que, en un sentido, Sófocles sería, en cuanto imitador, lo mismo que Homero, pues ambos imitan personas esforzadas, y en otro, lo mismo que Aristófanes, pues ambos imitan personas que actúan y obran.

De aquí viene, según algunos, que estos poemas se llamen dramas, porque imitan personas que obran.[27] Por eso también reivindican la tragedia y la comedia los dorios (la comedia, los megarenses; los de aquí, pues según ellos nació durante su democracia, y los de Sicilia,[28] pues de allí era el poeta Epicarmo, que fue muy anterior a Quiónides y a Magnete; [29] y la tragedia, algunos de los del Peloponeso), convirtiendo los nombres en prueba. Éstos, en efecto, dicen llamar *kōmai* a los suburbios, mientras que los atenienses los llaman *dēmoi*, pensando que los comediantes (*kómōidoí*) no han sido llamados así de *kōmázein*,[30] sino de que andaban errantes por las *kōmai*, excluidos de la ciudad con deshonor. Y que, para decir «hacer», ellos emplean *drān*, mientras que los atenienses dicen *práttein*.

Sobre cuántas y cuáles son las diferencias de la imitación, baste lo dicho.

4

Origen y desarrollo de la poesía

Parecen haber dado origen a la poética fundamentalmente dos causas, y ambas naturales. El imitar, en efecto, es connatural al hombre desde la niñez, y se diferencia de los demás animales en que es muy inclinado a la imitación y por la imitación adquiere sus primeros conocimientos, y también el que todos disfruten con las obras de imitación. Y es prueba de esto lo que sucede en la práctica; pues hay seres cuyo aspecto real nos molesta, pero nos gusta ver su imagen ejecutada con la mayor fidelidad posible, por ejemplo, figuras de los animales más repugnantes y de cadáveres. Y también es causa de esto que aprender agrada muchísimo no sólo a los filósofos, sino igualmente a los demás, aunque lo comparten escasamente. Por eso, en efecto, disfrutan viendo las imágenes, pues sucede

que, al contemplarlas, aprenden y deducen qué es cada cosa, por ejemplo, que éste es aquél; pues, si uno no ha visto antes al retratado, no producirá placer como imitación, sino por la ejecución, o por el color o por alguna causa semejante.

Siéndonos, pues, natural el imitar, así como la armonía y el ritmo (pues es evidente que los metros son partes de los ritmos),[31] desde el principio los mejor dotados para estas cosas, avanzando poco a poco, engendraron la poesía partiendo de las improvisaciones.[32]

Pero la poesía se dividió según los caracteres particulares: en efecto, los más graves imitaban las acciones nobles y las de los hombres de tal calidad, y los más vulgares, las de los hombres inferiores, empezando por componer invectivas, del mismo modo que los otros componían himnos y encomios. Ahora bien, de ninguno de los anteriores a Homero podemos citar un poema de esta clase, aunque es probable que hubiera muchos;[33] pero sí podemos a partir de Homero, por ejemplo su *Margites*[34] y otros semejantes, en los cuales, por lo apropiado que es, apareció también el verso yámbico —por eso todavía hoy se llama yámbico, porque en esta clase de versos se yambizaban mutuamente—.[35] Y, entre los antiguos, unos fueron poetas de versos heroicos, y otros, de yambos.

Y así como, en el género noble, Homero fue el poeta máximo (pues él solo compuso obras que, además de ser hermosas, constituyen imitaciones dramáticas), así también fue el primero que esbozó las formas de la comedia, presentando en acción no una invectiva, sino lo risible. El *Margites*, en efecto, tiene analogía con las comedias como la *Ilíada* y la *Odisea* con las tragedias.[36]

1449a

Una vez aparecidas la tragedia y la comedia, los que tendían a una u otra poesía según su propia naturaleza, unos, en vez de yambos, pasaron a hacer comedias, y los otros, de poetas épicos se convirtieron en autores de tragedias, por ser estas formas de más fuste y más apreciadas que aquéllas.

En cuanto a examinar si la tragedia ha alcanzado ya su pleno desarrollo, tanto si esto se juzga en sí mismo como en relación con el teatro, es otra cuestión.[37]

Habiendo, pues, nacido al principio como improvisación —tanto ella como la comedia; una, gracias a los que entonaban el ditirambo,[38] y la otra, a los que iniciaban los cantos fálicos, que todavía hoy permanecen vigentes en muchas ciudades—, fue tomando cuerpo, al desarrollar sus cultivadores todo lo que de ella iba apareciendo; y, después de sufrir muchos cambios, la tragedia se detuvo, una vez que alcanzó su propia naturaleza.

En cuanto al número de los actores, fue Esquilo el primero que lo elevó

de uno a dos, disminuyó la intervención del coro y dio el primer puesto al diálogo. Sófocles introdujo tres y la escenografía.[39] Por otra parte, la amplitud, partiendo de fábulas pequeñas y de una dicción burlesca, por evolucionar desde lo satírico,[40] se dignificó tarde, y el metro se convirtió de tetrámetro en yámbico. Al principio, en efecto, usaban el tetrámetro porque la poesía era satírica y más acomodada a la danza;[41] pero, desarrollado el diálogo, la naturaleza misma halló el metro apropiado; pues el yámbico es el más apto de los metros para conversar. Y es prueba de esto que, al hablar unos con otros, decimos muchísimos yambos; pero hexámetros, pocas veces y saliéndonos del tono de la conversación.

Por lo demás, el número de los episodios y cómo dicen que fue embellecida cada una de las otras partes, démoslo por tratado; pues sin duda sería gran trabajo exponer esto con detalle.

5

Desarrollo de la comedia. Semejanza y diferencias entre epopeya y tragedia

La comedia es, como hemos dicho, imitación de hombres inferiores, pero no en toda la extensión del vicio, sino que lo risible es parte de lo feo. Pues lo risible es un defecto y una fealdad que no causa dolor ni ruina; así, sin ir más lejos, la máscara cómica es algo feo y contrahecho sin dolor.

Pues bien, no ignoramos las transformaciones de la tragedia y quiénes las promovieron; pero la comedia, por no haber sido tomada en serio al principio, pasó inadvertida. En efecto, sólo tardíamente proporcionó el arconte un coro de comediantes, que hasta entonces eran voluntarios.[42] Y sólo desde que la comedia tenía ya ciertas formas se conserva el recuerdo de los llamados poetas cómicos.

Quién introdujo máscaras o prólogos o pluralidad de actores y demás cosas semejantes, se desconoce; pero el componer fábulas, Epicarmo y Formis.[43] Esto, al principio, vino de Sicilia; pero de los atenienses fue Crates el primero que, abandonando la forma yámbica, empezó a componer argumentos y fábulas de carácter general.[44]

Ahora bien, la epopeya corrió pareja con la tragedia sólo en cuanto a ser imitación de hombres esforzados en verso y con argumento; pero se diferencia de ella por tener un verso uniforme[45] y ser un relato. Y también por la extensión; pues la tragedia se esfuerza lo más posible por atenerse a una revolución del sol o excederla poco,[46] mientras que la epopeya es

ilimitada en el tiempo, y en esto se diferencia, aunque, al principio, lo mismo hacían esto en las tragedias que en los poemas épicos.[47]

En cuanto a las partes constitutivas, unas son comunes, y otras, propias de la tragedia. Por eso quien distingue entre una tragedia buena y otra mala, también distingue entre poemas épicos; pues los elementos de la epopeya se dan también en la tragedia, pero los de ésta, no todos en la epopeya.

6

Definición de la tragedia. Explicación de sus elementos

Del arte de imitar en hexámetros[48] y de la comedia hablaremos después. Tratemos ahora de la tragedia, recogiendo la definición de su esencia que resulta de lo que hemos dicho.

Es, pues, la tragedia imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies [de aderezos] en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales afecciones. Entiendo por «lenguaje sazonado» el que tiene ritmo, armonía y canto,[49] y por «con las especies [de aderezos] separadamente», el hecho de que algunas partes se realizan sólo mediante versos, y otras, en cambio, mediante el canto.

Y, puesto que hacen la imitación actuando, en primer lugar necesariamente será una parte de la tragedia la decoración del espectáculo, y después, la melopeya y la elocución, pues con estos medios hacen la imitación. Llamo «elocución» a la composición misma de los versos, y «melopeya»,[50] a lo que tiene un sentido totalmente claro.[51] Y, puesto que es imitación de una acción, y ésta supone algunos que actúan, que necesariamente serán tales o cuales por el carácter y el pensamiento (por éstos, en efecto, decimos también que las acciones son tales o cuales), dos son las causas naturales de las acciones: el pensamiento y el carácter, y a consecuencia de éstas tienen éxito o fracasan todos. Pero la imitación de la acción es la fábula, pues llamo aquí fábula a la composición de los hechos, y caracteres, a aquello según lo cual decimos que los que actúan son tales o cuales, y pensamiento, a todo aquello en que, al hablar, manifiestan algo o bien declaran su parecer.

Necesariamente, pues, las partes de toda tragedia son seis, y de ellas recibe su calidad la tragedia; y son: la fábula, los caracteres, la elocución, el pensamiento, el espectáculo y la melopeya. En efecto, los medios con que

imitan son dos partes; el modo de imitar, una; las cosas que imitan, tres, y, fuera de éstas, ninguna. De estos elementos esenciales se sirven, por decirlo así, ⟨todos⟩, pues toda tragedia tiene espectáculo, carácter, fábula, elocución, canto y pensamiento.

El más importante de estos elementos es la estructuración de los hechos; porque la tragedia es imitación, no de personas, sino de una acción y de una vida, y la felicidad y la infelicidad están en la acción, y el fin es una acción, no una cualidad. Y los personajes son tales o cuales según el carácter; pero, según las acciones, felices o lo contrario. Así pues, no actúan para imitar los caracteres, sino que revisten los caracteres a causa de las acciones. De suerte que los hechos y la fábula son el fin de la tragedia, y el fin es lo principal en todo.

Además, sin acción no puede haber tragedia; pero sin caracteres, sí. En efecto, las tragedias de la mayoría de los autores modernos carecen de caracteres, y en general con muchos poetas sucede lo mismo, como también entre los pintores le ocurrió a Zeuxis frente a Polignoto; éste, en efecto, es buen pintor de caracteres, mientras que la pintura de Zeuxis no tiene ningún carácter.[52]

Por otra parte, aunque uno ponga en serie parlamentos caracterizados y expresiones y pensamientos bien construidos, no alcanzará la meta de la tragedia; se acercará mucho más a ella una tragedia inferior en este aspecto, pero que tenga fábula y estructuración de hechos. Además, los medios principales con que la tragedia seduce al alma son partes de la fábula; me refiero a las peripecias y a las agniciones.[53]

Otra prueba es que los principiantes en poesía llegan a dominar antes la elocución y los caracteres que la estructuración de los hechos, como también casi todos los poetas primitivos.

La fábula es, por consiguiente, el principio y como el alma de la tragedia; y, en segundo lugar, los caracteres. (Sucede aproximadamente como en la pintura; pues si uno aplicase confusamente los más bellos colores, no agradaría tanto como dibujando una figura con blanco.)[54] La tragedia es, en efecto, imitación de una acción, y, a causa de ésta sobre todo, de los que actúan.

En tercer lugar, el pensamiento. Y éste consiste en saber decir lo implicado en la acción y lo que hace al caso, lo cual, en los discursos, es obra de la política y de la retórica; los antiguos, en efecto, hacían hablar a sus personajes en tono político, y los de ahora, en lenguaje retórico.[55]

Carácter es aquello que manifiesta la decisión, es decir, qué cosas, en las situaciones en que no está claro, uno prefiere o evita; por eso no tienen carácter los razonamientos en que no hay absolutamente nada que prefiera o evite el que habla. Hay pensamiento, en cambio, en los que demuestran

que algo es o no es, o en general manifiestan algo.

El cuarto de los elementos verbales es la elocución; y digo, como ya quedó expuesto, que la elocución es la expresión mediante las palabras, y esto vale lo mismo para el verso que para la prosa.

De las demás partes, la melopeya es el más importante de los aderezos; el espectáculo, en cambio, es cosa seductora, pero muy ajena al arte y la menos propia de la poética, pues la fuerza de la tragedia existe también sin representación y sin actores. Además, para el montaje de los espectáculos es más valioso el arte del que fabrica los trastos que el de los poetas.

7

Sobre la fábula o estructuración de los hechos

Hechas estas distinciones, digamos a continuación cuál debe ser la estructuración de los hechos,[56] ya que esto es lo primero y lo más importante de la tragedia.

Hemos quedado en que la tragedia es imitación de una acción completa y entera, de cierta magnitud; pues una cosa puede ser entera y no tener magnitud. Es entero lo que tiene principio, medio y fin. Principio es lo que no sigue necesariamente a otra cosa, sino que otra cosa le sigue por naturaleza en el ser o en el devenir. Fin, por el contrario, es lo que por naturaleza sigue a otra cosa, o necesariamente o las más de las veces, y no es seguido por ninguna otra. Medio, lo que no sólo sigue a una cosa, sino que es seguido por otra.

Es, pues, necesario que las fábulas bien construidas no comiencen por cualquier punto ni terminen en otro cualquiera, sino que se atengan a las normas dichas.

Además, puesto que lo bello, tanto un animal como cualquier cosa compuesta de partes, no sólo debe tener orden en éstas, sino también una magnitud que no puede ser cualquiera; pues la belleza consiste en magnitud y orden, por lo cual no puede resultar hermoso un animal demasiado pequeño (ya que la visión se confunde al realizarse en un tiempo casi imperceptible), ni demasiado grande (pues la visión no se produce entonces simultáneamente, sino que la unidad y la totalidad escapan a la percepción del espectador, por ejemplo, si hubiera un animal de diez mil estadios); de suerte que, así como los cuerpos y los animales es preciso que tengan magnitud, pero ésta debe ser fácilmente visible en conjunto, así también las fábulas han de tener extensión, pero que pueda recordarse fácilmente.[57]

En cuanto al límite de la extensión, el que se atiene a los concursos dramáticos y a la capacidad de atención, no es cosa del arte; pues, si hubiera que representar en un concurso cien tragedias, se representarían contra clepsidra, según dicen que ya se hizo alguna vez.[58] Pero el límite apropiado a la naturaleza misma de la acción, siempre el mayor, mientras pueda verse en conjunto, es más hermoso en cuanto a la magnitud; y, para establecer una norma general, la magnitud en que, desarrollándose los acontecimientos en sucesión verosímil o necesaria, se produce la transición desde el infortunio a la dicha o desde la dicha al infortunio, es suficiente límite de la magnitud.

8

Sobre la unidad de la fábula

La fábula tiene unidad, no, como algunos creen, si se refiere a uno solo; pues a uno solo le suceden infinidad de cosas, algunas de las cuales no constituyen ninguna unidad. Y así también hay muchas acciones de uno solo de las que no resulta ninguna acción única. Por eso han errado sin duda todos los poetas que han compuesto una *Heracleida* o una *Teseida* u otros poemas semejantes; pues creen que, por ser Heracles uno, también resultará una la fábula.[59]

Pero Homero, así como es superior en lo demás, también parece haber visto bien esto, ya sea gracias al arte o gracias a la naturaleza.[60] Pues, al componer la *Odisea*, no incluyó todo lo que aconteció a su héroe, por ejemplo haber sido herido en el Parnaso y haber fingido locura cuando se reunía el ejército,[61] cosas ambas que, aun habiendo sucedido una, no era necesario o verosímil que sucediera la otra; sino que compuso la *Odisea* en torno a una acción única en el sentido que decimos, y de modo semejante la *Ilíada*.

Es preciso, por tanto, que, así como en las demás artes imitativas una sola imitación es imitación de un solo objeto, así también la fábula, puesto que es imitación de una acción, lo sea de una sola y entera, y que las partes de los acontecimientos se ordenen de tal suerte que, si se traspone o suprime una parte, se altere y disloque el todo; pues aquello cuya presencia o ausencia no significa nada, no es parte alguna del todo.

9

Y también resulta claro por lo expuesto que no corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, esto es, lo posible según la verosimilitud o la necesidad. En efecto, el historiador y el poeta no se 1451b diferencian por decir las cosas en verso o en prosa (pues sería posible versificar las obras de Heródoto, y no serían menos historia en verso que en prosa); la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido, y el otro, lo que podría suceder. Por eso también la poesía es más filosófica y elevada 5 que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular. Es general a qué tipo de hombres les ocurre decir o hacer tales o cuales cosas verosímil o necesariamente, que es a lo que tiende la poesía, aunque luego ponga nombres a los personajes;[62] y particular, qué hizo o 10 qué le sucedió a Alcibíades.

Pues bien, en cuanto a la comedia, esto resulta claro; en efecto, después de componer la fábula verosímilmente, asignan a cada personaje un nombre cualquiera, y no componen sus obras, como los poetas yámbicos, en torno a individuos particulares.

Pero en la tragedia se atienen a nombres que han existido;[63] y esto se 15 debe a que lo posible es convincente; en efecto, lo que no ha sucedido, no creemos sin más que sea posible; pero lo sucedido, está claro que es posible, pues no habría sucedido si fuera imposible.

Sin embargo, también hay tragedias en que son uno o dos los nombres 20 conocidos, y los demás, ficticios; y en algunas ninguno, por ejemplo, en la *Flor* de Agatón,[64] pues aquí tanto los hechos como los nombres son ficticios, y no por eso agrada menos.

De suerte que no se ha de buscar a toda costa atenerse a las fábulas 25 tradicionales sobre las que versan las tragedias. Sería, en efecto, ridículo pretender esto, ya que también los hechos conocidos son conocidos de pocos, y sin embargo deleitan a todos.

De esto resulta claro que el poeta debe ser artífice de fábulas más que de versos, ya que es poeta por la imitación, e imita las acciones. Y si en algún caso trata cosas sucedidas, no es menos poeta; pues nada impide que 30 algunos sucesos sean tales que se ajusten a lo verosímil y a lo posible, que es el sentido en que los trata el poeta.

De las fábulas o acciones simples, las episódicas son las peores. Llamo episódica a la fábula en que la sucesión de los episodios no es ni verosímil 35 ni necesaria. Hacen esta clase de fábulas los malos poetas espontáneamente, y los buenos, a causa de los actores;[65] pues, al componer obras de certamen y alargar excesivamente la fábula, se ven forzados muchas veces a torcer el orden de los hechos. 1452a

Y, puesto que la imitación tiene por objeto no sólo una acción completa, sino también situaciones que inspiran temor y compasión, y éstas se producen sobre todo y con más intensidad cuando se presentan contra lo esperado unas a causa de otras; pues así tendrán más carácter maravilloso que si procediesen de azar o fortuna, ya que también lo fortuito nos maravilla más cuando parece hecho de intento, por ejemplo cuando la estatua de Mitis, en Argos, mató al culpable de la muerte de Mitis,[66] cayendo sobre él mientras asistía a un espectáculo; pues tales cosas no parecen suceder al azar; de suerte que tales fábulas necesariamente son más hermosas.

10

Fábulas simples y fábulas complejas

De las fábulas, unas son simples y otras complejas; y es que también las acciones, a las cuales imitan las fábulas, son de suyo tales. Llamo simple a la acción en cuyo desarrollo, continuo y uno, tal como se ha definido, se produce el cambio de fortuna sin peripecia ni agnición;[67] y compleja, a aquella en que el cambio de fortuna va acompañado de agnición, de peripecia o de ambas.

Pero éstas deben nacer de la estructura misma de la fábula, de suerte que resulten de los hechos anteriores o por necesidad o verosímilmente. Es muy distinto, en efecto, que unas cosas sucedan a causa de otras o que sucedan después de ellas.

11

Sobre la peripecia, la agnición y el lance patético

Peripecia es el cambio de la acción en sentido contrario, según se ha indicado. Y esto, como decimos, verosímil o necesariamente; así, en el *Edipo*, el que ha llegado con intención de alegrar a Edipo y librarle del temor relativo a su madre, al descubrir quién era, hizo lo contrario;[68] y en el *Linceo*,[69] éste es conducido a la muerte, y le acompaña Dánao para matarlo; pero de los acontecimientos resulta que muere Dánao y aquél se salva.

La agnición es, como ya el nombre indica, un cambio desde la

ignorancia al conocimiento, para amistad o para odio, de los destinados a la dicha o al infortunio. Y la agnición más perfecta es la acompañada de peripecia, como la del *Edipo*. Ahora bien, hay todavía otras agniciones; pues también con relación a objetos inanimados y sucesos casuales ocurre a veces como se ha dicho, y puede ser objeto de agnición saber si uno ha actuado o no.

Pero la más propia de la fábula y la más conveniente a la acción es la indicada. Pues tal agnición y peripecia suscitarán compasión y temor, y de esta clase de acciones es imitación la tragedia, según la definición. Además, también el infortunio y la dicha dependerán de tales acciones.

Ahora bien, puesto que la agnición es agnición de algunos, las hay sólo de uno con relación al otro, cuando se descubre quién es uno de los dos; pero otras veces es preciso que se reconozcan mutuamente; por ejemplo, Ifigenia fue reconocida por Orestes a causa del envío de la carta, pero él necesitaba otra agnición por parte de Ifigenia.[70]

Tenemos, pues, aquí dos partes de la fábula: peripecia y agnición. La tercera es el lance patético. De éstas, la peripecia y la agnición quedan explicadas; el lance patético es una acción destructora o dolorosa, por ejemplo las muertes en escena, los tormentos, las heridas y demás cosas semejantes.[71]

12

Partes cuantitativas de la tragedia

Hemos dicho anteriormente qué partes de la tragedia es preciso usar como elementos esenciales;[72] pero desde el punto de vista cuantitativo y en las que se divide por separado, son las siguientes: prólogo, episodio, éxodo y parte coral, y ésta se subdivide en párodo y estásimo. Estas partes son comunes a todas las tragedias; son peculiares de algunas los cantos desde la escena y los comos.

El prólogo es una parte completa de la tragedia que precede al párodo del coro; el episodio, una parte completa de la tragedia entre cantos corales completos, y el éxodo, una parte completa de la tragedia después de la cual no hay canto del coro.[73] De la parte coral, el párodo es la primera manifestación de todo el coro; el estásimo, un canto del coro sin anapesto ni troqueo, y el como, una lamentación común al coro y a la escena.

Hemos dicho anteriormente qué partes de la tragedia es preciso usar como elementos esenciales; pero desde el punto de vista cuantitativo y en

las que se divide por separado, son las que acabamos de enunciar.

13

Qué se debe buscar y qué evitar al construir la fábula

A qué se debe tender y qué es preciso evitar al construir las fábulas, y por qué medios se alcanzará el efecto propio de la tragedia, conviene exponerlo a continuación de lo que ahora se ha dicho.

Pues bien, puesto que la composición de la tragedia más perfecta no debe ser simple, sino compleja, y al mismo tiempo imitadora de acontecimientos que inspiren temor y compasión (pues esto es propio de una imitación de tal naturaleza), en primer lugar es evidente que ni los hombres virtuosos deben aparecer pasando de la dicha al infortunio, pues esto no inspira temor ni compasión, sino repugnancia; ni los malvados, del infortunio a la dicha, pues esto es lo menos trágico que puede darse, ya que carece de todo lo indispensable, pues no inspira simpatía, ni compasión ni temor; ni tampoco debe el sumamente malo caer de la dicha en la desdicha, pues tal estructuración puede inspirar simpatía, pero no compasión ni temor, ya que aquélla se refiere al que no merece su desdicha, y éste, al que nos es semejante; la compasión, al inocente, y el temor, al semejante; de suerte que tal acontecimiento no inspirará ni compasión ni temor.

Queda, pues, el personaje intermedio entre los mencionados. Y se halla en tal caso el que ni sobresale por su virtud y justicia ni cae en la desdicha por su bajeza y maldad, sino por algún yerro,[74] siendo de los que gozaban de gran prestigio y felicidad, como Edipo y Tiestes[75] y los varones ilustres de tales estirpes.

Necesariamente, pues, una buena fábula será simple antes que doble, como algunos sostienen,[76] y no ha de pasar de la desdicha a la dicha, sino, al contrario, de la dicha a la desdicha; no por maldad, sino por un gran yerro, o de un hombre cual se ha dicho, o de uno mejor antes que peor.

Y así lo confirma la experiencia. Al principio, en efecto, los poetas versificaban cualquier fábula; pero ahora las mejores tragedias se componen en torno a pocas familias, por ejemplo, en torno a Alcmeón, Edipo, Orestes, Meleagro, Tiestes, Télefo[77] y los demás a quienes aconteció sufrir o hacer cosas terribles.

Así, pues, la tragedia técnicamente más perfecta tiene la estructura dicha.

Por eso también cometen este mismo error los que censuran a Eurípides

por proceder así en sus tragedias, muchas de las cuales acaban en infortunio.[78] Pues esto, según hemos dicho, es correcto. Y lo prueba insuperablemente el hecho de que, en la escena y en los concursos, tales obras son consideradas como las más trágicas, si se representan debidamente, y Eurípides, aunque no administra bien los demás recursos, se muestra, no obstante, el más trágico de los poetas.

Viene en segundo lugar la estructuración que algunos consideran primera, la cual tiene estructura doble, como la *Odisea*, y termina de modo contrario para los buenos y para los malos. Y parece ser la primera por la flojedad del público; pues los poetas, al componer, se pliegan al deseo de los espectadores. Pero éste no es el placer que debe esperarse de la tragedia, sino que más bien es propio de la comedia; aquí, en efecto, hasta los más enemigos según la fábula, como Orestes y Egisto, al fin se tornan amigos y se van sin que ninguno muera a manos del otro.

14

La compasión y el temor deben nacer de la estructura de la fábula

Pues bien, el temor y la compasión pueden nacer del espectáculo,[79] pero también de la estructura misma de los hechos, lo cual es mejor y de mejor poeta. La fábula, en efecto, debe estar constituida de tal modo que, aun sin verlos, el que oiga el desarrollo de los hechos se horrorice y se compadezca por lo que acontece; que es lo que le sucedería a quien oyese la fábula de Edipo. En cambio, producir esto mediante el espectáculo es menos artístico y exige gastos.

Y los que mediante el espectáculo no producen el temor, sino tan sólo lo portentoso, nada tienen que ver con la tragedia; pues no hay que pretender de la tragedia cualquier placer, sino el que le es propio.[80] Y, puesto que el poeta debe proporcionar por la imitación el placer que nace de la compasión y del temor, es claro que esto hay que introducirlo en los hechos.

Veamos, pues, qué clase de acontecimientos se consideran temibles, y cuáles dignos de compasión.

Necesariamente se darán tales acciones entre amigos, o entre enemigos, o entre quienes no son ni lo uno ni lo otro. Pues bien, si un enemigo ataca a su enemigo, nada inspira compasión, ni cuando lo hace ni cuando está a punto de hacerlo, a no ser por el lance mismo; tampoco, si no son amigos ni enemigos. Pero cuando el lance se produce entre personas amigas, por

ejemplo si el hermano mata al hermano, o va a matarlo, o le hace alguna otra cosa semejante, o el hijo al padre, o la madre al hijo, o el hijo a la madre, éstas son las situaciones que deben buscarse.[81]

Ahora bien, no es lícito alterar las fábulas tradicionales, por ejemplo que Clitemnestra murió a manos de Orestes y Erifila a las de Alcmeón, sino que el poeta debe inventar por sí mismo y hacer buen uso de las recibidas. Pero aclaremos a qué llamamos buen uso.

Es posible, en efecto, que la acción se desarrolle, como en los poetas antiguos, con pleno conocimiento de los personajes, como todavía Eurípides presentó a Medea matando a sus hijos. Pero también es posible cometer una atrocidad sin saberlo, y reconocer después el vínculo de amistad, como el Edipo de Sófocles; en este caso, fuera de la obra, pero otras veces en la tragedia misma, como el Alcmeón de Astidamante[82] o el Telémaco del *Odiseo herido*.[83]

Y todavía puede haber una tercera posibilidad: que, estando a punto de hacer por ignorancia algo irreparable, se produzca la agnición antes de hacerlo. Fuera de éstas, no hay otra; pues necesariamente se actuará o no se actuará, y a sabiendas o sin saber lo que se hace.

Y, de estas situaciones, la de estar a punto de ejecutar la acción a sabiendas y no ejecutarla es la peor; pues, siendo repulsiva, no es trágica, ya que le falta lo patético. Por eso ningún poeta presenta una situación semejante, a no ser rara vez; por ejemplo, en la *Antígona*, la de Hemón frente a Creonte.[84] Ejecutar la acción ocupa el segundo puesto. Mejor aún es que el personaje la ejecute sin conocer al otro y, después de ejecutarla, le reconozca; pues así no se da lo repulsivo, y la agnición es aterradora.

Pero la situación mejor es la última; así, por ejemplo, en el *Cresfontes*, Mérope está a punto de matar a su hijo,[85] pero no lo mata, sino que lo reconoce, y, en la *Ifigenia*, la hermana a su hermano, y en la *Hele*, cuando el hijo se dispone a entregar a su madre, la reconoce.[86]

Por eso, como se dijo antes, las tragedias no se refieren a muchos linajes; pues buscando no por arte sino por azar hallaron la manera de producir tales situaciones en las fábulas; y así se ven obligados a recurrir a las familias en que acontecieron tales desgracias.

Sobre la disposición de los hechos y sobre las cualidades que deben tener las fábulas, baste lo dicho.

15

Las cuatro cualidades de los caracteres

En cuanto a los caracteres, hay cuatro cosas a las que se debe aspirar. La primera y principal, que sean buenos. Habrá carácter si, como se dijo, las palabras y las acciones manifiestan una decisión, cualquiera que sea; y será bueno, si es buena. Y esto es posible en cada género de personas; pues también puede haber una mujer buena, y un esclavo, aunque quizá la mujer es un ser inferior, y el esclavo, del todo vil.[87]

Lo segundo, que sea apropiado; pues es posible que el carácter sea varonil, pero no es apropiado a una mujer ser varonil o temible.

Lo tercero es la semejanza; esto, en efecto, no es lo mismo que hacer el carácter bueno y apropiado como se ha dicho.[88]

Lo cuarto, la consecuencia; pues, aunque sea inconsecuente la persona imitada y que reviste tal carácter, debe, sin embargo, ser consecuentemente inconsecuente. Un ejemplo de maldad de carácter sin necesidad es el Menelao del *Orestes*;[89] de carácter inconveniente e inapropiado, la lamentación de Odiseo en la *Escila*[90] y el parlamento de Melanipa,[91] y de carácter inconsecuente, la *Ifigenia en Áulide*, pues en nada se parece cuando suplica y cuando la vemos luego.[92]

Y también en los caracteres, lo mismo que en la estructuración de los hechos, es preciso buscar siempre lo necesario o lo verosímil, de suerte que sea necesario o verosímil que tal personaje hable u obre de tal modo, y sea necesario o verosímil que después de tal cosa se produzca tal otra.

Es, pues, evidente que también el desenlace de la fábula debe resultar de la fábula misma, y no, como en la *Medea*, de una máquina,[93] o, en la *Ilíada*, lo relativo al retorno de las naves;[94] sino que a la máquina se debe recurrir para lo que sucede fuera del drama, o para lo que sucedió antes de él sin que un hombre pueda saberlo, o para lo que sucederá después, que requiere predicción o anuncio; pues atribuimos a los dioses el verlo todo. Pero no haya nada irracional en los hechos, o, si lo hay, esté fuera de la tragedia, como sucede en el *Edipo* de Sófocles.

Y, puesto que la tragedia es imitación de personas mejores que nosotros, se debe imitar a los buenos retratistas; éstos, en efecto, al reproducir la forma de aquellos a quienes retratan, haciéndolos semejantes, los pintan más perfectos. Así también el poeta, al imitar hombres irascibles o indolentes o que tienen en su carácter cualquier otro rasgo semejante, aun siendo tales, debe hacerlos excelentes: un modelo de dureza es Aquiles, cual lo presentaron Agatón y Homero.[95] Obsérvense, pues, estas cosas y, además, las relativas a las sensaciones que forzosamente acompañan al arte del poeta; pues también aquí se puede errar muchas veces. Pero de esto hemos dicho bastante en los escritos publicados.[96]

16

Varias especies de agnición

Qué es la agnición, quedó dicho antes.[97] En cuanto a las especies de agnición, en primer lugar está la menos artística y la más usada por incompetencia, y es la que se produce por señales. Y, de éstas, unas son congénitas, como «la lanza que llevan los Terrígenas»,[98] o estrellas como las que describe Cárcino en su *Tiestes*;[99] otras, adquiridas, y, de éstas, unas impresas en el cuerpo, como las cicatrices, y otras fuera de él, como los collares, o como en la *Tiro* mediante una cestilla.[100]

Por lo demás, de estas señales se puede usar mejor o peor; así Odiseo, por su cicatriz, fue reconocido de un modo por su nodriza y de otro por los porqueros. Son, en efecto, más ajenas al arte las agniciones usadas como garantía, y todas las de esta clase; en cambio, las que nacen de una peripecia, como la producida en el Lavatorio,[101] son mejores.

Vienen en segundo lugar las fabricadas por el poeta y, por tanto, inartísticas; así Orestes, en la *Ifigenia*, dio a conocer que era Orestes; ella, en efecto, se da a conocer por la carta, pero él dice por sí mismo lo que quiere el poeta, mas no la fábula.[102] Por eso aquí se anda cerca del error mencionado, pues también él habría podido llevar algunas señales. Y en el *Tereo* de Sófocles, la voz de la lanzadera.[103]

La tercera se produce por el recuerdo, cuando uno, al ver algo, se da cuenta; como la de los *Ciprios* de Diceógenes,[104] pues, al ver el retrato, se 1455a echó a llorar, y la del relato de Alcínoo, pues, al oír al citarista y acordarse, se le escaparon las lágrimas,[105] y así fueron reconocidos.

La cuarta es la que procede de un silogismo, como en las *Coéforas*: ha llegado alguien parecido a mí; pero nadie es parecido a mí sino Orestes, luego ha llegado éste.[106]

Y la del sofista Poliido[107] acerca de *Ifigenia*; pues era natural que Orestes concluyera que, habiendo sido sacrificada su hermana, también a él le correspondía ser sacrificado. Y, en el *Tideo* de Teodectes,[108] [Tideo dice] que, habiendo llegado con la esperanza de hallar a su hijo, perece él mismo. Y la de los *Finidas*;[109] pues, al ver ellas el lugar, coligen su sino: que estaban destinadas a morir allí, pues allí también habían sido expuestas.

Pero hay también una agnición basada en un paralogismo de los espectadores, como en el *Odiseo falso mensajero*;[110] pues el tender el arco, y que nadie más lo hiciera, es invención del poeta y una hipótesis,[111] lo mismo que si dijera que reconocería el arco sin haberlo visto; pero que lo inventara pensando que aquél se haría reconocer por este medio, es un

paralogismo.[112]

La mejor agnición de todas es la que resulta de los hechos mismos, produciéndose la sorpresa por circunstancias verosímiles, como en el *Edipo* de Sófocles y en la *Ifigenia*; era natural, en efecto, que quisiera confiar una carta. Tales agniciones son las únicas libres de señales artificiosas y collares. En segundo lugar están las que proceden de un silogismo.

17

Consejos a los poetas

Es preciso estructurar las fábulas y perfeccionarlas con la elocución poniéndolas ante los propios ojos lo más vivamente posible; pues así, viéndolas con la mayor claridad, como si presenciara directamente los hechos, el poeta podrá hallar lo apropiado, y de ningún modo dejará de advertir las contradicciones. Una prueba de esto es lo que se reprochaba a Cárcino; Anfiarao, en efecto, salía del santuario, lo cual, si no lo veía, pasaba inadvertido al espectador, y en la escena fracasó la obra, por no soportar esto los espectadores.[113] Y, en lo posible, perfeccionándolas también con las actitudes; pues, partiendo de la misma naturaleza, son muy persuasivos los que están dentro de las pasiones, y muy de veras agita el que está agitado y encoleriza el que está irritado. Por eso el arte de la poesía es de hombres de talento o de exaltados; pues los primeros se amoldan bien a las situaciones, y los segundos salen de sí fácilmente.[114]

Los argumentos, tanto los ya compuestos como los que uno mismo compone, es preciso esbozarlos en general, y sólo después introducir los episodios y desarrollar [el argumento].[115] He aquí cómo puede considerarse lo general, por ejemplo, de *Ifigenia*. Una doncella, conducida al sacrificio, desapareció sin que supieran cómo los sacrificadores; establecida en otra región, donde era ley que los extranjeros fuesen inmolados a la diosa, fue investida de este sacerdocio. Tiempo después sucedió que llegó allí el hermano de la sacerdotisa; pero [decir que] porque el dios le había ordenado, por alguna causa ajena a lo general, ir allí, y con qué objeto, es ajeno a la fábula.[116] Llegado que fue, lo cogieron, y, cuando iba a ser inmolado, se hizo reconocer, o bien como lo imaginó Eurípides, o como Poliido, diciendo con verosimilitud que sin duda era preciso que no sólo su hermana sino también él fuera inmolado, y de aquí la salvación.

A continuación, puestos ya los nombres a los personajes, introducir los episodios; pero que éstos sean apropiados, como, en Orestes, la locura, por

la cual fue detenido, y la salvación mediante la purificación.[117]

Ahora bien, en los dramas los episodios son breves, mientras que la epopeya cobra extensión por ellos. En efecto, el argumento de la *Odisea* ⟨no⟩ es largo: un hombre anda lejos de su país muchos años, vigilado de cerca por Posidón y solitario; mientras tanto, la situación en su casa es tal que sus bienes son consumidos por pretendientes y su hijo es objeto de asechanzas. Pero llega él tras mil fatigas, y, después de haberse hecho reconocer él mismo por algunos,[118] lanzándose al ataque, se salva él y destruye a sus enemigos. Lo propio es, efectivamente, esto; lo demás son episodios.

18

Nudo y desenlace de la tragedia. Unidad de la acción. El coro

Toda tragedia tiene nudo y desenlace. Los acontecimientos que están fuera de la obra y algunos de los que están dentro son con frecuencia el nudo;[119] lo demás, el desenlace. Es decir, el nudo llega desde el principio[120] hasta aquella parte que precede inmediatamente al cambio hacia la dicha o hacia la desdicha, y el desenlace, desde el principio del cambio hasta el fin; por ejemplo, en el *Linceo* de Teodectes constituyen el nudo los hechos anteriores y la captura del niño y también la de ellos… y el desenlace llega desde la imputación de la muerte hasta el fin.[121]

Las especies de tragedia son cuatro (otras tantas, en efecto, dijimos que eran sus partes):[122] la compleja, que es en su totalidad peripecia y agnición; la patética, como los *Ayantes*[123] y los *Ixiones*;[124] la de carácter, como las *Ftiótides*[125] y el *Peleo*;[126] y la cuarta especie…,[127] como las *Fórcides* y el *Prometeo* y cuantas se desarrollan en el Hades.[128]

Pues bien, hay que poner el mayor empeño en tener todas las cualidades, o, si no, las más importantes y el mayor número posible, sobre todo viendo cómo se critica ahora a los poetas; pues, habiendo existido buenos poetas en cada parte, se pide que uno solo los supere a todos en la excelencia propia de cada uno.

Pero quizá no es justo decir por la fábula si una tragedia es distinta o la misma; es la misma si tiene el mismo nudo y desenlace.[129] Pero muchos, después de anudar bien, desenlazan mal; es preciso, sin embargo, que ambas cosas sean siempre aplaudidas.

Hay que recordar lo que se ha dicho muchas veces, y no hacer de un conjunto épico una tragedia —y llamo épico al que consta de muchas

fábulas—, por ejemplo, si uno dramatizara entera la fábula de la *Ilíada*.[130] Allí, en efecto, gracias a la extensión, cobran las partes la amplitud conveniente; pero en los dramas el resultado se aparta mucho de lo que se esperaba. Prueba de ello es que cuantos dramatizaron entera la destrucción de Ilión, y no por partes como Eurípides, o la historia de Níobe, y no como Esquilo, o fracasan o compiten mal en los concursos, pues también Agatón fracasó por esto solo.

En cambio, en las peripecias y en las acciones simples consiguen admirablemente lo que pretenden; pues esto es trágico y agradable. Y tal sucede siempre que un hombre astuto, pero malo, es engañado, como Sísifo, y un valiente, pero injusto, queda vencido. Y esto es verosímil, como dice Agatón, pues es verosímil que también sucedan muchas cosas contra lo verosímil.

En cuanto al coro, debe ser considerado como uno de los actores, formar parte del conjunto y contribuir a la acción,[131] no como en Eurípides, sino como en Sófocles. En los demás, las partes cantadas no son más propias de la fábula que de otra tragedia; por eso cantan canciones intercaladas, y fue Agatón el que inició esta práctica.[132] Pero ¿qué diferencia hay entre cantar canciones intercaladas y adaptar una tirada o un episodio entero de una obra a otra?

19

Sobre el pensamiento y la elocución

De las otras partes hemos hablado ya. Réstanos hablar de la elocución y del pensamiento.

Lo relativo al pensamiento puede verse en nuestro tratado sobre la *Retórica*, pues es más propio de aquella disciplina. Corresponde al pensamiento todo lo que debe alcanzarse mediante las partes del discurso. Son partes de esto demostrar, refutar, despertar pasiones, por ejemplo compasión, temor, ira y otras semejantes, y, además, amplificar y disminuir.

Y es evidente que también en los hechos hay que partir de estas mismas formas, cuando sea preciso conseguir efectos de compasión o de temor, de grandeza o de verosimilitud. La diferencia está en que aquí[133] deben aparecer sin enseñanza, mientras que en el discurso deben ser procurados por el que habla y producirse de acuerdo con lo que dice.[134] Pues ¿cuál sería el provecho del orador si las cosas pareciesen atractivas sin necesidad del discurso?

Entre las cosas relativas a la elocución, uno de los puntos que pueden considerarse lo constituyen los modos de la elocución, cuyo conocimiento corresponde al arte del actor y al que sabe dirigir las representaciones dramáticas; por ejemplo, qué es un mandato y qué una súplica, una narración, una amenaza, una pregunta, una respuesta y demás modos semejantes.

Pues en cuanto al conocimiento o ignorancia de estas cosas no se puede hacer al arte del poeta ninguna crítica seria. ¿Cómo, en efecto, puede considerarse error lo que Protágoras censura [en Homero] cuando alega que, creyendo suplicar, ordena, al decir «Canta, oh diosa, la cólera…»? Pues mandar hacer o no hacer algo —afirma— es una orden. Quede, pues, esta consideración a un lado, como propia de otro arte y no de la poética.

20

Las partes de la elocución

Las partes de toda la elocución son éstas: elemento, sílaba, conjunción, nombre, verbo, artículo, caso y enunciación.

Elemento[135] es una voz indivisible, pero no cualquiera, sino aquella de la que se forma naturalmente una voz convencional;[136] pues también los animales producen voces indivisibles, a ninguna de las cuales llamo elemento.

Son partes de ésta el [elemento] vocal, el semivocal y el mudo. Es vocal el que sin percusión tiene sonido audible; semivocal, el que con percusión tiene sonido audible, como Σ y P; mudo, el que con percusión no tiene por sí ningún sonido, pero unido a los que tienen algún sonido se torna audible, como Γ y D.[137]

Los elementos difieren por las posturas de la boca, por los lugares en que se articulan, por ser aspirados o tenues, largos o breves, y también agudos, graves o intermedios. Examinar esto en detalle corresponde a la métrica.

Sílaba es una voz sin significado, compuesta de un elemento mudo y de otro que tiene sonido; pues ΓP es sílaba sin A y con A, como ΓPA. Pero también la consideración de estas diferencias corresponde a la métrica.[138]

Conjunción es una voz sin significado, que ni impide ni produce una sola voz significativa apta por naturaleza para componerse de varias voces, tanto en los extremos como en el medio, que no debe ponerse de suyo al principio de frase, por ejemplo *mén, étoi, dé*; o bien una voz sin significado

apta por naturaleza para constituir de varias voces significativas una sola voz significativa.[139]

Artículo es una voz sin significado, que indica el comienzo, el término o la división de una frase; por ejemplo *amphí*, *perí*, etc.; o bien una voz sin significado, que ni impide ni produce de varias voces una sola voz significativa, y es apta por naturaleza para ser puesta en los extremos y en el medio.

Nombre es una voz convencional significativa, sin idea de tiempo, de cuyas partes ninguna es significativa por sí misma; pues en los nombres dobles no usamos las partes como si cada una significara por sí misma; por ejemplo, en «Teodoro», «doro» no tiene significado.[140]

Verbo es una voz convencional significativa, con idea de tiempo, de cuyas partes ninguna tiene significado por sí misma, como sucede también en los nombres. En efecto, «hombre» o «blanco»[141] no significan cuándo, pero «camina» o «ha caminado» añaden a su significado el de tiempo presente en el primer caso, y el de pasado en el segundo.

El caso[142] es propio del nombre o del verbo, y significa unas veces la relación de «de» o de «para» y demás semejantes; otras veces la singularidad o pluralidad, por ejemplo «hombres», «hombre», o bien los modos de expresarse el que habla, por ejemplo el de pregunta o mandato; pues «¿caminó?» y «¡camina!» es un caso de un verbo según estas especies.

Enunciación[143] es una voz convencional significativa, algunas de cuyas partes significan algo por sí mismas; pues no toda enunciación consta de verbos y nombres, como la definición del hombre, sino que puede haber enunciación sin verbo;[144] pero siempre tendrá alguna parte significativa, como «Cleón» en «Cleón camina». La enunciación es una de dos modos, o bien porque designa una sola cosa, o bien porque consta de varias unidas entre sí; por ejemplo, la *Ilíada* es una enunciación por unión, y la definición del hombre, por significar una sola cosa.

21

Sobre las especies del nombre

En cuanto a las especies del nombre, uno es simple, y llamo simple al que no se compone de partes significativas, por ejemplo *gê* «tierra»; y otro, doble, y éste se compone o bien de una parte significativa y otra no significativa, pero significativa y no significativa fuera del nombre, o bien de partes significativas. Puede también haber nombres triples, cuádruples e

incluso múltiples, como la mayoría de los nombres de los masaliotas, por ejemplo Hermocaicojanto…[145] Todo nombre es usual, o palabra extraña, 1457b
[146] o metáfora, o adorno, o inventado, o alargado, o abreviado, o alterado.

Llamo usual al que usan todos en un lugar determinado, y palabra 5
extraña, a la que usan otros; de suerte que, evidentemente, un mismo nombre puede ser palabra extraña y usual, mas no para los mismos; *sígynon*, en efecto, es usual para los chipriotas, y para nosotros, palabra extraña.

Metáfora es la traslación de un nombre ajeno, o desde el género a la especie, o desde la especie al género, o desde una especie a otra especie, o 10
según la analogía. Entiendo por «desde el género a la especie» algo así como «Mi nave está detenida»,[147] pues estar anclada es una manera de estar detenida. Desde la especie al género: «Ciertamente, innumerables cosas buenas ha llevado a cabo Odiseo»,[148] pues «innumerable» es mucho, y aquí se usa en lugar de «mucho». Desde una especie a otra especie, como «habiendo agotado su vida con el bronce» y «habiendo cortado con duro bronce», pues aquí «agotar» quiere decir «cortar» y 15
«cortar» quiere decir «agotar»; ambas son, en efecto, maneras de quitar.

Entiendo por analogía el hecho de que el segundo término sea al primero como el cuarto al tercero; entonces podrá usarse el cuarto en vez 20
del segundo o el segundo en vez del cuarto;[149] y a veces se añade aquello a lo que se refiere el término sustituido. Así, por ejemplo, la copa es a Dioniso como el escudo a Ares; [el poeta] llamará, pues, a la copa «escudo de Dioniso», y al escudo, «copa de Ares». O bien, la vejez es a la vida como la tarde al día; llamará, pues, a la tarde «vejez del día», o como Empédocles,[150] y a la vejez, «tarde de la vida» u «ocaso de la vida». Pero hay casos de analogía que no tienen nombre, a pesar de lo cual se dirán de 25
modo semejante; por ejemplo, emitir la semilla es «sembrar», pero la emisión de la luz desde el sol no tiene nombre; sin embargo, esto con relación a la luz del sol es como sembrar con relación a la semilla, por lo cual se ha dicho «sembrando luz de origen divino». Y todavía se puede usar 30
esta clase de metáfora de otro modo, aplicando el nombre ajeno y negándole alguna de las cosas propias; por ejemplo, llamando al escudo «copa», no «de Ares», sino «sin vino»…[151]

Nombre inventado es el que, no siendo usado absolutamente por nadie, lo establece el poeta por su cuenta; parece, en efecto, que hay algunos de esta clase, por ejemplo *érnugas* con el sentido de «cuernos» y *arétḗra* con el de «sacerdote».[152] Puede ser también alargado o abreviado; es lo 35
primero, si emplea una vocal más larga que la suya propia o una sílaba 1458a
intercalada; lo segundo, si se le ha quitado algo suyo; alargado, como

póleōs en *pólēos* y *Pēleídou* en *Pēlēiádeō*; abreviado, como *Krî, dó* y *mía gínetai amphotérōn óps*.[153] Alterado es cuando se conserva una parte del vocablo y se inventa otra, como *dexiteròn katà mazón*[154] en vez de *dexión*.

De los nombres en sí, unos son masculinos; otros, femeninos, y otros, intermedios.[155] Son masculinos los que terminan en N, en P, en Σ o en las letras compuestas de ésta, que son dos: la Ψ y la X.[156] Femeninos, los que terminan en una de las vocales que son siempre largas, es decir, la H y la Ω, o en A alargada. De suerte que es igual el número de terminaciones para los masculinos y para los femeninos; pues la Ψ y la X son la misma. En muda no termina ningún nombre, ni en vocal breve.[157] En I, sólo tres: *méli, kómmi, péperi*. En Y, cinco: *pōu, nāpy, góny, dóry, ásty*. Los intermedios terminan en una de éstas o en N o en Σ.[158]

22

La excelencia de la elocución

La excelencia de la elocución consiste en que sea clara sin ser baja. Ahora bien, la que consta de vocablos usuales es muy clara, pero baja; por ejemplo, la poesía de Cleofonte y la de Esténelo.[159] Es noble, en cambio, y alejada de lo vulgar la que usa voces peregrinas; y entiendo por voz peregrina la palabra extraña, la metáfora, el alargamiento y todo lo que se aparta de lo usual. Pero, si uno lo compone todo de este modo, habrá enigma o barbarismo; si a base de metáforas, enigma; si de palabras extrañas, barbarismo.[160] Pues la esencia del enigma consiste en unir, diciendo cosas reales, términos inconciliables. Ahora bien, según la composición de los vocablos no es posible hacer esto, pero sí lo es por la metáfora; por ejemplo, «vi a un hombre que había soldado con fuego bronce sobre un hombre»,[161] y otros semejantes. Y el resultado de las palabras extrañas es el barbarismo. Por consiguiente, hay que hacer, por decirlo así, una mezcla de estas cosas; pues la palabra extraña, la metáfora, el adorno y las demás especies mencionadas evitarán la vulgaridad y bajeza, y el vocablo usual producirá la claridad.

También contribuyen mucho a la claridad de la elocución y a evitar su vulgaridad los alargamientos, apócopes y alteraciones de los vocablos; pues por no ser como el usual, apartándose de lo corriente, evitará la vulgaridad, y, por participar de lo corriente, habrá claridad. No tienen, pues, razón quienes reprueban tal clase de estilo y ridiculizan al poeta, como Euclides

el Viejo,[162] que consideraba fácil componer versos si se permitía alargar las sílabas a capricho, y, a manera de sátira, compuso en el lenguaje de la conversación estos versos: *Epichárēn eîdon Marathōnáde badízonta* y *ouk án g' erámenos tòn ekeínou elléboron*.[163]

Así, pues, el uso en cierto modo ostentoso de este modo de expresarse es ridículo, y la mesura es necesaria en todas las partes de la elocución; en efecto, quien use metáforas, palabras extrañas y demás figuras sin venir a cuento, conseguirá lo mismo que si buscase adrede un efecto ridículo.

Lo ventajoso que es, en cambio, su uso conveniente, puede verse en los poemas épicos introduciendo en el verso los vocablos corrientes. Quien sustituya la palabra extraña, las metáforas y las demás figuras por los vocablos usuales verá que es verdad lo que decimos; así, habiendo compuesto el mismo verso yámbico Esquilo y Eurípides, que sustituyó un solo vocablo poniendo en vez del usual y corriente una palabra extraña, un verso resulta hermoso, y vulgar el otro. Esquilo, en efecto, había escrito en el *Filoctetes*:

phagédaina hē mou sárkas esthíei podós
(una úlcera que come las carnes de mi pie),

y Eurípides puso *thoinâtai* («devora») en vez de *esthíei*. Y lo mismo si en

nûn dé m' eőn olígos te kaì outidanòs kaì aeikḗs

uno pusiera los vocablos usuales:

nûn dé m' eőn mikrós te kaì asthenikòs kaì aeidḗs.[164]

Y lo mismo

díphron aeikélion katatheìs olígēn te trápezan
díphron mochthēròn katatheìs mikrán te trápezan.[165]

Y aquello de «*ēíones boóōsin*», *ēíones krázousin*.[166]

Por su parte, Arífrades[167] ridiculizaba a los poetas trágicos por usar expresiones que nadie diría en la conversación, por ejemplo *domátōn ápo* y no *apó domátōn*, y *séthen*, y *egṓ dé nin*, y *Achilléōs péri* en vez de *péri Achilléōs*, y otras semejantes. Pues todas estas expresiones, por no estar entre las usuales, evitan la vulgaridad en la elocución; pero él ignoraba esto.

Es importante usar convenientemente cada uno de los recursos mencionados, por ejemplo los vocablos dobles y las palabras extrañas; pero lo más importante con mucho es dominar la metáfora. Esto es, en efecto, lo único que no se puede tomar de otro, y es indicio de talento; pues hacer

buenas metáforas es percibir la semejanza. De los vocablos, los dobles se adaptan principalmente a los ditirambos; las palabras extrañas, a los versos heroicos, y las metáforas, a los yámbicos. Por lo demás, en los versos heroicos pueden usarse todos los recursos mencionados; pero en los yámbicos, por ser los que más imitan el lenguaje ordinario, son adecuados los vocablos que uno usaría también en prosa, a saber, el vocablo usual, la metáfora y el adorno.

Así, pues, acerca de la tragedia, es decir, de la imitación por medio de la acción, baste lo dicho.

23

Unidad de acción en la epopeya

En cuanto a la imitación narrativa y en verso, es evidente que se debe estructurar las fábulas, como en las tragedias, de manera dramática y en torno a una sola acción entera y completa, que tenga principio, partes intermedias y fin, para que, como un ser vivo único y entero, produzca el placer que le es propio; y que las composiciones no deben ser semejantes a los relatos históricos, en los que necesariamente se describe no una sola acción, sino un solo tiempo, es decir, todas las cosas que durante él acontecieron a uno o a varios, cada una de las cuales tiene con las demás relación puramente casual. Pues, así como la batalla naval de Salamina y la lucha de los cartagineses en Sicilia tuvieron lugar por el mismo tiempo,[168] sin que de ningún modo tendieran al mismo fin, así también, en tiempos contiguos, a veces acontece una cosa junto con otra sin que de ningún modo tengan un fin único. Pero quizá la mayoría de los poetas cometen este error.

Por eso, como ya hemos dicho, también en esto puede considerarse divino a Homero comparado con los otros, porque tampoco intentó narrar en su poema la guerra entera, aunque ésta tenía principio y fin; pues la fábula habría sido demasiado grande y no fácilmente visible en conjunto, o bien, guardando mesura en la extensión, la habría complicado por la variedad excesiva. Tomó, pues, sólo una parte, y usó muchas otras como episodios, por ejemplo el Catálogo de las Naves y otros episodios que intercala en su poema.

Los demás, en cambio, componen su obra en torno a un solo personaje, o a un único tiempo, o a una sola acción de muchas partes, como el que compuso los *Cantos Ciprios*[169] y la *Pequeña Ilíada*.[170] Así, pues, de la

Ilíada y de la *Odisea* se puede hacer una tragedia de cada una, o dos solas; pero de los *Cantos Ciprios*, muchas, y de la *Pequeña Ilíada*, más de ocho, como el *Juicio de las Armas*, *Filoctetes*, *Neoptólemo*, *Eurípilo*, *La mendicación*, *Las lacedemonias*, *El saco de Ilión*, *El retorno de las naves*, *Sinón* y *Las troyanas*.

24

Especies y partes de la epopeya

Además, en cuanto a las especies, la epopeya debe tener las mismas que la tragedia, pues ha de ser simple o compleja, de carácter o patética; y también las partes constitutivas, fuera de la melopeya y el espectáculo, deben ser las mismas; pues también aquí se requieren peripecias, agniciones y lances patéticos. Asimismo deben ser brillantes los pensamientos y la elocución. Todo esto lo practicó Homero por vez primera y convenientemente. En efecto, cada uno de los dos poemas es, en cuanto a su composición, la *Ilíada* simple y patética, y la *Odisea* compleja (pues hay agniciones por toda ella)[171] y de carácter; y, además, en elocución y pensamiento los supera a todos.

Pero la epopeya se distingue por la largura de la composición y por el verso. En cuanto al límite de la extensión, es conveniente el que hemos dicho; es preciso, en efecto, que pueda contemplarse simultáneamente el principio y el fin. Y esto será posible si las composiciones son más breves que las antiguas y se aproximan al conjunto de las tragedias que se representan en una audición. Pero la epopeya tiene, en cuanto al aumento de su extensión, una peculiaridad importante, porque en la tragedia no es posible imitar varias partes de la acción como desarrollándose al mismo tiempo, sino tan sólo la parte que los actores representan en la escena;[172] mientras que en la epopeya, por ser una narración, puede el poeta presentar muchas partes realizándose simultáneamente, gracias a las cuales, si son apropiadas, aumenta la amplitud del poema. De suerte que tiene esta ventaja para su esplendor y para recrear al oyente y para conseguir variedad con episodios diversos. Pues la semejanza, que sacia pronto, hace que fracasen las tragedias.

En cuanto al metro, la experiencia demuestra que el heroico es el apropiado.[173] Pues si alguien compusiera una imitación narrativa en otro tipo de verso, o en varios, se vería que era impropio. Y es que el heroico es el más reposado y amplio de los metros (por eso es el que mejor admite

palabras extrañas y metáforas; pues también la imitación narrativa es más extensa que las otras); en cambio, el yámbico y el tetrámetro son ligeros, y aptos, éste para la danza, y aquél, para la acción.[174] Y estaría aún más 1460a
fuera de lugar mezclarlos, como Queremón.[175] Por eso nadie ha hecho una composición larga sino en el heroico; y es que, como hemos dicho, la naturaleza misma enseña a discernir lo que se adapta a ella.

Homero es digno de alabanza por otras muchas razones, pero sobre 5
todo por ser el único de los poetas que no ignora lo que debe hacer. Personalmente, en efecto, el poeta debe decir muy pocas cosas; pues, al hacer esto, no es imitador. Ahora bien, los demás continuamente están en escena ellos mismos, e imitan pocas cosas y pocas veces.[176] Él, en 10
cambio, tras un breve preámbulo, introduce al punto un varón, o una mujer, o algún otro personaje, y ninguno sin carácter, sino caracterizado.

Es preciso, ciertamente, incorporar a las tragedias lo maravilloso; pero lo irracional, que es la causa más importante de lo maravilloso, tiene más cabida en la epopeya, porque no se ve al que actúa; en efecto, lo relativo a la persecución de Héctor, puesto en escena, parecería ridículo, al estar unos 15
quietos y no perseguirlo, y contenerlos el otro con señales de cabeza; pero en la epopeya no se nota.[177] Y lo maravilloso es agradable; y prueba de ello es que todos, al contar algo, añaden por su cuenta, pensando agradar.

Fue también Homero el gran maestro de los demás poetas en decir cosas falsas como es debido. Y esto constituye paralogismo. Pues creen los 20
hombres que cuando, al existir o producirse una cosa, existe o se produce otra, si la posterior existe, también la anterior existe o se produce; pero esto es falso. Por eso, en efecto, si la primera es falsa, tampoco, aunque exista la segunda, es necesario que [la primera] exista o se produzca o se suponga; pues, por saber que la segunda es verdadera, nuestra alma concluye falsamente que también existe la primera. Y un ejemplo de esto puede verse 25
en el *Lavatorio*.[178]

Se debe preferir lo imposible verosímil a lo posible increíble. Y los argumentos no deben componerse de partes irracionales, sino que, o no deben en absoluto tener nada irracional, o, de lo contrario, ha de estar fuera 30
de la fábula, como el desconocer Edipo las circunstancias de la muerte de Layo,[179] y no en la obra, como en *Electra* los que relatan los Juegos Píticos,[180] o en *Los Misios* el personaje mudo que llega de Tegea a Misia.[181] Por consiguiente, decir que sin esto se destruiría la fábula es ridículo; pues, en primer lugar, no se deben componer tales fábulas; pero, si se introduce lo irracional y parece ser admitido bastante razonablemente, también puede serlo algo absurdo, puesto que también las cosas irracionales 35
de la *Odisea* relativas a la exposición del héroe en la playa serían

evidentemente insoportables en la obra de un mal poeta; pero, aquí, el poeta encubre lo absurdo sazonándolo con los demás primores. 1460b

La elocución hay que trabajarla especialmente en las partes carentes de acción y que no destacan ni por el carácter ni por el pensamiento; pues la elocución demasiado brillante oscurece, en cambio, los, caracteres y los pensamientos. 5

25

Problemas críticos y soluciones

En cuanto a problemas y soluciones, cuántas y cuáles son sus especies, podrá verlo claramente quien lo considere del siguiente modo.[182]

Puesto que el poeta es imitador, lo mismo que un pintor o cualquier otro imaginero, necesariamente imitará siempre de una de las tres maneras posibles; pues o bien representará las cosas como eran o son, o bien como se dice o se cree que son, o bien como deben ser. Y estas cosas se expresan 10 con una elocución que incluye la palabra extraña, la metáfora y muchas alteraciones del lenguaje; éstas, en efecto, se las permitimos a los poetas.

Además, no es lo mismo la corrección de la política que la de la poética;[183] ni la de otro arte, que la de la poética. En cuanto a la poética 15 misma, su error puede ser de dos clases: uno consustancial a ella, y otro por accidente. Pues, si eligió bien su objeto, pero fracasó en la imitación a causa de su impotencia, el error es suyo; mas, si la elección no ha sido buena, sino que ha representado al caballo con las dos patas derechas adelantadas, o si el error se refiere a un arte particular, por ejemplo a la 20 medicina o a otro arte, o si ha introducido en el poema cualquier clase de imposibles, no es consustancial a ella.[184] Por consiguiente, en los problemas, las censuras deben resolverse a base de estas consideraciones.

En primer lugar, las que se refieren al arte mismo. Se han introducido en el poema cosas imposibles: se ha cometido un error; pero está bien si alcanza el fin propio del arte (pues el fin ya se ha indicado), si de este modo 25 hace que impresione más esto mismo u otra parte. Un ejemplo es la persecución de Héctor.[185] Pero, si el fin podía conseguirse también mejor o no peor de acuerdo con el arte relativo a estas cosas, el error no es aceptable; pues, si es posible, no se debe errar en absoluto.

Por otra parte, ¿de cuál de las dos clases es el error, de los relativos al 30 arte o de los relativos a otra cosa accidental? Pues yerra menos el que ignora que la cierva no tiene cuernos que quien la pinta sin ningún

parecido.[186] Además, si se censura que no ha representado cosas verdaderas, pero quizá las ha representado como deben ser, del mismo modo que también Sófocles decía que él presentaba los hombres como deben ser, y Eurípides como son, así se debe solucionar el problema. Y, si de ninguna de las dos maneras, puede aún contestarse que así se dice, por ejemplo las cosas relativas a los dioses; pues quizá no se representan mejor ni de acuerdo con la verdad, sino como le pareció a Jenófanes:[187] en todo caso, así se dice. Otras cosas quizá no se cuentan mejor, pero así eran, por ejemplo lo relativo a las armas: «Tenían las lanzas enhiestas sobre el regatón»;[188] pues así lo usaban entonces, como todavía hoy los ilirios.

Para ver si está bien o no lo que uno ha dicho o hecho, no sólo se ha de atender a lo hecho o dicho, mirando si es elevado o ruin, sino también al que lo hace o dice, a quién, cuándo, cómo y por qué motivo, por ejemplo si para conseguir mayor bien o para evitar un mal mayor.

Otras dificultades deben resolverse atendiendo a la elocución; así, por el uso de palabra extraña aquello de *ourēas mèn proton* («a los mulos primero»); pues quizá no se refiere a los mulos, sino a los centinelas;[189] y, cuando habla de Dolón, *hós r' ē toi eîdos mèn éēn kakós* («que era de mal aspecto»), no se refiere a un cuerpo contrahecho, sino a un rostro feo, pues los cretenses llaman *eveidés* («belleza de aspecto») a la belleza de rostro (*euprósōpon*).[190] Y *zōróteron dè kéraie* («mézclalo más fuerte») no quiere decir «puro», como para borrachos, sino «más rápidamente».[191]

Otras expresiones son metafóricas; por ejemplo, «Otros dioses y guerreros dormían toda la noche»; y al mismo tiempo dice: «ciertamente, cuando dirigía la mirada a la llanura troyana…, [admiraba] de flautas y siringas… el tumulto…»;[192] «todos», en efecto, se dice aquí por metáfora en vez de «muchos», pues «todo» es, en cierto sentido, «mucho». Y también «ella sola no es partícipe»[193] se dice por metáfora, pues «lo más conocido» es «solo». O bien se trata del acento; así resolvía Hipias de Taso lo de *dídomen dé hoi eûchos arésthai*[194] y *tò mèn hoû katapathetai ómbrōi*.[195] Otras cosas se explican por separación, por ejemplo cuando dice Empédocles: «Pronto se hicieron mortales las cosas que antes habían aprendido a ser inmortales y las puras antes estaban mezcladas».[196] Otras, por anfibología: *parṓichēken dè pléō nax*; *pelíō*, en efecto, es anfibológico.[197] Otras por la costumbre del lenguaje. Al que está mezclado le llaman «vino»; por eso dijo el poeta «greba de estaño recién fabricado».[198] Y «broncistas», a los que trabajan el hierro; por eso se dice también que Ganimedes «escancia el vino» a Zeus, aunque los dioses no beben vino. Y esto, ciertamente, sería por metáfora.

Es preciso también, cuando un vocablo parezca significar algo

contradictorio, examinar cuántos sentidos puede tener en el pasaje considerado; por ejemplo, lo de «en ésta, pues, se detuvo la broncínea lanza»,[199] de cuántas maneras es posible que se haya detenido en ésta, de tal modo, o como mejor pueda suponerse; al contrario de lo que, según Glaucón,[200] hacen algunos que irracionalmente presuponen algo y, después de haber fallado en contra, razonan ellos, y censuran al poeta como si hubiera dicho lo que creen que ha dicho, si contradice a su propia opinión. Esto es lo que pasó en lo relativo a Icario.[201] Pues creen que era lacedemonio; y por eso consideran absurdo que Telémaco no se encontrase con él cuando fue a Lacedemonia. Pero quizá sea como afirman los cefalenes; dicen, en efecto, que Odiseo tomó esposa de entre ellos, y que el nombre era Icadio, no Icario. Y el problema es verosímilmente un error.

En suma, lo imposible debe explicarse o en orden a la poesía, o a lo que es mejor, o a la opinión común. En orden a la poesía es preferible lo imposible convincente a lo posible increíble. Quizás es imposible que los hombres sean como los pintaba Zeuxis, pero era mejor así, pues el paradigma debe ser superior. En orden a lo que se dice debe explicarse lo irracional; así, y porque alguna vez no es irracional; pues es verosímil que también sucedan cosas al margen de lo verosímil.

En cuanto a las contradicciones, hay que considerar en qué sentido se han dicho, como los argumentos refutativos en la dialéctica, y ver si se dice lo mismo, en orden a lo mismo y en el mismo sentido, de suerte que el poeta contradiga lo que él mismo dice o lo que puede suponer un hombre sensato. Pero es justo el reproche por irracionalidad y por maldad cuando, sin ninguna necesidad, recurre a lo irracional, como Eurípides a Egeo,[202] o a la maldad, como en el *Orestes*, la de Menelao.

Por consiguiente, las censuras se reducen a cinco especies; pues o se imputan cosas imposibles, o irracionales, o dañinas, o contradictorias, o contrarias a la corrección del arte. Las soluciones han de buscarse de acuerdo con la enumeración citada. Y son doce.

26

¿Es superior la epopeya o la tragedia?

Puede alguien preguntarse cuál es más valiosa, la imitación épica o la trágica. Porque, si es más valiosa la menos vulgar, y tal es siempre la que se dirige a espectadores más distinguidos, es indudable que la que imita todas las cosas[203] es vulgar. En efecto, creyendo que los espectadores no

comprenden si el actor no exagera, multiplican sus movimientos, como los malos flautistas, que giran cuando hay que imitar el lanzamiento del disco, y tiran del corifeo cuando tocan *Escila*.[204] Es, pues, la tragedia tal como los actores antiguos creían que eran sus sucesores; Minisco,[205] en efecto, pensando que Calípides exageraba demasiado,[206] le llamaba simio, e igual concepto se tenía de Píndaro;[207] y en la misma situación en que se hallan éstos con relación a aquéllos;[208] está la tragedia en conjunto con relación, a la epopeya. Así, pues, dicen que ésta es para espectadores distinguidos, que no necesitan para nada los gestos, y la tragedia, para ineptos. Por consiguiente, está claro que la vulgar será inferior.

Ante todo, la acusación no afecta al arte del poeta, sino al del actor, ya que también puede exagerar los gestos un rapsodo, como Sosístrato, y un cantor, como hacía Mnasíteo de Opunte.[209] En segundo lugar, no todo movimiento debe reprobarse, pues tampoco se reprueba la danza, sino el de los malos actores, que es lo que se reprochaba a Calípides, y ahora a otros, diciendo que imitan a mujeres vulgares.

Además, la tragedia también sin movimiento produce su propio efecto, igual que la epopeya, pues sólo con leerla se puede ver su calidad. Por tanto, si en lo demás es superior, esto no es necesario que se dé en ella. Después, porque tiene todo lo que tiene la epopeya (pues también puede usar su verso), y todavía, lo cual no es poco, la música y el espectáculo, medios eficacísimos para deleitar. Además, tiene la ventaja de ser visible en la lectura y en la representación.

Asimismo, porque el fin de la imitación se cumple en menor extensión; pues lo que está más condensado gusta más que lo diluido en mucho tiempo; supongamos, por ejemplo, que uno pusiera el *Edipo* de Sófocles en tantos versos como la *Ilíada*. Además, la imitación de las epopeyas tiene menos unidad (y prueba de esto es que de cualquiera de ellas salen varias tragedias), de suerte que, si [los poetas épicos] componen una sola fábula, o bien, por ser breve su exposición, parece manca, o bien aguada, si se adapta a la amplitud del metro; me refiero al caso de que el poema esté compuesto de varias acciones, del mismo modo que la *Ilíada*, y también la *Odisea*, tiene muchas partes de esta clase, que también por sí mismas tienen magnitud; sin embargo, estos poemas están compuestos del mejor modo posible y son, en cuanto pueden serlo, imitación de una sola acción.

Por consiguiente, si la tragedia sobresale por todas estas cosas, y también por el efecto del arte (pues no deben ellas producir cualquier placer, sino el que se ha dicho), está claro que será superior, puesto que alcanza su fin mejor que la epopeya.

Pues bien, acerca de la tragedia y de la epopeya, en sí mismas y en sus especies y partes, cuántas son y en qué se distinguen, cuáles son las causas

de su buena o mala calidad, y acerca de las críticas y las soluciones, baste lo dicho…[210]

Notas Ética Nicomáquea

[1] Como es costumbre en Aristóteles, el autor empieza este tratado determinando, ante todo, el objeto de su investigación. Apoyándose en textos de Platón, establece una clasificación de las acciones morales, para llegar a la afirmación general de un fin supremo de la vida humana. <<

[2] Aristóteles se esfuerza en esclarecer que una cosa es la acción, otra la actividad y otra la producción. En general, el producto es mejor que la actividad, pues ésta tiene como fin a aquél. <<

[3] O capacidad de actuar, referido, quizá, más bien a la ciencia práctica. <<

[4] En el texto «ciencias arquitectónicas», metáfora tomada del arte de la construcción, en que la ciencia del arquitecto se distingue del arte manual de los obreros. <<

[5] En el sentido más noble y elevado del término, es decir, la ciencia que tiene como fin fijar las normas generales de la acción que aseguren el bien de los ciudadanos y, en definitiva, de la ciudad. <<

[6] Alusión a las Ideas de Platón que existen por sí mismas y sirven de modelos a las cosas particulares. <<

[7] *Trabajos y días*, 293 y sigs. <<

[8] Monarca asirio, famoso por llevar una vida de placeres sensuales. La *Antología Palatina* (VII, 325) nos ha conservado un epitafio sobre la tumba de este rey que hace referencia a su género de vida disipada. Quizá se trate de Asurbanipal, rey de Nínive (667-647). <<

[9] No está claro si se refiere a escritos de vulgarización, o bien a verdaderos debates filosóficos. Quizá, la expresión tiene un alcance más general e indica, simplemente, que estaba en circulación. <<

[10] Es de todos conocido el famoso proverbio que se encuentra en Ammonio, *Vida de Aristóteles: Amicus Plato, sed magis amica veritas*. <<

[11] Algunos pitagóricos reconocían que había diez pares de principios contrarios que colocaban en dos columnas: en una las cosas consideradas como buenas y en la otra las no tan buenas o malas. El Uno se encuentra en la misma columna que el Bien, pero es distinto de él y anterior. Espeusipo, sobrino de Platón y sucesor de él en la Academia, sostenía que los primeros principios son indeterminados e imperfectos, y que el Bien y la Belleza aparecían en el curso de la evolución del mundo. De ahí que, tanto los pitagóricos como Espeusipo, estaban más cerca del punto de vista de Aristóteles que del de Platón. <<

[12] Después de establecer que la noción del Bien no es un término unívoco, se pregunta si no será un término equívoco, es decir, un término que, bajo un mismo nombre, designa realidades distintas. Precisando más este concepto expuesto ya en los *Tópicos*, distingue Aristóteles tres tipos de equívoco que enumera sumariamente. Por «analogía» entiende igualdad de relación. (Sobre esta cuestión, *vid. Ética eudemia*, I, 8, y VII, 2.) <<

[13] Sin negar la necesidad para el médico del concepto universal de salud, Aristóteles cree, con todo, más necesaria la experiencia que le proporciona el estudio de los casos particulares. Por otra parte, no niega Aristóteles el Bien trascendente, sino que sea éste una idea y no una sustancia. <<

[14] Pero ¿en qué consiste la felicidad, la *eudaimonía*? Tal es, en rigor, el tema de la ética aristotélica. Todos, nos dice el autor, estamos de acuerdo en que necesitamos la felicidad, pero discrepamos en cuanto al concepto y cuál es el mejor camino para alcanzarla. Los rasgos más importantes del concepto de felicidad son que la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa y que consideramos a la felicidad como algo que se basta a sí mismo y que incluye en sí todo lo deseable en la vida. Según el autor, la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta (*Ética nicomáquea*, 1102a4). La cuestión será analizada de nuevo en el libro X para llegar a la conclusión de que la felicidad suprema radica en la vida contemplativa, la cual tiene por objeto las realidades más sublimes. <<

[15] El problema que se suscita aquí es el de si hay un fin que se persiga por sí mismo y no esté subordinado a otro. En este caso, sería un fin completo frente a los otros, incompletos. <<

[16] Una de las acciones centrales de la moral aristotélica. La felicidad es el bien que, cuando lo poseemos, nos hace independientes, y el hombre es independiente cuando posee todo lo necesario para su felicidad. <<

[17] Propiamente, «animal político» (*cf. Política*, I, 2, 1253a2-3), es decir, hecho para vivir en una *pólis*, en una ciudad. El solitario es, para Aristóteles, un desgraciado. <<

[18] El autor excluye de la felicidad al niño y al adolescente. Sólo la edad adulta es capaz de poseerla con el ejercicio de las virtudes. <<

[19] En efecto, al carpintero le basta el uso correcto del ángulo recto, y nada añade a su oficio el conocimiento de la definición y propiedades del ángulo recto. <<

[20] Hesíodo, *Trabajos y días*, 40. <<

[21] Esta división de los bienes se encuentra también muchas veces en Platón (*cf. Leyes*, III, 697b; *Eutidemo*, 279a-b). Por otra parte, al dividir los bienes en bienes del alma y bienes del cuerpo, el autor se separa de la doctrina hilemórfica del tratado *Acerca del alma*, en donde habla sólo de bienes del alma. <<

[22] La vida humana es, preferentemente, acción, y son nuestras acciones las que nos hacen felices o desgraciados. <<

[23] Inscripción que se encontraba en los propileos del templo de Leto en Delos, y que se inserta también al principio de la *Ética eudemia*. <<

[24] En definitiva, Aristóteles suscita el problema de si la felicidad radica en nosotros o procede de una fuente exterior que lo mismo pueden ser los dioses que el azar. <<

[25] El legendario rey de Troya, que tuvo que ver la muerte de muchos de sus hijos y los sufrimientos de su pueblo y que murió a manos de Neoptólemo, hijo de Aquiles. <<

[26] Heródoto, *Historia* (I, 30-33) atribuye esta frase a Solón, cuando este sabio visitó a Creso, rey de Lidia, el cual, a pesar de sus fabulosas riquezas, no era considerado feliz por el legislador ateniense. <<

[27] Expresión sacada de un poema de Simónides (E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca*, Leipzig, Teubner, 1925, frag. 4) anotada y discutida por Platón en *Protágoras*, 339a-347a. <<

[28] Como puede apreciar el lector, Aristóteles no quiere oponerse abiertamente a las creencias populares acerca de la suerte de los muertos. Con todo, el pasaje está teñido de un gran escepticismo, y la conclusión que se saca del mismo es que las acciones de los amigos afectan en escasa medida a la felicidad o desgracia del muerto. <<

[29] Hay dos clases de bienes. Unos que son fin en sí mismos, y otros que son bienes instrumentales, es decir, que buscamos a causa de otras cosas. A éstos los alabamos, a los primeros los honramos, como a los dioses que son fin en sí mismos. <<

[30] Discípulo de Platón que consideraba el placer como un fin en sí mismo y el más elevado bien para el hombre. Aristóteles hace una crítica de su hedonismo, *infra*, libro X. <<

[31] De esto se deduce que hay otras clases de virtud, además de la humana. Así, por ejemplo, hay virtudes del cuerpo y virtudes de los animales, como las del caballo. Más adelante (1106a19-21), nos dirá Aristóteles siguiendo a Platón, que el caballo, como cualquier otro animal, tiene su función propia y su virtud propia. No obstante, hay que tener en cuenta que el término griego *areté*, en muchas ocasiones, no se corresponde con nuestra «virtud», sino más bien con la «excelencia» en tal o cual actividad. <<

[32] Así como el ocultista debe conocer no sólo el ojo humano sino también el cuerpo entero, así también el moralista que estudia la felicidad, actividad de una parte del alma, debe conocer el alma entera. <<

[33] Esta frase parece indicar algo así como «extraños a la escuela peripatética»; en algunos casos, como aquí, parece referirse a «escritos de la escuela académica». <<

[34] R. A. Gauthier y J. Y. Jolif comentan así este pasaje: «El término *hormé*, que pertenece al vocabulario académico, es raro en la *Ética nicomáquea* y no tiene valor técnico, sino que posee un significado muy amplio: principio interno de cambio, tendencia o inclinación innata, la *hormé* se encuentra tanto en los seres inanimados como en los animales. Hay en el alma dos clases de tales impulsos: unos que proceden del pensamiento racional, otros del deseo irracional; tanto en el continente como en el incontinente estas dos clases de impulsos están en mutua contradicción» (*L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, 2.ª ed., Lovaina, 1970, vol. II, pág. 95). <<

[35] En matemáticas, la expresión significa ser «racional» en el sentido de conmensurable. El autor juega aquí con los diversos sentidos que puede tener en griego la expresión *lógon échein*: «pensar, obedecer, ser capaz de dar cuenta de algo». <<

[36] Así el término *ethikós* procedería de *êthos* «carácter», que, a su vez, Aristóteles relaciona con *éthos* «hábito, costumbre». También Platón (*Leyes*, VII, 792e) dice: «Toda disposición de carácter procede de la costumbre» (*pân êthos dià éthos*). <<

[37] La costumbre es primordial en la adquisición de la virtud, pero la naturaleza desempeña también su papel en la capacidad natural para adquirir y perfeccionar las virtudes o vicios. <<

[38] Aristóteles, como Platón, insiste varias veces en la importancia de la educación para la adquisición de las buenas costumbres (*cf*. II, 2, 1104b13; X, 1, 1172a21-25). <<

[39] Todo esto será objeto de una larga discusión en el libro VI. <<

[40] Éste es el llamado método dialéctico que va de lo más conocido a lo menos conocido: en efecto, las cosas del cuerpo son más conocidas que las del alma. <<

[41] *Leyes*, II, 653a. <<

[42] Principio basado en la alopatía, frente a la homeopatía o curación por medio de lo semejante (*similia similibus curantur*). <<

[43] Referencia a Espeusipo y otros platónicos, aunque el ideal ético de imperturbabilidad aparece primeramente en los estoicos. <<

[44] Heráclito de Éfeso, *Vid*. H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlín, 1952, frag. 85. <<

[45] Milón de Crotona, atleta del siglo VI a. C., vencedor varias veces de los Juegos Olímpicos y famoso por su fuerza extraordinaria. La mina, como unidad de peso, equivalía a unos 436 g. <<

[46] Al unir íntimamente la virtud y el término medio, Aristóteles sigue una corriente profunda del pensamiento griego que tiende a evitar todo exceso y a mantener siempre la medida. Con todo, más adelante nos dirá que el justo medio es, en el orden moral, un extremo (II, 6, 1107a8). <<

[47] «Para la mayoría de los pitagóricos, los últimos elementos de todas las cosas son lo Infinito y lo Finito, también llamados Par e Impar; y éstos son análogos a la materia y la forma, respectivamente. Pero la forma es definida y la materia indefinida, y los más antiguos filósofos atribuyen la bondad a lo que es definido y la maldad a lo indefinido. Además, el término medio es definido y único, pero las desviaciones de él son muchas e infinitas; así, alcanzar el término medio es difícil, pero errar es fácil» (H. G. Apostle, *The Nicomachean Ethics. Translated with Commentaries and Glossary*, Dordrecht, 1980, pág. 230). <<

[48] Verso de autor desconocido. <<

[49] También la *Ética eudemia* (1220b38, 1-12) nos ofrece un cuadro esquemático de las virtudes y vicios, pero no coincide con esta enumeración. Aparte de que es posible que existiera una lista de virtudes y vicios en la escuela de Aristóteles, sin embargo el filósofo continuó modificando, a lo largo del tiempo, su clasificación original, y así no es de extrañar tal discrepancia. <<

[50] En esta relación entre la virtud y el vicio correspondiente, Aristóteles ha considerado solamente el aspecto cuantitativo de la actividad humana, el grado de intensidad del defecto o del exceso en relación con el término medio. <<

[51] *Odisea*, XII, 108-109. El consejo es de Circe, las palabras son de Ulises, que se las repite al piloto. <<

[52] Es decir, cuando hay necesidad de los remos por ausencia del viento. <<

[53] *Ilíada*, III, 155-160: los ancianos aconsejan a Helena que regrese a su patria y no sea, así, motivo de más penalidades para los troyanos. <<

[54] Son laudables los esfuerzos de Aristóteles para profundizar en la doctrina de la responsabilidad que, de una manera muy sumaria, se encontraba en la base del derecho penal ateniense. A una noción todavía confusa de la libertad psicológica, se mezcla una noción, no menos confusa, de la responsabilidad moral, y el autor pasa sin cesar de un aspecto al otro. <<

[55] A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig, 1889, frag. 69. Anfiarao, rey de Argos, se ocultó para no tomar parte en la expedición contra Tebas. Traicionado por su esposa Erifile, tuvo que partir y pereció en la lucha. Su hijo Alcmeón mató a su madre, para no incurrir en las maldiciones paternas. <<

[56] En la retórica griega y latina, la circunstancia es la situación concreta que caracteriza el caso singular. Los elementos de la situación, que constituyen la circunstancia, son siete: la persona, la cosa, el instrumento, el lugar, el tiempo, la manera y la causa. <<

[57] Esquilo fue acusado ante el Areópago de haber revelado los misterios de Eleusis en una de sus tragedias, pero fue absuelto. <<

[58] En el *Cresfontes* de Eurípides, pieza perdida, la esposa de Cresfontes estaba a punto de matar a su hijo por error, pero lo reconoció a tiempo. <<

[59] Aristóteles pasa a criticar las teorías de sus predecesores sobre la naturaleza de la elección: la elección no es ni un deseo ni una forma de opinión, sino un juicio, fruto de una previa deliberación. <<

[60] Después de esta larga discusión sobre el proceso del desarrollo del acto humano, uno puede preguntarse si Aristóteles creía en el libre arbitrio. Las opiniones de los comentaristas son muy diversas: mientras unos le atribuyen no sólo la creencia en él, sino también la prueba metafísica de su existencia, otros afirman que Aristóteles nunca creyó en el libre arbitrio. A este respecto, quizá, parece más prudente opinar, con Ross, que Aristóteles comparte la fe del hombre ordinario en el libre arbitrio, pero no examina la cuestión muy a fondo, ni tampoco se ha expresado de manera coherente (W. D. Ross, *Aristotle*, 5.ª ed., Londres, 1949, pág. 282). <<

[61] Según el testimonio de Estrabón en su *Geografía* (VII, 2), los celtas, ante las mareas, dejaban sumergir sus casas en las olas para ejercitarse en la impasibilidad. <<

[62] *Ilíada*, XXII, 100. <<

[63] *Ibid*., VIII, 148. <<

[64] *Ibid*., II, 391-392. Las palabras son de Agamenón, pero, en el libro XV (348-349), Homero las pone, con ligeras modificaciones, en boca de Héctor. <<

[65] En Coronea, en el curso de la guerra sagrada (353 a. C.), los mercenarios huyeron; los ciudadanos de Coronea, en cambio, resistieron hasta la muerte. <<

[66] Seguramente, Aristóteles cita de memoria y algunas expresiones no coinciden con nuestro texto actual de Homero (*Ilíada*, XI, II, XIV, 151, V, 470, XV, 232; *Odisea*, XXIV, 318). <<

[67] Según nos cuenta Jenofonte en las *Helénicas* (IV, 4-10). <<

[68] *Ilíada*, III, 24. <<

[69] *Ibid*., XXIV, 129. <<

[70] La concepción aristotélica de la moderación se basa en la separación de los placeres del alma y del cuerpo, frente a la doctrina hilemórfica de la unión del alma y del cuerpo que Aristóteles expone en el tratado *Acerca del alma*. <<

[71] El término griego *eleutheriótes* significa la cualidad de un hombre libre por contraposición a los esclavos. El estado jurídico del hombre libre obliga a la generosidad, a la liberalidad (*cf*. lat. *liberalitas*). <<

[72] Juego de palabras en el original, ya que pródigo es *ásotos*, propiamente «no salvado», que equivale a «sin esperanza de salvación», «perdido». <<

[73] Tres son, pues, las cualidades del generoso: que da por la belleza misma del acto de dar, que da rectamente y que da con placer. <<

[74] Uno no puede menos de recordar el pasaje de Lucas (21, 1-4) en que Jesús alaba la generosidad de la viuda pobre, que echó en el «gazofilacio» más que los ricos, ya que se desprendió de lo único que tenía para vivir. <<

[75] Simónides de Ceos, uno de los más grandes poetas líricos griegos, gozó de larga vida (556-467 a. C.) y, a juzgar por el testimonio de Aristófanes (*La paz*, 697-699), se volvió en su vejez muy avaro. <<

[76] El texto dice propiamente: «partir un grano de comino». El comino se empleaba como condimento y era considerado un rasgo de avaricia partir un grano en dos (*cf*. Teofrasto, *Caracteres*, X, 13). <<

[77] Homero, *Odisea*, XVII, 420. <<

[78] Así, la magnificencia se distingue de la liberalidad no sólo por la cantidad de los bienes materiales, sino también por la naturaleza de la obra a realizar. <<

[79] Se refiere aquí Aristóteles a las «liturgias» o servicios públicos que la ciudad imponía a los ciudadanos más ricos. Las principales eran: la «trierarquía», que consistía en equipar un trirreme; la «coregía» o hacerse cargo de los gastos que ocasionaba la organización de un coro dramático, y la «hastiasis» u organización de una comida pública a los miembros de una misma tribu. <<

[80] Megara, en lugar de las sencillas decoraciones de los coros de las comedias, solía hacer gala de costosos vestidos de púrpura que no se compaginaban con las groseras burlas de las bufonadas megarenses. <<

[81] La *kalokagathía*, que empezó siendo un concepto político, pasó a ser con Sócrates un concepto moral que designaba la perfección moral constitutiva de la verdadera nobleza. <<

[82] *Ilíada*, 1, 394-407. Cuando Tetis habla a Zeus, no sigue los consejos de su hijo Aquiles que le decía que recordara los servicios que ella había prestado al soberano de los dioses. <<

[83] Según el historiador Calístenes, sobrino de Aristóteles, así se comportaron los espartanos, cuando pidieron ayuda a los atenienses contra los tebanos, en el año 379 a. C. (F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlín, 1923, vol. II, B, pág. 642). <<

[84] Una vez más, se nos muestra, en toda su crudeza, el espíritu aristocrático de la moral de Aristóteles: los esclavos, hombres de humilde condición, son aduladores, carecen del sentimiento de su dignidad personal. <<

[85] En el texto, *akrócholoi*, de *ákros* «extremo» y *cholḗ* «bilis». <<

[86] El término griego *authékastos* ha sido diversamente interpretado: para unos (Brunet, Rackham, Dirlmeier), significa «el hombre que llama a las cosas por su nombre»; para otros (Stewart, Wilpert), «el hombre que se muestra tal cual es». <<

[87] Aristóteles quiere decir que el vestido espartano, a pesar de su sencillez, era una jactancia comparado con el endurecimiento corporal. <<

[88] La distinción aristotélica no coincide con la que establecieron los gramáticos griegos. Aquí, «nueva» equivale a lo que conocemos por «comedia media». <<

[89] Para Aristóteles, el pudor no es una virtud, sino un justo medio en la pasión, una *mesótēs pathetikḗ*. <<

[90] Es decir, el método que ha sido aplicado en la exposición de las otras virtudes éticas y que consiste en precisar rigurosamente el sentido de las palabras. Aquí, más que en parte alguna, se impone dicho método, por las implicaciones que entrañan los diversos significados que, para Aristóteles, tienen las palabras «justicia» y «justo». <<

[91] Ya que en una ciencia caben los contrarios. Así, la filosofía trata del ser y del no ser; la aritmética, de los números pares e impares; la medicina, de la salud y de la enfermedad. En cambio, las disposiciones éticas se limitan a un contrario: así, por ejemplo, un hombre justo está dispuesto a hacer cosas justas, pero no injustas. <<

[92] Aristóteles introduce una modificación a la tesis tradicional que identificaba lo legal y lo justo: la conformidad con la ley es justa, pero en cierto modo solamente. <<

[93] Según un escoliasta, sería cita de una tragedia perdida de Eurípides, *Melanipo* (Nauck, 1889, frag. 486). <<

[94] Teognis, *Elegías*, 147. <<

[95] Uno de los Siete Sabios. El mismo pensamiento lo expone Creonte en la *Antígona* de Sófocles (vv. 175-177). <<

[96] Así se establece una correspondencia perfecta entre la injusticia particular y los otros vicios: cometer un adulterio, licencia; abandonar al compañero en la batalla, cobardía; golpear a alguien, ira; intentar obtener un lucro, injusticia particular. <<

[97] Frente a la educación pública que tiene como finalidad formar ciudadanos útiles a la sociedad, la educación privada tiene como tarea hacer al hombre íntegro, asegurándole el completo desarrollo de las facultades morales. Como demostrará luego el autor, incumbe a la política dirigir la educación completa del ciudadano, asignándole, así, a esta ciencia un elevado cometido. <<

[98] Establece aquí Aristóteles una división de la justicia particular en distributiva y correctiva. La distributiva se basa en la proporción geométrica; la correctiva, en la aritmética; la primera preside todo cambio o repartición de bienes, la segunda sólo interviene para corregir las desigualdades que pueden viciar los cambios. En la justicia correctiva, los tratos pueden ser voluntarios o involuntarios, y éstos, a su vez, pueden tener como causa el fraude o la violencia. <<

[99] En el texto, *kat' axían*. Como dice Schmidt, comentando este pasaje, existe igualdad proporcional, cuando los bienes distribuidos son adecuados al valor del receptor. Los demócratas ven el valor del ciudadano en la libertad: todos los ciudadanos son libres, o sea, iguales, y, por ello, consideran como adecuadas las partes iguales. Si la medida de los valores es la riqueza, la nobleza de nacimiento (principios oligárquicos), la inteligencia y el rendimiento (aristocracia), la proporción consistirá en graduar la distribución de los bienes de acuerdo con los grados de riqueza, nobleza, etc. (*Nikomachische Ethik* [introducción y traducción de F. Dirlmeier, y notas de E. A. Schmidt], Stuttgart, 1980, pág. 323). <<

[100] Después de demostrar que la justicia distributiva implica cuatro términos, pasa, ahora, Aristóteles a la consideración de que es necesaria una cierta proporción entre estos términos. Proporción directa es aquella en la que los cuatro términos son diferentes; proporción continua es la que tiene los mismos términos medios. <<

[101] La proporción aritmética de dos magnitudes es la mitad de su suma: $\frac{a+b}{2}$; la proporción geométrica, en cambio, es del tipo: 2 : 4 :: 4 : 8. <<

[102] Si dos personas, A y B, valen como iguales, y A ejerce una injusticia sobre B quitándole una cosa *c*, se ha roto el equilibrio inicial y sólo puede establecerse devolviendo *c* a B. <<

[103] Radamantis, hermano de Minos, rey de Creta, tenía fama de justo (*cf*. Platón, *Leyes*, I, 625a). El hexámetro se encuentra en Hesíodo (A. Rzack, frag. 174). <<

[104] Las tres Gracias, dispensadoras de todo lo humano. Quizás, Aristóteles aluda al número tres, ya que un beneficio, para ser perfecto, debe ser *hecho*, *recibido* y *devuelto*. <<

[105] Aristóteles va a explicarnos la diferencia que existe entre la reciprocidad proporcional y la justicia distributiva. La misma diferencia la encontramos también en la *Ética eudemia* (IV, 10, 1224b). <<

[106] Una vez más (*cf. Política*, I, 9, 1257b), se insiste aquí en el carácter ficticio o artificial de la moneda, cuyo valor radica en un acuerdo tácito de los contratantes. <<

[107] A diferencia de las otras virtudes, que se encuentran entre dos vicios, por exceso y por defecto, la justicia no tiene más que un vicio, la injusticia, que puede ser considerada como un exceso. <<

[108] Ya que la justicia encuentra su plena realización en el marco de la *pólis*, en donde los ciudadanos deben vivir para la ciudad. <<

[109] Después de haber definido las condiciones requeridas para la justicia política, Aristóteles menciona varios tipos de justicia que suponen una comunidad, pero una comunidad en la que los miembros no son iguales ni libres. <<

[110] General espartano muerto en un combate contra los atenienses cerca de Anfípolis, y que fue honrado por los habitantes de esta ciudad con una sepultura y con juegos anuales. <<

[111] Tratada la determinación objetiva de las cosas justas, se pasa al estudio de las disposiciones subjetivas requeridas para la justicia, tema que, por otra parte, ha sido ya discutido ampliamente al principio del libro III. <<

[112] Aristóteles distingue tres categorías de actos que se diferencian por el carácter intencional o no intencional de los mismos: infortunio, error e injusticia. En los dos primeros, uno ignora lo que hace, aunque en el error se podrían prever las consecuencias; en el tercero, se actúa consciente e intencionadamente. <<

[113] Versos sacados de una tragedia perdida de Eurípides, *Alcmeón* (Nauck, 1889, frag. 68). Acerca de su argumento, *cf. supra*, nota 55. <<

[114] *Ilíada*, VI, 236. <<

[115] La justicia primaria es la justicia no escrita, natural, por oposición a la justicia legal y convencional, que supone la intervención humana. <<

[116] En la construcción de las piedras poligonales se usaban reglas de plomo para lograr encontrar otra piedra que encajara perfectamente con la ya colocada. <<

[117] En Atenas, la mano del suicida se enterraba aparte del resto del cadáver (*cf.* Esquines, *Contra Ctesifonte*, 244). <<

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

[119] La recta razón es la que determina el justo medio de las virtudes morales y es obra de la sabiduría práctica, *phrónesis*. Pero el límite o norma de esta recta razón es la contemplación, obra de la filosofía, *sophía*. <<

[120] Es decir, lo necesario y lo contingente, división que se corresponde con la platónica de ciencia y opinión (*Cf*. Platón, *República*, V, 476a-480a). <<

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

[122] Poeta trágico, nacido alrededor del 450 a. C., cuyas obras se han perdido. <<

[123] La terminología aristotélica es un escollo que ha de intentar salvar el traductor y que se presta a varias interpretaciones. Dirlmeier, 1980, por ejemplo (pág. 331), traduce así estas disposiciones anímicas: «poder práctico» (*téchnē*), «conocimiento científico» (*epistḗmē*), «opinión moral» (*phrónesis*), «sabiduría filosófica» (*sophía*), «entendimiento intuitivo» (*noûs*). <<

[124] Los argumentos siguientes para el conocimiento científico se basan en otras obras de Aristóteles, principalmente, en los *Analíticos segundos* (I, 1, 71 y sigs.). <<

[125] En el original, *téchnē*, que indica no el arte del artista, sino una aptitud para producir, una «disposición productiva», como nos dice el propio Aristóteles, «acompañada de razón verdadera». Insistiendo en este concepto, dicen Gauthier y Jolif: «El problema que plantea el arte en Aristóteles es exclusivamente el problema de la *producción* y de sus relaciones con la acción moral, y en modo alguno el problema de lo bello y de sus relaciones con el bien, que es lo que hoy esperaríamos que se examinara en el capítulo de un tratado de moral consagrado al arte. Pero el encuentro de la noción de "arte" y de la noción de "bello" que ha dado nacimiento, entre nosotros, a las "bellas artes" no se había producido todavía en la época de Aristóteles, y sólo le era lícito ver en el arte el "oficio" que "fabrica" o "produce" algo, prescindiendo de toda consideración estética» (Gauthier-Jolif, 1970, pág. 456). <<

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

[127] Poema cómico que los antiguos atribuyeron a Homero. <<

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

[129] Tales fue el primero de los Siete Sabios; Anaxágoras perteneció a una generación posterior. <<

[130] Versos de la tragedia perdida *Filoctetes* representada en el año 432 a. C. <<

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

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

[133] Juego de palabras en el original, de difícil traducción. Aristóteles emplea los términos *gnṓmē, eugnṓmōn, syggnṓmē*, es decir, partiendo de una misma raíz, logra, mediante ciertos prefijos, ampliar su semántica. <<

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

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

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

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

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

[139] *Ilíada*, XXIV, 258-259. <<

[140] Es decir, un hombre al que se le tributa culto divino. Desde el siglo V a. C., con frecuencia se honró a mortales que se distinguieron durante su vida. <<

[141] Queda, pues, bien claro el método que seguirá Aristóteles: 1) exposición de las opiniones; 2) contradicciones que encierran; 3) resoluciones de las contradicciones; 4) desarrollo de la solución buscada. <<

[142] *Cf*. Platón, *Protágoras*, 352b-c. <<

[143] *Cf*. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, 9, 4-5. <<

[144] En esta tragedia, representada en el año 409 a. C., el joven Neoptólemo, inducido por Ulises, debe llevarse con engaño el arco del enfermo Filoctetes. Compadecido de los sufrimientos de éste abandona el plan y le revela sus propósitos. <<

[145] La cita es equívoca, pues tanto puede referirse a la opinión del filósofo de Éfeso como a su obstinado dogmatismo. <<

[146] Rackham, comentando este pasaje, se expresa así: «La premisa mayor de un silogismo práctico es universal, la menor particular. Lo que sigue da a entender que esta aplicación requiere dos silogismos: en el primero, el término personal de la premisa mayor es predicado, en la menor, de la persona particular interesada (el alimento seco es bueno para todos los hombres; yo soy un hombre; luego el alimento seco es bueno para mí); en el segundo, el otro término universal es predicado, en la menor, de una cosa particular acerca de la cual la persona delibera (el alimento seco es bueno para mí; esta hogaza es alimento seco; luego esta hogaza es buena para mí). El hombre parece desconocer la premisa menor del segundo silogismo, o sea, la aplicación de la regla general a la cosa en cuestión» (H. Rackham, *Aristotle, The Nicomachean Ethics*, 2.ª ed., Londres, 1934, págs. 388-389). <<

[147] El filósofo de Agrigento (siglo V a. C.) compuso, además del tratado *Sobre la naturaleza*, un extenso poema, las *Purificaciones*, en el que se ocupaba del destino del alma, la culpa y la expiación de la misma. <<

[148] Púgil que, en el año 456 a. C., logró una victoria en los Juegos Olímpicos y cuyo nombre era *Ánthrōpos* «Hombre». <<

[149] Ejemplo del exceso en relación con los hijos propios. Níobe se comparaba a la diosa Leto y se vanagloriaba de haber dado a luz a doce hijos y aquélla sólo a dos. En castigo de su orgullo, debió ver a sus hijos muertos por las flechas de Apolo y Artemis, hijos de Leto. <<

[150] Según testimonios antiguos, Sátiro, rey del Bósforo, amó tanto a su padre que lo deificó. <<

[151] Tirano de Agrigento (alrededor del 570 a. C.), que quemaba víctimas humanas en un toro de bronce. <<

[152] Entre los griegos y latinos, «tener miedo de una comadreja» era una frase común que indicaba un miedo excesivo. <<

[153] Fragmento lírico de un autor desconocido. La cita siguiente está sacada de Homero, *Ilíada,* XIV, 217: Hera, deseando atraerse a su esposo Zeus, pidió a Afrodita su ceñidor bordado, talismán irresistible. <<

[154] Así como el hombre injusto es peor que la injusticia aislada (ya que ésta actúa sólo accidentalmente) de igual modo la bestialidad es peor que el vicio, y el hombre bestial peor que un animal, dado que es causa de acciones peores. <<

[155] Retórico y poeta trágico, fue alumno de Aristóteles. En la pieza, Filoctetes resistió, al principio, el dolor causado por una mordedura de serpiente, pero luego, vencido por el sufrimiento, pidió a gritos que le cortaran la mano. <<

[156] Carcino fue un trágico ateniense que vivió en la corte de Dionisio II. En la tragedia, Cercyon, padre de Álope, no pudo resistir el dolor causado por la deshonra infligida a su hija. <<

[157] Músico de la corte de Alejandro Magno. Según parece, hay aquí una alusión al tiempo en que Aristóteles vivió en la corte real macedónica. <<

[158] Poeta del siglo VI a. C., originario de la isla de Leros, cerca de Mileto. <<

[159] «En matemáticas, los principios de una demostración son los axiomas, las hipótesis y las definiciones, y, como principios, son indemostrables y deben ser intuidos como verdaderos. Semejantemente, la virtud establece como principio indemostrable que ciertas acciones son buenas, mientras que el vicio establece un principio opuesto; y un hombre incontinente establece el mismo principio que uno virtuoso, aunque actúa contrariamente a éste a causa de la pasión. Así, el hombre incontinente establece un principio que es verdadero y bueno, mientras que el intemperante rechaza este principio» (Apostle, 1980, pág. 308). <<

[160] Poeta cómico, contemporáneo de Aristóteles. Parece que estas palabras se refieren a Atenas, en donde los decretos eran muy numerosos y las leyes poco respetadas. <<

[161] Sofista y elegíaco de Paros, contemporáneo de Sócrates. <<

[162] Puesto que la meta del filósofo político es la felicidad, que es una actividad de acuerdo con la virtud, y la virtud está en relación con los placeres y dolores, el filósofo político debe examinar los placeres y dolores. <<

[163] Así, la palabra *makários* «feliz» sería una abreviación de *méllista chaírein* «gozar en grado sumo». <<

[164] La primera opinión es de Espeusipo; la segunda, de Platón (*Filebo*, 13b); la tercera se ha atribuido al propio Aristóteles, pero lo que sostiene, realmente, este filósofo en el libro X es que el soberano bien es el placer de la contemplación. <<

[165] Espeusipo reconocía dos estados reales existentes: el dolor, que es un mal, y la ausencia de dolor, que es un bien, y, por consiguiente, el verdadero placer. Entre uno y otro no se da una oposición cualquiera, como afirmaba Espeusipo y refutaba Aristóteles, sino una oposición máxima, es decir, que una cosa no puede tener más que un contrario. <<

[166] Hesíodo, *Trabajos y días*, 763. La cita completa dice: «Ninguna fama desaparece totalmente si mucha gente la corre de boca en boca». <<

[167] Aristóteles distingue tres planos: el plano de la apariencia, el de la realidad superficial y el de la realidad profunda, en el que cada especie, teniendo algo de divino, aspira al bien del universo. (*Cf.* Gauthier-Jolif, 1970, pág. 810.) <<

[168] Si nuestra naturaleza fuera simple, no habría dos elementos o partes con atributos contrarios, mas ahora la actividad del cuerpo es contraria a la actividad del alma, y, de ahí, nuestra lucha y pugna continuas. <<

[169] Con razón se ha señalado la importancia de este texto para la interpretación de la metafísica aristotélica. La inmovilidad, según Aristóteles, no es la cesación del movimiento, sino el mantenimiento constante de un equilibrio perfecto. <<

[170] Eurípides, *Orestes*, 234. <<

[171] Lo cual justifica su inclusión en el plan de la *Ética*. Ahora bien, el término «amistad» tiene varios significados. Los que son amigos en el sentido más elevado son virtuosos, pero los que son amigos en el sentido limitado, como, por ejemplo, por causa del placer o de la utilidad, pueden ser, en parte, virtuosos, en parte, viciosos. Y, como la virtud es una disposición difícil de desplazar y algunas amistades basadas en la utilidad no son duraderas de ahí se sigue que algunas amistades no son virtudes. <<

[172] *Ilíada*, X, 224. <<

[173] Con ello alude Aristóteles a las discusiones en la Academia, como nos pone de manifiesto Platón en el *Lisis* (214a-216a). <<

[174] La primera cita es de la *Odisea*, XVII, 218; la segunda, de Demócrito (Diels-Kranz, frag. 164); la tercera se encuentra en Hesíodo, *Trabajos y días*, 25-26: «El alfarero contiende con el alfarero y el artesano con el artesano, el pobre está celoso del pobre y el aedo del aedo». <<

[175] De una tragedia perdida (Nauck, 1889, frag. 898). <<

[176] Diels-Kranz, frags. 8 y 80. No hay armonía sin notas agudas y graves, no hay seres vivos sin el contraste de lo masculino y lo femenino. <<

[177] Diels-Kranz, frag. 62. <<

[178] Al tratar de las cinco formas del valor (*supra*, 1116a16). <<

[179] Aquí radica el fundamento de toda la doctrina aristotélica de la amistad. Se ama cuando se ama el ser de la amistad, no la personalidad individual, sino la moralidad. <<

[180] He aquí, pues, las tres clases de amistad: la perfecta, la que tiene por causa el placer y la que tiene por causa la utilidad. La primera está en relación con las otras como el todo con las partes, pues contiene todos los bienes, mientras que las restantes sólo poseen un bien parcial. <<

[181] Hexámetro de un poeta desconocido. <<

[182] En 1156b12-17. En el terreno de la amistad actúa la ética aristotélica igual que en la determinación de la felicidad, en la que los bienes clasificados han sido citados según el epigrama délico (*cf*. 1098a25-26). <<

[183] En 1157a12-14. Es decir, las amistades heterogéneas (en las que se intercambia placer por utilidad) frente a las homogéneas (en las que se intercambia placer por placer, utilidad por utilidad o virtud por virtud). <<

[184] El ideal de la justicia es dar a cada uno según su mérito, lo cual es la igualdad proporcional; el ideal de la amistad, por el contrario, es devolver igual cantidad de afecto y de servicio. La justicia puede ser distributiva (proporción geométrica) o reguladora (proporción aritmética); la amistad puede ser igualdad o proporción (en caso de superioridad de una de las partes). <<

[185] Aun cuando, en alguna ocasión, Aristóteles se hace eco de la leyenda popular que admitía amistad entre dioses y hombres, con todo para el estagirita no puede haber, en realidad, entre ellos amistad verdadera. <<

[186] La comunidad, según Aristóteles, es una asociación de dos o más individuos que tienen intereses comunes y que participan en una acción común. <<

[187] Esta expresión, que se atribuye a Pitágoras, aparece, con frecuencia, citada en los autores griegos y latinos (*cf*. Platón, *República*, IV, 424a; Cicerón, *De legibus*, I, 12, 33). <<

[188] Aristóteles no tiene en cuenta la suma de las virtudes de los miembros del Estado, sino sólo las de los gobernantes. Y como la virtud del rey es superior a la de todos, de ahí que el mejor gobierno sea la realeza. <<

[189] El orden de los gobiernos de buenos a malos es, pues, realeza, aristocracia, timocracia, democracia, oligarquía y tiranía. Las oposiciones son: realeza-tiranía; aristocracia-oligarquía; timocracia-democracia. <<

[190] El Estado, según Aristóteles, deriva de la familia; es, pues, natural que las constituciones políticas deriven de las estructuras familiares. <<

[191] *Ilíada*, I, 503-504. <<

[192] No tenemos testimonios que acrediten esta cita de Aristóteles. De todos modos es evidente el contraste con el modelo ideal de Jenofonte en la *Ciropedia*. <<

[193] Las llamadas «epicleras». Según el derecho griego, cuando no había hijos varones, la mujer era la heredera, pero, a la muerte del padre, debía casarse con el pariente más próximo, el cual pasaba a ser el administrador de la fortuna del difunto. <<

[194] Por ejemplo, *Ilíada*, II, 243; IV, 413, etc. <<

[195] Para Aristóteles, el esclavo es, naturalmente, inferior al ciudadano, pero, como hombre, participa de la naturaleza humana. <<

[196] La familia es anterior a la ciudad cronológicamente, pero la ciudad es anterior a la familia ontológicamente, ya que la ciudad es el fin que la familia contribuye a realizar. <<

[197] Ambas clases de justicia han sido descritas en 1134b18 y sigs. <<

[198] También Platón nos habla de ello en las *Leyes* (849e8 y sigs.). Pero este estado de cosas no se refiere a Atenas, en donde las operaciones crediticias eran corrientes. <<

[199] En el texto *proaíresis*, idea central de la ética aristotélica. Equivale a decisión, elección meditada, principio de la acción (*cf. supra*, 1139a31). <<

[200] El repudio del hijo por el padre estaba reconocido en el derecho griego, aunque se desconocen las modalidades y los efectos. <<

[201] Es decir, aquellas en las que los motivos de la amistad no son los mismos por ambas partes. En tales amistades, lo que se da y lo que se recibe no son del mismo género, sino diferentes o análogos. Además, una de las partes otorga más que recibe, y la igualdad sólo se restablece al recibir más gratitud. <<

[202] El deseo humano de cambiar las cosas se facilita enormemente con la introducción de una medida común convencional. <<

[203] Un caso parecido nos cuenta Plutarco del tirano Dionisio, el cual le prometió a un músico un talento, pero, al día siguiente, le dijo que ya le había pagado suficientemente por el placer de la anticipación (*Sobre la fortuna o virtud de Alejandro*, II, 1). <<

[204] El sofista relata lo que sigue en el diálogo de Platón del mismo nombre (328b1-c2). <<

[205] Hesíodo, *Trabajos y días*, 370. <<

[206] Los sofistas fijaban de antemano el precio de sus lecciones. Algunos discípulos protestaban, al darse cuenta de que no recibían lo que se les había prometido. <<

[207] En Atenas, la pena por tal delito era la de muerte. <<

[208] Y así, si uno es amigo de un hombre vil, tendrá tendencia a imitarle y se hará semejante a él. <<

[209] Cuatro definiciones de la amistad que armonizan, después, con las relaciones del hombre consigo mismo. <<

[210] De acuerdo con la definición de hombre como animal racional. La mente, entonces, dirige todas las actividades humanas. <<

[211] Pítaco fue elegido tirano de Mitilene a principios del siglo VI a. C. y, después de catorce años de gobierno, dimitió en contra de los deseos de los ciudadanos. <<

[212] Los hijos de Edipo, Eteocles y Polinices, en esta tragedia de Eurípides, que querían reinar ambos en Tebas. <<

[213] Estrecho entre Beocia y Eubea y cuyas corrientes cambian de dirección varias veces al día. <<

[214] G. Kaibel, *Comicorum Graecorum Fragmenta*, Berlín, 1899, I, frag. 156. <<

[215] Todos estos proverbios se encuentran citados en otros autores (Eurípides, *Orestes*, 1045; Teócrito, *Idilio*, XVI, 18) y son ejemplo, respectivamente, de firmeza, comunidad, igualdad y proximidad. En cuanto a la última circunstancia, es evidente que uno ama más a su amigo que a un extraño, y, sobre todo, se ama uno a sí mismo por ser uno mismo lo más próximo a sí mismo. <<

[216] Eurípides, *Orestes*, 667. <<

[217] Es decir, son a la vez acciones virtuosas y agradables a los amigos del hombre virtuoso. <<

[218] Teognis, *Elegías*, 75. <<

[219] Hesíodo, *Trabajos y días*, 660. <<

[220] Característico de una ciudad es, junto con su autonomía, la administración directa de los ciudadanos, lo cual supone que todos los ciudadanos pueden reunirse para constituir una asamblea deliberativa. <<

[221] Ejemplos de tales amistades son Teseo y Pirítoo, Aquiles y Patroclo, Orestes y Pílades, Fintias y Damón, Epaminondas y Pelópidas. <<

[222] Nauck, 1889, frag. 76. <<

[223] Teognis, *Elegías*, 35. <<

[224] Después que el autor nos ha demostrado en el libro II que la vida activa está en íntima relación con la virtud moral, la cual encuentra en la contemplación su nivel supremo, ahora nos va a mostrar también que la verdadera vida de placer radica en la propia vida contemplativa que constituye a la vez la cumbre de la vida virtuosa y de la vida placentera. <<

[225] Eudoxo de Cnido (400-347 a. C.) es conocido, sobre todo, como astrónomo, pero fue también matemático y filósofo, y perteneció a la Academia de Platón. <<

[226] En el diálogo *Filebo* (20e-22e; 60a-61b). <<

[227] Para Aristóteles, la felicidad no es una cualidad, sino una actividad conforme a la virtud. <<

[228] Espeusipo, Jenócrates y, también, Platón en el *Filebo* (24e-25a). <<

[229] Una generación requiere no solamente una materia a partir de la cual se produce, sino también un término al que viene a parar, y ni una ni otro se encuentran en el placer. Apostle, 1980, interpreta así este difícil pasaje: «En una generación hay un sujeto que permanece el mismo y que pierde una forma y gana otra. Si el placer es una generación —supongamos que el sujeto es un animal o un cuerpo—, ¿cuáles serían las dos formas correspondientes? El animal o el cuerpo no ganan una nueva forma, sino sólo un atributo, y ninguna forma es destrozada, ya que el animal o el cuerpo tienen todavía la forma de un animal. Si el dolor es una destrucción, entonces el cuerpo o el animal necesariamente serían destrozados al final del dolor; y esto es falso, pues un animal puede permanecer tal al final del proceso del dolor» (pág. 343). <<

[230] Como Sócrates en el diálogo platónico *Gorgias* (494c-495a). <<

[231] Aristóteles está pensando en la construcción de un templo de estilo dórico. Sabido es que, en este estilo, el entablamento se compone de arquitrabe, que descansa directamente sobre el capitel de la columna, de friso y de cornisa, y que el friso se compone, a su vez, de metopas y triglifos. <<

[232] En la *Física* (200b-202b). <<

[233] El médico es la causa eficiente que hace que uno se encuentre bien, y la salud es la causa final con vistas a la cual el médico actúa. <<

[234] Diels-Kranz, frag. 9. <<

[235] Otro de los pensamientos básicos de la ética aristotélica (*cf*. IX, 1166a12 y sigs.). La pregunta de si el placer es bueno o malo será contestada en el sentido de que sólo el placer del hombre ético es placer y, como tal, bueno. <<

[236] Príncipe escita de principios del siglo VI a. C. Recorrió los países helénicos y se relacionó con los grandes personajes de su tiempo (*cf*. Heródoto, *Historia*, IV, 76). A pesar de ser extranjero, fue contado entre los Siete Sabios. <<

[237] Aristóteles nos ha mostrado ya en el libro I las características de la felicidad: es una actividad de la virtud más excelente, es continua, agradable, independiente y buscada por sí misma. Ahora añade una sexta característica: la felicidad radica en el ocio, y sólo se realiza plenamente en la contemplación. <<

[238] Entre otros, los poetas Simónides, Píndaro, los tres trágicos, Esquilo, Sófocles, Eurípides. <<

[239] Según una leyenda, este pastor fue amado por la diosa Selene, que le aseguró una perfecta belleza juvenil, pero en perpetuo sueño. <<

[240] Heródoto, en su *Historia* (I, 30-32), nos cuenta que Solón, en su conversación con Creso, rey de Lidia, dijo que el ateniense Telo había sido el hombre más feliz por haber tenido una vida próspera, haber visto a los hijos de sus hijos y haber muerto gloriosamente en una batalla. <<

[241] Diels-Kranz, 46 A 30. <<

[242] *Elegías*, 432-434: «Si la divinidad hubiera concedido a los hijos de Asclepio la curación del vicio y de los sentimientos perversos de los hombres, muchas y grandes ganancias obtendrían» (F. Rodríguez-Adrados, *Líricos griegos*, Barcelona, 1959, vol. II, pág. 198). <<

[243] Homero, *Odisea*, IX, 112-115. <<

[244] Circunstancia ya señalada también por Platón (*Protágoras*, 319e, y *Menón*, 92b), que cita a Temístocles y Pericles. <<

[245] La retórica es el arte de la persuasión. En cambio, la política tiene como finalidad la felicidad de los ciudadanos de la *pólis*. <<

[246] Aristóteles había reunido, con ayuda de sus alumnos, una colección de 158 constituciones de ciudades griegas. De todo ello, sólo nos resta la *Constitución de los atenienses*. <<

[247] Así, este último capítulo de la *Ética* puede considerarse como una introducción a su curso de política. <<

Notas Política

[1] *Ciudad* traduce la palabra griega *pólis*, que se refiere a una realidad histórica sin un paralelo exacto en nuestra época; en ella se recogen las nociones de «ciudad» y «estado». La traduciremos por la acepción usual de «ciudad» sin recurrir a la expresión «ciudad-estado». La *pólis* era la forma perfecta de sociedad civil; sus rasgos esenciales eran: extensión territorial reducida, de modo que sus habitantes se conocieran unos a otros; independencia económica (autarquía), es decir, que produjese lo suficiente para la alimentación de su población; y, especialmente, independencia política (autonomía), es decir, no estar sometida a otra ciudad ni a otro poder extranjero. <<

[2] *Comunidad* recoge el término griego *koinōnía*. En muchos contextos en que hay un nivel alto de abstracción el vocablo *comunidad* es generalmente aceptable. En algunos casos lo traduciremos por *asociación*, en el que están presentes los elementos de intencionalidad, colaboración mutua y común acuerdo que el término griego implica. <<

[3] Se refiere, probablemente, a Sócrates (*vid*. Jenofonte, *Memorables*, III, 4, 12; III, 6, 14) y a Platón (*vid. Político*, 258e-259a; *Leyes*, III, 680d-681a; 683a). <<

[4] *Gobernante* traduce el término griego *politikós*, «hombre dedicado a los asuntos de la *pólis*». A veces se refiere al magistrado de una *pólis*. <<

[5] Platón también considera el matrimonio como un medio de alcanzar la inmortalidad; *vid. Leyes*, IV, 721b-c. <<

[6] *Ibid*., *Leyes*, 690b. <<

[7] Para esta referencia, entre otras explicaciones, podemos recoger la que nos da Ateneo, *Deipnosofistas*, 173c y sigs.: «Los de Delfos eran famosos por sus cuchillos que servían a la vez para varios empleos: matar la víctima, descuartizarla y cortarla en trozos». <<

[8] *Cf*., entre otros, Eurípides, *Ifigenia en Áulide*, 1400; *Helena*, 276. <<

[9] *Cf*. Hesíodo, *Trabajos y días*, 405. <<

[10] En este pasaje la familia parece tener un fin algo diferente del indicado en 1252a26-34. <<

[11] El término griego *oikía* lo traducimos en el sentido amplio de «casa» como unidad familiar, constituida por el hombre, la mujer, los hijos, los esclavos y los bienes. <<

[12] Para mostrar que la familia tiene su origen en la satisfacción de las necesidades de la vida de cada día, Aristóteles nos da los nombres que los antiguos aplican a sus miembros. Carondas fue legislador de Catania, *cf. Política*, II, 12, 1274a23. Era un aristócrata y vivió probablemente en el siglo VI a. C. <<

[13] De Epiménides de Festos (Creta) no se conoce con seguridad la cronología. Pasa, según algunos testimonios, por ser el último de los Siete Sabios de Grecia. Plutarco, en *Solón*, 12, dice de él «que era amado de los dioses, inteligente en las cosas divinas y poseedor de la sabiduría profética y misteriosa». <<

[14] Se encuentra una expresión semejante en Platón, *Leyes*, VI, 776a. En griego hay un cierto juego de palabras entre *apoikía*, *colonia*, y *oikía, casa*, que no se puede recoger en la traducción. Aristóteles parece tener presente en todo este capítulo segundo, *Leyes*, III, 680 y sigs., donde Platón se refiere también al pasaje de Homero para probar que en otro tiempo predominaba la realeza patriarcal. <<

[15] Los *bárbaros* por oposición a los griegos. El término griego que lo expresa es *éthnos*; indica un grupo de hombres de la misma raza, el conjunto de una tribu o un pueblo que se opone generalmente a lo que se define con el término *pólis*. <<

[16] *Cf*. Homero, *Odisea*, IX, 114. Para Aristóteles la descripción homérica de los Cíclopes es una representación mítica de los comienzos primitivos de la sociedad humana. También son citados los Cíclopes en *Ética nicomáquea*, X, 10, 1180a28, como un caso típico de grupo independiente que vive aparte de toda organización estatal. <<

[17] *Cf.* Aristóteles, *Metafísica*, B, 2, 997b10. <<

[18] La *autosuficiencia*, en griego *autárkeia* (autarquía), incluye el poseer lo necesario y lograr una vida feliz. *Cf. Política*, VII, 4, 1326b4, y III, 9, 1280b34. La define el propio Aristóteles en *Ética nicomáquea*, I, 5, 1097b14: «Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada». <<

[19] Esta idea de «vivir bien» o «bienestar» frente a la simple existencia es uno de los temas centrales de la ética y de la política aristotélica. *Vid*., también, Platón, *República*, II, 11, 369c y sigs.; *Hipias Menor*, 368b-e. <<

[20] Nos encontramos con la famosa expresión aristotélica que define al hombre: *politikón zôion*. La traducción será siempre poco fiel. El sustantivo *zôion* quiere decir «ser viviente», «animal», y el adjetivo que le acompaña lo califica como perteneciente a una *pólis*, que es a la vez la sociedad y la comunidad política (*cf. supra*, nota 2). ¿Cómo traducir la expresión griega: «animal cívico», «animal político» o «animal social»? En este pasaje parece referirse al carácter social de los individuos que forman la ciudad. *Cf.* también Aristóteles, *Ética nicomáquea*, IX, 9, 1169b16 y sigs. <<

[21] *Cf*. Homero, *Ilíada*, IX, 63. <<

[22] *Sin tribu* debería, tal vez, decir *sin fratría*, para recoger el término griego *aphrḗtōr*. Se trata de una división originaria de la población ateniense. *Cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, Madrid, B. C. G., 1995, pág. 51, frag. 5: «Las tribus de Atenas eran cuatro, y de cada una de las tribus había tres partes, que llamaban *tritías* y *fratrías*, y cada una de éstas tenía treinta linajes, y cada linaje se componía de treinta hombres». <<

[23] Un ser que ama la guerra por la guerra, según Aristóteles, es una persona envilecida o, como Ares, superior al hombre. *Cf*. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X, 7, 1177b9 y sigs., y las palabras de indignación que Zeus dirige a Ares en *Ilíada*, V, 890 y sigs. <<

[24] Véase la misma idea *infra*, 8, 1256b21. <<

[25] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, IX, 9, 1170b11 y sigs.: «y esto puede producirse en la convivencia y en la comunicación de palabras y de pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como en el caso del ganado, por pacer en el mismo lugar». *Cf.* también Isócrates, *Sobre el cambio de fortunas*, 253-257, y *A Nicocles*, 50 y sigs. Y Sócrates consideraba el lenguaje como una de las condiciones de la vida política; *cf.* Jenofonte, *Memorables*, IV, 3, 12, pasajes todos que pudo haber conocido Aristóteles. <<

[26] Estas ideas están expresadas también *infra*, III, 9, 1280b5; *Ética nicomáquea*, IX, 9, 1167b2; Platón, *República*, VI, 484d. Aristóteles, *supra*, I, 2, 1252a26-34, sostiene que el origen de la familia y, por tanto, de la ciudad está relacionado con los instintos comunes a los animales y plantas; en el pasaje presente la casa familiar y la ciudad sólo se dan en los seres humanos, porque su existencia implica una serie de cualidades que sólo son propias de estos seres. El mismo autor, *infra*, III, 9, 128a31, da otras razones de la ausencia de la ciudad entre los animales. <<

[27] Éste es un principio esencial de la ontología aristotélica, que aplica para demostrar la anterioridad de la ciudad. Ésta forma un todo constituido por individuos que son sus partes; *cf*. Platón, *República*, VIII, 552a. <<

[28] *Cf*. Platón, *Sofista*, 247d; Aristóteles, *Metafísica*, VII, 10, 1035b16; *Reproducción de los animales*, I, 2, 716a23. <<

[29] Para Aristóteles el carácter natural de la comunidad no excluye que tenga un fundador. Se deben dar juntas una tendencia natural y la voluntad de la acción humana. <<

[30] *Cf*. Hesíodo, *Trabajos y días*, 275. Heródoto, IV, 108. Platón, *Leyes*, 765e; *Protágoras*, 327d-e. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VII, 7, 1150a1-5. <<

[31] Aristóteles es consciente de la falta de términos adecuados para indicar estas relaciones: la del amo sobre el esclavo o «heril», en griego *despotikḗ*; pero la relación «conyugal», *gamikḗ*, no es un término adecuado que recoja esa clase de poder, ni tampoco la «procreadora», *teknopoietikḗ*, que en I, 12, 1259a38 sustituye por el vocablo *panikḗ*. <<

[32] Este tema será tratado *infra* en los caps. 8 y 9. <<

[33] Aristóteles, como en otros temas, expone dos opiniones opuestas; muestra lo que hay de verdad en ambas tesis y trata de conciliarlas. *Cf*. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VII, 2, 1235b13. Para la primera opinión, *vid*. Platón, *Político*, 259; Jenofonte, *Memorables*, III, 4, 12; 6, 14. <<

[34] Como enemigos de la esclavitud se pueden citar algunos contemporáneos de Aristóteles: el poeta Filemón, el filósofo Metrodoro y Platón, quien, en *Leyes*, 777b, considera que admitir la institución de la esclavitud presenta muchas dificultades. <<

[35] Una relación entre la violencia y la injusticia puede verse en Hesíodo, *Trabajos y días*, 275. También en Platón, *Timeo*, 64d. <<

[36] Para la referencia a las estatuas de Dédalo, *vid*. también Aristóteles, *Acerca del alma*, I, 3, 406b18. Platón, *Menón*, 970; *Eutifrón*, 11b. Los poetas de la Comedia Antigua se divierten imaginando que los utensilios de cocina se mueven solos y cumplen su función. Dédalo intentó expresar el movimiento en sus estatuas por medio de actitudes diferentes en sus piernas y en sus brazos. <<

[37] *Cf*. Homero, *Ilíada*, XVIII, 376. <<

[38] La *producción, poíesis*, tiene como fin un resultado, *érgon*, distinto de la actividad que lo produce, y permanece una vez acabada la acción. La acción, *praxis*, no produce un resultado aparte y su fin es esa misma actividad. *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 1, 1094a3 y sigs. y 16 y sigs. <<

[39] *Cf. infra*, VIII, 1, 1337a27; y *Ética nicomáquea*, V, 10, 1134b10 y sigs. El esclavo es una parte de su amo; *vid. infra,* I, 6, 1255b11 y sigs.; y *Ética eudemia,* VII, 9, 1241b19 y sigs. <<

[40] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VIII, 12, 1160b22 y sigs. Platón, *Leyes*, 690a. <<

[41] *Cf. infra*, V, 11, 1315b4 y sigs.; VII, 14, 1333b27 y sigs. <<

[42] *Cf. infra*, III, 1, 1274b38. <<

[43] Véase esta misma idea *infra*, II, 8, 1267b28; *Acerca del alma*, III, 5, 430a10. Platón, *Menón*, 81c; *Fedro*, 270c. <<

[44] *Cf*. Platón, *Fedón*, 80a. <<

[45] *Cf. supra*, I, 2, 1252b12. <<

[46] Para la importancia que Aristóteles da a la posición erguida del hombre, *vid*. también *Partes de los animales*, II, 10, 656a10; IV, 10, 686a27. También Teognis, *Elegías*, 535. <<

[47] El texto da pie para que el pasaje pueda interpretarse con otro sentido, como hacen algunos: «algunos esclavos tienen cuerpos de hombres libres y algunos hombres libres tienen almas de esclavos». <<

[48] Estamos de acuerdo con Montesquieu, *Espíritu de las leyes*, XV, 7, cuando opina que Aristóteles no demuestra los principios que defiende sobre la esclavitud. <<

[49] La *denuncia por ilegalidad, graphḗ paranómōn*, podía hacerse contra todo ciudadano que propusiera en la asamblea una medida considerada opuesta a la ley establecida. Y así, por comparación, la ley en favor del vencedor que hace esclavo de éste al vencido podía ser considerada como una medida opuesta a la ley. <<

[50] Aristóteles se refiere en este pasaje a los *sabios, sophoí*, por oposición a *la masa, hoi polloí*; no se trata sin duda solamente de los filósofos. Platón, *Leyes*, VI, 776c, hace saber que las gentes admitían como institución buena a los hilotas, constituidos por los pueblos conquistados. <<

[51] Los *recursos*, *khoregías*, son los medios o bienes externos que se necesitan para el desarrollo normal de la vida moral; *cf. infra*, VII, 1, 1323b41; y *Ética nicomáquea*, X, 8, 1178a19. <<

[52] Para la misma idea, *cf. infra*, V, 10, 1312a17; y del mismo autor, *Ética nicomáquea*, X, 8, 1178a32; *Retórica*, II, 5, 1382a35. *Cf*. también Solón, frag. 36, ed. Bergk. Y Esquilo, frag. 372, ed. Nauck. <<

[53] *Cf*. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, V, 10, 1135b27 y 31; y también *infra*, IV, 13, 1300b26. Platón, *Leyes*, III, 690, reprocha a Píndaro por admitir que el dominio del más fuerte está de acuerdo con la naturaleza. Se da una identificación del más fuerte y del mejor, como lo hace notar Sócrates; *vid*. Platón, *Gorgias*, 481b-d; y se encuentra en todos los discursos de Calicles; *vid*. también *Gorgias*, 483d. Según Aristóteles, en una confusión de este tipo se basan los argumentos de los defensores del dominio del más fuerte. <<

[54] Aristóteles, *Ética nicomáquea*, V, 3, 1129b12. Y Platón, citando a Píndaro, *Gorgias*, 484b; y *Leyes*, IV, 714e. <<

[55] *Cf. supra*, 5, 1254a17-b39. <<

[56] Teodectes de Faselis, contemporáneo y amigo de Aristóteles, escribió tragedias y obras políticas. <<

[57] Isócrates, *Filipo*, 154, y *Panatenaico*, 163, expresa una idea semejante sobre la distinción por el vicio y la virtud, y Platón, *Político*, 262d, la división que se hace de la humanidad en griegos y bárbaros; y en *República*, V, 469b; 471a, condena que los griegos hagan esclavos a los griegos. <<

[58] Para esta idea *vid. supra*, 1, 2, 1252a28; *infra*, II, 3, 1262a21 y sigs.; V, 7, 1306b28-38. Aristóteles, *Reproducción de los animales*, IV, 4, 770b3 y sigs.; IV, 3, 767b5 y sigs.; *Retórica*, II, 15, 1390b22-31. La admisión de esto, como algunos afirman, va en contra de toda aplicación práctica de la teoría de Aristóteles. Es posible que un griego sea esclavo por naturaleza y un bárbaro que sea hombre libre. <<

[59] *Cf. supra*, I, 4, 1254a9. Y del mismo autor *Ética nicomáquea*, V, 10, 1134b10. <<

[60] *Cf. supra*, I, 2, 1252a34. El interés común es una condición de la amistad política; *vid*. del mismo autor *Ética nicomáquea*, VIII, 11, 1160a11. Para Platón, *Leyes*, VI, 756e, no podría darse una verdadera amistad entre amo y esclavo. Aristóteles en otros pasajes explica con dificultad la posibilidad de esta amistad; *cf. Ética nicomáquea*, VII, 9, 1241b17; *infra*, VII, 8, 1328a28 y sigs. En cambio, *infra*, I, 13, 1260a39, el esclavo es considerado como «partícipe de la vida de su amo», *koinōnós zoḗs*. <<

[61] En este pasaje el autor critica a Platón, *Político*, 258e y sigs. y 259b. Véase una crítica semejante *supra*, I, 1, 1252a7 y sigs. <<

[62] Aristóteles en este pasaje se opone a la doctrina admitida por Sócrates (Jenofonte, *Memorables*, III, 4, 12), por Platón (*Político*, 259b) y por Jenofonte (*Económico*, 13, 5; 21, 10). Éstos consideraban la ciencia del amo y también la del esclavo al mismo nivel que la ciencia del rey, la del gobernante de la ciudad y la de la administración doméstica. <<

[63] Este proverbio se encuentra en un verso de Filemón, poeta cómico, que vive en torno al 300 a. C. *Cf.* C. Austin, *Comicorum Graecorum Fragmenta,* Berlín, 1973, frag. IV, 17. <<

[64] *Cf. infra*, VII, 3, 1325a25 y sigs.; III, 4, 1277a33 y sigs. En cambio, para Jenofonte la dirección y explotación de una posesión rural y la utilización racional de los esclavos es buena escuela para ejercer el poder político e incluso el real; *cf. Económico*, 13 y 21. <<

[65] *Cf. infra*, VII, 14, 1333b38 y sigs. <<

[66] El término *khrēmatistikḗ* aparece con frecuencia especialmente en este libro y en los libros VIII, y IX. Lo traducimos por *crematística*, que tiene varias acepciones en esta obra: unas veces tiene el sentido de arte de adquisición en general, y es semejante al arte de adquisición propiamente dicho, *ktētikḗ* (*vid*. 1256b27, 40), e implica formas de adquisición buenas y malas (1257a17; b2, 36; 1238a6, 37). La forma mala de adquisición es la hecha por cambio con provechos pecuniarios (1257a29; 1258a8), llamada *kapēlikḗ khrēmatistikḗ*; es el arte de adquisición por comercio, *kapēlikḗ* (1257b20). La forma sana de adquisición hace referencia a la riqueza natural que está relacionada con la economía de la casa, *oikonomikḗ*, y de la ciudad, *politiké* (1257b19, 20; 1258a16, 20, 38; 1258b20). Un tipo intermedio entre estas dos formas se encuentra en un pasaje del cap. II, (1258b27 y sigs.). — El término *economía* en otros pasajes lo recogemos por *administración doméstica*. <<

[67] Para esta distinción, *vid*., del mismo autor, *Ética nicomáquea*, I, 1, 1094a9. Y Platón, *Político*, III, 4, 1277b24. <<

[68] Para esta clasificación *cf*. también del mismo autor *Investigación sobre los animales*, I, 1, 488a14; VIII, 6, 595a[13] y sigs. <<

[69] *Cf. infra*, VII, 4, 1326b4. <<

[70] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, III, 13, 1118b18. <<

[71] *Cf.* Aristóteles, *Reproducción de los animales*, II, 1, 732a25-32; III, 2, 752a27 y sigs.; III, 11, 763a9-15; V, 19, 550b28 y sigs. <<

[72] *Cf. supra*, I, 2, 1253a9. Jenofonte, *Memorables*, IV, 3, 10. <<

[73] La afirmación de que la guerra es un modo natural para adquirir medios de vida es contrapuesta a la que sostiene Platón, *República*, II, 373d-e, donde considera que el origen de la guerra está en el deseo insaciable de poseer. <<

[74] El aparato crítico nos da diversas conjeturas de editores que cambian de algún modo el sentido; presentamos la traducción que nos parece más probable. <<

[75] La idea de que debe existir un límite en la riqueza se encuentra también en Epicuro (*vid*. Diógenes Laercio, X, 144). <<

[76] *Cf*. Solón, frag. 17, 71, ed. Bergk. <<

[77] *Cf. infra*, IV, 1, 1323b7. <<

[78] *Vid. supra*, nota 66. <<

[79] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, III, 4, 1231b39 y sigs. <<

[80] *Cf. infra*, II, 2, 1261b12. <<

[81] El pasaje parece aludir a la no intervención del dinero, que es opuesto a las cosas útiles por no servir de alimento. <<

[82] Sobre el origen y sobre las ventajas de la moneda para las transacciones comerciales pueden verse otros pasajes. *Cf*. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, V, 8, 1133a19 y sigs.; V, 8, 1133b10 y sigs. Platón, *Leyes*, V, 742a. Isócrates, *Panegírico*, 42. El contexto histórico de la segunda mitad del siglo IV a. C. explica, en gran parte, que Aristóteles se plantee el problema del origen de la moneda, y ayuda a comprender sus opiniones sobre el arte de ganar dinero. *Vid*. Cl. Mossé, *Historia de una democracia: Atenas* [trad. de J. M. Azpitarte Almagro], Madrid, 1981. En el apartado «La vida económica», págs. 118-123, hace un análisis breve y claro de la nueva situación económica de Atenas debido a las nuevas circunstancias históricas del siglo IV, principalmente las surgidas por las conquistas de Alejandro. Desde un punto de vista más amplio y general, véase el excelente libro de M. I. Finley, *La economía de la antigüedad* [trad. de J. J. Utrillas], México, 1974. <<

[83] Convinieron en la elección de la materia y más tarde en la imposición de una marca; *cf*. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, V, 8, 1133a29. <<

[84] Por ejemplo, el cuero en Cartago; *cf.* Pseudo Platón, *Erixias*, 399 y sigs. <<

[85] El comerciante compra para vender de nuevo y no para cubrir las necesidades de su familia. El ejemplo del comercio como forma mala de la crematística se cita a menudo; *cf*. Platón, *Político*, 260c; *República*, II, 371d; *Sofista*, 223d. <<

[86] El término *khrḗmata, recursos*, en este pasaje como en muchos otros parece referirse concretamente al dinero; *cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, IV, 1, 1119b26. <<

[87] *Vid*. también Aristóteles, *Retórica*, I, 5, 1361a11. <<

[88] *Cf*. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, V, 1133a30; *Gran ética*, I, 34, 1194a21-23. Platón, *Leyes*, X, 889e. Jenofonte, *Memorables*, IV, 4, 14. <<

[89] Midas, rey mítico de Frigia, en una ocasión encontró borracho a Sileno y lo trató con grandes honores y le ayudó a seguir el séquito de Dioniso. Este dios en agradecimiento por esta actitud concedió a Midas su mayor deseo: que todo lo que tocase se convirtiese en oro. Cuando Midas quiso comer se dio cuenta de lo terrible que era aquella facultad. Entonces pidió a Dioniso que lo liberase de tal don. Para otra versión del mito, *vid*. Ovidio, *Metamorfosis*, XI, 90-145. <<

[90] *Cf. supra*, I, 9, 1257a13 y sigs. <<

[91] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, IV, 1, 1120a2. Esta misma oposición en el uso de los bienes se encuentra *infra*, VII, 5, 1326b36 y sigs. *Cf.* también Platón, *República*, I, 329a. <<

[92] La idea de que con el dinero se satisfacen los placeres corporales se encuentra también en Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 3, 1095b17; Platón, *República*, IX, 580e. <<

[93] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, II, 4, 1105b20 y sigs.; V, 1, 1129a11 y sigs. <<

[94] *Cf*. Platón, *República*, I, 342d, 346c-d. <<

[95] *Cf. infra*, VII, 4, 1325b40 y sigs.; 13, 1332a28. Platón, *Leyes*, X, 889a. <<

[96] *Cf. supra*, I, 8, 1256a15; I, 9, 1258a19. <<

[97] *Cf*. Platón, *Leyes*, XI, 918d. Aristóteles, *Retórica*, II, 4, 1381a21. <<

[98] La naturaleza del interés está más ampliamente tratada *infra*, cap. 11. Sobre la censura de Aristóteles contra los prestamistas, *vid*. del mismo autor *Ética nicomáquea*, IV, 3, 1121b34. Platón, *República*, VIII, 555e. <<

[99] En el texto griego hay un juego de palabras. El término griego *tókos, interés*, tiene la misma raíz que el verbo *tíktō, engendrar, producir. Vid*. también Aristófanes, *Tesmoforias*, 845. <<

[100] Este capítulo difiere en la forma y en el fondo de los otros de este libro I. La división que hace de la crematística no es la misma que la de los capítulos ocho, nueve y diez. Por el número de ejemplos que da se relaciona con el libro II, de los *Económicos*, atribuido falsamente a Aristóteles; véase la introducción y las notas bibliográficas en Pseudo Aristóteles, *Económicos* [trad. de M. García Valdés], Madrid, Gredos, 1984. — No obstante, creemos que no hay razones profundas para dudar de su autenticidad. La división que da de la crematística no está en contradicción con la expuesta en los capítulos anteriores y el interés de Aristóteles por acudir a los ejemplos prácticos y modos de actuar reales es muy frecuente; véase, por ejemplo, el libro V de esta misma obra. <<

[101] *Hai bánausoi* se refiere a las artes propias de los artesanos. En tiempo de Aristóteles tienden a ser consideradas como oficios subalternos y despreciables. Sobre la evolución del vocabulario debido a una modificación en la naturaleza y función de la propia actividad técnica, *vid*. J. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, 1973, en el cap. «El trabajo y el pensamiento técnico», págs. 241-301. — En el presente pasaje hace una división entre oficios especializados, *tékhnôn*, y los no especializados, *atekhnôn. Tékhnē* significa «arte» en general, pero primeramente implica «saber especializado» «aprendizaje»; es el arte manual, y se opone a *epistḗmē*, «conocimiento técnico»; *cf*. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VI, 3 y 4, 1139b14-1140a23; Vernant, *ibid*., pág. 242 y sigs. <<

[102] Son contemporáneos de Aristóteles; otros autores antiguos también los citan. <<

[103] Tales de Mileto nació en torno al año 624 a. C. Se le considera uno de los Siete Sabios; fue fundador de la primera escuela griega de filosofía. <<

[104] El reproche a los filósofos por su inutilidad era un lugar común en los textos antiguos; *cf*. Aristóteles, *Ética eudemia*, VII, 14, 1247a17 y sigs. Platón, *Gorgias*, 484c y sigs. Isócrates, *Contra los sofistas*, 7-8. <<

[105] Quíos, isla situada en el mar Egeo, a la altura de la costa Jonia y de la isla de Eubea; y Mileto es una ciudad de la costa Jonia. Ambas formaban parte de la Confederación Jonia y parece que hubo entre ellas particulares relaciones de amistad. *Vid*. Heródoto, I, 18; VI, 5. *Cf*. también los proyectos de Pitocles de Atenas y Cleómenes de Alejandría, en Pseudo Aristóteles, *Económicos*, págs. 297 y 298. <<

[106] Dionisio de Siracusa fue tirano de 406 a 367 a. C. Es citado también *infra*, III, 15, 1286b39; V, 10, 1311a15 y sigs.; v, 11, 1313b18. <<

[107] *Cf. supra*, I, 3, 1253b5 y sigs. <<

[108] La relación del marido con la mujer se describe como aristocrática en Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VIII, 12, 1160b32 y sigs.; VIII, 13, 1161a22 y sigs.; *vid*. también *infra*, IV, 8, 1294a9. <<

[109] El poder sobre ciudadanos implica ordinariamente una alternancia entre el que ejerce la autoridad y el gobernado; *vid. infra*, III, 6, 1279a8 y sigs.; pero no es así necesariamente; *cf. supra*, I, 1, 1252a15; ni en el caso del esposo; *cf. supra*, I, 5, 1254b5. <<

[110] Amasis, después de derrocar a Apries, llegó a ser faraón de Egipto hacia el 560 a. C. Al principio fue despreciado por los egipcios por proceder de una familia sin alcurnia. Pero él supo ganárselos con habilidad (*vid*. Heródoto, II, 172), poniéndoles como ejemplo una jofaina de oro, que servía para lavar los pies; él la hizo refundir y transformar en una estatua de un dios, a la que todos los egipcios veneraban con fervor. De la misma manera, si él había sido antes un simple hombre de pueblo ahora era su rey a quien debían honrar y respetar. <<

[111] Expresión referida a Zeus que se emplea constantemente en la *Ilíada* y la *Odisea*. La unidad de la raza entre dioses y hombres aparece también en Hesíodo, *Trabajos y días*, 108. Píndaro, *Nemea*, VI, 1. *Cf*. también Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VIII, 12, 1160b24-27. <<

[112] Esta misma idea es la que subyace en Pseudo Aristóteles, *Económicos*, libro I, a partir del capítulo segundo; y libro III, págs. 251 y sigs. y 301 y sigs. <<

[113] Sobre la importancia de los esclavos y el trato que se les debe dar, *cf*. el capítulo quinto del libro I, Pseudo Aristóteles, *Económicos*, págs. 256 y sigs. <<

[114] Sobre la palabra griega *kalokagathía*, *belleza y bondad*, literalmente es intraducible. Es el ideal de la educación de la nobleza antes del siglo V a. C. y se recoge parcialmente en la democracia ateniense de la época de Pericles. El término abarca cualidades espirituales y físicas: perfección física, destreza, habilidad, sentido del honor y de la propia dignidad, holgura económica, piedad, moderación, capacidad de juicio, sabiduría. *Cf*., para este ideal de educación, W. Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, 1962, libro I. Y. H. I. Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad clásica*, Buenos Aires, 1961. *Cf*. también Aristóteles, *Ética nicomáquea*, IV, 7, 1124a1; X, 10, 1179b10 y sigs.; *Gran ética*, II, 9, 1207b20 y sigs.; *Ética eudemia*, VII, 15. <<

[115] Para un desarrollo mayor en la exposición de este tema, *vid*. *infra*, VII, 14, 1333a17 y sigs. <<

[116] Esta calificación de la facultad deliberativa de la mujer introduce una diferencia de grado, no de naturaleza, entre la virtud del hombre y la de la mujer. *Vid*. Pseudo Aristóteles, *Económicos*, I, 3, págs. 253 y sigs. Sobre la facultad que existe en el niño, *vid*. también Aristóteles, *Ética nicomáquea*, III, 15, 1119b5; VI, 13, 1144b8. <<

[117] *Cf.* Platón, *República*, X, 601d. <<

[118] En cuanto a la perfección de la virtud ética, *vid*. del mismo autor, *Gran ética* II, 3, 1200a3; *Ética nicomáquea*, X, 8, 1178c18; *infra*, III, 4, 1277b25. <<

[119] *Cf. infra*, III, 4, 1277b20 y sigs.; *Ética nicomáquea*, VIII, 14, 1162a26. <<

[120] *Cf*. Platón, *Menón*, 71-73. Jenofonte, *Banquete*, II, 9. <<

[121] La misma idea se encuentra en Aristóteles con mucha frecuencia. *Vid. infra*, II, 6, 1265a31; *Ética nicomáquea*, II, 7, 1107a28 y sigs.; *Retórica*, II, 19, 1393a16 y sigs. <<

[122] Así se expresa Platón, *República*, IV, 444d; *Cármides*, 172a; *Menón*, 97. <<

[123] Gorgias, el sofista del siglo V a. C.; *vid*. Platón, *Menón*, 71d-e. <<

[124] *Cf*. Sófocles, *Ayante*, 293. <<

[125] Es decir, el ser ya perfectamente desarrollado. Antes debe aceptar un guía, que es su padre. *Cf*. Aristóteles, *Ética eudemia*, VII, 15, 1249b6 y sigs.; *Ética nicomáquea*, III, 5, 1113a5 y sigs. y III, 15, 1119b7. <<

[126] *Cf. supra*, I, 5, 1254b16-39; I, 13, 1259b25. <<

[127] *Cf. infra*, III, 6, 1278b16. <<

[128] *Cf. supra*, I, 7, 1255b30 y sigs.; *infra*, VII, 3, 1325a23 y sigs. <<

[129] Esta tarea puede delegarla en un administrador; *cf. supra*, I, 7, 1255b36. En cambio no puede descargar en otro su obligación de ser guía moral de sus esclavos. <<

[130] *Cf*. Platón, *Leyes*, VI, 777e. <<

[131] Esta alusión recoge, según unos, lo tratado *infra*, II, 3, 3; y según otros, *infra*, IV, 1, 1289a11 y sigs. <<

[132] Esta misma afirmación se encuentra en Pseudo Aristóteles, *Económicos*, I, 1, 1343a15 y sigs.; *vid*. nota 5 a pie de página. <<

[133] La virtud de la parte —mujeres y niños— debe examinarse con relación al todo —la ciudad—. *Cf. infra*, V, 9, 1310a12 y sigs.; VIII, 1, 1337a11 y sigs. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, V, 2, 1130b25 y sigs. <<

[134] *Cf*. Platón, *Leyes*, VI, 781 y sigs.; *infra*, III, 9, 1269b18. <<

[135] La comunidad política puede considerarse como la mejor desde las condiciones históricas en que surge o desde unas condiciones ideales. Aristóteles considera las primeras en los libros IV-VI, y las segundas en los libros VII-VIII. En los ocho primeros capítulos del presente libro critica las opiniones de diversos pensadores sobre la segunda forma de comunidad política. <<

[136] Para el doble fin de la investigación, *cf. supra*, I, 3, 1253b15 y sigs.; IV, 1, 1288b35 y sigs. <<

[137] Parece aludir a Isócrates. Su opinión sobre este tema se encuentra en *Sobre el cambio de fortunas*, 79-83. <<

[138] El término griego *politeía* tiene diversas acepciones. Puede referirse a la organización jerárquica de las diferentes magistraturas: el *régimen*. Puede designar el conjunto de ciudadanos: el *cuerpo cívico*. O bien los derechos cívicos y políticos: la *ciudadanía*, acepción que parece ser la adecuada en el presente pasaje. Y también puede indicar la *constitución moderada* o *mixta*, que Aristóteles llama, a falta de otro término, *politeía*, que traducimos frecuentemente por *república*. <<

[139] *Cf. infra*, III, 1, 1275a7. <<

[140] Es la opinión de Platón, *República*, V, 464d; *Leyes*, V, 738c. <<

[141] Platón, *República*, V, 464d; *Leyes*, V, 738c. <<

[142] *Vid. infra*, II, 6, 1266a5. <<

[143] Platón, en boca de Sócrates, expone él mismo la desconfianza que inspira tal plan de comunidad; *cf. República*, V, 450c. <<

[144] *Cf. infra*, III, 4, 1277a5 y sigs. La enumeración de las diferentes clases de ciudad se encuentra *infra*, VII, 8, 1328b20 y sigs., y IV, 4. <<

[145] En tiempo de Aristóteles, los arcadios formaban una confederación de ciudades-estado, cuya asamblea general se reunía en Megalópolis. *Cf*. Pausanias, VIII, 27. <<

[146] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, V, 8, 1132b33 y sigs.; *Ética eudemia*, VII, 10, 1243b29 y sigs. <<

[147] *Cf*. Isócrates, *Busiris*, v, 16; *Nicocles*, 17-18. *Infra*, VII, 14, 1332b16 y sigs.; IV, 2, 1289a39 y sigs.; *Ética eudemia*, VII, 10, 1242b27 y sigs. <<

[148] *Cf*. Platón, *República*, V, 464a-b. <<

[149] *Cf. supra*, I, 2, 1252b29. <<

[150] *Cf*. Platón, *República*, V, 462c. <<

[151] Sobre la ambigüedad de estos términos, *cf. supra*, 1, 5, 1264b20 y sigs. <<

[152] *Cf*. Platón, *República*, V, 463c-464b. <<

[153] *Cf. Ibid*., 463e. <<

[154] *Cf*. Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, VII, 6, 586a12. *Vid*. también Hesíodo, *Trabajos y días*, 225 y 237. <<

[155] Llamada así porque reproducía fielmente en su procreación lo que había recibido del procreador. <<

[156] Las críticas que Aristóteles hace en el presente pasaje están relacionadas con las costumbres de sus contemporáneos: la piedad natural para con sus padres y la práctica de la homosexualidad entre hombres de edades diferentes. Sobre este punto *vid*. Marrou, 1965, pág. 31 y sigs. <<

[157] Platón esperaba evitar los crímenes con su legislación sobre el parentesco; *cf. República*, V, 461d; V, 465a-b. <<

[158] Aristóteles, como buen heleno y teniendo los sentimientos religiosos de su tiempo y de su raza, tiene en consideración «lo piadoso», *tò hósion*; *cf. infra*, VII, 16, 1335b25. <<

[159] *Cf*. Platón, *República*, II, 364e; *Leyes*, IX, 860 y sigs. <<

[160] *Cf*. Platón, *República*, III, 403a y sigs. <<

[161] Platón pretende obtener lo contrario en los guardianes; *cf. República*, III, 416-417; V, 463b. Sobre la amistad como fin del arte político, *vid*. Aristóteles, *Ética eudemia*, VII, 1, 1234b22. <<

[162] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VIII, 1, 1155a22 y sigs. Jenofonte, *Memorables*, IV, 4, 16. <<

[163] *Cf*. Platón, *Banquete*, 191a; 192d y sigs. <<

[164] La misma expresión se encuentra en Pablo, Ef., II, 14. Sobre la fusión de dos seres en uno, *cf*. Platón, *Banquete*, 192a. Y Aristóteles, *Física*, IV, 5. La idea de Platón no era nueva, *cf*. Heródoto, IV, 104. Y se encuentra en Zenón de Citio, *cf*. Diógenes Laercio, VII, 131. <<

[165] *Cf*. Platón, *República*, III, 415b y sigs.; 423c. <<

[166] Estas tribus son sin duda no helénicas y sus costumbres interesaron mucho a Aristóteles, como vemos en los fragmentos que nos quedan de su obra *Costumbres bárbaras*. Tal vez pueda referirse a los ítalos, *cf. infra*, VII, 10, 1329b5 y sigs., y otros que tenían las comidas en común, *cf. infra*, 1263b40, y en II, 10, 1272a20. <<

[167] Tal vez, con este modo de proceder se refiera a los suevos y otros pueblos antiguos. *Cf.* César, *Sobre la guerra de las Galias*, VI, 29. El tercer modo de proceder: que los campos y que los frutos sean comunes, corresponde al comunismo verdadero. <<

[168] *Cf. infra*, VII, 10, 1339b38. <<

[169] Aristóteles hace hincapié en la virtud y no en la obligación de la ley como hace Platón. <<

[170] Este proverbio cuyo autor parece haber sido Pitágoras, *cf*. Diógenes Laercio, VIII, 10, fue tomado después por Epicuro. Platón lo aplica en la *República*, VI, 424a, a la comunidad absoluta de la propiedad. <<

[171] Como en Tarento, *cf. infra*, VI, 5, 1320b9; Cartago, *cf. infra*, VI, 5, 1320b4 y sigs.; Lacedemonia y Creta, *cf. infra*, II, 1263b40 y sigs. Compárese la descripción que hace de la antigua Atenas. Isócrates, *Areopagítico*, 35. <<

[172] Jenofonte, *Memorables*, II, 6, 23. <<

[173] *Cf. infra*, VIII, 7, 1342a25. <<

[174] *Vid*. Platón, *Leyes*, V, 731e y sigs.; Aristóteles, *Ética nicomáquea*, IV, 10, 1125b16. Y también *infra*, III, 13, 1118b22 y sigs.; II, 7, 1107b28 y sigs.; IV, 10, 1125b9 y sigs. <<

[175] *Cf*. Platón, *República*, I, 347b. <<

[176] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, IX, 9, 1169b10 y sigs. <<

[177] *Cf*. Platón, *República*, IV, 425c; V, 464d-465c. <<

[178] *Cf. infra*, VII, 10, 1329b25 y sigs. <<

[179] Platón las adopta también, *cf. República*, III, 416e; *Leyes*, VIII, 842b; y habla de las fratrías, *cf. Leyes*, VI, 785a, y de las tribus, *cf. Leyes*, V, 745e. Heródoto considera las comidas en común como una institución con fines militares (1, 65). Para las fratrías y tribus, *vid*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, frag. 5, págs. 50-51; cap. 8, 2-4, págs. 69-70 y nota 52 a pie de página. Para los usos de estos vocablos, véase Índice de materias, *s. v. fratrías*, *tribu*, págs. 221 y 226, respectivamente. <<

[180] Los «Iguales» en Lacedemonia, análogos a los guardianes de Platón, poseían la tierra, pero dejaban que la explotaran los hilotas. <<

[181] *Cf*. Platón, *República*, IV, 421a. <<

[182] Sin embargo, Platón indica claramente que la comunidad de bienes no se aplica al conjunto de ciudadanos, y parece claro que la comunidad de mujeres, hijos y bienes sólo concierne a los guardianes; *cf. República*, III, 417a; IV, 419. <<

[183] Lo que Aristóteles dice de los esclavos cretenses se confirma en las Leyes de Gortina. En cuanto a la prohibición que les hacen, *cf. infra*, IV, 13, 1297, 29 y sigs. <<

[184] Es la crítica que hace Platón a los grandes Estados de su época; *cf. República*, IV, 422e y sigs.; VIII, 551d. <<

[185] *Ibid*., IV, 419; III, 415d-417b. <<

[186] *Ibid*., V, 464d. <<

[187] Es decir, entre los agricultores y los artesanos que son los verdaderos ciudadanos del Estado de Platón. <<

[188] *Cf*. Platón, *República*, IV, 425c-d. <<

[189] *Ibid*., V, 464c; III, 416d-c. <<

[190] *Ibid*., V, 451d; *vid*. también *Leyes*, VII, 804b. <<

[191] *Cf*. Platón, *República*, III, 415a y sigs. <<

[192] *Ibid*., IV, 419 y sigs. La objeción de Aristóteles no se sostiene, ya que la idea de Platón es muy diferente como se ve en *República*, V, 465 y sigs.; IX, 580-592. <<

[193] La suma de dos números impares puede dar un número par: 3+5=8. <<

[194] La crítica que Aristóteles hace en el presente capítulo de las *Leyes* de Platón parece que intenta probar que hay otro régimen que él considera mejor, régimen que describe, en parte, en los libros VII y VIII. Pero hay que hacer notar que este Estado ideal de Aristóteles tiene muchas semejanzas con el de las *Leyes*, y de él recibe gran influencia; *cf*. E. Barker, *Greek Political Theory*, Londres, 1951, pág. 380. <<

[195] *Cf*. Platón, *República*, II, 367e-376e, etc. <<

[196] *Ibid*., III, 412d. <<

[197] *Cf*. Platón, *Leyes*, VII; XII, 961c-968b. <<

[198] *Ibid*., V, 741e; VII, 806d-807d; VIII, 842d; 846d; XI, 919d y sigs. <<

[199] *Ibid*., VI, 780d y sigs.; VII, 806e. <<

[200] En la *República*, son mil, pero se refiere al número de guerreros; y en las *Leyes*, son cinco mil, más exactamente cinco mil cuarenta. *Cf.* V, 737e; 740c y sigs.; 745b y sigs. etc. <<

[201] *Cf. infra*, III, 3, 1276a28. <<

[202] *Cf. infra*, VII, 4, 1325b38. <<

[203] No se encuentra dicho expresamente en las *Leyes*, pero Aristóteles puede deducirlo de IV, 704-709; V, 747d; y también de I, 625c; VIII, 842c-e. <<

[204] *Cf. infra*, II, 7, 1267a17 y sigs.; IV, 4, 1291a6-22. Y *Leyes*, V, 737c-d; I, 628d. <<

[205] *Cf*. Platón, *Leyes*, V, 737d. <<

[206] *Ibid*., V, 740b-741a. <<

[207] Platón considera también la posibilidad de que el exceso de población salga al extranjero y funde una colonia: *cf*. *Leyes*, V, 740d-e; XI, 923d; V, 736a. *Político*, 293d. <<

[208] No parece que es ésta la razón que da Platón. <<

[209] La propiedad no se puede dividir ni por testamento, *cf. Leyes*, V, 740b; ni por venta, 741b; ni de otra manera, 742c; ni por el Estado, IX, 855a y sigs.; 856d-e; X, 909c y sigs. <<

[210] Aristóteles piensa en la posibilidad de las estadísticas demográficas. Respecto a las eventualidades de muerte e infecundidad también Platón piensa en ellas; *cf. Leyes*, V, 740c-e. <<

[211] Fidón de Corinto, probablemente el mismo que el tirano de Argos (*cf. infra*, V, 10, 1310b26), fijó el número de propiedades iguales y el de los ciudadanos, pero no se preocupó de la igualdad de los lotes. En cambio, Platón en las *Leyes*, implanta la igualdad de bienes y fija el número de familias, pero no fija el número de ciudadanos. <<

[212] *Cf. infra*, VII, 10, 1330a2-23; VII, 16, 1335b19-26. <<

[213] Sobre lo que dice Sócrates, *vid*. Platón, *Leyes*, V, 734e. <<

[214] Véase la misma referencia al quíntuplo *infra*, II, 7, 1266b5 y sigs. Y Platón, *Leyes*, V, 744e. <<

[215] El término *república* recoge el griego *politeía*. Aristóteles critica la constitución de las *Leyes* de Platón y describe ese régimen mixto como el mejor para los estados, y la constitución de Esparta es un ejemplo vivo; *cf. infra*, IV, 9, 1294b18 y sigs. En el presente pasaje, en cambio, Aristóteles distingue entre la constitución esparciata y la *politeía*. Los que tienen armas pesadas son los soldados hoplitas que llevaban casco, coraza, grebas, escudo, lanza, espada y puñal; todo ello pesaba unos treinta y cinco kilogramos. <<

[216] Unos, que no participan de la opinión de Aristóteles, consideran elementos de la constitución esparciata la monarquía, la oligarquía y la democracia. Otros añaden un cuarto elemento, la tiranía. En la constitución de Esparta, Aristóteles ve una república, *infra*, IV, 9, 1294b16; una aristocracia en V, 7, 1306b29, y una monarquía en V, 11, 1313a25 y sigs. <<

[217] Sobre el pueblo de Lacedemonia, *cf. infra*, II, 9, 1270b8 y sigs.; IV, 9, 1294b29 y sigs. <<

[218] *Cf. infra*, IV, 8, 1293b28; IV, 2, 1289b2. <<

[219] Una aristocracia, como la de Esparta, que combina tres elementos, riqueza, libertad y virtud, es superior a una república, como la de las *Leyes* que combina dos, riqueza y libertad. *Cf. infra*, IV, 8, 1294a15; V, 7, 1307a7 y sigs. <<

[220] El echar a suertes para nombrar a los magistrados es democrático, el voto es oligárquico; éste tiene lugar para la elección del Consejo, de los astínomos y de los presidentes de los juegos; *cf*. Platón, *Leyes*, VI, 756b-c; VI, 763d y sigs.; 765b-d. Platón no habla de la presencia obligatoria más que para las primeras clases, *Leyes*, VI, 764a (*cf. infra* IV, 13, 1297a17 y sigs.). <<

[221] Pertenecen a la primera y segunda clase los astínomos y agoránomos (*cf. Leyes*, VI, 763d-e). El maestro principal de la educación es elegido entre los guardianes de las leyes (*cf*. VI, 766b). Y véase sobre el Consejo Nocturno: *Leyes*, XII, 951d-e. <<

[222] *Ibid*., VII, 753b y sigs.; 755b y sigs. <<

[223] *Ibid*., VI, 756b-c. El pasaje que sigue tiene también otras interpretaciones, con el fin de poner de acuerdo el texto de Aristóteles con la descripción que da Platón. *Cf*. Aristóteles, *Politique* [trad. de Jean Aubonnet], París, 1968, libros I, II, pág. 68 y nota 1, y M. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Oxford, 1887-1902. <<

[224] Los ciudadanos más respetables son los que toman más interés en la vida política. Así este modo oligárquico contiene elementos aristocráticos. *cf. infra*, III, 13, 1283a36. <<

[225] *Cf. infra*, IV, 7, 1293a35 hasta IV, 9, 1294b39; IV, 12, 1296b34-38; 12, 1297a7 hasta 13, 1297b38. <<

[226] *Cf. supra*, II, 12, 1274b9. <<

[227] Faleas, contemporáneo de Platón, fue el primero en introducir esta legislación para evitar revueltas civiles. Otros anteriores a Faleas, como Fidón de Corinto, ya se habían ocupado de regular la propiedad; *cf. supra*, II, 6, 1265b12; e *infra*, 7, 1266b16. <<

[228] Platón suprime las dotes totalmente en *Leyes*, V, 742c; VI, 774c. <<

[229] *Cf. supra*, II, 6, 1265b21-23. <<

[230] *Cf. supra*, II, 6, 1265a38-b16. <<

[231] Según algunos, se refiere a la anulación de las hipotecas y de la *seisákhtheia*, *descarga de deudas. Vid*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, pág. 64 y nota 31 a pie de página. <<

[232] Parece que hubo leyes de esta clase en Turios (*cf. infra*, V, 7, 1307 a 29 y sigs.), y en Élide (*cf.* VI, 4, 1319a6 y sigs.), y en Afitis (*cf.* VI, 4, 1319a6 y sigs.). Los locrios a los que se refiere a continuación son los occidentales, cuyo legislador fue Zaleuco; *cf. infra*, II, 12, 1274a22. <<

[233] Léucade, colonia de Corinto, fue fundada en el siglo VII en la costa de Acarnania, en la parte occidental de Grecia. <<

[234] *Cf*. Platón, *Leyes*, V, 736e; 742e. <<

[235] Esta misma igualdad de formación se encuentra en Esparta; *cf. infra*, IV, 9, 1294b21. Concuerda con Faleas en este tema; *vid. infra*, VIII, 1, 1337a21 y sigs. <<

[236] *Cf*. Homero, *Ilíada*, IX, 319. <<

[237] Pasaje que tiene varias correcciones en su tradición textual y da lugar a diversas interpretaciones que intentan hacerlo compatible con otros textos de Aristóteles en donde dice que los placeres sin dolor no son acompañados de deseo. *Cf. Ética nicomáquea*, VII, 13, 1152b36; III, 14, 1119a4. *Ética eudemia*, II, 10, 1225b30. <<

[238] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, V, 10, 1134b7. <<

[239] Se está refiriendo, sin duda, a los honores que los atenienses tributaban a Harmodio y a Aristogitón, que asesinaron al tirano Hiparco, hijo de Pisístrato. <<

[240] Eubulo era tirano de Atarneo y Asos, ciudades situadas en la costa de Asia Menor, frente a la isla de Lesbos. Autofrádates, general del rey persa, sitió Atarneo probablemente en 359 a. C., en una campaña emprendida contra Artabazo, sátrapa de Frigia que se había sublevado contra el rey. Aristóteles conocía bien esta zona y sus circunstancias históricas; estuvo en Asos después de 347 como huésped del sucesor de Eubulo, Hermías, con cuya hermana se casó. <<

[241] *Cf. infra*, III, 13, 1284a9, y Tucídides, VIII, 89, 4. <<

[242] Se trata de una circunstancia histórica muy concreta de Atenas del siglo V a. C. El gobierno de la ciudad concedía, a expensas del *teórico*, a cada ciudadano que lo pedía, dos óbolos para poder asistir a las representaciones públicas. *Cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, pág. 157 y nota 379 a pie de página, para el *theorikón*, «fondo público», para subvencionar a los ciudadanos pobres. <<

[243] *Cf.* Aristóteles, *Retórica*, I, 5, 1361a12. Jenofonte, *Económico*, IX, 6-10. <<

[244] Sobre la consideración de los artesanos, *cf. infra*, III, 5, 1278a6 y sigs. Hipodamo de Mileto, que era uno de ellos, los hace ciudadanos de su Estado; *cf. infra*, II, 8, 276b32. Faleas, en cambio, parece opuesto a ellos. <<

[245] *Cf*. Platón, *República*, II, 371e. <<

[246] Epidamno, ciudad de gran importancia para el comercio, situada en Iliria, en la costa adriática, enfrente de Brindis, más tarde llamada Dirraquio, fue una colonia de Corinto y de Corcira, fundada en el siglo VII a. C. <<

[247] Sobre este proyecto de Diofanto no se conocen otras circunstancias; debió ser muy impopular en Atenas, que tenía muchos ciudadanos artesanos. <<

[248] Hipodamo fue un famoso arquitecto en tiempo de Pericles. Su ciudad natal, Mileto, situada en la costa Jonia de Asia Menor, fue reedificada después de 480 a. C. según un plano geométrico. Hipodamo aprendió en su ciudad los métodos de urbanismo y los introdujo en Atenas. Pericles le encargó el trazado de la colonia de Turios, en el año 443 a. C. — Hipodamo, según se ve en este pasaje, pertenece a la generación innovadora y joven que siguió a las Guerras Médicas. Los ricos ornamentos a que se hace referencia tal vez indican su origen jonio y su influencia persa. Para las excentricidades de los milesios, *cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VII, 9, 1151a9. <<

[249] Isócrates, en *Panatenaico*, 257, opone Esparta, que, según él, tenía dos mil ciudadanos, a los estados de diez mil. Hipodamo quería un estado grande pero mucho más pequeño que Atenas, que tenía aproximadamente veinte mil. <<

[250] Tal vez esta idea se deba a una influencia recibida de Egipto; *cf. infra*, VII, 10, 1329a40 y sigs. Platón, *Timeo*, 24a y sigs. Isócrates, *Busiris*, 15 y sigs. Ese interés por la división tal vez le venga de Ión de Quíos; *cf.* Isócrates, *Sobre el cambio de fortunas*, 268. Los pitagóricos preferían también el número tres; pensaban que todo lo que era divisible por tres era perfecto. Aristóteles no está de acuerdo con esta división tripartita en la división de las tres partes de la ciudad; *cf. infra*, IV, 4; VII, 8, 9. <<

[251] Esta división del territorio se veía en muchos estados griegos, por ejemplo en Creta, en Lacedemonia y en Atenas. Para la división que hace Aristóteles, *vid. infra*, VII, 10, 1330a9 y sigs. <<

[252] Para Hipodamo, el dominio de las leyes parece reducirse al de los tribunales. Lo que piensa Aristóteles sobre la clasificación de los tribunales, *vid. infra*, IV, 16, 1300b18 y sigs. <<

[253] Es un sistema semejante al descrito por Platón, *Leyes*, VI, 753c, para la elección de los magistrados. <<

[254] Para los asuntos del extranjero estaba el polemarco. La clasificación de Hipodamo da gran importancia a los asuntos del extranjero y a los huérfanos. Aristóteles da otras responsabilidades a los magistrados; *cf. infra*, IV, 15, 1299b10 y sigs.; VI, 8. <<

[255] Había una magistratura semejante en Larisa; *cf. infra*, VI, 6, 1305b29. Era un cargo militar cuya función era proteger la ciudad de los enemigos del exterior. <<

[256] Pasaje dudoso y que puede tener otras interpretaciones. <<

[257] *Cf.* para este pasaje, por la semejanza de la descripción, Tucídides, I, 5; I, 6, 7. <<

[258] La costumbre de comprarse las mujeres existía entre los tracios; *cf*. Heródoto, V, 6. *Cf*. también Platón, *Leyes*, VIII, 841d. <<

[259] Aristóteles se refiere a dos opiniones corrientes sobre el origen de los humanos: una era la que creía en la autoctonía, *cf.* Hesíodo, *Trabajos y días*, 108; Píndaro, *Nemea*, 6, 1; Platón, *Menéxeno*, 137d; *Banquete*, 191b y sigs.; *Leyes*, VI, 782a y sigs. Aristóteles creía también que el mundo y la humanidad habían existido desde siempre; *vid. Reproducción de los animales*, II, 1, 732a1 y sigs.; III, 11, 764b28 y sigs. La otra opinión que Platón expone en *Leyes*, III, 677a y sigs. y en *Timeo*, 22c, consideraba que los primeros hombres eran los supervivientes de algún gran cataclismo. <<

[260] *Cf*. Aristóteles, *Retórica*, I, 15, 1375b22. Tucídides, III, 37. <<

[261] La costumbre aparece como un tipo de fuerza que obliga; *cf. infra*, III, 15, 1286b29; V, 9, 1310a14 y sigs. <<

[262] *Cf*. Platón, *Leyes*, I, 634d-e. <<

[263] *Cf*. Platón, *Timeo*, 18b. <<

[264] Aristóteles se refiere a tres sistemas de servidumbre que eran bien conocidos. En el presente pasaje cita dos: los penestas de Tesalia y los hilotas de Esparta. Los siervos, en Grecia, estaban a mitad de camino entre la libertad y la esclavitud; solían ser antiguos habitantes sometidos por los invasores vencedores. En el caso de Esparta, los inmigrantes dorios someten a la población originaria. — Aristóteles, en contra de otros que los defendían, pensaba que los siervos como los penestas y los hilotas son peligrosos en un estado, especialmente si los vecinos no son seguros; *cf. supra*, II, 5, 1264a34 y sigs.; *infra*, VII, 10, 1330a25 y sigs. Los siervos cretenses, debido a la lejanía de la isla, eran más tranquilos; *cf. infra*, II, 10, 1272b18; *supra*, II, 5, 1264a25 y sigs. Aristóteles en su estado ideal prefiere los esclavos a los siervos; *cf. infra*, VII, 10, 1330a25 y sigs. <<

[265] Debe aludir a los periecos; éstos pertenecían a la tierra más que al hombre. Su situación era menos dura que la de los esclavos. No poseían derechos políticos pero sí libertad personal. *Vid*. R. Maisch-F. Pohlhammer, *Instituciones griegas*, Madrid, 1951, pág. 18: «Periecos e hilotas». <<

[266] La situación de estos pueblos es la siguiente: argivos al nordeste, mesenios al oeste y arcadios al noroeste de Laconia (Esparta). Perrebos al norte y magnesios al este de Tesalia. <<

[267] *Cf*. una idea semejante en Platón, *Leyes*, I, 637c; VI, 781a-b. <<

[268] Para las partes de una casa familiar, *cf. infra*, III, 4, 1277a7, en donde los elementos de la familia son el hombre y la mujer. Pero *supra*, 1, 3, 1253b4-7, el hombre y la mujer son las partes más importantes, pero hay otras. <<

[269] Puede compararse la descripción de la educación lacedemonia con *Leyes*, I, 633 y sigs. <<

[270] Sobre el presente tema, *cf*. Ateneo, *Deipnosofistas*, XIII, 603a. Diodoro, V, 32, 7. Platón, *Leyes*, 1, 637d y sigs., presenta a los celtas como guerreros a quienes les gusta el vino. Parece que habitan toda Europa occidental, *cf*. Aristóteles, *Meteorología*, I, 13, 350a36 y sigs.; *Ética nicomáquea*, III, 10, 1115b26 y sigs.; *Ética eudemia*, III, 1, 1229b28 y sigs. Aristóteles parece que no piensa sólo en pueblos bárbaros, puede aludir a los tebanos y también a los cretenses, *cf*. II, 10, 1272a24; y también a los calcidios, *cf*. Aristóteles, frag. 93, 1492b22 y sigs. <<

[271] Para Aristóteles los mitos, igual que las leyes y las costumbres, son invención de unos hombres que quieren presentar bajo una forma imaginaria ciertas ideas; *cf. infra*, VIII, 6, 1341b2. Para él los mitos contienen fragmentos de verdad salvados de períodos anteriores en los que florecía la filosofía y el arte; *cf*. Aristóteles, *Metafísica*, 8, 1074, 1-14. <<

[272] *Cf*. Plutarco, *Agis*, 7; *Licurgo*, 14. <<

[273] Parece referirse al período comprendido entre el fin de la guerra del Peloponeso y la batalla de Leuctra (403-371 a. C.). <<

[274] Después de la batalla de Leuctra, los tebanos, mandados por Epaminondas, invadieron varias veces Lacedemonia. *Cf*. Jenofonte, *Helénicas*, VI, 5, 28. Plutarco, *Agis*, 31. <<

[275] *Cf. supra*, II, 9, 1269b23 y sigs.; 1269b12-14. <<

[276] La avaricia en los espartanos era un hecho conocido; *cf.* Eurípides, *Andrómaca*, 446. <<

[277] Las guerras de Esparta, frecuentes y muy largas, ocasionan la muerte de muchos ciudadanos. Para la riqueza de las mujeres *cf*. Plutarco, *Agis*, 4, 7. Para el sistema de transmitir la herencia más aceptado por Aristóteles *cf*. *infra*, V, 8, 1309a23 y sigs. Y Platón, *Leyes*, XI, 922e y sigs. Sobre el tutor, *cf*. Platón, *Leyes*, V, 740b; es el pariente varón más próximo, y si hay varios el de más edad. *Cf*. Demóstenes, *Contra Eubúlides*, 41. Sobre las hijas herederas, según el derecho ático, *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, párrafos, 9, 2; 42, 5; 43, 4; 56, 6; 58, 3, con notas a pie de página. <<

[278] Aristóteles habla del tiempo anterior a la batalla de Leuctra (371 a. C.). Se trata de Laconia y Mesenia unidas. En tiempos de Agis (241 a. C.) los esparciatas no eran más que 700 y sólo 100 conservaban el lote primitivo; *cf*. Plutarco, *Agis*, 5. <<

[279] Se refiere sin duda a la batalla de Leuctra, *cf*. Isócrates, *Arquídamo*, 56. <<

[280] Para la escasez de hombres, *vid. infra*, III, 5, 1278a31. En el presente pasaje parece referirse a los esparciatas propiamente dichos, no a los periecos ni a los hilotas. <<

[281] No se sabe concretamente a qué asuntos de los andrios se refiere. *Cf*. Newman, 1887-1902, II, pág. 333. <<

[282] *Cf. supra*, II, 6, 1265b40; Platón, *Leyes*, IV, 712d; Jenofonte, *La República de los lacedemonios*, VIII, 3-4. <<

[283] No de Licurgo, sino de Teopompo, según parece por el pasaje que se encuentra *infra*, V, 11, 1313a26 y sigs. <<

[284] «Todas las partes» se refiere en el presente pasaje a los reyes, las clases altas, el pueblo, enumeración muy diferente de la que hace en los libros IV, 4; VII, 8. <<

[285] *Cf.* Jenofonte, *La República de los lacedemonios*, 1-3. Demóstenes, *Contra Leptines*, 107. <<

[286] No se conoce cuál era ese modo de elección de los éforos. Algunos, después del pasaje de Platón, *Leyes*, 692a, piensan que era de una o de otra manera según determinasen los auspicios. <<

[287] *Cf.* Jenofonte, *La República de los lacedemonios*, 10, 1. <<

[288] *Cf. infra*, III, 14, 1285a35 y sigs.; 1288a29. <<

[289] En Esparta reinaban a la vez dos reyes, pertenecientes a la familia de los Ágidas y a la de los Euripóntidas, que se consideraban descendientes de Heracles. La realeza era hereditaria. En el siglo IV a. C., Lisandro, general lacedemonio, pretendía que la función real fuese como una clase de presidencia accesible según los méritos. *Cf*. Plutarco, *Lisandro*, 30. <<

[290] *Cf. supra*, II, 11, 1273a1-3. <<

[291] Dos éforos solían acompañar al rey. <<

[292] *Cf. supra*, II, 10, 1272a13 y sigs. El tema de las comidas en común era de carácter político, puesto que la participación en ellas daba carta de ciudadanía. <<

[293] Como en el caso de Lisandro, *cf. infra*, V, 1, 1301b19 y sigs.; V, 7, 1306b33. <<

[294] *Cf*. Platón, *Leyes*, 625c-638b; II, 660 y sigs.; 666e; III, 688a y sigs.; IV, 705d. *República*, VII, 547e y sigs. *Vid*. también *infra*, VII, 2, 1324b7 y sigs.; VII, 3, 1325a6 y sigs.; VII, 14, 1333b12 y sigs. <<

[295] Otra causa de la ruina del Estado fue la falta de hombres; *cf. supra*, II, 9, 1270a34. <<

[296] *Cf. infra*, VII, 14, 133b9. Aristóteles, *Ética eudemia*, VII, 15, 1248b37 y sigs. Respecto a Cartago menciona otro error semejante, *cf. infra*, II, 11, 1273a37 y sigs. Ideas parecidas son expresadas por Platón, *Leyes*, II, 661d-662b; Isócrates, *Panatenaico*, 187, 8; 228. <<

[297] *Cf*. Aristóteles, *Retórica*, I, 6, 1363a8 y sigs.; son bienes como la riqueza, los honores, los placeres del cuerpo; *cf*. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, IX, 8, 1168b16 y sigs. <<

[298] Este pasaje recuerda lo que Arquidamo y Pericles dicen en Tucídides, I, 80, 4; 1, 141, 3, respectivamente. <<

[299] La semejanza de las constituciones de Creta y de Lacedemonia se vio pronto entre los griegos; *cf*. Heródoto, I, 65. Platón considera las dos constituciones timocráticas y hace una buena descripción de ellas. *Cf*. *República*, VIII, 544c; VIII, 547a y sigs.; *Leyes*, I, 631b y sigs.; 634, 635 y sigs.; VII, 780e y sigs.; IV, 712e. *Vid*. Polibio, VI, 45 y sigs. La constitución cretense debe ser común a un número de ciudades de la isla, ya que Creta no forma un Estado único. <<

[300] *Cf.* Heródoto, I, 65; según él Licurgo sacó sus leyes de Creta. Otros atribuyen las leyes a los consejos dados por la Pitia. Jenofonte, en *La República de los lacedemonios*, 8, 5, y Platón no dicen nada de un origen cretense; *cf. Leyes*, I, 624a; I, 632d; 634a. Isócrates las considera como un préstamo de Atenas en tiempos de Teseo. *Cf. Panatenaico*, 152-153. — Carilo, según Heródoto, VIII, 131, habría vivido hacia 825 a. C. <<

[301] *Cf. supra*, I, 2, 1252b21 y sigs. Esta comunidad de origen señala los lazos de una colonia con su metrópoli. Los habitantes de Lictos constituyen una ciudad próxima a Cnosos y colonia de Lacedemonia. <<

[302] Se refiere al Mediterráneo oriental, el mar Egeo. <<

[303] Después de la invasión doria, Creta perdió su flota y su supremacía en el mar; *cf.* Tucídides, I, 4. <<

[304] Hace una separación entre la clase campesina y la clase militar. Esta situación se ve en los Estados de Creta, Lacedemonia y en Egipto; *cf. infra*, VII, 10, 1329a40 y sigs. Las comidas en común parecen ser una institución con fines militares en su origen, *cf*. Heródoto, 1, 65. <<

[305] *Cf. infra*, V, 11, 1313a25 y sigs., pasaje en el que Aristóteles atribuye la institución de los éforos a Teopompo y, por tanto, no se debería a un préstamo de Creta como pretende en el presente pasaje. Las funciones de los éforos son diferentes de las de los *kósmoi*, estos últimos están al frente de las tropas en campaña, *cf. infra*, II, 10, 1272a9, cosa que no hacían los éforos. <<

[306] Heródoto menciona un rey de Axos en Creta como abuelo del fundador de Cirene, según la tradición de esta colonia, *cf*. IV, 154. <<

[307] *Cf. supra*, II, 9, 1271a26-37. <<

[308] Sobre este fin del legislador, *vid*. Jenofonte, *La República de los lacedemonios*, II, 5-6; Plutarco, *Licurgo*, 10. <<

[309] Sobre la separación de las mujeres, Aristóteles aprueba el fin pero no los medios empleados en Creta; *cf. infra*, VII, 16, 1335a36-b2. <<

[310] En tiempo de Aristóteles se creía que los cretenses habían sido los primeros en practicar la homosexualidad. Platón, en *Leyes*, 1, 836c, afirma que fueron los cretenses quienes inventaron el mito de Ganimedes para encontrar una excusa divina a su inclinación. El escoliasta de Esquilo en *Siete contra Tebas*, 81, pretende que Layo, padre de Edipo, fue el primero que la practicó (pues un oráculo le predijo que sería matado por su hijo) y que su muerte y las desgracias de su familia fueron el castigo de su falta. En la Antigüedad esta práctica fue reservada a los hombres libres y prohibida a los esclavos. Esquines en su discurso *Contra Timarco,* se vanagloria de ello. Platón en muchísimos pasajes lo proscribe con gran energía, *cf. Leyes*, VIII, 836c, y hace a los gimnasios responsables del origen de la pederastia en Creta y en Lacedemonia; *cf. Leyes*, I, 636b. Sobre este tema *vid*. Marrou, 1965, cap. III, «De la pederastia como educación», pág. 31 y sigs. <<

[311] *Cf. supra*, II, 9, 1270b35-71a18. <<

[312] Aristóteles consideraba el mundo persa y los estados continentales griegos como grandes fuentes de corrupción; *cf.* también Heródoto, V, 51; las islas griegas, al contrario, eran pobres, *cf*. Isócrates, *Panegírico*, 132; Jenofonte, *Helénicas*, VI, 1, 2. <<

[313] El poder tiránico, *dynasteía*, descrito *infra*, IV, 5, 1292b5; IV, 6, 1293a30, es la forma extrema y la peor de la oligarquía. Es la tiranía de un pequeño grupo de hombres poderosos y que toman medidas arbitrarias. <<

[314] *Cf. supra*, II, 10, 1272a41. <<

[315] Como se acostumbraba a hacer en Esparta: los extranjeros que pasaban un tiempo allí eran rigurosamente vigilados y cuando los éforos lo consideraban conveniente eran expulsados. <<

[316] Sobre la tranquilidad y fidelidad de los periecos, *cf. supra*, II, 9, 1269a40 y sigs.; en este pasaje nos da otra razón: los Estados de Creta, incluso en guerra, se prestan ayuda mutua contra los periecos sublevados. Sobre las revueltas de los hilotas, *cf.* Platón, *Leyes*, 777b. <<

[317] Según unos se trataría de la conquista de gran parte de la isla después de la batalla de Isos por Agis III, rey de Esparta, secundado por su hermano menor, el navarco Agesilao, en 331 a. C.; *cf*. Diodoro, XVII, 48. Según otros, y parece más probable, se trata de la incursión de Faleco y de sus mercenarios cuando los de Cnosos lo llamaron contra los de Lictos, que se habían sublevado en 346 a. C.; *cf*. Diodoro, XVI, 62. Faleco se apodera de Lictos, pero los lictios piden ayuda a la metrópoli Esparta, y Arquidamo derrota a los mercenarios; Faleco, que quedó en la isla, después de muchas peripecias, murió en el asedio de Cidonia en 343 a. C. <<

[318] Sobre el régimen de Creta nos dan muchas informaciones también Polibio, VI, y Estrabón, X. <<

[319] Aristóteles enjuicia la constitución de un pueblo no helénico como una de las mejores con las de Creta y Lacedemonia. Era una de esas constituciones mixtas, con una mezcla de oligarquía, aristocracia y democracia, que él considera muy interesantes para su análisis. También Polibio, VI, 51 y sigs., trata de ella. <<

[320] El cuerpo cívico de Cartago comprendía una masa grande de pobres; *cf. infra*, V, 12, 1316b5. La tranquilidad del pueblo se debe a causas fortuitas y no a la habilidad del legislador; *cf. infra*, II, 11, 1273b21. Hanón intenta hacia 344 a. C. imponer la tiranía, pero no lo logra; *cf. infra*, V, 7, 1307a5. <<

[321] Las «asociaciones políticas» o «compañías» son términos para recoger el vocablo griego *hetairíai*. Según algunos son corporaciones de oficios o clubes, o bien secciones de voto con un carácter político. <<

[322] *Cf. infra*, VII, 18, 1336b30; *Retórica*, II, 15, 1390b24. <<

[323] Se refiere a las desviaciones de la mejor constitución (*cf. infra*, IV, 3, 1290a24 y sigs.) y no a las desviaciones de las constituciones buenas como *infra*, III, 7. Para entender bien el presente pasaje, debe leerse teniendo en cuenta el comienzo del cap. 9. <<

[324] La mejor constitución es una aristocracia mixta, es decir, una mezcla de aristocracia, oligarquía y democracia; o bien una *politeia*, en términos aristotélicos, mezcla de oligarquía y de democracia, que recogemos en el texto con la palabra «república». <<

[325] Los reyes o sufetas parece que fueron dos como en Esparta. <<

[326] Se refiere a los de Lacedemonia y de Creta. <<

[327] No se sabe nada de estos cuerpos de cinco magistrados. Sobre los Cien y los Ciento Cuatro, *vid*. Newman, 1887-1902, II, apéndice B, pág. 405. <<

[328] Las magistraturas de corta duración son un signo de la democracia; *cf. infra*, VI, 2, 1317b24. <<

[329] Que los magistrados reciban un sueldo es democrático; *cf. infra*, VI, 2, 1317b35-38. El no pagarles un sueldo es compatible con la aristocracia y con la oligarquía. Y lo mismo se puede decir del procedimiento de designarlos si es por elección y no por sorteo; *cf. infra*, IV, 9, 1294b7-13, 32-33, etc. En estas disposiciones no hay ninguna desviación del principio de base de la constitución. <<

[330] En Cartago y en Lacedemonia todos los procesos son juzgados por los magistrados y no por la asamblea popular, de la que en otros Estados un número de miembros es elegido anualmente para formar los tribunales; *cf. infra*, III, 1, 1275b8 y sigs. En Lacedemonia cada cuerpo de magistrados tiene su competencia en determinadas cuestiones; *cf. infra*, IV, 9, 1294b33. En Cartago, en cambio, todos los cuerpos de magistrados tienen una competencia general. Y Aristóteles considera esto último más propio de una aristocracia; tal vez porque en Cartago hay menos cuestiones que estén en manos de un pequeño número. <<

[331] *Cf. infra*, VII, 5, 1326b30. Platón, *Leyes*, VI, 763d. <<

[332] *Cf. supra*, II, 9, 1269a35. Aristóteles corrige este error en su Estado ideal. *Cf. infra*, VII, 9, 1329a17 y sigs. <<

[333] La misma afirmación sobre la venalidad de las magistraturas la hace Polibio, VI, 56, 4. Platón lo menciona a propósito de la realeza; *cf. República*, VIII, 544d. <<

[334] *Cf*. Platón, *Leyes*, IV, 711b y sigs. Jenofonte, *Ciropedia*, VIII, 8, 5. Isócrates, *Areopagítico*, 22; *Nicocles*, 37. <<

[335] Hay divergencia en la tradición textual; seguimos la lección que adopta J. Aubonnet. Aristóteles parece pensar que el dar demasiada importancia a la riqueza puede poner en peligro el carácter aristocrático de la constitución cartaginesa y transformarla finalmente en oligarquía. <<

[336] Es semejante el principio platónico sobre la división del trabajo. *Cf. República*, II, 370c, 374c. Aristóteles considera que algunas tiranías han tenido su origen en la costumbre de ciertas oligarquías de confiar las más importantes magistraturas a una sola persona. *Cf. infra*, V, 10, 1310b22. <<

[337] *Cf. supra*, II, 2, 1261b1 y sigs. <<

[338] *Cf. supra*, I, 2, 1252b3 y sigs. Platón, *República*, II, 370c. Isócrates, *Busiris*, 16; *Nicocles*, 18. <<

[339] *Cf. infra*, V, 12, 1315b11; V, 1, 1302a4 y sigs. Sobre el remedio empleado en Cartago para dar estabilidad a la oligarquía, *cf. infra*, VI, 5, 1320a35-b16. <<

[340] *Cf. infra*, VI, 5, 1320b4. *Vid*. también Polibio, 1, 72, 2. <<

[341] *Ibid*., VI, 51, acerca del juicio que da sobre la segunda guerra Púnica. <<

[342] El final del cap. 11 y todo el 12 algunos los consideran inauténticos, otros creen que son de Aristóteles pero su lugar no debía ser el que actualmente tienen. Y otros defienden su autenticidad y su lugar actual. Es verdad que el contenido del cap. 12 encaja mal con el plan establecido al comienzo del libro II, según el cual el estudio de la constitución cartaginesa podía dar fin al presente libro. <<

[343] *Cf. supra*, II, 1, 1261a4; II, 8, 1269a27. <<

[344] En este pasaje nos parece correcta la interpretación de F. Martín Ferrero en la que se da al participo *politeuthéntes* valor pasivo, después de presentar razones muy justificadas para ello, en *El libro ii de la Política de Aristóteles. La autenticidad del capítulo 12*, Salamanca, 1984, sobre todo pág. 45 y sigs. <<

[345] *Cf. supra*, II, 9, 1269a29-1271b17. Sobre la opinión de algunos a propósito de Solón, que se cita a continuación, *cf*. Platón, *República*, X, 599b. Otros hacen a Solón creador del Areópago; *cf*. Plutarco, *Solón*, 19. Aristóteles, recurriendo a la opinión de otros, hace a Solón responsable de la democracia extrema actual. La postura de Aristóteles claramente favorable a la legislación de Solón se ve *infra*, III, 11, 1281b21-1282b41; IV, 11, 1296a18 y sigs.; VI, 4, 1318b27 y sigs. La exposición que Aristóteles presenta aquí de la constitución de Solón es muy breve y la crítica que le hace también es menos detallada que la de las precedentes. Un desarrollo del mismo autor más amplio puede encontrarse en *Constitución de los atenienses*, 6-11; 13, 3. Véase la traducción que hemos hecho para la Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1984, en donde presentamos numerosas notas explicativas a pie de página a las que haremos referencia en muchos pasajes. <<

[346] En este punto me parece que comienza la opinión de Aristóteles. <<

[347] Estos críticos eran opuestos a la democracia extrema; querían una constitución mixta como los defensores de Solón que antes se mencionan. <<

[348] La elección por sorteo que da paso a que todos puedan acceder a los tribunales acentúa el carácter popular de la constitución. <<

[349] En otros pasajes también Aristóteles compara la democracia extrema a la tiranía; *cf. infra*, IV, 14, 1298a31 y sigs. Es una forma colectiva de tiranía; *cf*. IV, 4, 1292a11. <<

[350] Efialtes es un político ateniense, del partido democrático bajo el arcontado de Conón en 462-461 a. C.; redujo, en gran parte, las atribuciones del Consejo del Areópago; *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, pág. 25 y sigs., y notas a pie de página, sobre la reforma de Efialtes. Fue asesinado en 461 a. C. y le sucedió en el partido democrático Pericles. <<

[351] *Cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, pág. 119 y sigs. y notas correspondientes a pie de página. <<

[352] *Cf. infra*, VI, 4, 1319b21. Resulta curioso que Aristóteles evita mencionar Atenas cuando critica la democracia actual. <<

[353] Es un tema muy repetido por los autores. *Cf. infra*, V, 4, 1304a20; VIII, 6, 1341a30. Tucídides, I, 96. Platón, *Leyes*, IV, 707 y sigs. y 708e. lsócrates, *Sobre el cambio de fortunas*, 316 y sigs. Sobre el papel del pueblo y del Areópago, *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 23, 1, y notas correspondientes a pie de página. La exaltación del papel del Areópago la hace especialmente en el pasaje 23, 2. <<

[354] En el presente pasaje, Aristóteles parece inclinarse a favor de los que se oponían a la democracia extrema, es decir, de los moderados que habían tenido como jefe a Arístides, Cimón, Tucídides, hijo de Melesias, Nicias y Terámenes, que se opusieron a los jefes democráticos desde Temístocles hasta Cleofonte. <<

[355] Durante el ejercicio del cargo, los magistrados podían ser llevados ante un tribunal popular o ante la asamblea del pueblo, pero especialmente al dejar su cargo para rendir cuentas de su conducta. *Cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 4, 2; 27, 1; 31, 1; 39, 6; 48, 4; 54, 2; 56, 1; 59, 2. <<

[356] Los *pentacosiomedimnos*, en Ática, eran los grandes propietarios que cosechaban como mínimo 500 *medimnos* o medidas de trigo. La extensión de terreno necesaria para cosechar 500 medimnos debía ser de unas 16 hectáreas. El medimno equivalía a unos 52 kg. Los *zeugitas*, yunteros o yugueros, son los propietarios de una yunta de bueyes, los que tienen recursos para poder mantenerlos. El término implica posesión de tierras. Son los que cosechan 200 medimnos. Los *caballeros* son los que cosechan 300 medimnos. Aunque los menciona en tercer lugar, en dignidad ocupan el segundo. La cuarta clase es la de los jornaleros, *thétes*; son los más humildes de los hombres libres. Poseen una renta inferior a 200 medimnos. Para sus derechos y participación en el cuerpo político, *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 26, 2; 47, 1. Y sobre estas cuatro clases véase el pasaje 7, 1-3 y notas a pie de página. <<

[357] Zaleuco vivió en torno a 664 a. C.; fue legislador de los locrios del sur de Italia. Su constitución era de tipo aristocrático. <<

[358] Carondas fue legislador de las ciudades calcídicas. Su legislación tuvo mucho éxito y fue modelo para las leyes de las ciudades calcídicas de la Magna Grecia, Sicilia y Tracia. Parece que imitó el código de Zaleuco, pero dándole un carácter más democrático. *Cf. infra*, IV, 12, 1297a7 y sigs.; IV, 11, 1296a21; IV, 13, 1297a21 y sigs. <<

[359] Parece que uno de ellos fue el historiador Éforo. *Vid*. nota de J. Aubonnet al pasaje en la edición que seguimos. <<

[360] Probablemente se refiere al poeta y adivino de Atenas de fines del siglo VI a. C.; si bien él es muy posterior a los demás legisladores que cita. Tales de Creta, llamado también Taletas, vivió en el siglo VII a. C. <<

[361] El anacronismo es claro para el legislador espartano Licurgo, que vivió en torno a 776 a. C. como una fecha más tardía. <<

[362] Aristóteles subraya el hecho de que fue legislador de su ciudad natal, y explica cómo llega a establecerse en Tebas. <<

[363] En la 13.ª Olimpíada, año 728 a. C. <<

[364] *Cf. supra*, II, 6, 1265a9 y sigs. <<

[365] *Cf*. Platón, *Leyes*, I, 637 y sigs.; 643 y sigs.; II, 664; 666; 671-672. <<

[366] *Ibid*., VII, 794-795d. <<

[367] Dracón fue legislador ateniense; publicó en 621 a. C. un código de leyes y no una constitución como Aristóteles pretende en la *Constitución de los atenienses*, 4, pág. 60 y nota 20 a pie de página. Sobre la dureza de sus leyes, *cf*. Aristóteles, *Retórica*, II, 23, 1400b21. A pesar de su dureza, Dracón sustituye la venganza de sangre por una sentencia judicial en caso de delito. <<

[368] Pítaco de Mitilene, en la isla de Lesbos, vivió entre 650-570 a. C., aproximadamente. Gobernó su ciudad durante diez años. *Cf. infra,* III, 14, 1285a35 y sigs. Es considerado uno de los Siete Sabios. Practicó una política moderada como su contemporáneo Solón. <<

[369] Aristóteles da dos opiniones distintas sobre la indulgencia que ha de tenerse con las faltas cometidas por los borrachos. *Cf. Ética nicomáquea*, III, 2, 1110b24 y sigs., y III, 7, 1113b30 y sigs. <<

[370] *Cf. infra*, III, 3, 1, 1276a6 y sigs., y Tucídides, III, 62, 4 y sigs. <<

[371] De qué ordenación se trata se ve en los pasajes siguientes: III, 6, 1, 1278b8 y sigs.; IV, 1, 10, 1289a15 y sigs.; IV, 3, 5, 1290a7 y sigs. <<

[372] Por ejemplo, el artesano no era un ciudadano con todos los derechos en la oligarquía tebana. *Cf. infra*, III, 5, 7, 1278a25; VI, 7, 4, 1321a28; y sin embargo lo era en las oligarquías con base censitaria; *cf. infra*, III, 5, 6, 1278a21. <<

[373] Reciben esa denominación no por el modo normal de nacimiento. Los ciudadanos naturalizados en Atenas gozaban de la plenitud de derechos civiles y políticos, pero se les excluía del arcontado y del sacerdocio. Y frecuentemente no vivían en el Estado que les había dado el derecho de ciudadanía; así Dión era ciudadano naturalizado de Lacedemonia; *vid*. Plutarco, *Dión*, 17, 49. E *infra*, V, 10, 22, 1312a4. <<

[374] En Atenas se refiere concretamente al registro de cada demo o la lista de ciudadanos conservada por el demarco. Los jóvenes llegaban a ser ciudadanos a los dieciocho años. *Cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 41, 1, págs. 154-157, y notas a pie de página correspondientes. El servicio militar duraba dos años, por tanto sus derechos de ciudadano los alcanzaba al acabar el servicio. Respecto a los ancianos liberados de toda obligación y derecho ciudadanos, *cf.* Platón, *República*, VI, 498c. <<

[375] La corrección se refiere a añadir una precisión como la de ciudadanos que no tienen la edad, o ciudadanos que ya han pasado de la edad. <<

[376] En Lacedemonia, la misma persona no podía ser dos veces navarco. *Cf*. Jenofonte, *Helénicas*, II, 1, 7. En Atenas, esta circunstancia se aplica a muchos cargos. *Cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 62, 3, pág. 201. En Turios, no se podía ejercer el cargo de estratego de nuevo más que después de cinco ahos. *Cf*. *infra*, V, 7, 12, 1307b7 y sigs. <<

[377] *Cf. infra*, III, 11, 17, 1282a34; Aristóteles dice que los miembros de los tribunales y los miembros del consejo y de la asamblea no son magistrados individualmente, sino miembros de un cuerpo que es una magistratura. Sobre esta cuestión, *vid*. Aristófanes, *Avispas*, 548-551, 575, 619 y sigs. Platón, *Leyes*, VI, 767a; 768c. Aristóteles, *infra*, IV, 14, 2; 1297b41 y sigs. <<

[378] *Cf. infra*, III, 11, 15, 1282a25 y sigs.; *supra*, II, 12, 3, 1274a4 y sigs. El poder deliberativo es el poder soberano de la constitución. *Cf. infra*, IV, 14, 16, 1299a1; VI, 1, 1, 1316b31 y sigs. <<

[379] Para demostrar que el concepto de ciudadano no admite una definición común y que la naturaleza de ciudadano varía según los regímenes diversamente jerazquizados, Aristóteles recurre a las nociones de «anterior» y «posterior», como en otros muchos pasajes. *Cf. Ética nicomáquea*, I, 4, 1096a17; *Ética eudemia*, I, 8, 1218a1-10. Y ve la misma relación entre «anterior» y «posterior» y «mejor» y «peor» en el campo del conocimiento o del ser. La misma subordinación caracteriza a los regímenes políticos, ya que existen constituciones buenas necesariamente «anteriores» a las malas que son desviaciones o degeneraciones de las primeras. *Cf.* notas complementarias a este pasaje de J. Aubonnet, *Aristote, Politique*, t. II, libro III, París, 1971, pág. 213. <<

[380] *Cf. supra*, III, 1, 8, 1275a32. <<

[381] Aristóteles señala el contraste que existe entre la asamblea democrática, reunida con carácter ordinario a intervalos de tiempo regulares, y una asamblea reunida solamente para ocasiones extraordinarias, como ocurrió en Atenas, en 411 a. C., con los Cinco Mil que los Cuatrocientos reunían cuando querían. *Cf*. Tucídides, VIII, 67, 3. <<

[382] Por ejemplo los reyes. *Cf*. Heródoto, VI, 57. <<

[383] Eran los tribunales especializados que en Esparta y en Cartago tenían ellos solos competencia en cuestiones judiciales. *Cf. supra*, II, 11, 7, 1273a19. <<

[384] Como en Cartago, para el poder judicial, pues la asamblea del pueblo tenía una cierta participación en las funciones deliberativas. *Cf. supra*, II, 11, 5, 1273a6 y sigs. <<

[385] Así se expresa Aristóteles, *infra*, IV, 4, 14, 1291a24 y sigs., al decir que los poderes deliberativo y judicial son las partes verdaderas del Estado. Pero en III, 5, 9, 1278a35 Aristóteles dice que el perfecto ciudadano es aquel que no sólo participa de los poderes deliberativo y judicial, sino también de las magistraturas. <<

[386] Es decir, del Estado donde ese ciudadano posee tales derechos. <<

[387] *Cf. supra*, I, 2, 8, 1252b28. <<

[388] Probablemente hace referencia a Antístenes, que fue discípulo de Gorgias, del que habla seguidamente. <<

[389] Gorgias de Leontinos (en Sicilia) vive en torno a 483-375 a. C. Fue un célebre sofista; su oratoria causó impresión entre los atenienses cuando en 427 a. C. fue enviado por los leontinos como embajador a Atenas. Viajó por muchas ciudades griegas y murió en Larisa, en Tesalia, a la que dio una constitución. Larisa fue famosa por la fabricación de vasos llamados «lariseos». Por eso en el texto hay un juego de palabras difícil de traducir. Sobre Larisa, *cf. infra*, V, 6, 6, 1305b29. <<

[390] Sobre las reformas de Clístenes en Atenas, nombrado arconte en 508/7 a. C., *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 21, pág. 99 y sigs., y notas explicativas correspondientes. La alusión que hace a la expulsión de los tiranos se refiere a los Pisistrátidas, en 509 a. C. Sobre la incorporación de extranjeros y de esclavos, *cf*. en la misma obra, 21, 4, y nota 5 complementaria de J. Aubonnet, 1971, pág. 216. <<

[391] Es decir, del poder deliberativo y judicial. *Cf. supra*, III, 1, 8, 1275a22; III, 1, 12, 1275b18. <<

[392] *Cf. supra*, III, 1, 1, 1274b34 y sigs. <<

[393] Problema muy de actualidad en Atenas después de la expulsión de los Treinta, en 403 a. C. <<

[394] Un ejemplo puede ser el que se da cuando el rey persa Jerjes devastó el Ática, después de la batalla de las Termópilas en 480 a. C.; en ese tiempo los atenienses refugiados quedaron dispersos en Salamina, Egina y el Peloponeso. <<

[395] Babilonia, tomada por Ciro en 538 a. C., *cf*. Heródoto, 1, 191, tenía un perímetro de 480 estadios, unos 70 km^2; *cf*. Heródoto, I, 178. <<

[396] El tema de la extensión de la ciudad está tratado, en parte, *infra*, VII, 4, 4, 1326a8 y sigs. Respecto a las razas que deben formarla hay una breve indicación en V, 3, 11, 1303a25 y sigs. <<

[397] Para Aristóteles la identidad del Estado sólo desaparece por cambio de constitución. <<

[398] Por la permanencia de la raza de los habitantes. <<

[399] Véanse ejemplos en Tucídides, VI, 4, 5. Jenofonte, *Helénicas*, IV, 4, 6. <<

[400] Aristóteles parece considerar la validez de los contratos como un problema aparte del de la permanencia del Estado. <<

[401] Esta comparación es frecuente en Platón, *República*, VI, 488a y sigs.; *Político*, 297b, e y sigs. En el pasaje presente se añade la del médico que se encuentra muy a menudo en la *Política*. <<

[402] Empleado aquí el término «comunidad» en el sentido más general. <<

[403] *Cf*. Platón, *Leyes*, XII, 961e. <<

[404] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, II, 5, 1106b34; *Ética eudemia*, VII, 2, 1237a30. <<

[405] *Cf. infra*, VII, 13, 6, 1332a12; *Ética nicomáquea*, II, 5, 1106a22 y sigs. <<

[406] Parece emplear esta expresión para recordar algunos principios muy conocidos en su filosofía; *cf. supra,* I, 2, 10, 1253a9. O bien para decir algo que va a repetir; *cf.* III, 8, 1, 1288a3; VII, 13, 5, 1332a7; o bien algo generalmente admitido, como es éste el caso; *cf.* Jenofonte, *Ciropedia*, I, 6, 22; Platón, *República*, IV, 433c; *Político,* 299d. <<

[407] Es la cita de una tragedia que no se conserva, *Eolo; vid*. frag. 16 de la edición de Nauck. <<

[408] Jasón, tirano de Feras en Tesalia, fue asesinado en el año 370 a. C. Lo cita también en *Retórica*, I, 12, 1373a25. *Vid*. también Jenofonte, *Helénicas*, 6, 1, 6, donde le reconoce unas grandes dotes militares. <<

[409] *Cf*. Platón, *Leyes*, I, 643e. <<

[410] El obrero artesano, *ho bánausos tekhnítēs*, es un trabajador especializado, diferente del término general antes mencionado, *hoi khernḗtes*, que hemos traducido por trabajadores manuales en general. *Vid*. también *supra* nota a pie de página 101. <<

[411] En la constitución de Solón, en Atenas, la cuarta clase del censo, *tó thetikón, la jornalera*, estaba excluida de las magistraturas; *cf. supra*, II, 12, 6, 1274a21. Véase, no obstante, Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 13, 2, pág. 79; el colegio de los arcontes que fue nombrado después del arcontado de Damasias comprendía dos artesanos. <<

[412] *Cf. supra*, I, 7, 2, 1255b20. <<

[413] Aristóteles está teniendo en cuenta la organización militar de Atenas. *Cf. infra*, VI, 8, 15, 1322b1. Y *Constitución de los atenienses*, 61, 3. <<

[414] *Cf. supra*, 113, 9, 1260a21 y sigs. <<

[415] *Vid*., Pseudo Aristóteles, *Económicos*, I, 6. Platón, *Menón*, 71e. Jenofonte, *Económico*, IV, 15; VIII, 16-43. <<

[416] *Cf. supra*, I, 8, 1, 1256a5 y sigs. Sobre el ejemplo del flautista y el fabricante de la flauta, *cf*. Platón, *República*, X, 601d; *Crátilo*, 388 y sigs. <<

[417] Este punto de vista está más desarrollado a propósito del Estado ideal, *cf. infra*, VII, 8, 1, 1328a21 y sigs. <<

[418] Homero lo deja suponer para los tiempos antiguos. *Cf. Odisea*, XVII, 382 y sigs. Solón rompió con esta costumbre. *Cf.* Plutarco, *Solón*, 24. El desprecio por los trabajadores de oficios era común a los egipcios, persas, lidios y tracios. *Cf.* Heródoto, II, 167. Los griegos son continuadores de ese punto de vista. <<

[419] *Cf*. Platón, *Leyes*, VIII, 848a, donde lo deja suponer. Incluso en Atenas hasta el tiempo de Aristóteles la mayoría de los artesanos eran esclavos o extranjeros. <<

[420] *Cf. supra*, III, 1, 9, 1275a38 y sigs., donde habla de constituciones diferentes. <<

[421] *Cf. supra*, I, 13, 5, 1260a3 y sigs. <<

[422] En una verdadera aristocracia, se exige una cosa más: todos los ciudadanos, o al menos todos los capaces de mandar, son hombres virtuosos. *Cf. infra*, IV, 7, 2, 1293b1 y sigs. <<

[423] Se refiere a un tiempo en que había en Tebas una constitución oligárquica. La misma ley la cita como estando en vigor, *infra*, VI, 7, 1321a26 y sigs. <<

[424] Los regímenes a los que hace referencia son las democracias extremas. *Cf. infra*, VI, 4, 16, 1319b6-19. Pero se trata siempre de determinados extranjeros. *Cf. supra*, I, 13, 1259b25; 1260b2; *infra*, III, 13, 1284b11; IV, 14, 1297b31; VIII, 4, 1338b30. <<

[425] *Cf.* Homero, *Ilíada*, IX, 648; XVI, 59. Aquiles se queja del trato que recibe de parte de Agamenón. El término *timaí, honores*, implica «cargo y honor». <<

[426] Tema tratado *infra*, III, 7; III, 8, 7, 1279b39 y sigs.; y también IV, 13, 12, 1297b31. <<

[427] Definición semejante pero más completa en IV, 1, 10, 1289a15 y sigs. <<

[428] *Cf. supra*, I, 2, 9, 1253a2; I, 3, 3, 1253b11 y sigs. <<

[429] Sobre esta idea *vid. supra*, I, 2, 8, 1252b29. <<

[430] *Cf*. también Aristóteles, *Ética nicomáquea*, IX, 9, 1170b1, donde trata este tema. <<

[431] Los tratados *exotéricos* son destinados al gran público, por oposición a los tratados o discursos destinados a los que acudían al Liceo, llamados *esotéricos*. Aquí problamente se refiere, según algunos, al *Político, Sobre la realeza* y *Sobre la justicia*. *Cf*. Introducción de J. Aubonnet, 1971, I, pág. XXV. <<

[432] Véase la comparación del médico y del piloto en Platón, *República*, I, 341c, d. *Cf. infra*, III, 15, 4, 1286a11. <<

[433] Aristóteles probablemente recuerda la descripción del tiempo del poderío del Areópago que hace Isócrates, *Areopagítico*, 24-25; *Panatenaico*, 145; *Sobre el cambio de fortunas*, 145. *Cf*. Heródoto, I, 97, 2. <<

[434] *Cumplir un servicio público, en* griego *leitourgeîn*, es concretamente encargarse de una *liturgia*. Las liturgias son todos los servicios públicos de los que los ciudadanos ricos se debían hacer cargo. *Cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 61, pág. 197. <<

[435] *Cf. infra*, V, 8, 20, 1309a20 y sigs. En las oligarquías, al ser los cargos lucrativos reservados al pueblo, parece que el ejercicio de las magistraturas no era de ningún provecho para los oligarcas. <<

[436] *Cf*. Platón, *Leyes*, VI, 712e; VIII, 832b-d. <<

[437] Ventajas de la comunidad que contribuyen a la felicidad que es un fin de la ciudad. *Cf*. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VIII, 9, 1160a12. <<

[438] Sobre la monarquía, *cf. infra*, V, 10, 3, 1310b9 y sigs. <<

[439] *Cf. infra*, IV, 7, 4, 1293b12 y sigs. <<

[440] Con el término *república* recogemos el vocablo griego *politeía*, que significa el gobierno de las clases medias bajo una constitución y de acuerdo con la ley. Es el régimen que Aristóteles prefiere. *Cf. supra*, I, 1, 2, 1252a15 y nota 138; y especialmente *infra*, IV, 8; 9. <<

[441] *Los que poseen armas* son los que son capaces, por su cuenta, de equiparse a sí mismos de armas pesadas y de dedicar el tiempo a este servicio; eran ciudadanos con una tributación censitaria bastante alta. *Cf. supra*, II, 6, 16, 1265b28; III, 17, 4, 1288a12; IV, 13, 7, 1297b1. <<

[442] *Cf*., *infra*, V, 10, 9, 1311a2 y sigs. Tucídides, I, 17. <<

[443] *Cf. supra*, III, 7, 5, 1279b6; III, 6, 11, 1279a21. <<

[444] Véase la misma idea en Platón, *República*, VIII, 550c, d. <<

[445] *Cf. infra*, IV, 4, 22, 1291b31-38. <<

[446] Riqueza e influencia política son, en una oligarquía, un criterio para acceder al poder. *Cf*. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VIII, 12, 1161a2. <<

[447] Los hombres son jueces malos de sus causas propias. *Cf. infra*, III, 16, 8, 1287b2 y sigs. Jenofonte, *Helénicas*, V, 3, 10. <<

[448] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, V, 6, 1131a14-b8, en donde expone el concepto que tiene de la justicia distributiva. <<

[449] *Cf. infra*, V, 1, 3, 1301a28 y sigs. Platón, *Protágoras*, 331e. <<

[450] Lo más importante que es el fin para el que la ciudad fue constituida. <<

[451] *Cf. infra*, IV, 12, 14, 1316a39 y sigs. <<

[452] *Supra*, III, 6, 4, 1278b24; I, 2, 1252b29, Aristóteles dice que la ciudad se forma para asegurar la vida de sus miembros. <<

[453] *Cf. supra*, I, 2, 8, 1252b30; I, 9, 16, 1258a1. <<

[454] Es el origen que Platón señala para la ciudad. *Cf. República*, II, 369a y sigs.; y *supra*, VI, 8, 3, 1321b14 y sigs. <<

[455] *Los tirrenos* es el nombre que los antiguos dan a los etruscos. Un tratado entre etruscos y cartagineses debe remontarse al período monárquico en que todo el territorio etrusco (aproximadamente la Toscana y la Umbría actuales) estaba bajo la autoridad de un único lucumón; desde fines del siglo VI a. C., lo que hay es una federación de doce ciudades. Sobre Cartago *cf. supra*, II, 11, 1272b24 y sigs. Para alejar a los griegos del Mediterráneo occidental, Cartago hizo un tratado con los etruscos y gracias a esta alianza obtuvo una victoria naval en Alalia, en 535 a. C. *Cf.* Heródoto, I, 165-166. <<

[456] *Cf.* Aristóteles, *Retórica*, I, 4, 1360a12; y *supra*, III, 1, 4, 1275a10. <<

[457] *Cf.* Aristoteles, *Ética nicomáquea*, I, 10, 1099b29. <<

[458] *Cf. supra*, II, 5, 6, 1263a31 y sigs.; y *Retórica*, I, 1, 1354a18 y sigs. La buena legislación es el fin de la ciencia política y de toda verdadera ciudad; *cf*. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, III, 5, 1112b14; *Ética eudemia*, I, 5, 1216b18; y *supra*, 1, 2, 16, 1253a37. <<

[459] Sobre *la virtud cívica*, *aretḗ politikḗ*, *cf. infra*, III, 9, 15, 1281a6; VIII, 6, 5, 1340b42. <<

[460] Licofrón es un sofista de la escuela de Gorgias. Solamente es conocido por las citas de las obras de Aristóteles. <<

[461] Véase el mismo método *supra*, III, 1, 3, 1275a7 y sigs.; III, 3, 5, 1276a3 y sigs. <<

[462] Mégara está a unos 30 km al noroeste de Corinto. <<

[463] Sobre la necesidad de la división del trabajo impuesta por la diversidad de las necesidades, *cf*. Platón, *República,* II, 369a y sigs.; *infra*, IV, 4, 12, 1291a10 y sigs. <<

[464] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VII, 7, 1157b18. <<

[465] *Cf. supra*, II, 4, 2, 1262b7 y sigs. El vivir bien supone la convivencia y ésta es obra de la amistad. *Cf*. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VIII. Sobre la amistad en la política y en la moral de Aristóteles, *vid*. M. Hamburger, *Morals and Law*, Oxford, 1951. <<

[466] *Cf. supra*, I, 2, 8, 1252b27. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 5, 1097b6. <<

[467] *Cf*. Aristóteles, *Ética eudemia*, II, 1, 1219a38. <<

[468] *Cf. supra*, II, 2, 4, 1261a30; *cf*. también Platón, *República*, X, 608e y sigs. <<

[469] Un tirano es considerado como la encarnación de la injusticia. *Cf. infra*, VII, 2, 5, 1324a25 y sigs.; Platón, *República,* I, 344a. <<

[470] Sobre el peligro que representa para la ciudad la presencia de una masa excluida de los honores, *cf. infra*, III, 11, 7, 1281b29; III, 15, 12, 1286b18 y sigs.; y *supra*, II, 12, 5, 1274a17. <<

[471] *Cf. infra*, III, 15, 5, 1286a16 y sigs.; Platón, *Leyes*, IV, 713e y sigs. <<

[472] Véanse los cap. 12-17 y los libros IV y VI. <<

[473] *Cf*. Homero, *Ilíada*, XIII, 237. <<

[474] *Cf*. Tucídides, VI, 18, 6. Heródoto, III, 8. La capacidad superior del conjunto de ciudadanos está de acuerdo con la definición que Aristóteles da del ciudadano. *Cf. supra*, III, 1, 12, 1275b18. <<

[475] *Cf.* Hesíodo, *Trabajos y días*, 722 y sigs.; *infra*, III, 15, 7, 1286a29. Jenofonte, *Ciropedia*, 7, 1, 12. <<

[476] La multitud reunida resulta como un solo hombre. *Cf. infra*, IV, 4, 26, 1292a11 y sigs. Platón, *República*, VI, 493a y sigs. <<

[477] *Cf*. III, 10, 1, 1281a11. <<

[478] Sobre los riesgos ante un gran número de ciudadanos sin honores, *cf. supra*, III, 10, 4, 1281a28. <<

[479] Para Solón, *cf. supra*, II, 12, 5, 1274a15. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 7, pág. 65. Y Plutarco, *Solón*, 18. <<

[480] Además de los nombres de Dracón y Solón, se cita también como legislador en Atenas, en el siglo V a. C., a Nicómaco. Lisias escribió el discurso XXX, de autenticidad dudosa, contra él. <<

[481] *Vid. infra*, VI, 6, 3, 1318a23. Aristóteles distingue claramente la elección de los magistrados del ejercicio de las funciones deliberativa y judicial que aquí aparecen referidas a un mismo poder. <<

[482] *Cf*. Tucídides, VI, 18, 6, en boca de Alcibíades. <<

[483] El derecho de juzgar en materia de medicina debe atribuirse no sólo a los que saben, a los profesionales, sino también a los que, sin ser médicos, se interesan en ese arte por haberlo estudiado. Esta distinción que hace entre expertos, *eidósin*, y aficionados o instruidos, *pepaideuménois*, en el arte, puede justificar el derecho del pueblo a examinar la conducta de los magistrados, puesto que el pueblo colectivamente tiene un conocimiento de los problemas. <<

[484] El pueblo en conjunto juzga bien, no como masa de hombres, sino en tanto que asamblea que delibera. Esta cualidad del pueblo reunido ya se mencionó en III, 11, 2, 1281b1; III, 11, 9, 1281b35. <<

[485] *Cf*. Platón, *República*, X, 601d; y *Crátilo*, 390b y sigs. <<

[486] *Cf. supra*, III, 11, 8, 1281b32. <<

[487] Es decir, los miembros del *démos*, del consejo y de los tribunales. <<

[488] *Cf. infra*, III, 15, 4, 1286a10; II, 8, 22, 1269a9 y sigs. Platón, *Político*, 294-295. <<

[489] Los regímenes a los que las leyes pertenecen. <<

[490] Y no el régimen de acuerdo con las leyes. Sobre esta idea de que las leyes varían con los regímenes políticos, *cf*. Platón, *Leyes*, IV, 714b y sigs. Isócrates, *Areopagítico*, 14. También *infra*, IV, 1, 9, 1289a13. <<

[491] Sobre el tema de la justicia política, *politikòn díkaion, cf*. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, V, 10, 1134a26 y sigs. <<

[492] *Cf. supra*, III, 9, 1, 1280a11 y sigs., donde Aristóteles se refiere también a la *Ética*. Es sin duda la igualdad proporcional; *cf. infra*, V, 1, 2, 1301a26. <<

[493] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, V, 6, 1131a9 y sigs. Aristóteles, como en otros pasajes, presenta un gran respeto por la opinión general. <<

[494] Aristóteles probablemente tiene en cuenta el análisis de la noción de superioridad en la discusión entre Sócrates y Calicles; *cf*. Platón, *Gorgias*, 490b y sigs. <<

[495] *Cf. supra*, III, 11, 1, 1282b14; III, 13, 21, 1284b7. <<

[496] Objetos demasiado diferentes no son comparables; *cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, V, 8, 1133b18 y 1139a19. <<

[497] La estatura en general, es decir, sin plantear como cuestión el grado de estatura. <<

[498] Es imposible porque cosas tomo la riqueza, la fuerza física, la virtud difieren cualitativamente y no pueden ser tratadas en términos de cantidad, ni considerarse comparables. <<

[499] En el dominio de la política y en materias que pertenecen a otras artes y ciencias, *cf. supra*, III, 12, 4, 1282b30. <<

[500] Estas facultades o elementos son los diferentes factores o partes de la sociedad cuya predominancia orienta en un determinado sentido la constitución y determina el tipo de condiciones que se exigen para participar en el gobierno. *Cf. infra*, IV, 12, 1, 1296b17. Los elementos son: ser libre de nacimiento, riqueza, cultura y nobleza. <<

[501] Sobre la imposibilidad de una ciudad de esclavos, *vid. supra*, III, 9, 6, 1280a32. <<

[502] Es decir, riqueza y nacimiento. <<

[503] *Cf. infra*, IV, 4, 14, 1291a24 y sigs.; VII, 15, 2, 1334a18 y sigs. <<

[504] Hace notar un contraste entre existencia y buena dirección o administración. *Cf. infra*, VI, 8, 1, 1321b6 y sigs. <<

[505] Todas esas condiciones fundadas en el nacimiento o la riqueza. <<

[506] Esta vida buena o feliz, *infra*, VII, 2, 17, 1325a7 y sigs., se presenta como el fin del legislador. *Educación* y *virtud*, *paideía* y *areté*, están reunidas en Platón, *Leyes*, VI, 757c. *Cf*. también *infra*, IV, 4, 2, 1291b29. <<

[507] *Cf. supra*, III, 9, 15, 1281a4 y sigs. <<

[508] *Cf.* Aristóteles, *Ética eudemia*, VII, 10, 1242b30. Y *supra*, III, 9, 3, 1280a21 y sigs.; también *infra*, V, 1, 2, 1301a25 y sigs. <<

[509] Es decir, que admiten igualdad o desigualdad en todo. Estos regímenes en tanto que no están conformes a la justicia absoluta son desviaciones. *Cf. supra*, III, 6, 11, 1279a17 y sigs. <<

[510] *Cf. supra*, III, 9, 1, 1280a9 y sigs. <<

[511] Es decir, la tierra es una de las cosas que son esenciales a la ciudad. Según este pasaje, los ricos son sobre todo poseedores de tierras. Otras formas de riqueza se ven *supra*, II, 7, 21, 1267b10 y sigs. <<

[512] Aunque la condición sea vecina, el noble predomina sobre el hombre libre. *Cf.* III, 13, 7, 1283b19 y sigs. <<

[513] *Cf*. Aristóteles, *Retórica*, I, 9, 1367b29. <<

[514] Esta definición de la nobleza se encuentra en otros pasajes. *Cf*. Aristóteles, *Retórica*, II, 15, 1390b22. <<

[515] La justicia es una virtud eminentemente social. *Cf*. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, V, 3, 1129b25-1130a5. <<

[516] *Cf*. Platón, *Gorgias*, 488d. <<

[517] Probablemente Aristóteles tiene en cuenta a Platón, *Gorgias*, 490b. <<

[518] Queda excluida de esta masa la multitud de no ciudadanos. *Cf. infra*, VII, 4, 6, 1326a18. <<

[519] *Cf. infra*, III, 17, 6, 1288a19 y sigs. <<

[520] *Cf. supra*, III, 13, 4, 1283a40 y sigs. Platón, *Gorgias*, 489e y sigs. <<

[521] Es la respuesta a la cuestión planteada *supra*, III, 11, 20, 1282b6. <<

[522] Es decir, cuando la masa tomada colectivamente es mejor que la minoría; en este caso, la élite debe compartir el poder con la masa, en una constitución mixta. <<

[523] Sobre las relaciones de lo justo y de lo igual, *cf. supra*, III, 9, 3, 1280a11. <<

[524] La definición que da del ciudadano en el presente pasaje resume de modo claro todo lo que fue concluyendo en las discusiones de los caps. 1 al 9. <<

[525] Aristóteles anticipa aquí la conclusión a la que llega en III, 7, 14, 1, 1332b12 y sigs. <<

[526] Sobre la virtud se funda la vida feliz de los ciudadanos en el Estado mejor. *Cf. infra*, VII, 1, 1, 1323a14 y sigs.; IV, 2, 1, 1289a30 y sigs. <<

[527] Para ver la diferencia entre virtud y capacidad política, *cf. infra*, V, 9, 1, 1309a33 y sigs.; VII, 3, 6, 1325b10. <<

[528] Es una expresión proverbial; *cf.* Teognis, *Elegías*, 339; Platón, *República*, II, 360c. <<

[529] Antístenes fue discípulo de Sócrates y fundador de la escuela cínica a comienzos del siglo IV a. C. Sobre lo que los leones dijeron, véase también la fábula 241 de Esopo. *Cf. infra*, VI, 3, 6, 1318b4 y las palabras de Calicles en Platón, *Gorgias*, 483e. La respuesta de los leones a las liebres fue la siguiente: «¿Dónde están vuestras garras y vuestros dientes?». <<

[530] Por desconfianza hacia estos ciudadanos que sobresalen en exceso se instituye el ostracismo. Como ciudad democrática, además de Atenas, se puede citar, entre otras, Argos, *cf. infra*, V, 3, 3, 1302b18. El objeto del ostracismo lo trata también Aristóteles en la *Constitución de los atenienses*, 22, 3, pág. 103. También, Tucídides, VIII, 73, 3. Plutarco, *Arístides*, 1; *Pericles*, 7; *Temístocles*, 22. En muchos casos y también en Atenas el ostracismo fue puesto al servicio de las facciones políticas; *cf. infra*, III, 13, 23, 1284b20-22. Para una institución semejante en Siracusa llamada «pelalismo», *cf. infra*, V, 10, 30, 1312b8. Diodoro, II, 86, 5-87, 2. <<

[531] *Cf. infra*, IV, 4, 23, 1291b34 y sigs.; VI, 2, 9, 1318a3 y sigs. <<

[532] *Cf. infra*, III, 14, 9, 1285a34; VII, 16, 8, 1335a27. <<

[533] La nave *Argo* se constituyó bajo la dirección de la diosa Atenea. El mástil fue hecho de una encina del bosque sagrado de Dodona y estaba dotado de la palabra. En esta nave se embarcan los Argonautas en su expedición a la Cólquide. Según Apolodoro (*Biblioteca*, I, 9, 19), cuando esta nave fabulosa iba a la altura de Afetas en Tesalia se expresó y dijo que no podía llevar a Heracles por su peso excesivo. *Cf.* también Heródoto, VII, 193. <<

[534] *Cf.* Eurípides, *Suplicantes*, 447. Esta anécdota modificada se encuentra más ampliamente expuesta en Heródoto, V, 92. Periandro fue tirano de Corinto entre 626 y 585 a. C.; *cf. infra*, V, 11, 4, 1313a36. Trasibulo fue tirano de Mileto a fines del siglo VII a. C. <<

[535] Samos, Quíos y Lesbos, estados muy potentes de la Confederación Ático-délica, fueron humillados por los atenienses. *Cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 24, 2, pág. 111 y nota 201 a pie de página. *Vid*. también Tucídides, I, 19; III, 10 y 19. Aristófanes, *Aves*, 880. Plutarco, *Arístides*, 23. <<

[536] El rey de Persia lo hace por desconfianza. *Cf*. Diodoro, XI, 6, 3. Jenofonte, *Ciropedia*, VII, 5, 69. Para los babilonios citados a continuación, *cf*. Heródoto, I, 183; III, 159. <<

[537] Son superioridades en plural porque pueden ser según la virtud, la riqueza, las relaciones políticas o el nacimiento. *Cf*. Platón, *República*, VIII, 569b; *Menón*, 96b. <<

[538] Véase la misma recomendación *infra*, V, 3, 3, 1302b18 y sigs.; V, 8, 12, 1302b11. <<

[539] Es una frase proverbial; *cf*. Menandro, frag. 241k. Platón, *Fedón*, 99d. <<

[540] Sobre el tema de tales depuraciones, *cf.* Platón, *Político*, 293d; *Leyes*, V, 735d. <<

[541] *Cf. supra*, III, 17, 5, 1288a16. <<

[542] Se encuentra la misma conclusión *supra*, III, 17, 7, 1288a24; III, 16, 3, 1287a16-18; e *infra*, VII, 14, 8, 1332b23-27. La dificultad de estar por encima de Zeus o de los dioses era proverbial. *Cf*. Homero, *Ilíada*, VIII, 18 y sigs.; Esquilo, *Prometeo encadenado*, 40 y 356 y sigs.; *Persas*, 749; Aristófanes, *Pluto*, 141; Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VI, 13, 1145a10. <<

[543] Sobre el régimen lacedemonio véase también *supra*, II, 9. Aristóteles en este pasaje probablemente tiene en cuenta a Platón, *Leyes*, III, 691d-692b, donde considera la realeza lacedemonia como la más perfecta de las realezas conforme a la ley. <<

[544] *Cf. infra*, III, 14, 13, 1285b18. <<

[545] *Cf*. Hesíodo, *Trabajos y días*, 189; Heródoto, VIII, 89. <<

[546] Esta cita está sacada de Homero, *Ilíada*, II, 391-393. Las últimas palabras no figuran en el texto homérico transmitido por los manuscritos; esto ocurre en otras citas homéricas hechas por Aristóteles. <<

[547] *Cf. infra*, IV, 10, 3, 1295a7 y sigs. <<

[548] Aristóteles considera la tiranía como no hereditaria. *Cf. infra*, V, 10, 33, 1312b21 y sigs. <<

[549] Sobre el poder de un rey bárbaro, *cf.* Eurípides, *Helena*, 275. Sobre la servidumbre de los bárbaros, *cf.* Isócrates, *Filipo*, 107. Sobre los asiáticos que eran especialmente serviles, *cf. infra*, VII, 7, 2, 1327b27 y sigs. — El gobierno despótico no está en el sentido del que es ejercido para beneficio del amo, *cf. supra*, III, 6, 6, 1278b32 y sigs., sino en el sentido que se encuentra en IV, 11, 7, 1295b25. <<

[550] *Cf. infra*, III, 15, 41, 1286b27 y sigs.; Isócrates, *Elogio de Elena*, 37. <<

[551] Aristóteles considera como antiguos helenos a Pítaco además de Pisístrato, *cf. infra*, V, 5, 6, 1305a7, pero no a Dionisio de Siracusa, *cf. infra*, III, 15, 16, 1286b37 y sigs. Los *aisymnetas* eran legisladores elegidos por los diversos partidos como árbitros para acabar con las discordias civiles y recibían poderes más amplios que un rey griego. De hecho, el *aisymneta* es presentado como un tirano; *cf. infra*, III, 15, 16, 1286b38. Según Aristóteles hay una semejanza entre la *aisymnetía* y la monarquía de los bárbaros (véase más adelante) y es posible que los griegos la hayan tomado de los bárbaros. <<

[552] Alceo de Mitilene (Lesbos), poeta lírico que vivió entre el siglo VII y el VI a. C., fue acérrimo enemigo de la tiranía establecida en su patria, a cuyo frente está Pítaco y ejerce su poder dictatorial entre 587 y 579 a. C. *Cf. supra*, II, 12, 13, 1274b18. Este canto de banquete se llamaba escolio, *skoliós, oblicuo, en zigzag*; el nombre parece aludir al orden en que debían cantar cada uno de los que formaban parte de un banquete, pues debían sucederse en el canto no seguidos, sino saltando de uno a otro sentado lejos. En este canto trata a los ciudadanos mitilenios también de esclavos voluntarios, hecho que es un gran insulto para los griegos. *Cf*. Heródoto, III, 143; I, 62 y sigs. Sobre Mitilene y su historia política *cf. infra*, V, 4, 6, 1304a6. Pítaco debe ser de origen noble tracio: fue elegido *aisymneta* como hemos dicho a principios del siglo VI a. C. Aristóteles lo considera legislador en II, 12, 13, 1274b18 y *Retórica*, II, 25, 1402b20. Se le consideró uno de los Siete Sabios; *cf*. Platón, *Hipias Mayor*, 281c; *República*, I, 335e. Murió hacia 580 en un combate en Asia Menor. <<

[553] Parece que se refiere respectivamente a las monarquías de los bárbaros, *cf*. III, 14, 6, 1285a17; y a las *aisymnetías*, *cf*. III, 14, 18, 1285a30. <<

[554] Se trata de monarquías griegas, ya que Aristóteles consideró las de los bárbaros como una forma particular. Los tiempos heroicos a los que alude son los de la época de Heracles, de Príamo, de los héroes de la guerra de Troya. Esta época parece acabar en torno a la invasión doria del Peloponeso. <<

[555] El cetro es levantado en una particular dirección; *cf*. Homero, *Ilíada*, I, 234; VII, 412; X, 321 y sigs. El cetro es símbolo siempre del cargo, real o judicial, y como instrumento del juramento tal vez es garante de la imparcialidad del juicio hecho y compromete el honor del rey; el rey actúa no sólo en nombre personal, sino también como intérprete de una comunidad que es la que detenta el poder. <<

[556] Sobre la decadencia de la monarquía, *cf. infra*, V, 10, 36, 1312b38 y sigs. <<

[557] Probablemente alude a Teseo, *cf.* Plutarco, *Teseo*, 24, 25, a Teopompo, *cf. infra*, V, 11, 2, 1313a26 y sigs., y a los reyes de los molosos, *cf. infra,* V, 11, 2, 1313a23 y sigs. <<

[558] Así en Atenas, el segundo de los nueve arcontes se ocupaba de las cuestiones del culto y se le llamaba arconte-rey; *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 3 y 57; Heródoto, III, 142; IV, 161; VII, 149, etc. <<

[559] *Cf. infra*, III, 16, 1, 1287a4 y sigs. <<

[560] Estas dificultades están tratadas en los caps. 15-17. <<

[561] El punto de partida está en el presente pasaje; los siguientes puntos se exponen *infra*, III, 17, 8, 1288a30 y sigs. <<

[562] *Cf*. Platón, *Político*, 294a y sigs. El tema de cómo la ley por su carácter general no puede resolver cuestiones concretas lo trata muchas veces Aristóteles; *cf. Ética nicomáquea*, V, 14, 1137b13-32; y *supra*, II, 8, 22, 1269a9 y sigs.; III, 11, 19, 1282b1-6. <<

[563] Hay alguna dificultad en la transmisión textual. El plazo concreto de cuatro días se interpreta de diferentes modos: puede ser debido según la medicina antigua a que el cuarto día se consideraba un día de crisis. O bien porque el verdadero efecto del tratamiento no se sentía hasta el cuarto día. Sobre la organización y sobre la práctica de la medicina en Egipto, *cf*. Heródoto, II, 77. Diodoro, I, 82, 3. <<

[564] Sobre el tema del factor afectivo o pasional, *cf. supra*, I, 4, 6, 1254b8; *infra*, III, 16, 5, 1287a28 y sigs. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X, 7, 1177b26 y sigs. Platón, *Leyes*, 713e y sigs. <<

[565] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X, 9, 1180a21. <<

[566] *Cf. supra*, III, 10, 5, 1281a34 y sigs. Jenofonte, *Ciropedia* I, 3, 18. <<

[567] Probablemente Aristóteles sigue a Platón, *Político*, 295d, e; 300c. <<

[568] La argumentación y la comparación que preceden se encuentran también *supra*, III, 11, 2, 1281b1 y sigs. La multitud es más difícil de corromper; *cf*. Platón, *Leyes*, 768b; Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 41, 2. <<

[569] *Cf*. Platón, *Leyes*, III, 701; y *supra*, III, 11, 5, 1281b15 y sigs.; III, 15, 15, 1286b31 y sigs. <<

[570] Una exposición totalmente diferente de las razones y de la sucesión de las constituciones se encuentra *infra*, IV, 13, 10, 1297b16 y sigs., y una crítica de los puntos de vista de Platón, *cf. infra*, V, 12, 7, 1316a1 y sigs. <<

[571] *Cf*. Platón, *Político*, 301c; Isócrates, *Elogio de Elena*, 35. <<

[572] *Cf*. Platón, *República*, 8, 550d y sigs. <<

[573] En cambio, Platón, *República*, VIII, 555b y sigs., da otra sucesión de los regímenes: oligarquía → democracia → tiranía. Aristóteles invierte el orden: oligarquía → tiranía → democracia; *cf*. también *infra*, V, 12, 12, 1316a32 y sigs. <<

[574] *El pueblo* o *la masa*, *plethos*, es el cuerpo entero de ciudadanos; *cf. infra*, VII, 6, 9, 1327b18. <<

[575] Sobre el sentido político del tirano, *cf. infra*, V, 5, 6, 1305a7 y sigs. <<

[576] Se trata de Dionisio el Viejo, tirano de Siracusa de 405 a 367 a. C. <<

[577] El número está determinado unas líneas antes, al comienzo del presente párrafo 16. <<

[578] Probablemente Aristóteles tiene en cuenta la anécdota que cuenta Heródoto, III, 31, según la cual una ley habría permitido al rey de los persas hacer lo que quisiera. <<

[579] *Cf. supra*, III, 15, 2, 1286a2 y sigs. <<

[580] En el presente pasaje se opone la administración al generalato. También Aristóteles en *Constitución de los atenienses*, 43, 1, opone la administración ordinaria a las funciones militares. *Vid*. también Isócrates, *Panatenaico*, 128. <<

[581] Epidamno está situada en Iliria; *cf. infra*, V, 1, 10, 1301b21; y Opunte en Lócride oriental, al sur de las Termópilas; estas ciudades parecían ser Estados oligárquicos. En algunas oligarquías los principales cargos civiles y militares estaban en manos de un solo hombre; *cf. infra*, V, 10, 5, 1310b22. Jenofonte habla del mal que ocasiona a los Estados el tener muchos jefes debido a las rivalidades incesantes entre ellos; *cf. Anábasis*, VI, 1, 18. Y también Homero, *llíada*, II, 204. Plutarco, *Camilo*, 18. <<

[582] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, II, 5, 1106a36 y sigs. Platón, *Leyes*, III, 691c. <<

[583] *Cf. infra*, VII, 4, 8, 1326a29. <<

[584] Aristóteles en este pasaje recuerda probablemente un pasaje de Platón, *Leyes*, VI, 772b. Puede referirse también a la práctica ateniense; después de las reformas de Pericles, cada año se hacía el examen y enmienda de las leyes existentes. Los seis *thesmothétēs*, que representaban el poder ejecutivo, revisaban cada año las leyes, haciendo notar las imperfecciones y proponían las leyes nuevas necesarias. La asamblea, como poder deliberativo, examinaba el estado de las leyes después de la relación dada por los *tesmótetas*; y, si había leyes nuevas propuestas, el poder judicial, bajo la forma de un cuerpo especial, *nomothétēs, nomótetas*, tomado de entre los miembros de los tribunales, se pronunciaba sobre las leyes nuevas. *Cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 3, 5; 59, sobre los *tesmótetas*. <<

[585] Sobre la relación de las palabras, *noûs-nómos, inteligencia-ley, a lógos-nómos, razón-ley, cf*. Platón, *Leyes*, I, 644d-645a; IV, 713e-714a. Se explica la ley como una determinación fijada por la razón (Leyes, 674b). La razón se identifica a menudo con un dios; *cf*. Eurípides, frag. 1007: *la razón es un dios en cada uno de nosotros*. Y Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X, 7, 1177b26 y sigs., siguiendo a Platón (*República*, IX, 7, 588c y sigs.), hace notar que en el hombre hay un elemento divino, la razón, unido a un elemento animal. <<

[586] *El impulso afectivo, epithymía*, es ese apetito irracional que busca el goce material. *La pasión, thymós*, es el vivo ardor del sentimiento que hace nacer la energía del querer. Son términos tomados de la psicología platónica; *cf. República*, IX, 588c y sigs. El impulso afectivo y la pasión son subdivisiones de la parte sensitiva y apetitiva del alma; *cf. supra*, I, 5, 6, 1254b8. Aristóteles hace recordar el pasaje de la *Ilíada*, IX, 553:

> La cólera que hincha el corazón en el pecho de los más sabios.

Vid. también, Píndaro, *Olímpica*, VII, 27-31. <<

[587] Argumento que se presenta también *infra*, III, 15, 4, 1286a11 y sigs. La comparación con las artes, y entre ellas con la medicina, *vid*. también en Platón, *Político*, 298a. <<

[588] Es preferible recurrir a los médicos que a los preceptos de un código médico, pues los médicos perciben sus honorarios gracias a la curación de sus enfermos; su interés coincide normalmente con su arte. <<

[589] Sobre las sospechas del enfermo sobre la corrupción del médico, *cf*. Platón, *Político*, 298b. <<

[590] Aristóteles, *Ética nicomáquea*, V, 7, 1132a19 y sigs., considera al juez como la justicia hecha presente y lo define como un mediador, un árbitro que está a igual distancia de las dos partes. Esta noción del justo medio es muy importante en la ética aristotélica, *vid. Ética nicomáquea*, II, 5, 1106a26 y sigs., en la política y en toda su filosofía; *vid*. J. Moreau, *Aristóteles y su escuela* [trad. de Marino Ayerra], Buenos Aires, 1972, pág. 197 y sigs. <<

[591] Sobre la distinción entre leyes escritas y leyes fundadas en las costumbres, *vid*. Platón, *Político*, 299a. La ley basada en las costumbres equivale en este pasaje a la ley no escrita; *cf. infra*, VI, 5, 2, 1319b40. <<

[592] *Cf*. Eurípides, *Fenicias*, 745. Jenofonte, *Económico*, IV, 6; *Ciropedia*, VIII, 2, 11. <<

[593] *Cf*. Homero, *Ilíada*, X, 224. Y para el deseo de Agamenón, *cf*. *Ilíada*, II, 372, donde se refiere a Néstor. <<

[594] *Cf. supra*, III, 16, 4, 1287a25 y sigs.; *infra*, IV, 6, 31, 1292a32 y sigs. <<

[595] Probablemente Aristóteles tiene en cuenta a Jenofonte, *Ciropedia*, VIII, 2, 10-12, y Heródoto, I, 114. Los reyes de los medos y de los persas tenían por todo el país hombres de su confianza encargados de mirar y de escuchar, a quienes se les daba la designación oficial de *ojos del rey*. Esta institución persa está sin duda en el origen de los guardianes del Consejo Nocturno de Platón, *cf. Leyes*, XII, 964e, y de los *escuchadores, otakoustaí*, de Hierón de Siracusa, *cf. infra*, V, 11, 7, 1313b[13] y sigs. <<

[596] Estas palabras recuerdan al pasaje de la *Ilíada*, IX, 616, donde Aquiles habla a su amigo Fénix. Los reyes de Macedonia a los que daban la dignidad de *amigos del rey* los hacían copartícipes de su poder, les consultaban sobre cuestiones importantes y les encargaban las misiones más delicadas. *Cf*. Diodoro, XVII, 54; Arriano, *Anábasis*, I, 25, 4. Sobre estos amigos, *vid*. Platón, *Epístola*, VI, 322d, donde recomienda a Hermias de Atarneo que considere a estos amigos como los mejores instrumentos de su poder. *Cf*. también Isócrates, *Filipo*, 80; e *infra*, V, 11, 10, 1313b30. <<

[597] Sobre la igualdad en la amistad, *cf*. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VIII, 6, 1159b1 y sigs.; Platón, *Leyes*, VIII, 837a. <<

[598] *Cf. infra*, III, 17, 8, 1288a31 y sigs. Y *supra*, III, 14, 1, 1284b40. <<

[599] Es decir, de manera semejante al poder del amo sobre los esclavos. Respecto al *gobierno republicano*, que recoge el término griego *politikón*, es aquel que se relaciona con una *politeia*; *cf. infra*, III, 16, 3, 1288a7, 12, y nota *supra*, 138 a pie de página. <<

[600] *Cf*. Jenofonte, *Ciropedia*, VIII, 1, 37. <<

[601] *Cf. supra*, III, 13, 13, 1284a3 y sigs.; y III, 13, 24, 1284b27 y sigs. <<

[602] Sobre este pasaje hay duda sobre su colocación e incluso sobre su autenticidad. Para unos, su doctrina es de origen aristotélico pero no está en su lugar. Para otros, parece claramente una interpolación, una adición posterior que tendría como fin hacer coherente el texto de modo que continuase en el libro VII y no en el IV. No obstante, está muy relacionado con el contenido de los libros I y III, y el tema de la sucesión de las formas de gobierno concuerda con los puntos de vista expresados más adelante en el libro IV, 10, 1297b16 y sigs. La presente descripción de las aptitudes de estos pueblos diversos se justifica en este lugar; hacer resaltar las aptitudes propias del pueblo bien dispuesto al gobierno monárquico, acerca del cual se trata al final del capítulo. Sobre los problemas que presenta este pasaje puede verse la Introducción que hace J. Aubonnet, 1971, al libro III, «Notice du livre III», y para este problema particularmente la nota 4 de la página 50. <<

[603] El poder se ejerce sobre personas de la misma raza y libres; *cf. supra*, III, 4, 13, 1277b7 y sigs. <<

[604] *Cf. supra*, III, 13, 8, 1283b20; III, 13, 13, 1284a3 y sigs.; III, 13, 25, 1284b25 y sigs. <<

[605] *Cf. supra*, III, 25, 1284b28 y sigs. <<

[606] Se refiere a la totalidad del control ejercido. *Cf. supra*, III, 14, 15, 1285b31. <<

[607] La educación que debe formarles no consiste en la comunicación de una ciencia, sino la que hace adquirir unos hábitos, una disposición natural, *héxis; cf*. Platón, *Político*, 292b, e; 259b. Aristóteles, *supra*, I, 7, 2, 1255b20. Educación y hábitos son dos factores que se vuelven a encontrar en V, 9, 12, 1310a16. *Cf*. también VII, 13, 13, 1332b10, donde la educación, *paideía*, comprende un elemento de hábito. <<

[608] *Hombre de Estado* o *gobernante* intenta recoger el término *politikón*, como en III, 5, 10, 1278b3, donde lo tradujimos por el *ciudadano* y unas líneas más adelante por el *político*. <<

[609] Las palabras que están entre corchetes dan fin de una manera brusca al presente capítulo. Este final del capítulo según unos, o el capítulo entero según otros, sería una adición tardía de un editor que quería indicar con ello sin duda otro orden de los libros de este tratado. Así, algunos editores y comentaristas han colocado los libros VII y VIII inmediatamente a continuación del libro III. En cuanto al contenido del capítulo mismo, la afirmación de que el mejor Estado o el mejor tipo de constitución debe ser una aristocracia o una monarquía tiene poca relación con el desarrollo de los libros VII y VIII, donde no se habla de la monarquía y poco de la aristocracia. <<

[610] La distinción entre *arte, tékhne*, y *ciencia, epistéme*, no es siempre clara; *cf. infra*, IV, 1, 2, 1288b21 y sigs.; y *supra*, II, 8, 18, 1268b34-38; III, 12, 1, 1282b14; VII, 13, 2, 1331b37. <<

[611] *Cf. infra*, IV, 14, 1, 1297b38. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 13, 1102a8; *Ética eudemia*, 1, 5, 1216a23. Platón, *República*, VIII, 564c. <<

[612] Esta cuestión de la formación de un régimen fue ya planteada para la mejor constitución *supra*, III, 18, 2, 1288b2 y sigs. *Infra*, IV, 9, 1, 1294a30, la plantea para la república, y en V, 10, 3, 1310b7 y sigs., para la monarquía y la tiranía. <<

[613] Esta forma, como el mismo Aristóteles hace notar más adelante, en el párrafo 7, 1289a2 y sigs., aparece como uno de los medios de reformar una constitución existente. <<

[614] Hace referencia a Platón; *cf. República*, VI, 501a; 540e y sigs. <<

[615] Así el esbozado por Platón en las *Leyes*. *Cf. supra*, II, 6, 4, 1265a2 y sigs. Ese estado aparece como difícil de llevar a la práctica porque es demasiado próximo al de la *República*. <<

[616] Probablemente Aristóteles tiene en cuenta aquí la actitud de Solón en su reforma constitucional de Atenas. *Cf*. Plutarco, *Solón*, 15. Isócrates, *Areopagítico*, 57. Platón, *Político*, 296a; *Leyes*, 111, 684b y sigs., critica esta actitud conciliadora. <<

[617] Se encuentra el orden inverso, *supra*, VI, 1, 9, 1317a33 y sigs. Los Treinta también pretendían reformar la constitución, *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 35, 2. <<

[618] El estudio del libro VI, caps. 4-7, sobre los modos de establecer de manera durable la democracia y la oligarquía puede explicar el sentido de esta ayuda. *Cf*. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 11, 1100b35 y sigs.; X, 10, 1180b25 y sigs. <<

[619] *Cf. supra*, IV, 1, 4, 1288b28 y sigs. <<

[620] Para reformar la democracia y la oligarquía hay que distinguir las diferentes especies; cada una exige un modo particular de tratamiento. <<

[621] Entre otros, Platón. *Cf. infra*, V, 12, 18, 1316b25 y sigs. <<

[622] Esto está explicado, *infra*, VI, 1, 9, 1317a29. <<

[623] *Cf. supra*, III, 11, 21, 1282b10. Platón, *Leyes*, IV, 714b y sigs. Isócrates, *Areopagítico*, 14. Las magistraturas, de duración limitada en una democracia, pueden ser perpetuas en una oligarquía. La oligarquía, a diferencia de la democracia, deja toda libertad de disposición testamentaria; *cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 35, 14. Platón, *República*, VIII, 522a y sigs.; VIII, 555c. *Cf.* también *supra*, II, 9, 14, 1270a18; *infra*, V, 8, 20, 1309a23. Aquí distingue claramente entre leyes ordinarias y leyes constitucionales; *cf. infra*, IV, 14, 4, 1298a17. <<

[624] Sobre la naturaleza de la constitución, *cf. supra*, III, 6, 1, 1278b8 y sigs. Cada forma de constitución asigna un fin diferente al Estado; *cf. supra*, III, 7, 2, 1279a28 y sigs.; *infra*, V, 10, 11, 1311a9 y sigs. <<

[625] *Cf. infra*, IV, 4, 8, 1290b32. <<

[626] No parece referirse al libro I, *cf*. I, 13, 15, 1260b12, pero incluye sin duda el libro II, III, y probablemente los libros VII y VIII. <<

[627] Régimen estudiado en el libro III, 14-18. <<

[628] La constitución ideal se identifica con la monarquía y la aristocracia, las dos reposan sobre la virtud de uno o de varios hombres; *cf*. IV, 8, 7, 1294a9 y sigs.; V, 7, 5, 1307a10 y sigs. <<

[629] Éste no parece ser el caso de ciertas aristocracias; *cf. infra*, IV, 7, 5, 1293b20; V, 7, 5, 1307a10 y sigs. <<

[630] Sobre este tema, *vid*. III, 7, 3, 1279a33 y sigs.; III, 13, 13, 1284a3; III, 13, 25, 1284b34; III, 15, 10, 1286b3 y sigs. <<

[631] Sobre la idea expresada aquí, *cf. supra*, III, 17, 3, 1288a6 y sigs. <<

[632] Lleva en griego el nombre *politeía, constitución, régimen político* y también *democracia moderada* dirigida por la clase media; *cf. infra*, caps. VIII-IX. <<

[633] Es decir, las desviaciones. <<

[634] Es lo peor según el proverbio: «la corrupción de lo mejor es lo peor». En este pasaje la tiranía aparece como desviación de la monarquía absoluta; *cf. infra*, IV, 10, 3, 1295a17 y sigs. La monarquía es la más divina porque el reino de Zeus es el de un rey; *cf. supra*, I, 12, 3, 1259b12 y sigs., y I, 2, 7, 1252b24 y sigs. <<

[635] Esta superioridad que es la característica del rey debe basarse en la virtud como lo indica en varios pasajes; *cf*. III, 13, 13, 1284a3 y sigs.; III, 17, 5, 1288a15 y sigs.; V, 10, 3, 1310b10 y sigs. <<

[636] La menos mala, según dice Aristóteles en *Ética nicomáquea*, VIII, 12, 1160b19. <<

[637] Es Platón, *Político*, 302e-303e. Para Platón democracia y oligarquía son buenas o malas según estén conformes o no a las leyes. Para Aristóteles estos dos regímenes son desviaciones intrínsecamente malas. <<

[638] Es, en este caso, la aristocracia; *cf.* Platón, *Político*, 301a. <<

[639] *Cf. supra*, III, 6, 11, 1279a19 y sigs.; *infra*, V, 1, 5, 1301a35 y sigs. <<

[640] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VIII, 12, 1160b19 y sigs., sobre el tema de la democracia. Pero en otros pasajes se le da el calificativo de «mejor»; *cf. infra*, IV, 11, 20, 1296b6. <<

[641] El tema del número de democracias y de oligarquías está tratado *infra*, IV, 4, 20, 1291b15-30. <<

[642] La forma más común y más deseable después del régimen mejor no es necesariamente la misma; *cf. supra*, II, 6, 16, 1265b29 y sigs. <<

[643] Cuestión tratada *infra*, IV, 12, 1, 1296b13 y sigs. <<

[644] Tema tratado *infra*, caps. 14-16, para todas las constituciones en general, y de modo más completo para la democracia y la oligarquía en VI, 1-7; con un enfoque más general *infra*, VI, 1, 2, 1316b36 y sigs., y VI, 1, 6, 1317a14 y sigs. <<

[645] Tema tratado en el libro V. <<

[646] Otras causas de la pluralidad de los regímenes se encuentran en III, 6; VII; V, 1, 2, 1301a25 y sigs.; VII, 8, 5, 1328a37 y sigs. Aristóteles en estos pasajes habla de la pluralidad de las constituciones y de la causa, pero no indica el número de constituciones posibles. <<

[647] *Cf. infra*, IV, 11, 4, 1295b1 y sigs. *Vid*. también VI, 3, 4, 1318a30 y sigs. <<

[648] Según VI, 7, 1, 1321a12, se puede suponer que hay gentes pobres, incluso en la clase de los hoplitas, es decir, de los armados, y se confirma en V, 10, 11, 1311a12. <<

[649] Con los *notables* se intenta recoger el término griego *hoi gnőrimoi*; incluye a los ricos y también a aquellos cuya valía se funda en el linaje o en la virtud; *cf. infra*, IV, 4, 22, 1291b28; VI, 2, 7, 1317b38. <<

[650] Incluso en una época más tardía, *cf.* VI, 7, 1, 1321a8 y sigs. <<

[651] Que suelen resultar más peligrosos que los otros pueblos; *cf*. Demóstenes, *Olíntica*, 2, 21; en estas guerras los esclavos desertaban a menudo en masa. <<

[652] Sobre la oligarquía de Hipobotes en Calcis, *cf*. Estrabón, X. Sobre la oligarquía de los caballeros de Eretria, *cf. infra*, V, 6, 14, 1306a35 y sigs. Magnesia del Meandro es una ciudad situada al suroeste de Asia Menor, entre Éfeso y Mileto, no lejos de la desembocadura del Meandro. <<

[653] Probablemente se refiere al pasaje III, 12, 8, 1283a14 y sigs. O bien a VII, 7, 9, 1328a17-VII, 9, 10, 1329a39. <<

[654] Así, en una democracia, participan todas las clases de notables y de pueblo; *cf*. VII, 9, 2, 1328b32 y sigs.; en cambio, en las formas extremas de oligarquía sólo hay caballeros. <<

[655] Aristóteles recoge en este pasaje la experiencia popular expresada ya por Homero, *Odisea*, XIII, 109-111. <<

[656] El del oeste, el Céfiro, es, en efecto, un viento del oeste, y el Euro, el del este, es un viento este-sureste. <<

[657] *Cf. supra*, I, 5, 1, 1254a33. Y Platón, *Laques*, 188d. <<

[658] Aristóteles critica a los que consideraban la democracia y la oligarquía como formas verdaderas de constitución y el resto como desviaciones. Para él es la forma intermedia la que es mejor, y las que se encuentran en los extremos son desviaciones; *cf. Ética nicomáquea*, II, 5, 1106b27 y sigs., y II, 9, 1109b18, donde se refiere a las virtudes morales. Y el modo dorio es intermedio entre dos desviaciones; *cf*. VIII, 5, 22, 1340a42 y sigs. Y la forma correcta de constitución, ya considerada en sí misma, ya bajo sus dos formas de monarquía y aristocracia (*cf. supra*, IV, 2, 1, 1298a31-38), toma sólo una o dos formas, mientras que las desviaciones son múltiples, *cf*. Platón, *República*, IV, 445c. Y también *infra*, V, 1, 2, 1301a26 y sigs.; *Ética nicomáquea*, II, 5, 1106b28. Para la división que Aristóteles hace, *cf*. IV, 2, 2, 1289a38 y sigs. <<

[659] La comparación entre música y política, entre los modos tensos con la oligarquía y los modos relajados con la democracia, también se encuentra en el pasaje V, 4, 8, 1304a20 y sigs., y en Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 26, 1. <<

[660] Probablemente se refiere a Platón, *Político*, 291d. <<

[661] Es decir, los miembros de la ciudad en la que se da ese caso. <<

[662] Es decir, si la oligarquía se definiese como el gobierno de un número pequeño. Sobre la alusión a Etiopía, *cf*. Heródoto, III, 20; y *supra*, III, 12, 3, 1282b27 y sigs. <<

[663] Apolonia, en la región de Iliria, ponía condiciones rigurosas a la ciudadanía como Esparta y tenía siempre duras condiciones para los extranjeros; *cf. supra*, II, 11, 15, 1272b17. Se regía por una vieja oligarquía como en Tera, una de las islas Espóradas que estaba gobernada por una oligarquía que había adoptado la constitución Lacedemonia y estaba fundada más en la antigüedad de la raza que en la riqueza. <<

[664] Y no en virtud de su riqueza, *cf. supra*, III, 8, 7, 1280a1. <<

[665] Colofón, ciudad situada en la costa jonia de Asia Menor, próxima a Éfeso. La guerra con los lidios se produce bajo el mando del rey Giges (*cf.* Heródoto, I, 14) en la primera mitad del siglo VII a. C. <<

[666] Es decir, democracia y oligarquía; *cf. supra*, IV, 3, 6, 1290a13. <<

[667] *Cf. supra*, IV, 3, 1, 1289b27. <<

[668] *Cf. supra*, II, 2, 3, 1261a22; III, 1, 2, 1274b38 y sigs.; III, 4, 6, 1277a5; IV, 3, 1, 1289b27; IV, 4, 7, 1290b23. <<

[669] *Cf. supra*, I, 2, 2, 1252a26-34; I, 5, 9, 1254b20 y sigs. <<

[670] Platón, *República*, II, 369b-371e. <<

[671] *Ibid*., II, 370d. <<

[672] *Cf. infra*, VII, 4, 11, 1326b7 y sigs. <<

[673] Sobre la necesidad de la fuerza militar y sus fines, *cf. infra*, VII, 8, 7, 1328b7 y sigs. <<

[674] En *Ética nicomáquea*, IX, 10, 1170b31 dice: «con diez hombres no se podría constituir una ciudad». <<

[675] *Cf. infra*, III, 12, 9, 1283a19-III, 13, 1, 1283a24. Sobre la necesidad de una autoridad judicial en el Estado, *cf. supra*, I, 2, 16, 1253a37 y sigs.; *infra*, VI, 8, 9, 1322a5 y sigs.; VII, 8, 7, 1328b13 y sigs. <<

[676] Y sin embargo los que llevan las armas y los que cultivan el campo son partes distintas de la ciudad. <<

[677] La sexta clase, que Aristóteles no nombra, es sin duda la de los jueces; *cf. supra*, IV, 4, 13, 1291a23, y IV, 4, 17a39. <<

[678] Según la opinión general, los ricos y los pobres no pueden confundirse y son las clases más marcadas y más importantes de la ciudad. Aristóteles, en cambio, considera que los soldados, los jueces y los consejeros son las partes más reales de la ciudad y no los ricos y los pobres. <<

[679] *Cf. supra*, V, 4, 11, 1304a38, y V, 8, 14, 1308b25 y sigs. Pero esta oposición es menos importante que la que hay entre buenos y malos, *cf. infra*, V, 3, 16, 1303b15 y sigs. <<

[680] *Cf. infra*, IV, 11, 17, 1296a27 y sigs.; *supra*, III, 17, 6, 1288a20 y sigs. <<

[681] Puede referirse a IV, 3, 2, 1289b32 y sigs.; o bien a III, 6, 1, 1278b6 y sigs. <<

[682] *Cf. supra*, IV, 3, 1, 1289b28 y sigs. <<

[683] Tarento, que adquirió importancia hacia 706 a. C., cuando los partenios llegaron de Lacedemonia como colonos; *cf. infra*, V, 7, 2, 1306b29. Tenía una gran bahía y sus productos, principalmente pescado, aceitunas, cerámica, tejidos de púrpura, eran exportados a Mileto en Asia Menor. Bizancio, colonia fundada por Megara hacia el 600 a. C., está situada en la salida del Bósforo tracio, lugar muy favorable para un desarrollo grande de la navegación comercial. Egina, isla próxima a la costa de Ática y del puerto del Pireo; *cf. infra*, V, 6, 9, 1306a4. Quíos es una isla próxima a la costa de Asia Menor; era muy fértil y sus habitantes son considerados los más ricos de los griegos, *cf.* Tucídides, VIII, 45, 4; mantenía un intenso comercio de exportación. Ténedos es una isla próxima a la entrada del Helesponto; tenía una gran importancia por encontrarse en la ruta del trigo; era conocida por su vino y por su cerámica. <<

[684] Estas gentes de origen extranjero o servil sólo se consideraban ciudadanos con todos los derechos en las democracias muy liberales; *cf. infra*, VI, 4, 16, 1319b6-11. En Atenas, donde los ciudadanos se sentían muy orgullosos de su autoctonía (*cf*. Eurípides, *Ion*, 589), había una actitud de reserva para su situación cívica. *Cf*. Isócrates, *Panatenaico*, 165. Pisístrato llegó a la tiranía gracias a ellos; *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 13, 5. <<

[685] Sobre estas distinciones entre ellos, *cf. supra*, IV, 3, 2, 1289b33 y sigs.; *infra*, IV, 8, 3, 1293b37 y sigs., y VI, 2, 7, 1317b39. <<

[686] Sin embargo, Aristóteles hace notar en III, 6, 11, 1279a21 el carácter despótico de todas las desviaciones, incluso de la democracia. <<

[687] Ésta es la característica principal de una democracia; pero véase sin embargo el pasaje IV, 4, 1, 1290a30 y sigs. <<

[688] *Cf. infra*, IV, 6, 3, 1292b35. <<

[689] Parece que hubo demagogos en las democracias conforme a la ley; *cf. infra*, V, 5, 6, 1305a7 y sigs., y V, 10, 6, 1310b29, y también en las democracias tradicionales, *cf. infra*, V, 5, 10, 1305a28. El crecimiento demográfico y la asignación de un salario pueden ser las causas de la democracia extrema; *cf. infra*, IV, 6, 5, 1292b41 y sigs. <<

[690] *Cf. infra*, V, 11, 11, 1313b38. <<

[691] Homero, *Ilíada*, II, 204 y sigs. <<

[692] Aristóteles parece considerar dos tipos de gobierno de muchos: uno, cuando el jefe colectivo es la multitud, y otro, cuando varios jefes mandan individualmente. *Cf*. Tucídides, VI, 72, 3; Jenofonte, *Anábasis*, VI, 1, 18; Isócrates, *A Nicocles*, 24 y sigs., se refieren a los males que resultan de esta forma de poder. <<

[693] *Cf. infra*, V, 11, 1313b38 y sigs.; Aristófanes, *Los caballeros*, 1116; Demóstenes, *Filípicas*, 3, 4. Para la tiranía, *cf. infra*, IV, 5, 2, 1292b7 y sigs.; V, 10, 30, 1312b5 y sigs.; VI, 6, 3, 1320b30 y sigs. Esta forma de democracia, no obstante, es menos mala que la tiranía, porque en ésta se dan los males de las formas extremas de la democracia y de la oligarquía; *cf.* V, 10, 2, 1310b3 y sigs.; V, 10, 11, 1311a8 y sigs. <<

[694] *Cf. infra*, V, 10, 12, 1311a15 y sigs. <<

[695] *Cf. infra*, V, 11, 12, 1313b40. <<

[696] Incluso los asuntos regulados por la ley; *cf*. IV, 15, 13, 1300a1 y sigs.; V, 5, 10, 1305a29 y sigs., y así la asamblea tiende a absorber todos los poderes. <<

[697] *Cf*. Platón, *República*, VIII, 557c y sigs.; y *Leyes*, IV, 712e. <<

[698] Aristóteles probablemente se acuerda de las palabras de Píndaro citadas por Heródoto, III, 38. <<

[699] *Cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 41, 2: «De todas las cosas, en efecto, el pueblo se ha hecho a sí mismo dueño, y todo lo gobierna mediante votaciones de decretos y por medio de los tribunales, en los que el pueblo es soberano» [trad. de M. García Valdés], Madrid, Gredos, 1984, págs. 152-153. <<

[700] La clase dirigente debe ser sin embargo más fuerte que el conjunto de ciudadanos excluidos de los cargos y honores; *cf. infra*, VI, 2, 2, 1320b26 y sigs. <<

[701] *Cf. infra*, VI, 6, 2, 1320b25 y sigs. <<

[702] *Cf. supra*, III, 5, 6, 1278a21 y sigs. <<

[703] Es decir, los miembros del cuerpo cívico; *cf. infra*, IV, 6, 9, 1293a23. Según otros comentaristas se refiere a los magistrados en el cargo. <<

[704] Sobre los diversos matices de estas instituciones, *cf. infra*, IV, 15, 21, 1300b1 y sigs. <<

[705] *Cf. infra*, V, 1, 8, 1301b10. <<

[706] Así el paso de la oligarquía a la democracia o a la inversa. Platón, *República*, VIII, 550d, hace notar también la transición de un régimen a otro. <<

[707] *Cf. supra*, IV, 4, 21, 1291b17 y sigs., o bien IV, 3, 4, 1290a3-5. <<

[708] Hay ciertas dificultades de comprensión del texto de este párrafo. Algunos comentaristas cambian el orden del texto. <<

[709] Distinción que viene después, según el orden que se dice *supra*, IV, 4, 24, 1292a2, y se refiere al nacimiento y a los que poseen la renta exigida. <<

[710] La última cronológicamente, que *infra*, V, 5, 10, 1305a29, se opone a la democracia tradicional, es la forma más reciente pero de una novedad relativa después del pasaje, III, 4, 12, 1277b1. <<

[711] Gracias a la paga los pobres participan en las reuniones de la asamblea; *cf. infra*, IV, 15, 13, 1300a1 y sigs., y Platón, *República*, VIII, 565a. <<

[712] *Cf. infra*, VI, 5, 6, 1320a27 y sigs. <<

[713] *Cf. supra*, IV, 5, 2, 1292b7, y Tucídides III, 62, 4. <<

[714] El término *politeía, república*, designa a la vez toda constitución en general y esta clase de democracia moderada; *cf. supra*, III, 7, 3, 1279a39. La opinión popular admite la existencia de esta forma de gobierno (*cf. infra*, IV, 8, 3, 1293b34 y sigs.), pero los teóricos no parecen haberla incluido en sus listas. Tal vez se pueda comparar a la forma «legal» de democracia de Platón; *cf. Político*, 302c y sigs. <<

[715] *Cf. supra*, III, 4-5; 7, 3, 1279a34 y sigs.; 15, 10, 1286b3 y sigs.; 18, 1, 1288a37 y sigs. <<

[716] *Cf. infra*, VII, 9, 3, 1328b37. Sobre la identidad del hombre de bien y del buen ciudadano, *cf. supra*, III, 4-5. <<

[717] *Cf. supra*, II, 11, 8-9, 1273a21-30. <<

[718] *Cf. supra*, II, 9. <<

[719] Las características de esta constitución han sido notadas *supra*, IV, 7, 2, 1293b2-7. <<

[720] Es decir, esta clasificación donde república y aristocracia, ya estudiadas, están en la serie de las desviaciones en relación a la constitución ideal. <<

[721] *Cf. supra*, IV, 3, 7, 1290a16 y sigs., pasaje en el que aristocracia y república son consideradas, respectivamente, como formas de oligarquía y de democracia; oligarquía y democracia son, respectivamente, desviaciones de las formas llamadas aristocráticas, tratadas en el cap. 7, y de la república. En cuanto a la tiranía, como se dice *supra*, IV, 2, 2, 1289a40, es una desviación de la monarquía. <<

[722] *Cf. supra*, IV, 3, 7, 5, 1279b4 y sigs. <<

[723] *Cf. supra*, IV, 2, 2, 1289a39 y sigs. e *infra*, V, 10, 2, 1310b3 y sigs. <<

[724] Aristóteles recoge en este pasaje la opinión popular que critica un poco más adelante, en el párrafo siguiente. <<

[725] La educación es una característica de la aristocracia, *cf. infra*, IV, 15, 10, 1299b24, lo mismo que la nobleza que contiene el elemento de la virtud, *cf. infra*, IV, 8, 9, 1294a20 y sigs. La educación y la nobleza son consideradas como rasgos de la oligarquía en IV, 2, 7, 1317b38 y sigs. <<

[726] Pseudo Jenofonte, *La República de los atenienses*, I, 5, viene a decir que en los mejores se encuentra menor libertinaje e injusticia; en cambio, el pueblo es arrastrado a acciones más vergonzosas, debido a la pobreza, la falta de educación y la ignorancia. Aristóteles, en cambio, según el pasaje II, 7, 11, 1267a2 y sigs., no participa de este parecer. <<

[727] *Cf*. Platón, *República*, VIII, 569a. Y Hesíodo, *Trabajos y días*, 313. Los *distinguidos*, *gnōrimoi*, son las gentes de virtud notoria; *cf*. V, 10, 26, 1312a27 y sigs. <<

[728] Sobre la *supremacía*, *hyperokhḗ cf*. III, 17, 6, 1288a20 y sigs. <<

[729] Al confundir aristocracia y oligarquía, virtud y riqueza, la opinión común de las gentes considera una república de tendencia oligárquica como una aristocracia. <<

[730] La *buena organización*, *eunomía*, está unida al gobierno de los mejores; *cf*. Isócrates, *Panatenaico*, 132 y sigs.; Esquines, *Contra Ctesias*, 154; y Teognis, *Elegías*, 43-52; Píndaro, *Pítica*, X, 71 y sigs. <<

[731] *Cf*. Jenofonte, *Económico*, IX, 14; Esquines, *Contra Timarco*, 177-179. <<

[732] Según Diógenes Laercio, III, 103, Platón habría distinguido tres formas de *eunomía*: primera, cuando las leyes son buenas; segunda, cuando los ciudadanos son fieles a las leyes establecidas; tercera, cuando, en ausencia de toda ley, se administran sabiamente según sus usos y costumbres. <<

[733] La misma idea se encuentra en IV, 4, 1, 1290a31-32. La soberanía del número se considera como una característica de la democracia; *cf*. V, 9, 14, 1310a28; VI, 2, 2, 1317b4 y sigs. <<

[734] Aristóteles indica los cuatro elementos: riqueza, libertad, nobleza y virtud; *cf*. III, 13, 2, 1283a29 y sigs. <<

[735] *Cf. infra*, V, 1, 7, 1301b3. *Cf.* también, Platón, *Teeteto*, 174e; Eurípides, *Eolo*, frag. 22. <<

[736] *Cf*. IV, 9, 5, 1294b10, y II, 11, 5, 1273a4 y sigs. <<

[737] En las oligarquías de tipo moderado, en las que los tribunales pueden estar compuestos de ricos y de pobres, puesto que en las formas extremas los pobres son totalmente excluidos de los tribunales. Y, a la inversa, sólo la democracia extrema daba una paga a los miembros de los tribunales. Una medida semejante se encuentra en los casos citados en IV, 12, 2, 1297a21-24; 12, 5a36; 14, 12, 1298b17 y sigs. <<

[738] A los pobres que van a la asamblea se les da una paga y a los ricos ausentes se les impone una multa. <<

[739] El sorteo no se aplica a todas las magistraturas en la democracia; *cf*. VI, 2, 5, 1317b20 y sigs.; y puede aplicarse a algunas en la oligarquía; *cf*. IV, 15, 21, 1300b1 y sigs.; II, 6, 19, 1266a8 y sigs. La elección se da también en la aristocracia, pero después del mérito; *cf*. II, 11, 9, 1273a25 y sigs. También en la oligarquía puede darse sucesión hereditaria y no elección; *cf*. V, 2, 1292b4 y sigs. Sobre el sorteo de los magistrados en Atenas, *cf*. Índice de materias de Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, pág. 223. <<

[740] *Cf*. VI, 2, 5, 1317b22 y sigs.; es la tendencia democrática, pero, de hecho, se exige una renta variable según la función en algunas democracias moderadas; *cf*. IV, 4, 24, 1291b39; VI, 4, 5, 1318b30 y sigs. <<

[741] Sobre la asociación de las formas llamadas aristocracia y república, *cf*. IV, 8, 10, 1294a27; II, 11, 5, 1273a4. <<

[742] No obstante, después de V, 8, 17, 1309a2 y sigs., son los ricos, *eúporoi*, los que ocupan los cargos que ordinariamente no son retribuidos; *cf*. II, 11, 7, 1273a17. En la república la asignación se hace a partir del mérito entre los ricos; *cf*. III, 17, 4, 1288a12. <<

[743] *Cf.* Aristóteles, *Ética eudemia*, III, 7, 1234b5; y *Acerca del alma*, II, 11, 424a6. <<

[744] *Cf*. II, 9; Platón, *Leyes*, IV, 712d-e; Isócrates, *Areopagítico*, 61. <<

[745] La educación en el sentido amplio, *trophḗ*. En una oligarquía se educaba a los niños ricos en el lujo, a diferencia de los pobres; *cf*. V, 9, 13, 1310a22 y sigs. <<

[746] *Cf*. Tucídides, I, 6, 4; Platón, *Leyes*, III, 696a. Respecto al alimento y vestido, *cf*. también III, 14, 2, 1287a14 y sigs. Había alguna diferencia entre el vestido de los ricos y el de los pobres, *cf*. Pseudo Jenofonte, a *República de los atenienses*, I, 10. Una diferencia grande en la educación, el alimento y el vestido es considerada como no democrática; *cf*. Demóstenes, *Olíntica*, 3, 25. <<

[747] Son los *gerontes*, según Jenofonte, *La República de los lacedemonios*, X, 2; y Plutarco, *Licurgo*, 26, y no la asamblea del pueblo o los tribunales populares; *cf*. IV, 14, 3, 1298a5-10. <<

[748] *Cf*. II, 11, 15-16, 1273b21 y sigs.; II, 9, 22, 1270b21 y sigs., y VI, 4, 1320a14 y sigs. <<

[749] Trata de la tiranía y de las formas de monarquía donde el rey gobierna de manera despótica y arbitraria, *cf*. IV, 10, 3, 1295a16. <<

[750] En el libro V, trata de la tiranía y la distingue de las constituciones como lo hace Demóstenes, *Olíntica*, I, 5. <<

[751] *Cf*. III, 14-17. <<

[752] Según el pasaje, V, 10, 3, 1310b10, el rey es elegido entre aquellos que destacan por su superioridad en virtud. <<

[753] *Cf*. III, 14, 6, 1285a16-b3. <<

[754] Algunos monarcas por elección. <<

[755] Trata de ella en III, 16 y 17. <<

[756] *Cf*. IV, 7, 3-5, 1293b7-21; IV, 8, 3, 1293b36. <<

[757] Es decir, las diversas formas de aristocracia y de república. <<

[758] *Cf*. I, 9, 13, 1257b23, y V, 9, 5, 1309b16. <<

[759] En varios pasajes y en *Ética nicomáquea*, I, 11, 1101a14 y sigs., y VII, 14, 1153b9-21. <<

[760] Sobre la virtud considerada como el término medio, *cf*. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, II, 8, 1108b11. <<

[761] *Cf*. Platón, *República*, X, 619a. <<

[762] Esta media es relativa a cada uno de nosotros; *cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, II, 5, 1160a32 y sigs. <<

[763] Para Isócrates, el régimen (*politeía*) es el alma de la ciudad, *Areopagítico*, 15, y *Panatenaico*, 138. <<

[764] *Cf*. I, 9, 13, 1257b23, y V, 9, 5, 1309b16. <<

[765] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VII, 14, 1153b21 y sigs. <<

[766] La relación entre la fortuna media y la conducta razonable se encuentra también en II, 7, 8, 1266b28 y sigs.; *cf*. también, Platón, *República*, IV, 421d. <<

[767] Sobre la soberbia de los ricos, *cf*. Aristóteles, *Retórica*, II, 16, 1390b35, y Platón, *Leyes*, V, 742e. Y sobre la malignidad de algunos, *cf*. Aristóteles, *Retórica*, II, 13, 1390a18. <<

[768] *Cf. infra*, V, 8, 20, 1309a17 y sigs., y Jenofonte, *Económico*, II, 5-6. <<

[769] Aristóteles hace alusión a Platón, *Leyes*, V, 728d-729a y VIII, 791d. *Cf*. también *infra*, V, 7, 7, 1307a19 y sigs. <<

[770] Es decir, una verdadera ciudad; *cf. supra*, III, 6, 11, 1279a21. Platón, *Menéxeno*, 238e y sigs.; *Leyes*, IV, 712e y sigs.; VI, 756e. <<

[771] *Cf. supra*, III, 9, 13, 1280b38. Platón, *Gorgias*, 507e; *Leyes*, III, 695d y 697c. <<

[772] Según el pasaje, I, 7, 2, 1255b20, el verdadero poder político no puede ejercerse más que sobre hombres libres e iguales. <<

[773] *Cf*. Eurípides, *Suplicantes*, 240. <<

[774] Focílides es un poeta de Mileto del siglo VI a. C.; su poesía tiene carácter gnómico. Este pasaje es el frag. 12, *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos* [texto y traducción de F. R. Adrados], 1956, I. <<

[775] Es decir, uniéndose a los ricos o a los pobres, impide la formación de una democracia o de una oligarquía radical. <<

[776] *Cf*. V, 7, 3, 1306b36 y sigs., y VI, 5, 7, 1320a32 y sigs. <<

[777] Esta constitución es intermedia entre la oligarquía y la democracia; *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 13, 4. Las próximas a ellas son las oligarquías moderadas (*cf*. VI, 6, 1, 1320b21) y las democracias moderadas. <<

[778] *Cf. infra*, V, 8, 13, 1308a18-24. Estas formas extremas se cambian en tiranías porque dan demasiado poder a determinadas personas, jefes del pueblo u oligarcas. <<

[779] *Cf. infra*, V, 8, 14, 1308b30. Platón, *Leyes*, V, 744d. <<

[780] En este pasaje como en otros no cabe duda que se refiere con el término «grandes ciudades» a «grandes estados». El peligro de sediciones de los pequeños estados es tratado en V, 4, 5, 1303b37 y sigs.; a propósito de Delfos y de Epidamno en Tucídides, I, 24. Los estados pequeños estaban casi todos en Grecia. <<

[781] *Cf. infra*, V, 1, 15, 1302a8 y sigs. <<

[782] *Cf. infra*, VI, 4, 17, 1319b12-19. <<

[783] Es decir, una prueba de que la mejor constitución es la que da el poder supremo a la clase media. <<

[784] Sobre Solón, *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, V, 3 y notas a pie de pág. 62 y sigs. Plutarco, *Solón*, 1 y 14. <<

[785] Como algunos lo han considerado; *cf*. Plutarco, *Licurgo*, 3 y *Solón*, 16. <<

[786] Carondas fue un legislador del siglo VII a. C. Dio leyes a las ciudades de Catania en Sicilia, Regio y otras ciudades calcídicas del sur de Italia. Sobre su fama por las leyes que llegaban a saberse de memoria y se leían en determinadas fiestas, *cf*. Diodoro, 122, 12-21. <<

[787] *Cf*. también Platón, *Leyes*, IV, 715. <<

[788] Se refiere a los atenienses y lacedemonios, que son los que tuvieron la influencia política en Grecia y Asia Menor. <<

[789] No se sabe con seguridad a quién se refiere en este pasaje el autor; se duda preferentemente entre Solón y Terámenes. Su papel de moderadores en la política de su tiempo y el intentar buscar el justo medio son datos que cita y alaba de ambos Aristóteles en la *Constitución de los atenienses*. También se piensa en Hermías de Atarneo, quien establece en Asos una república moderada donde se refugia Aristóteles después de salir de Atenas en 347 a. C. <<

[790] Para la mayoría de los estados, *cf*. IV, 11, 1, 1295a25; IV, 13, 12, 1297b33. <<

[791] *Cf*. VI, 6, 1, 1320b21 y sigs.; la primera forma de oligarquía es la que es más próxima de la república. <<

[792] *Cf*. IV, 7, 2, 1293b3. <<

[793] *Cf*. IV, 1, 3, 1288b24 y sigs.; IV, 2, 4, 1289b17 y sigs.; *Retórica*, I, 4, 1360a30. <<

[794] Este principio consiste en que el legislador debe asegurarse en su favor una superioridad cualitativa o cuantitativa, y parece que lo toma de Terámenes; *cf*. Jenofonte, *Helénicas*, 2, 3, 19-21, 42, 44. Aristóteles repite este principio con frecuencia; *cf*. II, 9, 22, 1270b21; IV, 9, 10, 1294b37; V, 9, 5, 1309b16 y sigs.; VI, 5, 4, 1320a14; VI, 6, 2, 1320b25. <<

[795] Según el pasaje IV, 8, 7, 1294a11, es la norma de la democracia. La riqueza, educación y nobleza están unidas en los pasajes IV, 4, 22, 1291b28 y sigs.; VI, 2, 7, 1317b39. <<

[796] Es decir, el gran número compensa la inferioridad cualitativa. <<

[797] *Cf*. IV, 6, 5, 1293a1 y sigs. <<

[798] *Cf*. VI, 7, 1, 1321a8 y sigs. <<

[799] *Cf*. IV, 11, 14, 1296a13 y sigs. <<

[800] La alternancia del poder es una de las formas de libertad; *cf*. VI, 2, 1, 1317b2 y sigs., y también I, 1, 2, 1252a15, y III, 6, 9, 1279a10. <<

[801] La clase media puede conciliar los extremos; *cf.* Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 11, 424a6. *Ética nicomáquea*, V, 7, 1132a19 y sigs. Sobre la importancia del arbitraje y el hombre de posición media como árbitro, *cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 53. <<

[802] Sobre los efectos nocivos de una mala mezcla de los elementos constituyentes, *cf*. V, 7, 5, 1307a5 y sigs. <<

[803] Y no sólo regímenes oligárquicos; muchas aristocracias casi no se diferenciaban de las oligarquías; *cf*. IV, 7, 5, 1293b20 y V, 7, 6, 1307a15 y sigs. <<

[804] *Cf*. Teognis, *Elegías*, 607. <<

[805] *Cf*. II, 6, 19, 1266a9. <<

[806] *Cf*. IV, 14, 12, 1298b16 y sigs. <<

[807] *Cf. supra*, IV, 11, 15, 1296a21. <<

[808] En Atenas había una lista de los miembros admitidos para la asamblea, donde se inscribían los nombres de los ciudadanos desde su edad legal; *cf. supra*, III, 1, 5, 1275a15. Sobre el alistamiento de los jóvenes como ciudadanos, *cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 42, pág. 154 y sigs. <<

[809] *Cf*. II, 5, 19, 1264a20 y sigs., donde se encuentran las mismas prohibiciones para los esclavos de las ciudades cretenses. *Cf*. también V, 10, 11, 1311a12 y sigs., donde trata de la privación de armas al pueblo. <<

[810] Artificios para asegurar al pueblo el poder. <<

[811] Como en la república; *cf*. IV, 9, 3, 1294a40. <<

[812] Los que poseen armas pesadas, los *hoplitas*. <<

[813] No de manera absoluta, sino debe hacerse en relación al estado concreto de que se trate. <<

[814] Y también con tal de que el ejercicio de los cargos no traiga excesivos provechos; *cf*. V, 8, 16, 1308b34 y sigs., y VI, 4, 2, 1318b14 y sigs. Los pobres tienen algún bien, sobre todo los que viven en el campo; *cf*. I, 2, 5, 1252b12. <<

[815] Así, en Atenas, el Areópago mandó dar ocho dracmas a cada uno y los hizo subir a las naves para luchar en Salamina; *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 23, 1, pág. 108. <<

[816] Los malios son los habitantes de Málide, al sur de Tesalia, en el golfo Malíaco. <<

[817] Es decir, los que están y los que han estado en las armas. <<

[818] Oligarquías de caballeros existieron en Eretria, Calcis, Magnesia del Meandro y otras ciudades de Asia, *cf*. IV, 3, 3, 1289b36 y sigs., donde la naturaleza misma de la tierra permitía el desarrollo de la caballería. *Cf*. Heródoto, V, 63; Platón, *Leyes*, I, 625d; Jenofonte, *Helénicas*, III, 4, 15. <<

[819] *Cf*. IV, 3, 1, 1289b27 hasta 4, 19, 1291b13. <<

[820] Es decir, monarquía, democracia, oligarquía; *cf*. IV, 4, 20, 1291b15; IV, 8, 9, 1294a25. <<

[821] La monarquía tiene dos formas: monarquía y tiranía; la oligarquía tiene cuatro, *cf*. IV, 5; la aristocracia, varias, *cf*. IV, 7 y 8. En cuanto a la república, en IV, 14, 10, 1298b10, se habla de repúblicas aristocráticas; *cf*. IV, 15, 20, 1300a41 y sigs. <<

[822] *Cf*. IV, 6, y también III, 6, 1, 1278b8. <<

[823] *Cf*. IV, 11. <<

[824] *Cf*. IV, 12. <<

[825] Parece que excepto en la monarquía y en la tiranía de las que trata poco en los caps. 14-16. <<

[826] En III, 6, 1, 1278b8 y sigs., la diferencia de las constituciones proviene de la diferencia de las autoridades soberanas en cada una. <<

[827] *Cf*. IV, 15, 1, 1299a10 y sigs.; por sorteo o por elección. <<

[828] *Cf*. Heródoto, VI, 136, en Atenas, acusación capital contra Milcíades. Jenofonte, *Helénicas*, I, 7, 9, donde se refiere a la pena de muerte decidida contra los generales que vencieron en las Arginusas. <<

[829] *Cf*. III, 11, 15, 1282a26 y sigs. <<

[830] Como en una aristocracia o una república. <<

[831] De las dos clases de igualdad, *cf*. Platón, *Leyes*, VI, 757a; la igualdad numérica, opuesta a la igualdad proporcional (*cf*. V, 1, 12, 1301b29 y sigs.), es la que quiere el pueblo. <<

[832] El alternarse en los cargos entre los ciudadanos es el mejor modo de realizar la igualdad democrática; *cf*. 11, 2, 4, 1261a30 y sigs., y Eurípides, *Suplicantes*, 406 y sigs. <<

[833] Telecles de Mileto no es conocido por otra fuente antigua. Puede ser, tal vez, un teórico de las constituciones. <<

[834] En estos colegios el carácter democrático se respetaba porque todos los ciudadanos formaban parte de ellos. <<

[835] Es decir, las familias. <<

[836] *Cf.* VI, 2, 5, 1317b28 y sigs. *Cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 45, 4; 55, 2, y 56, 6. <<

[837] Según V, 6, 6, 1305b31 y sigs., los cargos se reservaban en las oligarquías a los miembros de algunos círculos políticos. Bajo el mando de los Treinta, en Atenas, los magistrados y los consejeros eran elegidos de una lista de candidatos establecidos entre los Mil; *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 35, 1. <<

[838] La elección de los magistrados de una lista previa de candidatos caracteriza más bien la aristocracia; *cf*. Isócrates, al hablar de Atenas como régimen demócratico con un tinte aristocrático, *Panatenaico*, 130, 131, 145; *Areopagítico*, 22, y Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, VIII, 1; 22, 5; 30, 2; 31, 1. <<

[839] Como en el caso de un colegio compuesto de miembros elegidos y de miembros nombrados a sorteo y que deciden sobre todas las cuestiones no reservadas a la asamblea. <<

[840] *Cf.* V, 14, 1310a25. En cambio en VI, 2, 9, 1318a5, se expresa igual para referirse a ese régimen moderado donde ricos y pobres son iguales numéricamente. <<

[841] *Cf*. IV, 4, 12, 1292a5; IV, 6, 6, 1293a9-10. <<

[842] *Cf*. IV, 9, 2, 1294a37 y sigs. <<

[843] *Cf*. IV, 13, 5, 1297a36 y sigs. <<

[844] *Cf.* III, 11, 9, 1281b35. Sobre la presencia de ricos y pobres en la asamblea, *cf.* V, 8, 14, 1308b25 y sigs. Y para los tribunales, *cf.* VI, 5, 6, 1320a26 y sigs. <<

[845] Es decir, los principales y el pueblo; *cf*. V, 7, 14, 1308b25 y sigs. <<

[846] *Los hombres de Estado, tôn politikôn*, en este pasaje se refiere a los principales o distinguidos, *gnōrímōn*, que son más cualificados para tratar de las cuestiones políticas. <<

[847] *Los consejeros previos, proboúlous*, como institución oligárquica, *cf*. IV, 15, 11, 1299b30 y sigs.; VI, 8, 17, 1322b16 y sigs.; 8, 24, 1323a6 y sigs. *Los guardianes de la ley, nomophalakes*, son en este pasaje de carácter aristocrático. Tucídides, VIII, 1, 3, hace alusión a un colegio de *próbouloi* en Atenas. <<

[848] *Cf.* Esquines, *Sobre la embajada fraudulenta*, 65, donde se hace una distinción semejante: en la primera asamblea todos los que quieran emiten su parecer, y en la segunda los proedros recogen los votos y no permiten tomar la palabra. <<

[849] *Cf*. IV, 1, 10, 1289a17; VI, 1, 1, 1316b31; II, 6, 2, 1264b33 y sigs. <<

[850] *Cf*. IV, 14, 1, 1297b37. <<

[851] Las democracias prefieren las funciones de pequeña duración; *cf.* VI, 2, 5, 1317b24 y sigs.; V, 8, 6, 1308a13 y sigs.; V, 10, 5, 1310b21 y sigs. En Atenas, según la *Constitución de los atenienses*, los prítanes ejercían sus funciones 35 o 36 días (23, 2), el jefe de los prítanes 24 horas (44, 1), otros, como el administrador de las finanzas militares y el encargado de las aguas, 4 años, pág. 147 y sigs. y notas a pie de página. Las oligarquías asignan los cargos por larga duración o para la vida; en Esparta los reyes y gerontes eran vitalicios; *cf.* V, 6, 11, 1306a16 y sigs.; V, 8, 6, 1308a13 y sigs. <<

[852] Las democracias no permiten ocupar varias veces el mismo cargo o muy raramente, excepto el de estratego, y algunos otros; *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 62, 3. — En Turios debían pasar cinco años para volver a ser estratego; *cf*. V, 7, 12, 1307b7. <<

[853] Sobre las magistraturas, *cf*. III, 1, 7, 1275a26. Aristóteles parece tener en cuenta lo que Esquines dice en *Contra Ctesias*, 13-19 (discurso pronunciado en 330 a. C.) sobre la distinción entre magistraturas y sobreintendencias y servicios públicos. En cambio, en III, 1, 7, 1275a26 y sigs., los miembros de la asamblea y de los tribunales son considerados como magistrados. Aristóteles no explica por qué los sacerdotes, coregos, heraldos y embajadores no son magistrados. <<

[854] En este pasaje las mujeres y los niños son ciudadanos; en cambio no lo parece en III, 1, 5, 1275a14 y sigs. <<

[855] Sus funciones son semejantes a las del amo de casa, *cf*. I, 10, 1, 1258a21 y sigs. El medidor de trigo, tal vez, debe distribuir el trigo entre los ciudadanos, sobre todo en el caso de escasez o de algún don, hecho por el Estado o un soberano extranjero. <<

[856] Platón ya había hecho la distinción entre magistrados y auxiliares o subalternos, *hypērétai; cf. Político*, 290b, y Demóstenes, *Sobre la embajada fraudulenta*, 249. <<

[857] *Cf.* VII, 4, 12, 1326b14. Platón, *Político*, 260 y sigs. Jenofonte, *Memorables*, III, 9, 11. <<

[858] Sobre la oposición entre la importancia práctica y el tratamiento teórico y de investigación, *cf*. I, 11, 1, 1258b1 y sigs., y del mismo autor, *Ética eudemia*, I, 1, 1214a12. <<

[859] En VI, 8, 21, 1322b29 y sigs., se encuentra una rápida enumeración de las diversas magistraturas. <<

[860] Aristóteles se interesa muchas veces por las ciudades pequeñas que constituían con frecuencia los numerosos estados griegos; *cf*. IV, 11, 13, 1296a10 y sigs.; II, 11, 14, 1273b12 y sigs.; V, 8, 10, 1308a35 y sigs. *Cf*. también Platón, *República*, VI, 496b, donde se refiere al alma que nace en un pequeño estado y tiende a elevarse y despreciar los asuntos políticos. <<

[861] Se dice lo mismo al tratar de Cartago; *cf*. II, 11, 13, 1273b8 y sigs.; y también 1, 2, 3, 1252b3 y sigs. Platón, *República*, II, 370c, trata de la superioridad del rendimiento en cantidad y en calidad, cuando una persona hace sólo una tarea; *cf*. también *Leyes*, 8, 846d y sigs. Y Jenofonte, *Ciropedia*, II, 1, 21 y sigs.; VIII, 2, 5-6. <<

[862] Sobre esta circunstancia, *cf*. II, 9, 16, 1270a34; III, 5, 8, 1278a31. <<

[863] En el texto encontramos una expresión difícil de trasladar al castellano; lo traducimos por «hacer de todo»; se trata de un instrumento que utilizaban los soldados en campaña con diferentes aplicaciones: *obeliskolakhnia, asadores*, que sirven a la vez de portalámparas. El sentido es claro; se trata de que los magistrados fueran polifacéticos como tales instrumentos. *Cf*. también I, 2, 3, 1252b1. <<

[864] Éste fue el papel del Areópago en Atenas; *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 3, 6; Isócrates, *Areopagítico*, 37. Para el buen orden en el mercado, *cf*. VI, 8, 3, 1321b14, 20; y Platón, *Leyes*, 6, 746b. <<

[865] *Cf*. también VI, 8, 4, 1321b18 y sigs. Los nueve presidentes o proedros vigilan el buen orden de las sesiones de la asamblea; *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 44, 3. <<

[866] *Cf*. Aristóteles, *Retórica*, I, 8, 1365b33. <<

[867] Magistraturas de amplia competencia se encuentran raramente en las democracias, *cf*. VI, 2, 5, 1317b24 y sigs., excepto en los tiempos primitivos, *cf*. V, 10, 5, 1310b20 y sigs. <<

[868] *Cf. supra*, IV, 14, 14, 1298b29. <<

[869] El *Consejo, hē Boulḗ*, en Atenas, desde la reforma de Clístenes prepara las deliberaciones de la asamblea del pueblo; *cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 45, 4, pág. 163 y notas a pie de página. Hay otros consejos no democráticos que llevan el mismo nombre, *boulḗ*; por ejemplo en los estados cretenses, la *gerusía*, *cf.* II, 10, 6, 1272a7 y sigs. <<

[870] Los consejeros previos controlan el orden del día y los trabajos de la asamblea y, por tanto, reducen el poder de la asamblea. <<

[871] Dice lo mismo en VI, 2, 6, 1317b30-35. Sobre estos efectos y la aparición de la democracia extrema, *cf*. IV, 4, 30, 1292a29 y sigs., y *Constitución de los atenienses*, 41, 2, 3. <<

[872] *Cf*. VI, 8, 2, 3, 1323a3 y sigs. Respecto a otros magistrados de este tipo puede referirse a los gimnasiarcos, *cf*. VII, 8, 22, 1322b37 y sigs. <<

[873] *Cf.* VI, 8, 23, 1323a5 y sigs. Las mujeres de los pobres deben salir para atender a las necesidades de la casa, al no tener esclavos. <<

[874] *Cf.* Platón, *República*, VIII, 550d, 556b, sobre la vida de ocio de las clases dirigentes en una oligarquía. <<

[875] El pasaje que sigue hasta el cap. 22 presenta dificultades debido al estado poco seguro del texto; seguimos el texto establecido por J. Aubonnet, 1971. <<

[876] Como los *cosmos* en Creta; *cf*. II, 10, 10, 1272a33 y sigs. Sobre la virtud, *cf*. II, 9, 22, 1270b23 y sigs. <<

[877] No se está de acuerdo en la fecha del acontecimiento de Megara, citado por el autor; acontecimiento que produjo el cambio de la democracia en oligarquía, y del que se encuentran otras alusiones en V, 3, 5, 1302b30 y sigs.; V, 5, 4, 1304b34 y sigs. Para unos se trata de un cambio en tiempos del poeta Teognis, siglo VI a. C. Otros consideran que se refiere a los sucesos de 424 a. C., que describe Tucídides, IV, 66-74; en ellos la democracia es sustituida por una oligarquía extrema; y la segunda alusión que hace se referiría a la época de Teognis. Otros relacionan estas alusiones a la caída de la democracia con la secesión de Megara de la liga ateniense, después de la batalla de Coronea en 447 a. C. (*cf*. Tucídides, I, 113 y sigs.). Véase la nota explicativa al texto de J. Aubonnet, 1971, donde se encuentra una referencia completa de la bibliografía que justifica las diferentes opiniones (pág. 329). <<

[878] *Las fratrías* aparecen en el presente pasaje como una subdivisión del *demos*. Véase sobre ellas, Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, frag. 5; y 21, 6, págs. 51 y 101. <<

[879] Si cada uno de los tres factores presenta tres variedades (*cf. supra*, el principio que se encuentra en el párrafo 15), deberían resultar 27 combinaciones. Aristóteles no agota todas las posibilidades. <<

[880] *Cf*. también IV, 5, 1, 1292b5. <<

[881] Véase una elección del mismo tipo en IV, 5, 1, 1292b2. <<

[882] Sobre el cargo de los recaudadores en Atenas, *cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, especialmente en los pasajes: 47, 5; 48, 1-2; 52; 3. Y *supra*, VI, 8, 6, 1321b31 y sigs. Sobre estos cargos administrativos, *cf. Constitución de los atenienses*, 30, 2; 43, 1; 47, 1, 2; 49, 3-4; 60, 3; 61, 7. <<

[883] Las cuestiones de defensa se confían a los estrategos; *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, especialmente, 43, 1; 49, 2; 61, 1-2. Y *supra*, VI, 8, 14, 1322a33 y sigs. <<

[884] Sobre los inspectores de mercado, *agoránomoi, cf. supra*, VI, 8, 3, 1321b12 y sigs., y Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 51, 1, y también Demóstenes, *Contra Timócrates*, 112. <<

[885] *Cf*. IV, 7, 2, 1293b3. <<

[886] Sobre la rendición de cuentas, los recaudadores y los contadores, *cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 48, 3; 44, 1-2. <<

[887] *Cf*. Aristóteles, *Retórica*, I, 13, 1373b20. Platón, *Leyes*, VI, 767b, pasaje en el que se distingue entre delitos contras los particulares y delitos contra el Estado. <<

[888] *Cf. supra*, V, 4, 7, 1304a13 y sigs. Platón, *Leyes*, 12, 957a. <<

[889] Los tribunales sobre homicidios son parecidos a los de Atenas; *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 57, 3-4. Demóstenes, *Contra Aristócrates*, 65-77. <<

[890] *Cf*. I, 6, 3, 1255a16. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, V, 10, 1135b27 y sigs., y *Constitución de los atenienses*, 57, 3. <<

[891] *Cf. Ibid*., 57, 3-4, pág. 191. Demóstenes, *Contra Aristócrates*, 77. El Freato era una lengua de tierra firme que cerraba el puerto ateniense de Zea. Allí se colocaba el tribunal para juzgar a los desterrados por homicidio. <<

[892] En Atenas, el tribunal de los Cuarenta tiene poderes en los asuntos hasta diez dracmas; *cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 53, 2, pág. 177. <<

[893] *Cf*. Platón, *Leyes*, XII, 945d-e; *infra*, VI, 5, 5, 1320a26 y sigs. <<

[894] *Cf*. IV, 16, 6, 1301a1. <<

[895] Es decir, entre los ricos o nobles. <<

[896] El parentesco entre aristocracia y república ya se ha tratado; *cf*. IV, 11, 2, 1295a33 y sigs. <<

[897] La igualdad proporcional, llamada también geométrica; *cf.* Aristóteles, *Ética eudemia*, VII, 9, 1241b32. La igualdad proporcional, según el mérito, se opone a la igualdad numérica o aritmética que se basa en el número y es el criterio que actúa en una democracia. Esta distinción hecha en la igualdad se encuentra ya en Platón, *Leyes*, VI, 757b, y se vuelve a tratar más adelante, V, 1, 12, 1301b29-35. <<

[898] *Cf. supra*, III, 9, 1, 1280a7 y sigs.; III, 12, 19, 1282b18 y sigs. <<

[899] Los primeros exigen una democracia y los segundos una oligarquía. <<

[900] Todos esos regímenes, es decir, democracias y oligarquías. <<

[901] *Cf. supra*, III, 4, 11, 1279a19 y sigs.; IV, 2, 3, 1289b9. <<

[902] La razón es porque los dos regímenes se basan en conceptos falsos de la justicia. <<

[903] *Se sublevan, stasiázousin*, se emplea en un sentido amplio, según los pasajes; puede indicar la simple discordia entre los ciudadanos, a veces divididos en partidos, o la guerra civil o revolución cuando se enfrentan entre sí los ciudadanos; *cf*. Platón, *República*, I, 352a; V, 470b. <<

[904] *Cf. supra*, III, 9, 1, 1281a4; III, 13, 1, 1283a24 y sigs. <<

[905] *Cf.* Aristóteles, *Retórica*, II, 2, 1378b34 y sigs. <<

[906] *Cf. supra*, IV, 8, 9, 1294a21, donde Aristóteles toma como suyo este modo de opinar. La simple descendencia de antiguos virtuosos y ricos no confiere ningún derecho, *cf*. III, 13, 3, 1283a37. La verdadera nobleza parece ser algo diferente, puesto que se identifica con la virtud, *cf*. I, 7, 8, 1255a39 y sigs. <<

[907] *Cf*. también Platón, *Leyes*, III, 690d. <<

[908] Es decir, una oligarquía y una democracia en lugar de una república y una aristocracia. <<

[909] Aristóteles aplica los términos musicales a la política: *Epiteínein*, *tensar* la cuerda de una lira; *aniénai*, *aflojar*, *distender* una cuerda. Los regímenes se pueden endurecer o suavizar. <<

[910] La realeza está considerada en este pasaje y en otros como una magistratura. Según Diodoro (XIV, 13), Lisandro intentó que accediesen a la realeza los esparciatas mejores sin tener en consideración su nacimiento. <<

[911] En el pasaje VII, 14, 20, 1333b23 y sigs., el rey Pausanias quiso hacerse jefe del Estado. Y según V, 7, 4, 1307a3, Pausanias, vencedor en la guerra de Platea, contra los medos, tuvo esta intención. *Cf*. Heródoto, V, 32; Tucídides; I, 128, 3; I, 132. Según estos autores quería no sólo reinar en Esparta, sino ejercer la tiranía sobre toda Grecia. <<

[912] Epidamno, colonia de Corinto fundada en 626/625 por Cípselo, era un puerto de mar situado en Iliria; *cf*. Tucídides, I, 24, 1; II, 26, 1; acogía a todo el que quería como residente; tuvo siempre luchas internas y una de ellas fue la causa de la guerra del Peloponeso; *cf*. Tucídides, I, 24, 3. En Epidamno el pequeño grupo de los filarcas, jefes de tribus, de carácter oligárquico, hizo que se crease un consejo más amplio, de carácter democrático; *cf*. IV, 15, 11, 1299b32. <<

[913] Esta medida es de carácter oligárquico; *cf*. también IV, 13, 1, 1297a17 y sigs. Véase también la elección de los estrategos y de los hiparcos en Platón, *Leyes*, VI, 755c y sigs. <<

[914] La Heliea es un edificio de Atenas en donde ejercía sus funciones un tribunal de apelación instituido por Solón; los miembros del tribunal se llamaban los Heliastas. Después se usó el término en un sentido más general como equivalente de tribunal o *dikastérion*, ya que se convirtió en el principal y supremo organismo judicial de la democracia. En Epidamno existía un tribunal semejante. *Cf*. Polibio, IV, 73, 7. <<

[915] Es un rasgo oligárquico; *cf.* III, 10, 4, 1281a32. Según el pasaje V, 4, 7, 1304a16, debieron existir varios magistrados en Epidamno, por lo menos en una cierta época. <<

[916] La desigualdad es fuente de discordia según Solón; *cf*. Plutarco, *Solón*, 14; Aristóteles, *Ética nicomáquea*, IX, 8, 1168b8. Pero la desigualdad no da origen a disensiones si los privilegiados son dignos de las ventajas que disfrutan; *cf*. III, 9, 2, 1280a12; III, 16, 2, 1287a10 y sigs.; Aristóteles, *Ética nicomáquea*, V, 10, 1134b3; Platón, *Leyes*, VI, 757a. <<

[917] Una monarquía hereditaria, como la de Esparta, es admitida en una sociedad que encierra una jerarquía de clases en cuya cima está esta magistratura. <<

[918] En todo este pasaje Aristóteles sigue a Platón, *Leyes*, VI, 757a, y a Isócrates, *Areopagítico*, 21. <<

[919] El ejemplo muestra la diferencia entre lo que es proporcionalmente igual y lo que es aritméticamente igual. <<

[920] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, V, 6, 1131a25. <<

[921] *Cf. supra*, V, 1, 2, 1301a26 y sigs. <<

[922] Unos en favor de la democracia y otros de la oligarquía. <<

[923] Dos regímenes que no pueden formarse más que si tienen un número grande de partidarios. <<

[924] *Cf*. Teognis, *Elegías*, 149 y sigs. <<

[925] Es decir, riqueza y pobreza. Otra explicación del gran número de las democracias y de las oligarquías se encuentra en IV, 11, 16, 1296a22 y sigs. <<

[926] *Cf.* Platón, *Leyes*, VI, 757e, donde aconseja combinar las dos clases de igualdad. <<

[927] Es decir, de los regímenes fundados en una sola de las dos clases de igualdad. <<

[928] *Cf*. V, 4, 3, 1303b28 y sigs.; Aristóteles argumenta en este pasaje con un lugar común en los trágicos y los oradores griegos; *cf*. Eurípides, *Heracles furioso*, 1261; Isócrates, *Sobre la paz*, 101; Demóstenes, *Olíntica segunda*, 10. <<

[929] *Cf*. V, 4, 3, 1303b30. <<

[930] *Cf*. IV, 11, 14, 1296a13 y sigs. <<

[931] De una manera general, *cf*. V, 4, 12, 1304b5 y sigs.; V, 7, 11, 1307b2 y sigs. Luego vendrá el examen de cada constitución tomada separadamente. <<

[932] *Cf.* Aristóteles, *Retórica*, I, 10, 1368b27, y *Ética nicomáquea*, VII, 4, 1146b15 y sigs. <<

[933] *Cf*. V, 1, 3, 1301a33 y sigs.; V, 1, 13, 1301b35 y sigs. <<

[934] Es decir, igualdad y desigualdad. <<

[935] Véase la misma idea en Tucídides, III, 82, 16; *cf. supra*, II, 7, 10, 1266b38 y sigs.; II, 9, 28, 1271a16 y sigs.; Platón, *República*, V, 464d y sigs. <<

[936] *Cf*. V, 8, 5, 1308a8 y sigs.; V, 8, 16, 1308b38 y sigs., y especialmente en II, 7, 10, 1266b38 y sigs. <<

[937] *Cf*. V, 2, 3, 1302a31 y sigs. <<

[938] *Cf*. Aristóteles, *Retórica*, II, 2, 1378b16. <<

[939] *Cf*. V, 8, 15, 1303a25 y sigs. Platón, *República*, VIII, 547a. <<

[940] *Cf.* V, 8, 15, 1308b31 y sigs.; Teognis, *Elegías*, 43-52. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 5, 3. <<

[941] Un ejemplo de esta clase de actuaciones de las que es necesario apartarse (*cf.* V, 7, 15, 1308b31 y sigs.) se da en Apolonia del Ponto; *cf.* V, 6, 9, 1306a7. <<

[942] Una monarquía en el sentido de tiranía; *cf*. V, 10, 37, 1313a4. Sobre la dinastía o régimen autoritario, *cf*. II, 10, 13, 1272b3; V, 6, 12, 1306a22 y sigs., y Platón, *Gorgias*, 492b. Cuando un pequeño grupo de nobles toman el mando violentamente se le llama dinastía; *cf*. Tucídides, III, 62, 3; IV, 78, 3; Jenofonte, *Helénicas*, V, 4, 46; Isócrates, *Panegírico*, 105. Y en Heródoto, 6, 35, y Tucídides, 6, 89, 4, cuando un individuo o un noble sobre todo se apodera del mando violentamente se llama a su mando *dynasteúein*. Según Pólux (10, 179) Aristóteles había escrito una *Constitución de los argivos*. <<

[943] *Cf*. sobre el ostracismo, *supra*, III, 13, 15, 1284a17 y sigs. <<

[944] Argos, ciudad de la Argólide, al este del Peloponeso, tuvo la tiranía en los siglos VIII-VII a. C. con Fidón de Argos, *cf*. V, 10, 6, 1310b26, y tuvo una constitución democrática hacia 460 a. C. <<

[945] *Cf*. V, 5, 5, 1305a5 y sigs. <<

[946] Sobre la unión de los nobles contra el pueblo, *cf*. también V, 3, 5, 1302b32; V, 5, 2, 1304b27. Aristóteles, unas líneas más abajo, en el párrafo 5, se refiere a una revolución en Rodas, donde el partido favorable a Esparta acosó a los partidarios de Atenas; según Demóstenes (XV, 14), estos hechos se habrían producido en 357/356 a. C. Rodas es una isla situdada cerca de la costa del suroeste de Asia Menor; los dorios de Argos fundaron las tres ciudades más importantes y se unieron pronto a Cos, Cnido y Halicarnaso para formar la hexápolis doria. La isla estuvo sometida al rey persa, luego fue gobernada por los demócratas cuando se asoció a Atenas, en 478 a. C. Pero presa de luchas internas entre los partidarios de la oligarquía y de la democracia, en 412, después de una revuelta pasó a tener un régimen oligárquico y una alianza con Lacedemonia. Más tarde adoptó el régimen democrático y permaneció aliada a Atenas hasta 356 en que pasó a estar bajo la influencia del rey de Caria, Mausolo. <<

[947] Según III, 8, 7, 1280a1 y sigs., parece que en algunas oligarquías la clase dirigente era una mayoría. <<

[948] Tebas está separada de Atenas por el monte Citerón; está situada en Beocia, región que tenía sus tierras en manos de grandes propietarios, descendientes de reyes; su historia estaba destinada a mantener la integridad de esos bienes y a dar lugar a oligarquías a veces ineficaces para dar solución a los conflictos locales. Tebas, al fin del siglo VI, estaba unida a las otras ciudades beocias en una confederación, a la que se enfrenta Atenas en 457 a. C. en Enofita, cerca de Tanagra; Atenas vence y la democracia se establece en Tebas por poco tiempo; *cf*. Tucídides, I, 108. <<

[949] La democracia de los megarenses fue destruida, cuando el pueblo fue vencido a la vuelta de los oligarcas exiliados; *cf*. IV, 15, 15, 1300a17 y sigs. Esta democracia se había establecido después de la caída del tirano Teágenes; *cf*. V, 5, 9, 1305a24. <<

[950] En 485 a. C., parece que hubo una reacción de los oligarcas contra el pueblo poco antes de la tiranía de Gelón. Sobre la toma de Siracusa por Gelón, tirano de Gela, puede verse Heródoto, VII, 155, 6, y Diodoro, IX, 1, 5. Estuvo en el mando siete años hasta su muerte en 478 a. C. <<

[951] Un crecimiento desproporcionado de una parte puede hacer desaparecer la identidad de esa parte; *cf*. V, 9, 7, 1309b27 y sigs. <<

[952] Un crecimiento excesivo de los pobres puede destruir una democracia; *cf*. IV, 11, 14, 1296a16 y sigs. En las oligarquías puede producirse (V, 12, 16, 1316b10 y sigs.), pero los pobres no participan del poder, *cf*. IV, 5, 1, 1292a39 y sigs. <<

[953] Tarento es una ciudad de la Magna Grecia en Apulia o Yapigia. La derrota a la que alude el texto sería en 473 a. C., *cf*. Heródoto, VII, 170; Diodoro, XI, 52, 5. Por fuentes antiguas (Pólux, Ateneo, y algún escoliasta), se sabe que Aristóteles había escrito la *Constitución de los Tarentinos*, así como la de los siracusanos, tebanos, rodios, ambraciotas, sibaritas, la de los de Regio, la de los de Colofón, la de los Delfios y otros. <<

[954] Los yápiges (*cf*. VII, 10, 5, 1329b20) eran un pueblo de origen cretense o ilirio (*vid*. Heródoto, VII, 170), establecido en el extremo sureste de Italia; *cf*. también Heródoto, IV, 99 y III, 138. Pausanias habla de duros combates entre los yápiges y Tarento. Estaban, a diferencia de Tarento, en buenas relaciones con Atenas, pues en 413 a. C., envían tropas de socorro a los atenienses que estaban en apuros en la expedición a Sicilia; *cf*. Tucídides, VII, 33, 4; 57, 11. <<

[955] Sobre esta expedición de Esparta contra Argos, *cf*. Heródoto, VI, 76 y sigs. En el día séptimo del mes había tenido lugar la batalla y ese día estaba consagrado a Apolo, dios muy honrado en Esparta (Heródoto, VI, 57) y, según Pausanias (II, 19, 3; 24, 1), uno de los principales dioses de Argos; *cf*. también sobre este suceso Plutarco, *Sobre las virtudes de las mujeres*, 4, 245c y sigs. Cleómenes fue rey de Esparta de 520 a 478 a. C. La batalla había tenido lugar en 519 a. C., o, según otros, en 509 a. C., en las proximidades de Tirinto. <<

[956] Los periecos eran siervos; Heródoto habla de ellos como esclavos (VI, 83). <<

[957] Y como consecuencia el régimen se hizo más democrático. Durante la guerra del Peloponeso (431-404 a. C.), *cf*. V, 4, 13, 1304b14, había una lista de hoplitas, dirigidos en cada tribu por el taxiarco, donde estaban inscritos todos los ciudadanos atenienses de dieciocho a sesenta años pertenecientes a las tres primeras clases del censo y que no servían en la caballería. <<

[958] *Cf.* IV, 6, 10, 1293a30 y sigs.; y Pseudo Jenofonte, *La República de los atenienses*, I, 4, 14. <<

[959] Herea estaba situada al oeste de Arcadia, a orillas del Alfeo. Era aliada de Esparta; *cf*. Tucídides, V, 67, 1; Jenofonte, *Helénicas*, VI, 5, 11, 22. El acontecimiento a que se refiere debió ocurrir en una oligarquía que existía aún después de la batalla de Leuctra, en 371 a. C. <<

[960] Oreo era uno de los demos de Hestiea, situada al norte de la isla de Eubea. Este cambio de régimen debió de ocurrir en 377 a. C. La ciudad se subleva contra los esparciatas y se une a la segunda confederación ateniense, recientemente fundada; *cf.* Jenofonte, *Helénicas*, V, 4, 56 y sigs. <<

[961] Ambracia está situada en el Epiro, al noroeste de Grecia; era una colonia corintia fundada en tiempos de los cipsélidas. Estos hechos a los que alude habría que fecharlos en torno a 580 a. C.; el régimen sería el que sale de la democracia establecida después del exilio del tirano Periandro; *cf*. V, 4, 9, 1304a31. <<

[962] Los aqueos fundaron Síbaris en 710/709 a. C., situada en la costa occidental del golfo de Tarento. Esta ciudad tenía una tierra muy fértil y gozaba de una prosperidad grande; era proverbial la vida de lujo y relajada que llevaban sus habitantes. Había una gran rivalidad comercial y política entre Síbaris y Crotona. Crotona bajo el pretexto de castigar a Síbaris, por haber expulsado a los trecenios, la destruyó en el año 510 a. C. *Cf*. Diodoro, XII, 9, 2 y sigs.; Estrabón, VI, 263; Heródoto, V, 44-47; VI, 21. <<

[963] Turios fue fundada en las proximidades de Síbaris en 444 a. C. con colonos de toda Grecia que respondieron a la llamada de Pericles para repoblar la antigua ciudad destruida por Crotona, ciudad vecina; se construyó según los planos de urbanismo de Hipodamo de Mileto (*cf*. II, 8, 1, 1267b23). Esta ciudad muy pronto tuvo desórdenes internos y una guerra exterior con Tarento en su lucha por la posesión de la Siritis (*cf*. VII, 10, 5, 1329b21) en la que fue vencida. *Cf*. Diodoro, XII, 11, 1. *Vid*. también, Estrabón, VI, 1, 13. <<

[964] Acontecimiento desconocido en la historia de Bizancio. Esta ciudad fue fundada por Megara hacia 660 a. C.; situada a la salida del Bósforo tracio y con unas grandes instalaciones portuarias disfrutaba de grandes ventajas en el comercio marítimo. <<

[965] Antisa es una ciudad con puerto situada en la costa noroeste de la isla de Lesbos. Es desconocido este hecho. Igualmente en Antisa que en Zancle se trataba de dos grandes aportes de colonos que no procedían de su metrópolis. <<

[966] Zancle es el nombre antiguo de Mesina, fundada en 756 a. C. por los calcidios de Cumas en Campania. *Cf*. Estrabón, VI, 268; Pausanias, IV, 23, 5 y sigs. Su puerto, situado en la punta noreste de Sicilia, dominaba todo el tráfico marítimo del estrecho entre la isla e Italia. Los samios, con otros jonios, después de la derrota de Lade y la toma de Mileto en 494 a. C., huyendo de los persas llegaron a Sicilia y expulsaron de Zancle a los calcidios, que les habían invitado a venir y fundar una colonia en Sicilia. *Cf*. Heródoto, VI, 22-24; Tucídides, VI, 4, 5 y sigs. Posteriormente, en 488 a. C., Anaxilao, tirano de Regio, se apoderó de Zancle (*cf*. V, 12, 13, 1316a38), y aunque los ciudadanos llamaron en su ayuda a Hipócrates, tirano de Gela, éste, en vez de ayudarlos, concluyó un tratado a sus expensas. Anaxilao echó a los samios y estableció colonos de diversos orígenes y sobre todo los exiliados mesenios. <<

[967] Apolonia del Ponto fue una colonia de Mileto fundada en la época de la tiranía de Trasibulo en el siglo VI a. C. Fue un puerto activo situado en la costa tracia del mar Negro. Parece que este suceso al que alude es diferente del contado en V, 6, 5, 1306a7 y sigs. <<

[968] Estos extranjeros y mercenarios, que habían logrado la ciudadanía gracias a los tiranos, aunque fueron confirmados ciudadanos por los siracusanos, se rebelaron porque se les negaba el acceso a los cargos. En este caso la sublevación es debida a una ciudadanía de calidad inferior y no a la diferencia de raza. *Cf*. Diodoro, XI, 72, 3. Estos hechos debieron tener lugar en 465 a. C. <<

[969] Anfípolis está situada en el límite oriental de Macedonia, en un campo muy fértil, próxima a la desembocadura del Estrimón y a las minas de Pangeo; dominaba la entrada a Tracia y tuvo un gran valor estratégico para la democracia ateniense. Estos acontecimientos, según algunos, se habían producido bajo el régimen oligárquico, después de 424 a. C. <<

[970] *Cf*. V, 1, 4, 1301a33. <<

[971] Clazomenas, en la costa jonia, al sur del golfo de Esmirna, estaba edificada, como muchas ciudades griegas, parte de la ciudad en una isla próxima a la costa, por temor a los persas, y parte en el continente. Los ciudadanos insulares eran favorables a los atenienses y los del continente a los persas. Quito pertenecía a la parte continental. <<

[972] Colofón está situada en la costa jonia, en Lidia, entre Esmirna al norte y Éfeso al sur, próxima a la costa. Su puerto era Notio, y la ciudad misma estaba dividida en dos: Colofón sobre el mar y la antigua Colofón. <<

[973] En el Estado ateniense se trata de una diferencia de clase y de acepciones más que de lugares. El Pireo estaba poblado por gentes del mar. *Cf*. III, 2, 3, 1275b35; IV, 4, 21, 1291b24. Sobre los del Pireo enfrentados a los de la ciudad, *vid*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 38, 4; 39; 40; 41, 2-3. <<

[974] Esta diferencia concierne a los bienes del alma y no a los bienes exteriores; *cf.* VII, 1, 7, 1323b7 y sigs. <<

[975] Transponiendo esta idea al mundo de los animales, *cf. Reproducción de los animales*, I, 2, 716b3; V, 7, 788a11. *Cf*. también Platón, *República*, VIII, 545d. <<

[976] Este acontecimiento debió producirse en tiempo de la oligarquía, poco antes de la tiranía de Gelón; *cf*. V, 3, 5, 1302b31; Plutarco, *Preceptos para la actuación política*, 32, cuenta con muchos detalles una historia semejante. <<

[977] Es un proverbio que se encuentra varias veces en Aristóteles y en otros autores griegos: Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 7, 1098b8. Hesíodo, *Trabajos y días*, 40; Platón, *República*, II, 377a; *Leyes*, VI, 753a. <<

[978] Para Hestiea, *vid. supra*, nota 960. Este suceso ocurrió en una fecha poco precisa, entre la batalla de Platea (479 a. C.) y el sometimiento de Hestiea a la influencia ateniense (446 a. C.); la ciudad estaba bajo un régimen oligárquico. Sobre los objetos encontrados y un tesoro del tipo indicado, *cf*. Platón, *Leyes*, XI, 913. <<

[979] Plutarco, *Preceptos para la actuación política*, 32, cuenta la misma historia con más detalles; y Eliano, *Historias varias*, XI, 5. El suceso debió ocurrir en torno a la segunda guerra sagrada (448-447 a. C.). En un estado pequeño como Delfos la discordia adquirió una gran importancia; *cf*. IV, 11, 13, 1296a9 y sigs. <<

[980] Mitilene es una ciudad de la isla de Lesbos, que está situada en la Eólide, al noroeste de la costa de Asia Menor. Esta anécdota pudo recogerla Aristóteles en la misma ciudad, cuando estuvo en ella, o haberla conocido a través de su alumno Teofrasto que era natural de la isla, de la ciudad de Ereso. Sobre la expedición contra la isla de Lesbos y la revuelta de Mitilene en 428 a. C., *vid*. Tucídides, III, 1-30. Paques es el general ateniense que hizo capitular a Mitilene en 427 a. C. <<

[981] Sobre las hijas herederas, *cf.* también II, 9, 15, 1270a26. En la elección de marido para ellas tal vez en la oligarquía de Mitilene intervenían los magistrados y ello da lugar a la venganza pública de Dexandro, irritado por la ayuda que había sido dada a sus oponentes. <<

[982] La Fócide es una región de Grecia central, al norte del golfo de Corinto. Debía su importancia al oráculo de Apolo en Delfos. La guerra sagrada duró del 365 a. C. al 353 a. C.; en ella Filipo de Macedonia derrotó a los focenses. Sobre estos sucesos concretos no se tienen noticias por otra fuente antigua. <<

[983] Este cambio de régimen parece el mismo que el indicado *supra*, I, 10, 1301b21. <<

[984] *Cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 23, 1, pág. 107 y sigs., y nota 187 al pie de página, sobre la supremacía del Areópago. *Cf*. también IV, 3, 8, 1290a27. Aristóteles pone de relieve el importante papel del pueblo ateniense que, como remeros en las naves, intervino en la batalla de Salamina, en 480 a. C., y fue artífice de la victoria. *Cf*. IV, 4, 21, 1291b23. <<

[985] Argos, ciudad de la Argólide, está situada en el nordeste del Peloponeso. Después de la batalla de Mantinea, en 418 a. C., triunfó por unos meses en la ciudad la aristocracia de los Mil. <<

[986] Sobre este cambio de régimen en Siracusa, *cf*. también V, 12, 12, 1316a32 y sigs., y V, 10, 30, 1312b6-9. <<

[987] La mayor ciudad de la isla de Eubea, Calcis, está situada en la costa occidental, en el estrecho del Euripo. No se conoce la acción política a la que alude el texto. Parece que la oligarquía permaneció hasta la toma de Calcis por Atenas, en 506 a. C. <<

[988] Ambracia, ciudad de Acarnania, en el noroeste de Grecia. Las circunstancias de la expulsión de Periandro, que debió ser hacia el 580 a. C., están indicadas *infra*, V, 10, 16, 1311a39 y sigs.; *cf*. también el pasaje V, 3, 10, 1303a23 y sigs. <<

[989] Así, por ejemplo, Pisístrato obtuvo dos veces la tiranía; *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 14, 1, 4. <<

[990] El consejo de los Cuatrocientos gobernó Atenas de mayo a septiembre del año 411 a. C. *Cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 29-33; y Tucídides, VIII, 89, 5. Parece que esta revolución oligárquica fue más posible debido a la ausencia de gran parte del pueblo, que como remeros estuvieron lejos de la patria durante la expedición de Sicilia (413/412 a. C.), y así predominaban las gentes poseedoras de tierra, más favorables a este régimen oligárquico y más deseosas de los cargos públicos; *cf*. también Tucídides, VIII, 48. <<

[991] Puede compararse este pasaje con V, 10, 12, 1311a15 y sigs., y con VI, 5, 3, 1320a4 y sigs. <<

[992] Cos es una de las islas Espóradas, al suroeste de Asia Menor, enfrente de Cnido, famosa por el templo a Asclepio y su escuela médica. Parece que este suceso fue cuando Cos se separó de la segunda confederación ateniense en 357 a. C. *Cf.* Diodoro, XVI, 7, 3. <<

[993] *Vid. supra*, nota 946 al pasaje V, 3, 4, 1302b21 y V, 3, 5, 1302b27. Con el fin de conservar fondos para pagar el salario a los pobres por su asistencia a las asambleas y a los tribunales, los demagogos retrasaban el pago de las grandes deudas que se debían a los trierarcos por el gasto del equipamiento de las naves. Los trierarcos eran acusados, a su vez, por los empresarios que trabajaban bajo su mando en el armamento de la flota por no pagarles las sumas de dinero debidas, y así se unían trierarcos, aunque eran de la clase distinguida, y empresarios en su descontento y deseaban cambiar de régimen. En Heraclea, en Megara y en Cime, los demagogos llegaron a exiliar a las clases distinguidas. <<

[994] Parece que se trata de Heraclea del Ponto, como en V, 6, 3, 1305b10; 6, 15, 1306a36 y sigs. Fue fundada por los megarenses y beocios hacia 560 a. C. Debió ser primero una democracia, luego una oligarquía restringida, ampliada luego (*cf*. V, 6, 3), momento en el que se produjo el suceso de Eurition (*cf*. V, 6, 15). Esta oposición entre el pueblo y los notables, que existe en Heraclea poco después de su fundación, debió ser muy frecuente en nuevas ciudades fundadas; *cf*. Isócrates, *Sobre la paz*, 49. Sobre estas luchas en Heraclea, *cf*. Eneas el Tácito, 11, 10; 12, 5. <<

[995] La metrópolis Megara, próxima a Atenas, y su colonia Heraclea corrieron la misma suerte a causa de las maniobras de los demagogos; *cf*. IV, 15, 15, 1300a17 y sigs. *Cf*. también V, 3, 5, 1302b31. <<

[996] Se trata de Cime de la Eólide (*cf*. II, 8, 20, 1269a1), en Asia Menor, situada al sureste de la isla de Lesbos. Este acontecimiento no es conocido. Algún comentarista opina que se trata de Cumas, al noroeste de Nápoles en Italia, fundada en el siglo VII a. C. por colonos de Calcis de Eubea; *cf*. Tucídides, VI, 4, 5. Tito Livio, III, 22, 6. <<

[997] No parece probable que se refiera a esta última ciudad. *Cf.* V, 8, 20, 1309a15. <<

[998] Las cargas públicas, *leitourgíai*, eran contribuciones al Estado y solían ser bastante numerosas. *Cf*. III, 6, 9, 1279a11. <<

[999] Es decir, caudillo o jefe del pueblo, *dēmagōgós*, como Cípselo de Corinto, *cf*. V, 12, 4, 1315b27, y jefe de la armada o general, *stratēgós*, como Pisístrato; *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 22, 3. Sobre el jefe del pueblo que llega a ser tirano, *cf*. Heródoto, III, 82; Platón, *República*, VIII, 565c. <<

[1000] *Cf*. V, 8, 7, 1308a20 y sigs.; V, 10, 5, 1310b20 y sigs. <<

[1001] Mileto estaba situada en la costa al suroese de Asia Menor, entre dos bahías bien protegidas; dominaba cuatro puertos. Desde el siglo VIII a. C. se suceden primero la realeza de los Neleídas, luego una aristocracia marítima, aristocracia de nobles al principio y más tarde de ricos, representada por un prítano. Es la época en que Mileto funda muchas colonias. Después de esta expansión colonial el pueblo se agita y las presiones de los lidios son cada vez mayores. En esta época, en torno a 612 a. C., Trasibulo (*cf*. V, 10, 13, 1311a20 y sigs.), contemporáneo de Periandro de Corinto (*cf*. V, 10, 13, 1311a20 y sigs.; III, 3, 16, 1284a y sigs.; Heródoto, I, 20; y respecto al título de prítano, *cf*. VI, 8, 20, 1322b26 y sigs.), llegó a apoderarse de la tiranía. <<

[1002] *Cf*. V, 10, 4, 1310b14 y sigs. <<

[1003] Sobre Pisístrato, *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 13-16. Y sobre los tres partidos que había en la época, *vid*. en la misma obra, 13, 4. En el presente pasaje alude a los habitantes de la llanura del Cefiso; *cf*. Tucídides, VII, 19, 1. <<

[1004] Suceso desconocido que podría fecharse en torno a 640 a. C. Mégara está situada en la costa sur de la zona continental griega con un puerto muy importante, muy próxima a Atenas. Este pequeño estado fundó muchas colonias en el oeste, varias en Sicilia, y en el este: Calcedonia, Bizancio y Heraclea del Ponto; gracias a ellas se aseguró la importación de pescado y de cereales. Después de quitar al rey sus poderes, los nobles se hicieron dueños del gobierno y gracias a esta aristocracia y a la burguesía de comerciantes y artesanos conoció una vida próspera en el siglo VII a. C. La sublevación de los pobres fue conducida por Teágenes (*cf*. Aristóteles, *Retórica*, I, 2, 1357b33), un noble que rompió con su clase y se apoderó de la tiranía, en 640 a. C. Se puede comparar su gobierno, favorable a las clases bajas, con los de Polícrates de Samos, Pisístrato de Atenas o Cípselo de Corinto. <<

[1005] Dionisio I el Viejo fue tirano de Siracusa, entre 405 y 368 a. C.; *cf*. I, 11, 22, 1259a29. Dafneo era un general siracusano que fracasó en su defensa de Agrigento contra los cartagineses; tomó su lugar Dionisio y destacó en su lucha contra los cartagineses y reconquistó las ciudades griegas que habían caído en poder de ellos. La misma expresión referida a Dionisio la dice Aristóteles de Pisístrato en *Constitución de los atenienses*, 13, 4; 14, 1; 16, 8. También la aplica Jenofonte a Sócrates en *Memorables*, I, 2, 60. <<

[1006] La ausencia de la condición de una renta censitaria, que se da incluso en la democracia tradicional, *patría dēmokratía* (*cf*. IV, 4, 5, 1318b27 y sigs.), se la considera como una característica de la democracia en general en IV, 9, 4, 1294b9 y sigs. Pero en II, 7, 7, 1266b21 y sigs., y V, 3, 10, 1303a21 y sigs., esta característica lleva a una constitución demasiado democrática. <<

[1007] Sobre Lígdamis, *cf*. Heródoto, 1, 61, 64; Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 15, 2, 3. El suceso debe situarse, según unos, en torno a 550 a. C. y, según otros, hacia 535 a. C. Naxos era la isla principal de las Cícladas; sobre sus riquezas de barcos y de esclavos, *cf*. Heródoto, V, 28, 30-31. Lígdamis era un naxio noble; ayudó como condotiero a Pisístrato, después de su segundo destierro de Atenas, a reconquistar el poder en 546 a. C. Después, éste le suministra una tropa y con la ayuda del pueblo venció a la aristocracia de grandes propietarios; *cf*. Heródoto, V, 30. <<

[1008] Es decir, en Masalia, situada no lejos del delta del río Ródano, que es la actual Marsella. Según fuentes antiguas, Aristóteles debió escribir la *Constitución de los masaliotas*, a cuya obra debió acudir Estrabón (IV, 179-189), para tratar de las instituciones de esta ciudad. Fue una colonia de los focenses de Jonia, fundada en torno a 600 a. C.; fue muy rica debido sobre todo a su puerto; en ella se desarrolla una especie de aristocracia marítima, que hace que se considere la ciudad mejor gobernada, *eunomotátē*. Las leyes son jonias; algunos de sus rasgos pueden verse en VI, 7, 4, 1321a30, y parecen comunes a las otras dos ciudades citadas en este pasaje. <<

[1009] Como Marsella, Istro estaba situada en el extremo del mundo griego, en la desembocadura del Danubio (Istro). Es la única alusión que se tiene de esta revolución. <<

[1010] Heraclea del Ponto estaba también en los límites extremos del mundo griego y en contacto con las fronteras de los bárbaros. *Cf*. V, 5, 3, 1304b31 y nota 994. <<

[1011] Cnido, ciudad doria, fundada por los lacedemonios (*cf*. Heródoto, I, 174), estaba situada en el extremo del Quersoneso cario, en el suroeste de Asia Menor; por su situación tenía dos puertos y una posición estratégica muy importante. *Cf*. también sobre Cnido el pasaje V, 6, 16, 1306b3 y sigs. Se trataría en los dos pasajes del mismo acontecimiento que datería del tiempo de la oligarquía primitiva que, debilitada primero por las divisiones de los oligarcas, fue derribada por el pueblo. Según otros, se situarían estos hechos políticos en torno a 366 a. C. <<

[1012] Eritras, ciudad de la costa jonia, cerca de Esmirna. No se conoce la fecha de este acontecimiento. Los Basílidas, como su nombre indica, eran de descendencia real, como los Eupátridas de Atenas o los Pentílidas de Mitilene; *cf.* V, 10, 19, 1311b25 y sigs. El pueblo en este pasaje comprende todos los propietarios, nobles o no, que habían sido excluidos de la vida política. <<

[1013] *Cf*. V, 8, 6, 1308a17. <<

[1014] Los Treinta son considerados como una tiranía; mandan desde la primavera al final del año 404 a. C. Jenofonte, *Helénicas*, II, 4, 8 y 24 y sigs., y Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 39, narran el restablecimiento de la democracia con la vuelta a Atenas de los exiliados del Pireo. En otras citas antiguas sobre los «Treinta Tiranos» son considerados como una dinastía; *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 41, 2; Andócides, 2, 27; Platón, *Epístola*, VII, 325a; Diodoro, XIV, 32, 1-4; Cicerón, *Sobre las leyes*, I, 28, 42. <<

[1015] Caricles, como demócrata, forma parte en 415 a. C. de una comisión que investiga sobre el famoso suceso de la mutilación de los Hermes (Andócides, I, 36; Plutarco, *Nicias*, 4). En 413 a. C., Tucídides nos dice que Caricles como general con Demóstenes devastó la costa laconia (VII, 20-26). En 404 a. C. forma parte de los Treinta, entre los que desempeña un papel muy importante; *cf*. Jenofonte, *Helénicas*, II, 3, 2; *Memorables*, I, 2, 31; Lisias, *Contra Eratóstenes*, 55. Fue desterrado en 403 a. C., pero muy pronto pudo volver a Atenas. <<

[1016] Frínico llegó a ser general en tiempo de los Cuatrocientos. Sobre este gobierno, *cf. supra*, V, 4, 13, 1304b12 y nota 990. Antes de la caída de los Cuatrocientos murió asesinado al salir del Consejo; *cf*. Tucídides, VIII, 68, 90 y 92. <<

[1017] Larisa es una ciudad de Tesalia, muy fértil, con una nobleza de grandes propietarios, famosa por la cría de caballos; *cf*. VI, 7, 2, 1321a8 y sigs.; IV, 3, 2, 1289b35 y sigs. Sobre esta ciudad, *vid*. también III, 2, 2, 1275b26 y sigs., y II, 8, 9, 1268a22, pasaje este último en el que se trata de los «guardianes de la ciudad», *politophalax*, cargo al que sólo podían acceder grandes rentistas; tenía sin duda la responsabilidad de guardar la ciudad, sus muros y sus puertas; pero pertenecía al pueblo el derecho de su elección; *cf*. también VI, 8, 14, 1322a33. La oligarquia de la que se habla acaba cuando Licofrón de Feras derrotó a los jefes de la nobleza tesalia en Farsalo, en 404 a. C., y se hizo dueño de Larisa. <<

[1018] Sobre el papel de los clubes políticos, *hetairíai*, en esta época, *vid*. F. Sartori, *La eterie nella vita politica ateniese del* VI *et* V *secolo a. C.*, Roma, 1957. Platón, *Teeteto*, 173d. Plutarco, *Lisandro*, 5, 13, 21, habla de estos círculos políticos cerrados de carácter oligárquico. Sobre sus fines, *cf*. también Tucídides, III, 82, 4-6; VIII, 54, 4. <<

[1019] Abidos, en el Quersoneso tracio, está situada en la zona más estrecha del Helesponto; fue fundada por los milesios en torno a 670 a. C.; *cf*. Estrabón, XIII, 1, 22. La oligarquía de Abidos se habría establecido después de su defección de la confederación ateniense, cuando llegó a ser después de 411 a. C. la gran base lacedemonia del noroeste de Asia Menor; *cf*. Tucídides, VII, 62, 1; Jenofonte, *Helénicas*, IV, 8, 35 y sigs. <<

[1020] Sobre Heraclea del Ponto *vid. supra*, nota 994. <<

[1021] *Cf.* V, 12, 17, 1316b14 y sigs. Platón, *República*, VIII, 555d. Eurípides, *Heracles furioso*, 588. <<

[1022] Hiparino, influyente ciudadano de Siracusa, fue general y procuró por todos los medios que eligiesen al general Dionisio el Viejo con plenos poderes en 406/5 a. C.; *cf*. Plutarco, *Dión*, 3. <<

[1023] Sobre Anfípolis, *cf. supra*, V, 3, 13, 1303b2 y nota 969. Este suceso debió ocurrir bajo la oligarquía que gobierna la ciudad después de 424 a. C. Cleótimo, un ciudadano rico, después de derrochar su fortuna, quiso instaurar la tiranía en Anfípolis con el apoyo de los nuevos colonos de Calcis de Eubea. <<

[1024] Egina, pequeña isla rocosa, próxima a Atenas, era un gran centro comercial por vía marítima. Su aristocracia de industriales, negociantes y armadores supo conservar la independencia de la ciudad, incluso en tiempo de las Guerras Médicas; *cf*. Heródoto, V, 89 y sigs.; VI, 87 y sigs. Hubo una oposición democrática a esa aristocracia en el poder, pero no llegó a la tiranía. No se conocen por otras fuentes estas negociaciones. Un ciudadano de esta ciudad, que había derrochado su fortuna, negoció con Cares para establecer con su apoyo la tiranía. — Cares fue un general ateniense que murió poco antes de 322 a. C., conoció éxitos y fracasos en su actuación. Luego pasó al servicio del sátrapa rebelde Artábazo. Intervino en la guerra de Olinto (348 a. C.) y en la batalla de Queronea (338 a. C.), y se consideró uno de los responsables de esta última derrota. *Cf*. Demóstenes, 2, 28; Jenofonte, *Helénicas*, VII, 1, 27. <<

[1025] Sobre Apolonia del Ponto, *cf*. V, 3, 13, 1303a36 y sigs., y nota 967. No se conoce la fecha de este acontecimiento. <<

[1026] *Cf*. Platón, *República*, VIII, 545d. *Infra*, V, 8, 6, 1308a10. <<

[1027] Farsalo, ciudad de Tesalia, al norte de Beocia. Su historia está llena de luchas y discordias; *cf*. Jenofonte, *Helénicas*, VI, 1, 4. Políticamente dependió de Feras después de 375 a. C., y, más tarde, de Macedonia cuando Filipo se apoderó de Feras, en 353 a. C. <<

[1028] Manda sobre muchos porque hay otras ciudades que dependen de Farsalo; *Cf*. Jenofonte, *Helénicas*, VI, 1, 8. <<

[1029] Elis, capital de la Élide, en el noroeste del Peloponeso, en la desembocadura del Peneo, fue fundada en 471 a. C. Esta revolución fue causada por Formión; *cf*. Plutarco *Preceptos para la actuación política*, 10, 805d. Se proponen para este acontecimiento varias fechas: unos lo sitúan a comienzos del siglo VI a. C.; otros, en cambio, piensan en la revolución de 472 a. C. <<

[1030] La elección de carácter dinástico es cuando se presenta favorable a los intereses de algunas familias ricas. *Cf*. IV, 5, 4, 1292b10; IV, 6, 11, 1293a31, y V, 3, 3, 1302b, y nota 942. <<

[1031] *Cf*. Platón, *República*, VIII, 551d; *Leyes*, IV, 709. Tucídides, III, 82, 2. Consideran que los cambios son más de temer en tiempos de guerra. Esto ocurrió a la democracia ateniense; *cf*. Isócrates, *Sobre la paz*, 51. <<

[1032] *Cf*. V, 10, 11, 1311a12. Los mercenarios (*cf*. V, 3, 13, 1303b1) llegan a tener una importancia grande en el siglo IV a. C.; lo hacen notar los oradores áticos. Expresan la devoción de la armada a su jefe y el papel político que esto puede desempeñar. El jefe llega a ser el tirano de su ciudad, como Eufrón en Sición; *cf*. Jenofonte, *Helénicas*, VII, 2, 11. Y como Timófanes en Corinto, hecho que sucedió en 366 a. C., estando en guerra contra Argos; *cf*. Plutarco, *Timoleonte*, 3-5. Timófanes, traicionado pronto por sus mercenarios, fue matado por aristócratas conducidos por su hermano Timoleonte que quería liberar a su patria; *cf*. Plutarco, *Dión*, 52. <<

[1033] *Cf*. Platón, *República*, VIII, 551d. <<

[1034] *Cf*. IV, 12, 5, 1297a4, donde se trata de la desconfianza recíproca y del juez mediador. *Vid*. también Aristóteles, *Ética nicomáquea*, V, 7, 1132a22. Este magistrado o jefe mediador puede ser Polidamante, *cf*. Jenofonte, *Helénicas*, VI, 1, 2 y sigs.; pero no parece que lo fuera este Simo. — Los Alévadas eran una familia noble y poderosa de Tesalia, de la que salieron varios dinastas y se oponía a la dominación de los tiranos de Feras. — Simo pertenecía a esta familia de los Alévadas de Larisa. Ellos pidieron a Filipo de Macedonia que interviniese en Tesalia en contra de los tiranos de Feras; con esta excusa Filipo aprovecha la ocasión para hacerse con el poder de Feras. *Cf*. Diodoro Sículo, XVI, 14 y 35, y Demóstenes, *Sobre la corona*, 48. <<

[1035] Sobre Abidos, *vid. supra*, 1019. Ifíades, próxeno de los Cnidios, fue un general de gran valor; *cf*. Eneas el Tácito, 28, 8; Demóstenes, *Contra Aristócrates*, 176 y sigs. Sobre los grupúsculos, *hetairíai*, o clubes políticos, *vid*. nota *supra*, 1018. <<

[1036] *Cf*. desde V, 4, 5, 1303b37 a V, 4, 7, 1304a17. <<

[1037] Eretria es una ciudad grande de la isla de Eubea. Sobre la oligarquía de los caballeros de Eretria, *cf*. también IV, 3, 3, 1289b36. Heródoto, V, 77; Plutarco, *Pericles*, 23. Este cambio de régimen realizado por Diágoras tuvo lugar antes de las Guerras Médicas. Durante éstas sufrió la destrucción por los persas y sus habitantes fueron transportados a Susa en 490 a. C. (*cf*. Heródoto, VI, 99 y sigs.), permaneció bajo el yugo persa hasta la victoria de la batalla de Micale (479 a. C.). Entró en la primera confederación, y llegó a ser una cleruquía después de sus sublevaciones contra Atenas en 446 y 411 a. C. Formó parte de la segunda confederación ateniense en 378 a. C., y sufrió las tiranías de Temisón (366 a. C.) y de Clitarco (349 a. C.) antes de estar bajo el mando macedonio después de la batalla de Queronea (338 a. C.). Sobre Eretria y su historia *cf*. Estrabón, *Geografía*, X. <<

[1038] Las acusaciones por adulterio eran ante los tesmótetas; *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 59, 3. En este pasaje está tomado en el sentido amplio para designar todos los casos de relaciones ilegítimas. *Cf*. también *infra*, VII, 16, 18, 1335b38 y sigs. <<

[1039] Sobre Heraclea del Ponto *vid. supra* notas 994 y 1010. Este caso de Euritión ejemplifica lo que fue dicho en V, 6, 7, 1305b33 y sigs. Sobre estos hechos que debían ser bien conocidos no se conocen otras alusiones en las fuentes antiguas. Ocurre lo mismo con el asunto de Arquias de Tebas en Beocia, citado a continuación. Este personaje Arquias resulta desconocido. <<

[1040] *Cf. supra*, III, 6, 11, 1279a21; IV, 3, 8, 1290a27 y sigs. <<

[1041] *Cf. supra*, V, 6, 4, 1305b12 y sigs. y nota 1011; parece que se refiere a los mismos sucesos. <<

[1042] Quíos, isla situada entre Lesbos y Samos, esta próxima a la costa oeste de Asia Menor; conocida por su buen clima y la fertilidad de sus tierras; sobre su riqueza, *cf*. Tucídides, VIII, 45, 4. La ciudad está situada al este de la isla; sufrió muchas revoluciones. A la realeza sucedió la oligarquía de los Basílidas, derribada por los tiranos que eran nobles elegidos por el pueblo. Su desarrollo económico apresura el nacimiento de las ideas democráticas, y su constitución democrática remonta a 575-550 a. C. Este hecho político, que indica arriba el texto, es difícil de fechar; parece que oligarquías fueron derribadas en Quíos en varias fechas: 477, después de 431, en 407 y en 339 a. C. <<

[1043] Otras circunstancias accidentales pueden hacer cambiar el régimen; *cf. supra*, II, 12, 5, 1274a12; V, 3, 7, 1303a3 y sigs. Cuando existen condiciones determinadas, según la tributación, para el acceso a la asamblea, como ocurre en las repúblicas, las variaciones económicas pueden afectarles especialmente; *cf*. IV, 9, 3, 1294b3 y sigs.; IV, 13, 7, 1297b1 y sigs. Algunas oligarquías son más seguras porque las magistraturas están reservadas a los miembros de círculos políticos (*cf*. V, 6, 6, 1305b31 y sigs.), o transmitidas hereditariamente; *cf*. IV, 5, 2, 1292b4 y sigs. Algunas democracias también exigen un nivel de rentas tributarias para el acceso a los cargos; *cf*. IV, 4, 24, 1291b39 y sigs.; VI, 4, 5, 1318b27 y sigs., y también aristocracias como la de Turios; *cf*. V, 8, 9, 1307a27 y sigs. <<

[1044] *Cf*. V, 12, 10, 1316a18. *Cf*. para las democracias extremas, V, 5, 10, 1305a28 y sigs.; y para las oligarquías, V, 3, 3, 1302b15 y sigs.; V, 6, 12, 1306a24 y sigs.; V, 8, 7, 1308a18 y sigs.; V, 6, 11, 1308b6 y sigs. Sobre los cambios inversos Aristóteles no da indicaciones. <<

[1045] Todos los ejemplos de este capítulo, excepto el de Turios, son de la historia de Lacedemonia donde la clase dirigente era poco numerosa, aunque el eforado fuese accesible a todos los ciudadanos. Los ejemplos de los párrafos 2-4, 1307a4 y sigs. son fracasos de rebelión. <<

[1046] *Cf.* V, 6, 2, 1305b2. <<

[1047] *Cf*. V, 6, 10, 1307a34 y sigs. <<

[1048] *Los que mandan* en el sentido de los que participan de las magistraturas. <<

[1049] Los que mandan son pocos en una oligarquía y en una aristocracia, porque los ricos, en la primera, y los virtuosos, en la segunda, son pocos. Y el pequeño número de dirigentes hace confundir los dos regímenes; *cf*. IV, 3, 7, 1290a16 y sigs. <<

[1050] *Los iguales, hoi hómoioi*, eran los individuos con plenos derechos de ciudadanía que se obtenía sólo por nacimiento, y para disfrutarlos era obligatorio haber recibido una educación prescrita por el Estado y asistir a las comidas públicas, lo que equivalía a tener una renta adecuada para proveer los gastos respectivos. Estos ciudadanos se llamaban entre sí «los iguales» para indicar que poseían todos los mismos derechos. Los que no reunían las dos condiciones constituían una clase de semiciudadanos, *hypomeíones*, que poseían los derechos civiles, pero carecían de los políticos. A estos últimos parece que pertenecían los *Partenias*, que, según Aristóteles, si eran hijos de «los iguales» podían pretender considerarse como ellos en todo. Sobre su origen hay diferentes versiones: según unos, eran hijos de lacedemonios rebajados al grado de hilotas por negarse a intervenir en la primera guerra mesénica. Según Éforo (F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Leiden, E. J. Brill, 1961, 70, F 216), eran hijos de soldados esparciatas que, en el décimo año de esta guerra, fueron autorizados a tener relaciones ilegítimas con jóvenes para mantener alto el número de la población. Según otros, serían hijos nacidos fuera del matrimonio, de mujeres esparciatas, durante esta misma guerra, tal vez tenidos con periecos o hilotas. — La fundación de Tarento fue en 706 a. C.; *cf.* IV, 4, 21, 1291b23 y V, 3, 7, 1303a3, y nota 953. <<

[1051] Así, en Atenas, por el rey Pausanias en 403 a. C.; *cf*. Jenofonte, *Helénicas*, II, 4, 29; y más tarde en Jonia por el rey Agesilao; *cf*. Jenofonte, *Helénicas*, III, 3, 3; III, 4, 2; Plutarco, *Lisandro*, 23; *Agesilao*, 3 y 7. <<

[1052] La conjuración de 398/7 a. C. (*cf*. Jenofonte, *Helénicas*, III, 3, 4-11) fue dirigida por el joven Cinadón que quería dejar de ser «inferior» (*vid*. nota 1050). — Agesilao fue un euripóntida, rey de Esparta en 399 a. C.; Jenofonte, *Helénicas*, III, 3, 1; Plutarco, *Lisandro*, 22; sobre su biografía, *vid. Agesilao* de Jenofonte y de Plutarco. <<

[1053] Se trata de la segunda guerra de Esparta contra Mesenia entre 640 y 610 a. C. La primera había sido en torno a 740-720 a. C. <<

[1054] Tirteo fue un poeta del siglo VII a. C. que escribió elegías para exhortar a los espartanos a tener el valor guerrero. El poema *Eunomía, buen orden*, intentaba conciliar disensiones en Esparta; *cf.* Pausanias, 4, 8. <<

[1055] Se había producido una desigualdad grande en el valor de las tierras, pues la guerra devastaba los campos y no permitía el cultivo de ellos en Mesenia y en las fronteras de Laconia, y, en cambio, obligaba a un cultivo intensivo en otros lugares y enriquecía a los productores a la vez que disminuía su número. <<

[1056] Los fines de este general Pausanias son semejantes a los del rey Pausanias (*cf*. VII, 14, 20, 1333b34) que quería suprimir el eforado (*cf*. V, 1, 10, 1301b20) y sus poderes se hacían semejantes a una tiranía; *cf*. II, 9, 20, 1270b13. <<

[1057] Hanón, general cartaginés, que en 368 a. C. luchó contra Dionisio I el Viejo de Siracusa; obtuvo victorias en África y en Sicilia (*cf*. Diodoro, XVI, 67, 2), y después de esto intenta adueñarse del poder de Cartago con la ayuda de esclavos armados y jefes de tribus númidas, pero no lo logra y muere asesinado hacia 360 a. C. <<

[1058] Sobre la mezcla de estos elementos, *cf*. IV, 8, 3, 1293b33 y sigs.; IV, 8, 9, 1294a17 y sigs. <<

[1059] *Cf.* V, 8, 6, 1308a11 y sigs.; Platón, *Gorgias*, 438c. <<

[1060] Así en Tarento, *cf*. V, 3, 7, 1303a3; y en Siracusa, *cf*. V, 4, 9, 1304a27 y sigs. <<

[1061] *Cf*. V, 7, 12, 1307b6 y sigs., donde se indica otra revolución; *cf*. también V, 3, 12, 1303a31, y nota 963. La fecha de este acontecimiento es insegura; se había producido después de la fundación de la colonia (444/443 a. C.), tras el desastre de Atenas en Siracusa, en 413 a. C. Hay quien opina que esta revolución es posterior a la del párrafo V, 7, 12, 1307b6 y sigs. y se debe fechar en el siglo IV. <<

[1062] *Cf*. V, 7, 12, 1307b9; se refiere a jóvenes (*cf*. VI, 8, 13, 1322a27) que formaban parte del servicio militar y estaban repartidos por los puestos de guarnición diseminados por todo el territorio para asegurar la defensa contra los lucanios. <<

[1063] *Cf.* sobre la misma idea, II, 9, 14, 1270a15 y sigs.; y sobre los matrimonios, *cf.* II, 9, 15, 1270a26 y sigs. <<

[1064] *Cf*. Plutarco, *Dión*, 3, 6; 6; Diodoro, XVI, 46, 6; XVI, 6, 2. Dionisio el Viejo, tirano de Siracusa, se casó el mismo día, en 397 a. C., con Aristómaca, hermana de Dión y madre de Hiparino, y con la locria Doris, de la que tuvo una hija y a Dionisio el Joven; éste, refugiado en Locros en 356 a. C. (*cf*. Diodoro, XVI, 18, 1), mantuvo durante seis años una tiranía. Locros está situada en la costa sureste de la Calabria; Zaleuco fue su legislador; *cf*. II, 12, 6, 1274a22. Sobre otras circunstancias históricas, *cf*. Polibio, XII, 5. <<

[1065] *Cf*. V, 2, 6, 1302b4; V, 3, 10, 1303a20 y sigs. <<

[1066] *Cf. supra*, notas 963 y 1061 con sus pasajes respectivos. La fecha de estos sucesos es muy insegura. <<

[1067] *Cf*. V, 10, 29, 1312a39 y sigs., en el tema de las tiranías. <<

[1068] *Cf*. IV, 11, 18, 1296a32 y sigs.; Tucídides, I, 19; III, 82, 1; Isócrates, *Panegírico*, 105; *Panatenaico*, 54. <<

[1069] Los *laconios* es otro modo de llamar a los lacedemonios; *cf*. también en II, 9, 37, 1271b17; II, 10, 1, 1271b23 y en otros pasajes. <<

[1070] *Cf*. V, 3 10, 1303a20; V, 7, 11, 1307b2 y sigs. <<

[1071] *Cf.* V, 6, 6, 1305b24 y sigs. <<

[1072] *Cf*. II, 10, 13, 1272b3; V, 3, 3, 1302b18, y nota 942. <<

[1073] Sobre la mala acción de los demagogos, *cf*. V, 5, 1305a7; Platón, *Gorgias*, 466b. <<

[1074] Los *poderosos* recoge el término *dinastas, hoi dynástai*; para el sentido del vocablo *vid*. nota 1071 y las referencias anteriores que expresa. Son príncipes o tiranos locales que se hacían con un poder absoluto. <<

[1075] *Cf*. Diodoro, XIV, 75. La conducta de los tiranos es muy diferente, *cf*. V, 11, 8, 1313b16 y sigs. <<

[1076] Sobre el valor político de la prevención, *cf*. Platón, *República*, VIII, 546c. *Vid*. también Diógenes Laercio 10, I, 77, sobre Pítaco. <<

[1077] Las *rentas*, mejor como traducimos en la línea siguiente, la *tasación de la fortuna*, *tò tímēma*; se hacía, por ejemplo en Atenas, a partir de las declaraciones individuales, registradas y corregidas por inspectores; *cf*. Platón, *Leyes*, VI, 754d. Puede cambiar mucho en casos de expansión económica y de prosperidad en general o, al revés, de recesión económica. <<

[1078] Aristóteles en este consejo sigue la enseñanza de Solón, frag. 11; y de Teognis, *Elegías*, 823. <<

[1079] *Cf*. VII, 15, 4, 1334a28 y sigs.; y la cita que Aristóteles hace de Solón en *Constitución de los atenienses*, 12, 2, pág. 76. <<

[1080] *Cf*. V, 11, 27, 1315a12 y sigs. <<

[1081] *Cf*. V, 3, 3, 1302b19; III, 13, 23, 1284b17 y sigs. <<

[1082] Aristóteles parece pensar en una magistratura especial que desempeñaría el papel de los éforos en Esparta (Jenofonte, *La República de los lacedemonios*, VIII, 4) y del Consejo del Areópago en Atenas (*cf*. Isócrates, *Areopagítico*, 46). Sobre las sospechas que recaen en Pausanias y en Alcibíades por su modo de vida privada, *cf*. Tucídides, I, 130; I, 132; VI, 15, 4. <<

[1083] *Cf*. V, 8, 21, 1309a27 y sigs.; y VI, 5, 11, 1320b11 y sigs. <<

[1084] Sobre otras medidas indicadas por Aristóteles, *cf*. II, 7, 3, 1266b2 y sigs.; VI, 5, 8, 1320a35; IV, 14, 12, 1298b20 y sigs.; y Platón, *Leyes*, VI, 773c. <<

[1085] *Cf*. II, 8, 10, 1266b38 y sigs. <<

[1086] Era uno de los defectos de las instituciones lacedemonias, *cf*. II, 9, 26, 1271a3 y sigs.; de Creta, *cf*. II, 9, 11, 1272a35 y sigs.; y de Cartago, *cf*. II, 11, 12, 1273b1 y sigs. En Atenas las rendiciones de cuentas y las leyes que las regulaban iban contra el mal. <<

[1087] *Cf*. IV, 6, 3, 1292b31 y sigs. <<

[1088] *Cf.* VI, 4, 6, 1318b35. <<

[1089] *Cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 47, 1. <<

[1090] *Cf.* V, 5, 1305a3 y sigs. <<

[1091] Así en Rodas en una época determinada; *cf.* V, 5, 2, 1304b27; y en Atenas; *cf.* Isócrates, *Sobre la paz*, 128. <<

[1092] Sobre las cargas públicas, *cf*. II, 10, 8, 1272a19; III, 6, 9, 1279a11; IV, 4, 16, 1291a38; y sobre estas cargas públicas inútiles, *cf*. VI, 5, 9, 1320b4. <<

[1093] Esta medida para impedir, en interés de la oligarquía, que no se concentren las fortunas en las mismas personas; *cf*. II, 9, 14, 1270a18; Platón, *Leyes*, XI, 922b y sigs. <<

[1094] Las altas magistraturas, como el estratego, el tesorero general, el demiurgo o el teoro; *cf*. V, 9, 3, 1309b4 y sigs.; III, 11, 16, 1282a31; IV, 15, 22, 1300b9 y sigs.; V, 10, 5, 1310b20 y sigs.; *cf*. también, Aristóteles, *Retórica*, II, 1, 1378a6 y sigs. <<

[1095] Sobre este tema, *cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VII, 1-11, 1145b12 y sigs.; VII, 2; I, 1, 1095a8. <<

[1096] *Vid*. IV, 12, 1, 1296b14; IV, 13, 7, 1297b4; VI, 6, 2, 1320b25 y sigs. <<

[1097] El término medio, moderación de la que habla Platón, *Leyes*, III, 693e y 701e. <<

[1098] La misma comparación se encuentra en Aristóteles, *Retórica*, I, 4, 1360a27 y sigs. <<

[1099] *Cf*. IV, 4, 30, 1292a30 y sigs. <<

[1100] *Cf.* V, 3, 15, 1303b7 y sigs. <<

[1101] *Cf.* Andócides, *Sobre los misterios*, 98, donde habla de los juramentos pronunciados por los oligarcas contra el pueblo ateniense; y sobre los juramentos de los partidarios de la democracia que se comprometen a conservar el régimen, *cf.* Tucídides, VIII, 75, 2. <<

[1102] *Cf*. VIII, 1, 1, 1337a14. Platón, *República*, VIII, 552e y sigs. <<

[1103] *Cf*. también Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VIII, 11, 1152a19. <<

[1104] *Cf.* Platón, *República*, VIII, 556b-c. <<

[1105] La libertad entendida como el poder hacer lo que se quiere es una característica de la democracia en general; *cf*. VI, 2, 3, 1317b11 y sigs. Sobre esta concepción de la democracia, *cf*. Platón, *República*, VIII, 557b; 560e; IX, 572e; *Leyes*, III, 701b; Isócrates, *Areopagítico*, 20, y otros. <<

[1106] Sobre la soberanía del número, *cf*. III, 8, 2, 1279b16 y sigs.; IV, 4, 6, 1290b16 y sigs. Sobre la libertad, *cf*. VI, 2, 1-4, 1317a4 y sigs. <<

[1107] Eurípides, frag. 891, A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, reimpr. Hildesheim, 1964. También Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X, 10, 1180a27, con la cita del verso de Homero, *Odisea*, IX, 114; y *supra*, I, 2, 7, 1252b22. <<

[1108] *Cf*. Platón, *Leyes*, VI, 780a. <<

[1109] *Cf.* Aristóteles, *Retórica*, I, 4, 1360a19, expresa una idea semejante; y Platón, *Leyes*, IV, 715d; Andócides, *Contra Alcibíades*, 19. <<

[1110] *Cf.* V, 10, 13, 1311a22 y sigs.; V, 10, 35, 1312b34 y sigs. <<

[1111] Para esa composición véase la explicación en V, 10, 11, 1311a8 y sigs.; y esta composición tiene las mismas causas de caída que los regímenes que la componen; *cf*. V, 10, 35, 1312b34 y sigs. <<

[1112] *Cf. supra*, V, 10, 7, 1310b33. <<

[1113] *Cf.* Platón, *República*, VIII, 569a. <<

[1114] *Cf.* V, 5, 9, 1305a21 y sigs.; Platón, *República*, VIII, 565e. <<

[1115] Sobre esta misma idea, *cf*. Tucídides, I, 13. <<

[1116] En la época de Pítaco, *cf.* III, 14, 9, 1285a35; y de Pisístrato en el siglo VI a. C. <<

[1117] Como en Epidamno, *cf*. III, 16, 1, 1287a7. <<

[1118] Fidón de Argos parece que vivió en la primera mitad del siglo VII a. C. No se debe confundir con Fidón de Corinto, mencionado en II, 6, 12, 1265b12 y sigs. <<

[1119] Como Carilao, *cf*. V, 12, 12, 1316a33 y sigs. <<

[1120] Como en Mileto, Trasibulo, contemporáneo de Periandro de Corinto. Sobre la desaparición de estos tiranos de Jonia, *cf*. Heródoto, VI, 43. <<

[1121] Fálaris de Agrigento (al sureste de Sicilia), dueño del poder en 565 a. C., se mantuvo dieciséis años aproximadamente. Después de la tiranía de Fálaris, más tarde sobreviene la tiranía de Terón (488-472 a. C.), tan cantado por Píndaro en sus odas. Sobre Fálaris *cf*. Polibio, XII, 25; Píndaro, *Pítica*, I, 185; Diodoro, IX, 30. <<

[1122] Panecio en Leontinos (al este de Sicilia) fue el primero de los tiranos sicilianos conocidos; era polemarco (*cf*. Polieno, V, 47) en una oligarquía y se apoderó de la tiranía; *cf*. V, 12, 15, 1316a36. Este acontecimiento podría fecharse en 608 a. C. <<

[1123] Corinto, ciudad doria del noreste del Peloponeso, después de la realeza primitiva tuvo una aristocracia representada por la familia de los Baquíadas en torno a 747 a. C.; en la ciudad había armadores, negociantes e industriales, *cf*. Tucídides, I, 13, 2 y sigs.; gracias a esta riqueza Corinto fundó colonias en el Adriático y en la Magna Grecia. La oposición entre nobles ricos, amigos de Esparta, y pobres, favorables a Atenas, produjo sublevaciones; en una de ellas, Cípselo que era un polemarco (*cf*. Heródoto, V, 92), derribó el régimen de los Baquíadas, que tuvieron que expatriarse, y se hizo con el poder y se mantuvo en él muchos años, en la segunda mitad del siglo VII a. C. Fue buen gobernante, concilió los grupos representados por la pequeña nobleza y la burguesía comerciante, protegió el trabajo de artesanos y obreros, favoreció el comercio, distribuyó las tierras confiscadas de los expatriados. <<

[1124] Sobre Pisístrato, y Dionisio de Halicarnaso, *cf*. V, 5, 9-10, 1305a24 y sigs., y notas 1003 y 1005, respectivamente. <<

[1125] *Cf*. V, 10, 2, 1310b2. <<

[1126] *Cf*. V, 10, 3, 1310b11; III, 14, 12, 1285b6 y sigs. <<

[1127] Codro, rey legendario de Atenas del siglo IX a. C., según la tradición sacrificó su vida para salvar a su pueblo de la invasión de los dorios. *Cf*. Licurgo, *Contra Leócrates*, 84 y sigs.; otra versión se encuentra en Estrabón, IX, 393; XIV, 653. <<

[1128] Ciro libró a los persas de la esclavitud de los medos en 559 a. C., *cf*. Esquilo, *Persas*, 770 y sigs. Jenofonte, *Ciropedia*, nos da un retrato idealizado suyo. Platón, *Menéxeno*, 239d. <<

[1129] Fundar una ciudad es una de las más grandes bellas acciones. *Cf*. Cicerón, *Sobre la república* I, 7, 12. Sobre la conquista de territorios, *cf*. III, 14, 12, 1285b7. Sobre los Heraclidas de Lacedemonia, *cf*. Éforo, F. Jacoby, 1961, 70 F 117-118. Sobre los reyes de Macedonia, su origen argivo y la conquista del país, *cf*. Heródoto, VIII, 137-138; Tucídides, II, 99. Los molosos habitan una región al noreste del Epiro; eran considerados como bárbaros; *cf*. Tucídides, II, 80-81. Se decían descendientes de Neoptólemo, hijo de Aquiles, quien con sus compañeros conquistó el territorio; *cf*. Plutarco, *Pirro*, 1. <<

[1130] *Cf.* Solón citado por Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 12, 1, pág. 75. <<

[1131] *Cf*. III, 7, 5, 1279b6; IV, 10, 4, 1295a17 y sigs. <<

[1132] *Cf*. III, 14, 7, 1285a24. Sobre la guardia personal de Pisístrato en Atenas, *cf*. Tucídides, VI, 57, 1; Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 18; Diodoro, XIII, 95, 5. <<

[1133] Se encuentra la misma idea en Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VIII, 12, 1160b15. <<

[1134] *Cf*. V, 6, 12, 1306a12. <<

[1135] Véase en Atenas bajo Pisístrato, Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 15, 3-4; y bajo la oligarquía, *cf*. Jenofonte, *Helénicas*, II, 3, 20. Y en Mitilene, *cf*. Tucídides, III, 27. <<

[1136] Por ejemplo, la expulsión y dispersión del pueblo bajo los Treinta; *cf.* Jenofonte, *Helénicas*, II, 4, 1. <<

[1137] *Cf*. III, 13, 16-17, 1284a26 y sigs. Periandro fue tirano de Corinto y Trasibulo de Mitilene; véase la anécdota en Heródoto, V, 92. <<

[1138] Véase también la misma idea en V, 8, 5, 1308a9 y sigs.; V, 11, 28, 1315a17 y sigs. <<

[1139] Ataques de este tipo acabaron, en muchos casos, en el asesinato de los monarcas; algunos son citados por el propio autor, como Arquelao de Macedonia en 399 a. C.; *cf*. V, 10, 17, 1311b8 y sigs.; de Evágoras de Salamina, de Chipre, en 374 a. C., *cf*. V, 10, 16, 1311b5 y sigs.; de Jasón de Feras en 370 a. C., *cf*. III, 4, 9, 1277a24; de Cotis, rey de los Odrisas en 359 a. C., *cf*. V, 10, 18, 1311b21 y sigs.; de Filipo de Macedonia en 336 a. C., *cf*. V, 10, 16, 1311b2 y sigs. <<

[1140] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, IV, 11, 1126a21. <<

[1141] Platón (*Banquete*, 182c) y Aristóteles (*Constitución de los atenienses*, 18, 2) creen que la caída de los Pisistrátidas se debe al ultraje hecho a la hermana de Harmodio. Pero Tucídides (VI, 54) y el propio Aristóteles indican como causa una rivalidad amorosa; véase el citado pasaje de *Constitución de los atenienses*, y las notas respectivas a pie de página en la traducción de Gredos, Madrid, 1984, págs. 89-92. <<

[1142] *Cf*. V, 4, 9, 1304a31 y nota 988. Un nieto de Cípselo, tirano de Corinto, sucedió en Ambracia a su hermano Psamético (*cf*. V, 12, 3, 1315b25), llamado a Corinto hacia 585 a. C., y fue expulsado; *cf*. V, 4, 9; o matado según Plutarco, *Sobre el amor*, 23, 768f, en *Obras morales y de costumbres* [trad. de M. García Valdés], Madrid, Akal, 1987. <<

[1143] El ataque de Pausanias contra Filipo de Macedonia que le trajo la muerte es en el año 336 a. C.; *cf*. Diodoro, XVI, 93 y sigs. Filipo se había casado con Cleopatra en 337 a. C. y fue lo que trajo la ruptura con Alejandro y Olimpíade, anteriormente esposa de Filipo (una lista de las esposas de Filipo se encuentra en Ateneo, XIII, 557c; sus matrimonios eran siempre con fines políticos). El enfrentamiento más abierto lo provocó Átalo en la boda de su sobrina Cleopatra. Sobre estos sucesos, *cf*. Plutarco, *Alejandro*, 9-10. <<

[1144] Parece que se trata de Amintas II, rey de Macedonia en 392 a. C.; era hijo bastardo de Arquelao. Derdas tal vez sea el mismo que cita Jenofonte, *Helénicas*, V, 2, 38; V, 3, 1, como jefe de Elimia, país situado al suroeste de Macedonia. <<

[1145] Aristóteles justifica el asesinato como venganza de una injuria. Según Teopompo (Fotio, *Biblioteca*, 176), el eunuco Trasideo de Élide, para vengar a su amo Nicocreonte que había huido después de haber sido descubiero su complot contra Evágoras, asesinó al tirano en 374 a. C. Evágoras fue rey de Salamina en Chipre desde 411 a. C. a 374 a. C. El escritor Isócrates en los discursos *Evágoras*, *A Nicocles* y *Nicocles*, presenta la monarquía como el mejor sistema de gobierno. <<

[1146] Estos sucesos se completan en V, 10, 20, 1311b31 y sigs.; el jefe de esta insurrección fue Decámnico. *Crateo* está escrito de diversas maneras según los autores; así para Plutarco, *Sobre el amor*, 23, es Crateas; *cf*. también Eliano, *Historias varias*, VIII, 9. Según Diodoro (XIV, 37, 6), la muerte de Arquelao habría resultado de un accidente de caza. Eliano, en cambio, opina que fue el fin de un complot organizado por conjurados ambiciosos. Arquelao fue rey de Macedonia de 413 a 399 a. C. Platón lo condidera como un mal tirano; *cf*. *Gorgias*, 471a y sigs. Tucídides lo alaba como jefe en la guerra y como administrador (II, 102, 2). <<

[1147] Sirra (según los manuscritos; para otros autores es Irra) y Arrabeo eran reyes de los Lincestes, pueblo al sur de Macedonia. Los Lincestes y los Elimiotas eran aliados o sometidos a Macedonia, pero tenían sus reyes, según dice Tucídides, II, 99. En la época de Aristóteles los Elimiotas tenían una dinastía cuyos reyes eran por línea colateral parientes de la dinastía real de Macedonia. — Sobre Cleopatra, casada primero con Perdicas II, rey de Macedonia (450-413 a. C.), con la que Arquelao tuvo una hija y un hijo, Orestes, *vid*. también nota 1143. <<

[1148] Su patria era Larisa, que había dejado desde el exilio de su padre. Helanócrates no es conocido por otras fuentes. <<

[1149] Cotis, rey de los Odrisas (pueblo de Tracia) desde 382 a. C., fue asesinado en 359 a. C. Pitón y Heraclides de Eno, ambos hermanos, en el año 360 o 359 a. C. mataron a Cotis. *Cf*. Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, VII, 2. Eno era una ciudad situada en la costa egea de Tracia; *cf*. Heródoto, IV, 90. Ambos asesinos, en Atenas, fueron proclamados «benefactores»; se les concedió el derecho de ciudadanía con una corona de oro. *Cf*. Demóstenes, *Contra Aristócrates*, 119. <<

[1150] Adamante, como eunuco al servicio de Cotis, debió rebelarse entre 380 y 370 a. C. <<

[1151] *Cf*. Platón, *Leyes*, IV, 711d. <<

[1152] Sobre Mitilene, *vid. supra*, nota 980. Su riqueza y prosperidad desarrolló una aristocracia de grandes propietarios. La realeza fue creada por Pentilo, de ahí la dinastía de los Pentílidas; se creía bastardo de Orestes, quien había dirigido la emigración eolia hacia Lesbos (*cf.* Pausanias, III, 2, 1; Estrabón, XIII, 582). Muy pronto la aristocracia redujo la realeza a una magistratura colegial; y las grandes dinastías familiares en lucha entre sí se oponían a la multitud que solía proteger un tirano. Así, sucesivamente, la nobleza ataca a los tiranos o jefes del pueblo: Melancro, Mirsilo, Pítaco. <<

[1153] *Cf. supra*, V, 10, 17, 1311b8 y sigs., y nota 1146. Arquelao había invitado a su corte a escritores y artistas; así vemos a Eurípides en Pela, capital de Macedonia, donde escribe sus obras *Bacantes* y *Arquelao*. Decámnico es desconocido en otras fuentes. Eurípides estaba irritado con él por haber aludido al mal olor de su boca; sobre este tema *vid*. Plutarco, *Banquete*, II, 1, 9, donde se hace notar lo mal que se tomaba en laAntigüedad toda alusión al mal olor del aliento. <<

[1154] *Cf*. V, 10, 13, 1311a25. <<

[1155] Aristóteles da una versión diferente de la de otros autores; *cf*. Diodoro, XI, 69; Justino, III, 1, 1, y sigs.; Eliano, *Historias varias*, XIII, 3. Para Aristóteles el móvil del crimen es el miedo, para otros es la ambición. Artapanes, jefe de la guardia personal de Jerjes, mató al rey en 464 a. C., para apoderarse del trono, y empujó a Artajerjes, hijo de Jerjes, a matar a Darío, su hermano mayor, acusado falsamente de ser el asesino de su padre. Artapanes es muerto cuando se descubre su intención de matar a Artajerjes. <<

[1156] Sardanápalo es Asurbanipal, que reinó en Asiria desde 668 a 626 a. C. Aristóteles lo menciona en sus escritos a propósito de su vida voluptuosa; *cf. Ética nicomáquea*, I, 3, 1095b19 y sigs.; *Ética eudemia*, I, 5, 1216a16 y sigs. y en otros. En este pasaje no es seguro si se trata de este Sardanápalo, pues había otro, como había dicho Calístenes; *cf*. Jacoby, 1961, 124 F 34. El trabajo de cardar la lana es propio de mujeres. *Cf*. Aristóteles, *Lisístrata*, 536. <<

[1157] Este suceso puede completarse con el pasaje V, 10, 28, 1312a32-39. La rebelión de Dión (409-354 a. C.) se debe a que Dionisio confiscó sus bienes y obligó a su esposa Areta a casarse con Timócrates, gobernador de Siracusa; *cf*. Plutarco, *Dión*, 18, 21. Sobre la disminución y debilitamiento de la autoridad de Dionisio II el Joven, *cf*. Diodoro, XVI, 5, 4; Cornelio Nepote, 5, 3; Plutarco, *Dión*, 7, 23. <<

[1158] Para Aristóteles, Ciro es general de Astiages, el último rey de los medos destronado en 550 a. C.; *cf*. también Heródoto, I, 125; pero Heródoto considera a Astiages el abuelo materno de Ciro (*cf*. I, 107; Jenofonte, *Ciropedia*, I, 2, 1). El historiador Ctesias había refutado este parentesco y Aristóteles tal vez sigue esta tradición. Para Ctesias, *cf*. Jacoby, 1961, 688 F 9. <<

[1159] Seutes con el apoyo de las tropas de Jenofonte (*cf*. Jenofonte, *Anábasis*, VII, 2, 32 y sigs.) había recobrado en torno a 400 a. C. el principado tracio que había perdido su padre; y diez años más tarde aproximadamente tiene problemas con Amádoco, rey de los Odrisas; llegarán a reconciliarse cuando ambos se hacen aliados de Atenas; *cf*. Jenofonte, *Helénicas*, IV, 8, 26; Diodoro, XIV, 94, 2. <<

[1160] Jenofonte (*Ciropedia*, VIII, 8, 4) parece hacer alusión al mismo acontecimiento difícil de fechar. Ariobarzanes sería el sucesor en 387 a. C. de Farnabazo en una satrapía del Ponto. Cuando se subleva contra Artajerjes II, Mnemón fue ayudado por un destacamento mandado por el ateniense Timoteo; en otra circunstancia cede Sestos a Atenas en el Quersoneso tracio y ésta le concede el derecho de ciudadanía. Después del fracaso de la sublevación de los sátrapas en 360 a. C. fue entregado al rey por su hijo Mitrídates y hacia 360 a. C. fue crucificado; *cf*. Justino, XXI, 4. <<

[1161] *Cf*. también Platón, *Banquete*, 208c. Isócrates, *Evágoras*, 3. <<

[1162] *Cf. supra*, nota 1157 y el pasaje del texto correspondiente. Sobre esta expedición contra Dionisio el Joven, tirano en 367-356 a. C., *cf*. Plutarco, *Dión*, VII, 23 y sigs. Dión logró vencerle y expulsarlo de Siracusa, pero muy pronto Dión fue asesinado y Dionisio recuperó el poder. Sobre las esperanzas que Platón tenía puestas en Dión, discípulo suyo, *vid*. las *Cartas*, VII y VIII. <<

[1163] *Cf*. V, 7, 14, 1307b20. <<

[1164] Hesíodo, *Trabajos y días*, 25, citado también en *Ética nicomáquea*, VIII, 2, 1155b1. <<

[1165] Aristóteles coincide en esta idea con Tucídides, I, 18, 1. *Cf*. también Plutarco, *Alejandro*, 34. <<

[1166] El pasaje, VI, 4, 6, 1318b32, deja hacerse una idea de cuál es el buen gobierno, calificado de oligarquía en VI, 6, 8, 1306a1 y sigs. Esta política pudo ser llevada a cabo en Siracusa, después de la caída de la dinastía de los Gelónidas en 466 a. C. y la democracia de 413. <<

[1167] Sobre Gelón, *cf*. V, 3, 5, 1302b32; V, 12, 6, 1315b35, y V, 12, 12, 1316a33. Fue tirano de Siracusa de 485 a 478 a. C.; a él le sucedió su hermano Hierón. <<

[1168] Aristóteles emplea el término «ahora» en un sentido amplio, ya que se trata del 355 a. C., cuando Dionisio fue expulsado de su ciudadela Ortigia. <<

[1169] Este hijo de Gelón es de nombre desconocido; parece que fue al menos nominalmente tirano de Siracusa, y ciertamente lo fue después de la muerte de su tío Hierón. Según Diodoro, IX, 66, 4, y también *infra*, V, 12, 6, 1315b38, Trasibulo sucedió a su hermano Hierón como tirano. <<

[1170] La hermana de Dión, Aristómaca, se había casado con Dionisio el Viejo, pero Dionisio el Joven, que sucedió a su padre en 368, era hijo de la locria Doris, otra esposa de Dionisio; *cf*. V, 7, 10, 1307a38 y sigs., y nota 1064. Dión era pariente de Dionisio el Joven porque se había casado con su hermanastra Areta. <<

[1171] Dión fue asesinado en 354 a. C.; *cf.* Plutarco, *Dión*, 54-57; y *supra*, V, 10, 28, 1312a34 y nota 1162. <<

[1172] *Cf*. Platón, *República*, VIII, 567c. Isócrates, *Filipo*, 137. El tirano tiene medios para no ser siempre objeto de odio; *cf*. V, 11, 34, 1315b7. <<

[1173] *Cf*. Platón, *Leyes*, III, 695a-b, al tratar de los hijos de Ciro. Aristóteles parece que piensa en Dionisio II, el Joven, tirano de Siracusa. <<

[1174] *Cf*. V, 10, 15, 1311a33 y sigs.; Aristóteles, *Retórica*, II, 4, 1382a2. <<

[1175] *Cf*. Tucídides, II, 11, 8; Demóstenes, *Contra Midias*, 41. <<

[1176] Harmodio y los conjurados derriban la tiranía de los Pisistrátidas, *cf*. V, 10, 15, 1311a36 y sigs., y nota 1141; Aristóteles, *Retórica*, II, 24, 1401b11 y sigs.; Platón, *Banquete*, 182c. Pero la tiranía subsistió después de la conjuración de Harmodio; *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 19; Tucídides, I, 20, 2; VI, 59. <<

[1177] *Cf.* Aristoteles, *Retórica*, II, 4, 1382a12. <<

[1178] *Cf*. V, 3, 4, 1302b21-23; V, 5, 1, 1304b20; V, 6, 18, 1306b21. <<

[1179] *Cf*. IV, 4, 27, 1292a15 y sigs.; IV, 6, 11, 1293a30. <<

[1180] *Cf*. III, 15, 11, 1286b11 y sigs. <<

[1181] *Cf*. V, 4, 12-13, 1304b10-17; *vid*. también Jenofonte, *Memorables*, III, 9, 10; y Platón *vid*. en Diógenes Laercio, III, 83. <<

[1182] Véase un consejo semejante en V, 11, 18, 1314a34 y sigs. Platón, *Leyes*, III, 690d-e, 691d. <<

[1183] *Cf.* Jenofonte, *La República de los lacedemonios*, XV, 8. <<

[1184] Sobre los molosos, *cf.* V, 10, 8, 1310b38 y nota 1129. <<

[1185] Aristóteles sigue a Platón, *Leyes*, III, 692a. Teopompo parece ser el rey de Esparta que en la primera guerra mesénica (s. VIII a. C.) venció al mesenio Aristodemo en Ítome. En cambio, Heródoto (I, 65), Jenofonte (*La República de los lacedemonios*, VIII, 3), Platón (*Cartas*, VIII, 354b) y Diógenes Laercio (I, 68) consideran que el eforado fue creado por Licurgo. — Sobre los éforos, *cf*. II, 9, 19-24, 1270b6-35. Eran cinco; su función consistía en limitar el poder de los reyes, vigilarlos, aconsejarlos y sustituirlos en algunas ocasiones (*cf*. Diógenes Laercio, I, 68), y acompañarlos en las campañas militares (*cf*. Jenofonte, *Helénicas*, II, 4, 36). Sobre su papel político, *vid*. también Heródoto, V, 40; VI, 82; Tucídides, I, 131; Jenofonte, *La República de los lacedemonios*, IV, 6. <<

[1186] Se encuentra la misma anécdota en Plutarco, *Licurgo*, 7. <<

[1187] Sobre Periandro, tirano de Corinto, *cf*. V, 10, 13, 1311a20. Platón lo considera como el prototipo de tirano despótico; *cf*. *Protágoras*, 343a; *República*, I, 336a. Según una larga tradición (*cf*. Heródoto, III, 53) se le tiene como uno de los Siete Sabios; *cf*. Diógenes Laercio, I, 99; Plutarco, *Banquete de los Siete Sabios* y en *Sobre la E de Delfos*, 3. Algunos Estados ante problemas determinados pidieron su arbitraje; *cf*. Heródoto, I, 20-22; V, 94-95; Aristóteles, *Retórica*, I, 15, 1375b30. <<

[1188] El régimen de los persas es más una tiranía que una realeza; *cf*. Platón, *Leyes*, III, 697a; *cf*. también *supra*, III, 13, 19, 1284a41; V, 11, 7, 1313b11; y Jenofonte, *Ciropedia*, VIII, 2, 10-12. <<

[1189] Tal vez se refiere al pasaje V, 10, 12-13, 1311a15-22. <<

[1190] *Cf*. Platón, *Leyes*, VIII, 832c; Jenofonte, *Hierón*, V, 3. <<

[1191] *Cf*. Isócrates, *Nicocles*, 54; Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 20, 1, pág. 96, y nota 145 sobre el sentido del término «asociaciones». Los tiranos las ven como un peligro por ser un obstáculo a su poder absoluto. Los tiranos también evitan la educación del pueblo; *cf*. Platón, *Banquete*, 182b-c. <<

[1192] *Cf.* Jenofonte, *Ciropedia*, VIII, 1, 6-8; 16-20; se indica una costumbre semejante entre los persas: las personas importantes debían presentarse a las puertas del palacio y estar a disposición del rey para ejecutar sus órdenes. <<

[1193] *Cf.* Aristóteles, *Retórica*, I, 5, 1361a36; Isócrates, *Panegírico*, 151. <<

[1194] Se encuentra el mismo consejo en Isócrates, *A Nicocles*, 23; Jenofonte, *Ciropedia*, VIII, 2, 10-12. <<

[1195] Según Plutarco (*cf. Dión*, 28) estas «confidentes», *hai potagōgides*, serían espías. Según Polieno (*Los ardides de la guerra*, V, 2, 13) las mujeres podían desempeñar esta función. <<

[1196] Hierón fue tirano de Siracusa de 478 a 466 a. C. Los poetas Píndaro y Baquílides lo celebraron en sus poemas y Jenofonte escribe un tratado con su nombre. *Cf*. V, 12, 26, 1315b34. <<

[1197] Parece que tiene en cuenta a Platón, *República*, VIII, 567a-e. Además de la guardia de mercenarios del tirano había una guardia cívica; *cf*. Diodoro, XI, 67, 5; y *supra*, V, 10, 11, 1311a14, donde el tirano priva al pueblo de las armas. El pasaje, no obstante, se ha interpretado también en el sentido de empobrecer a los ciudadanos, al imponerles grandes contribuciones para la guardia de mercenarios del tirano. El texto apoya claramente la interpretación que damos en la traducción. <<

[1198] Sobre el trabajo forzado que habría exigido la construcción de las pirámides, *cf*. Heródoto, II, 124-127. Aristóteles parece aludir a los grandes impuestos que estas obras han necesitado. Las instituciones y costumbres de Egipto interesaron mucho a Aristóteles; *cf*. III, 15, 4, 1286a13 y sigs.; VII, 10, 1-8, 1329b2 y sigs. <<

[1199] Sobre los Cipsélidas, *cf.* V, 12, 3, 1315b22, y también Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 17, 4, pág. 88 y nota 120. Cípselo y su hijo Periandro habían hecho ofrendas a los santuarios de Delfos y especialmente al de Olimpia. *Cf.* Platón, *Fedro* 263b, donde alude a la enorme estatua de oro de Zeus. <<

[1200] Pisístrato y sus hijos, Hiparco e Hipias, gobernaron en Atenas de 560 a 510 a. C. Pisístrato emprendió la construcción del templo de Zeus Olímpico en Atenas; se acabará siglos más tarde en tiempos del emperador Adriano. <<

[1201] Samos es una isla próxima a la costa jonia de Asia Menor, situada entre Éfeso y Mileto; es una tierra fértil, en ella prosperan los mercaderes, los artesanos, los armadores, la industria, y su papel en la fundación de colonias es muy importante en la Propóntide, Cilicia, Egipto, Sicilia y la Campania. Después de la realeza, los Geomoros se adueñan del poder, pero en un país rico y con una clase social media amplia, después de varias sublevaciones, el partido democrático impone la tiranía. — Polícrates, hijo de un armador, con una pequeña tropa se hace con el poder y lo ejerce solo como tirano, desde 532 a. C. Su buena gestión en el mando se puede ver en Heródoto, III, 121; Tucídides, I, 13, 6; III, 104, 2. Sobre su buena suerte, *cf*. Heródoto, III, 39-42; 125; sobre su riqueza, *cf*. Heródoto, III, 125; Platón, *Menón*, 90a. Igual que Pisístrato en Atenas lleva a cabo grandes obras útiles y de embellecimiento de la capital (*cf*. V, 11, 24, 1314b36 y sigs.): murallas, el palacio, el templo de Hera, la conducción del agua (*cf*. Heródoto, III, 60). Aristóteles debía conocer bien la historia de Samos, de la que, según Focio, escribió la *Constitución de los samios*. <<

[1202] Sobre las medidas de Dionisio de Siracusa para reunir dinero, *vid*. Pseudo Aristóteles, *Económicos*, II, 20, 1349a15 y sigs., pág. 277 y notas 71-74. *Cf*. también Diodoro, XIV, 106, 3; Plutarco, *Dión*, 30; Justino, XXI, 1, 5, quienes confirman cómo el tirano exigía cada vez mayores contribuciones. En sus primeros años de tiranía se podrían justificar por la guerra sostenida con Cartago, que exigía tener unas fuerzas navales y terrestres. <<

[1203] Aristóteles piensa sin duda como tirano en Dionisio el Viejo (*cf*. Teofrasto, frag. 128). *Vid*. también Jenofonte, *Hierón*, II, 17; IV, 11; VI, 10. Isócrates, *Sobre la paz*, 111; Platón, *República*, VIII, 566e-567a. <<

[1204] Véase la misma idea en Jenofonte, *Ciropedia*, VIII, 1, 48; 2, 28; 7, 13; *Anábasis*, I, 9, 20-30. <<

[1205] Desconfianza de la que hablan Esquilo, *Prometeo encadenado*, 224; Jenofonte, *Hierón*, III, 7 y sigs. <<

[1206] *Cf.* Aristóteles, *Retórica*, II, 5, 1382a32. <<

[1207] Casi las mismas indicaciones se encuentran en los pasajes IV, 4, 20, 1319b27, y II, 9, 8, 1269b31 y sigs., sobre la autoridad de las mujeres. *Cf*. Platón, *República*, VIII, 563b, 567d, sobre el relajamiento de los esclavos en la libertad de palabra, y también Demóstenes, *Filípicas*, III, 3; y Pseudo Jenofonte, *La República de los atenienses*, I, 12. <<

[1208] Muchos tiranos han sido asesinados por las mujeres; *cf*. Jenofonte, *Hierón*, III, 8; *Helénicas*, VI, 4, 36. <<

[1209] *Cf*. IV, 4, 27, 1292a15 y sigs. <<

[1210] *Cf*. IV, 4, 28, 1292a20 y sigs. *Vid*. también Platón, *República*, IX, 575e; Jenofonte, *Hierón*, I, 14. Según Teofrasto (Ateneo, *Deipnosofistas*, X, 435e), en las cortes de Dionisio I y Dionisio II, había unos cortesanos llamados *Dionysiokólakes*, *aduladores de Dionisio*. <<

[1211] Este rasgo del retrato del tirano se encuentra en otros escritos: *cf*. Heródoto, III, 80; Eurípides, *Ión*, 626; Teofrasto, *Caracteres*, XXIX; Aristóteles, *Ética nicomáquea*, IX, 3, 1165b15; *Retórica*, II, 24, 1401b13. <<

[1212] En el presente pasaje, el proverbio tiene el sentido de que son malos los que hacen actos malos. <<

[1213] *Cf.* Jenofonte, *Hierón*, V, 3; VI, 5. Platón, *República*, VIII, 567d y sigs.; Isócrates, *A Nicocles*, 22. <<

[1214] *Cf*. Jenofonte, *Hierón*, VI, 14; Isócrates, *Sobre la paz*, 112. <<

[1215] *Cf*. V, 11, 6, 1313b8 y sigs. <<

[1216] *Cf*. V, 11, 8, 1313b16 y sigs. <<

[1217] *Cf*. III, 13, 2, 1283a32. Pseudo Jenofonte, *La República de los atenienses*, I, 5. <<

[1218] *Cf*. Platón, *Cartas*, VIII, 354a; Plutarco, *Dión*, 10; Jenofonte, *Hierón*, IX-XI; Isócrates, *A Nicocles* y *Helena*, 32 y sigs. <<

[1219] *Cf*. III, 7, 3, 1279a33 y sigs. <<

[1220] *Cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 16, 6, donde se cuenta la anécdota de Pisístrato y un campesino que trabajaba la tierra en el Himeto, pág. 86 y nota 114. *Cf.* también Isócrates, *Sobre la paz*, 91. <<

[1221] Sobre el temor a los miembros de su guardia, *cf*. Jenofonte, *Hierón*, I, 12; VI, 4, 11. Isócrates, *Sobre la paz*, 112; *Helena*, 34. <<

[1222] Sobre las cargas públicas, *cf*. IV, 4, 16, 1291a38 y nota 998; III, 6, 9, 1279a11 y nota 434. <<

[1223] Isócrates dio un consejo semejante en *A Nicocles*, 34. La dignidad, en cambio, es un rasgo del carácter propio de un rey; *cf.* Plutarco, *Demetrio*, 2. <<

[1224] *Cf.* Isócrates, *Sobre el cambio de fortunas*, 122; *A Nicocles*, 23; *Evágoras*, 45. Los tiranos inspiraban frecuentemente temor; *cf.* Tucídides, IV, 55, 6. <<

[1225] Véase un consejo semejante en Isócrates, *A Nicocles*, 11; 24. <<

[1226] Aristóteles puede estar aludiendo a Dionisio el Joven de Siracusa, quien estaba, a veces, embriagado muchos días seguidos. *cf*. Ateneo, *Deipnosofistas*, 435e; Plutarco, *Dión*, 35. <<

[1227] *Cf.* VII, 1, 10, 1323b24; Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X, 8, 1178b9, donde la misma expresión se refiere a la felicidad de los dioses. Esta fuente de dicha no se parece en nada a la verdadera fuente de la que trata Aristóteles al comienzo del libro VII, y en los libros I, II, y X, de la *Ética nicomáquea*. <<

[1228] *Cf*. V, 11, 4 1313a35-V, 11, 16, 1314a29. <<

[1229] *Cf*. Isócrates, *A Nicocles*, 20; Jenofonte, *Ciropedia*, VII, 2, 20. <<

[1230] *Cf*. Jenofonte, *Ciropedia*, VIII, 1, 25. <<

[1231] *Cf*. Isócrates, *Evágoras*, 43. <<

[1232] Debe honrarlos con distinciones honoríficas (*cf*. Platón, *Leyes*, III, 694b), invitaciones a comer a la mesa del tirano, regalos. *Cf*. Jenofonte, *Ciropedia*, VIII, 2, 2 y sigs.; 3, 3; 4, 5; 6, 11; *Económico*, IV, 15; Heródoto, III, 154; VII, 135; Píndaro, *Pítica*, III, 71. <<

[1233] Consejo que se encuentra en Jenofonte, *Hierón*, IX, 3. <<

[1234] *Cf*. V, 8, 12, 1308b10 y sigs. <<

[1235] *Cf*. V, 8, 12, 1308b15 y sigs. <<

[1236] *Cf*. V, 10, 17, 1311b6. Y Montesquieu, *Espíritu de las leyes*, XII, 28. <<

[1237] Sobre la tendencia erótica de los tiranos, *cf*. Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, V, 20, 58 y 60; Ateneo, *Deipnosofistas*, I, 6 y sigs. <<

[1238] Los mismos consejos se encuentran en Isócrates, *A Nicocles*, 23; *Evágoras*, 43. <<

[1239] Ultraje a su propia persona, es el caso de Decámnico: *cf*. V, 10, 20, 1311b30, y de Pausanias: *cf*. V, 10, 16, 1311b1. Ultrajes a los parientes, es el caso de Aristogitón: *cf*. V, 10, 15, 1311a39; y de Pitón y de Heraclides: *cf*. V, 10, 18, 1311b20. <<

[1240] La forma completa de esta máxima se encuentra en Plutarco, *Coriolano*, 22. Es un fragmento del filósofo Heráclito (H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlín, 1952). Platón alude a ella en *Leyes*, IX, 863b. *Vid*. también Aristóteles, *Ética nicomáquea*, II, 2, 1105a7. <<

[1241] *Cf*. también el mismo principio, V, 9, 5, 1309b16. <<

[1242] El fin puede ser para aumentar la guardia del tirano; *cf.* Platón, *República*, VIII, 567e; Jenofonte, *Hierón*, VI, 5. <<

[1243] Moderación en los gastos, *cf.* V, 11, 19, 1314b1; en los placeres, *cf.* V, 11, 24, 1314b33. <<

[1244] Es la conducta de Pisístrato; *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, XVI, 9. Y la de los tiranos de Sición; *cf*. V, 12, 1, 1315b18. Y la de Ciro para con el pueblo persa; *cf*. Platón, *Leyes*, III, 695d. <<

[1245] Sobre la corta duración de las monarquías, *cf.* Isócrates, *Carta*, IV, 6. <<

[1246] Ortágoras y sus hijos ejercieron la tiranía en Sición de 670 a 570 a. C. aproximadamente. Sobre los hijos, *cf.* Heródoto, VI, 126. — Sición está situada en una llanura al oeste de Corinto; era rica por sus tierras fértiles. La aristocracia de los nobles repartidos entre las tres tribus dorias se oponía a la masa de campesinos autóctonos semisiervos y semiesclavos. <<

[1247] Clístenes apoyándose en las clases inferiores derribó la tiranía; reinó en Sición de 600 a 570 a. C. Sus cualidades guerreras se manifestaron en las luchas contra Crisa en 590 a. C., y contra Argos, lugar de exilio de los nobles de Sición. Con el botín de la primera guerra sagrada (*cf*. Pausanias, II, 9, 6) hizo espléndidas ofrendas a los santuarios panhelénicos. Su hija se casó con el Alcmeónida Megacles, y fue abuelo de Clístenes el reformador de la constitución ateniense; *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 20 y sigs. Sobre Clístenes, *cf*. también Heródoto, V, 67-69; VI, 126-129. <<

[1248] Por sus buenas acciones; *cf.* Isócrates, *Helena*, 37; o bien por una ayuda continua; *cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 16, 9, sobre la conducta de Pisístrato en Atenas. <<

[1249] Pisístrato fue acusado de homicidio ante el Areópago. Se presentó personalmente para defenderse, pero el acusador, atemorizado, abandonó la causa; *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 16, 8, pág. 87 y nota 116. <<

[1250] *Cf.* V, 11, 9, 1313b22, y notas 1123 y 1199. En cuanto a la cronología no hay acuerdo, se da una fecha alta y otra baja: Cípselo mandaría de 657-627 o de 620-590; Periandro de 627-585 o de 590-548; Psamético de 585-582 o de 548-545. <<

[1251] Sobre Periandro, *cf.* V, 11, 4, 1313a17 y nota 1187. <<

[1252] Sobre las fechas, este pasaje no concuerda con las de *Constitución de los atenienses*, 17 y 19, tal vez sea debido a las fuentes diferentes que Aristóteles sigue. *Cf*. también Heródoto, I, 62; V, 55; V, 65; si seguimos a Heródoto, la primera tiranía sería de 561 a 556; la segunda de 552 a 551; y la tercera de 546 a 528. <<

[1253] Según Diodoro, XI, 38, 7, que sigue al historiador Timeo, el mando de Gelón duró siete años, el de Hierón, once años y ocho meses, y el de Trasibulo, diez meses. Había una pequeña contradición con el pasaje V, 10, 31, 1312b10 y sigs., donde el hijo de Gelón, y no Trasibulo, fue quien sucedió a su padre. <<

[1254] Se refiere a un pasaje de Platón, *República*, VIII, 546b-c, donde se explica con mucho detalle el número geométrico. Aristóteles alude simplemente a la idea platónica, de procedencia pitagórica, del número nupcial (*cf*. Plutarco, *Sobre la E de Delfos* 8, 388c en *Obras morales y de costumbres*, 1987, pág. 148), que ésta en conexión con las relaciones matemáticas entre los tres lados del triángulo rectángulo, cuyo tipo es el triángulo cuyos lados miden 3, 4 y 5. Esta figura se transforma en un sólido, es decir, en un cubo, elevando a la cuarta potencia el producto 3 × 4 × 5, que da la cifra 12.960.000, o sea, 36.000 años solares, que es, según Platón, el gran período cósmico (*cf*. Platón, *Político*, 268d-247e). Para Platón el conocimiento de ese número nupcial es indispensable a los jefes de las ciudades, porque ese número preside los nacimientos y debe regular las uniones matrimoniales; si no podrían nacer hijos malos que al suceder a sus padres descuidarían su cargo, y llevarían a la degeneración del Estado. Véase una explicación más completa del pasaje, con bibliografía adecuada, en *Aristote, Politique* [traducción, introducción y notas de Aubonnet], París, 1973, t. II, 2.ª parte, libro V, pág. 232, nota 2. <<

[1255] *Cf.* Aristóteles, *Retórica*, II, 15, 1390b25 y sigs. <<

[1256] El laconio es el espartano. La constitución ideal, por evolución interna, bajo el efecto del tiempo, degenera y se transforma primeramente en una timocracia en los honores, cuyos modelos son el de Creta y el de Esparta; *cf*. Platón, *República*, VIII, 544c, 547d, 548d. <<

[1257] *Cf.* V, 7, 1307a20 y sigs.; V, 10, 30, 1312b4 y sigs.; Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VIII, 12, 1160b21 y sigs. <<

[1258] *Cf*. Platón, *República*, VIII, 550c y sigs., sobre la oligarquía; 555b y sigs., sobre la democracia; y 562a y sigs. sobre la tiranía. <<

[1259] *Cf*. V, 5, 1, 1304b20 y sigs. El cambio en tiranía es menos frecuente que en otro tiempo; *cf*. V, 5, 6, 1305a7 y sigs.; pero es posible, *cf*. V, 8, 7, 1308a20 y sigs., especialmente cuando la democracia es extrema, *cf*. IV, 11, 11, 1296a3 y sigs. <<

[1260] Platón, antes de hablar del «número nupcial», trata de las revoluciones cíclicas (*República*, VIII, 546a). Esta idea del eterno retorno de las cosas parece ya expresada por Heráclito; *cf*. Plutarco, *Sobre la E de Delfos*, 8, 388c-e. Platón no parece compartirla según *Timeo*, 37d. <<

[1261] Parece que Mirón fue hermano y sucesor de Ortágoras (*cf*. V, 11, 1, 1315b13); a él le sucedió su hijo Aristónimo y a éste le sucedieron sucesivamente sus tres hijos: Mirón II, el mayor, Isodemo, el segundo, y Clístenes. *Cf*. Nicolao de Damasco en Jacoby, 1961, 90 F 61. <<

[1262] Se sabe poco de la tiranía de Antileonte, que, como la de Foxo (*cf*. V, 4, 9, 1304a29 y nota 987), debieron de romper la continuidad del gobierno oligárquico. *Cf*. Alceo, frag. 296a, D. L. Page, *Lyrica Graeca Selecta*, Oxford, 1976. <<

[1263] En este pasaje la tiranía da paso a una democracia, *cf*. Tucídides, VII, 55; en V, 4, 9, 1304a27, *supra*, a una república; y en V, 10, 30, 1312b6 y sigs., a un régimen bien gobernado. Estas diferencias en la terminología pueden deberse a un progreso en la documentación, o bien indicar simplemente una terminología insegura. Sobre Gelón, *cf*. V, 11, 6, 1315b34; V, 3, 5, 1302b32 y notas 950 y 1167. Y Heródoto, VII, 154 y sigs. Sobre los problemas planteados por la sucesión de diversos regímenes políticos en las diferentes ciudades de Sicilia o la Magna Grecia, *vid*. F. Sartori, *Problemi di storia costituzionale italiota*, Roma, 1953. <<

[1264] Sobre este Carilao, *cf*. Heródoto, VIII, 5; parece que vivió en torno a 825. Para Plutarco (*Licurgo*, 5) su mando fue muy poco duro; en cambio, para Platón fue muy tiránico (*Cartas*, VIII, 354b), conducta que estaría de acuerdo con el pasaje II, 10, 2, 1271b24 y sigs., y nota 300, donde se encuentra la forma Carilo por Carilao. Según algunos, Carilao, rey Euripóntida de Esparta, sería hijo de Eunomo (Heródoto, VIII, 131), y según Sosibio reinó de 874 a 811; *cf*. Jacoby, 1961, 595 F 2. <<

[1265] Parece existir una contradicción, al hacer esta mención a la tiranía, con el pasaje II, 11, 2, 1272b32, donde se dice que en Cartago no hubo nunca ni sedición ni tirano. Así también en cuanto a los términos empleados para Cartago en este párrafo: tiranía (1316a30); tres líneas más abajo, aristocracia; en el párrafo 14, 1316b5, democracia; y en otros pasajes de la obra (por ejemplo, II, 11, 1272b23 y sigs.), Cartago aparece como una aristocracia con rasgos democráticos u oligárquicos (IV, 7, 4, 1293b15). Estas contradicciones aparentes en la terminología serían debidas a que el poder era compartido por los diferentes cuerpos de magistrados, y según la preeminencia de un cuerpo u otro en determinados momentos históricos, el régimen se presentaba bajo aspectos diferentes. Al rey de otro tiempo habían sucedido en el poder ejecutivo dos sufetas, elegidos cada año por la asamblea del pueblo, investidos con mando militar. Por debajo, según Aristóteles (II, 11, 7, 1273a13 y sigs.), estaban las pentarquías, que eran comités ejecutivos de cinco miembros, análogos a los probulos. El poder legislativo comprendía trescientos miembros del Consejo, de los cuales los treinta más antiguos formaban la *gerusía* con competencias determinadas (*cf*. Polibio, I, 87; VI, 51; X, 18. Diodoro, XIV, 47. Tito Livio, 30, 16). El poder judicial estaba en manos del Tribunal Supremo; era el consejo de los Cien o de los Cuatrocientos, semejante a los éforos según Aristóteles; *cf*. V, 11, 3, 1272b35. Eran elegidos por las pentarquías y debían formar un cuerpo de control con competencias especializadas, *cf*. III, 1, 11, 1275b11. Por fin la asamblea del pueblo, con un poder de arbitraje entre los reyes y el consejo de los gerontes. <<

[1266] Aristóteles quiere corregir a Platón, para quien la tiranía sucede a la democracia. <<

[1267] *Cf*. V, 10, 6, 1310b29 y nota 1122. <<

[1268] Gela era una ciudad del suroeste de Sicilia; fue fundada por los dorios de Rodas (Lindos), asociados a los cretenses, hacia 690 a. C. Gela, después de fundar a su vez Agrigento hacia 582, vivió en una gran prosperidad, por la fertilidad de sus tierras en viñedos y olivares; fue en el siglo V a. C. la ciudad más importante después de Siracusa. *Cf.* Tucídides, VI, 4, 4; Píndaro, *Olímpica*, II, 10 y sigs.; *Pítica*, XII, 2 y sigs.; Diodoro, XIII, 81. Hacia 505 a. C., Cleandro, hijo del vencedor olímpico Pantares, llega a ser tirano de Gela con la ayuda de mercenarios sículos; fue asesinado hacia 498 a. C. (Heródoto, VII, 154); parece que puso las bases de la grandeza de un Estado que heredó su hermano Hipócrates, con la ayuda que le suministró Gelón (Heródoto, VII, 154). <<

[1269] Regio estaba situada en el extremo suroeste de la Calabria, en frente de Zancle-Mesina. Sobre Anaxilao, *cf*. Heródoto, VI, 23; VII, 165. El comienzo de su tiranía se sitúa hacia 494 a. C. cuando derribó el gobierno oligárquico de los Mil. <<

[1270] Es absurdo pensar como dice Platón en *República*, VIII, 550d y sigs.; sin embargo, Aristóteles, en III, 15, 12, 1286b14 y sigs., está de acuerdo con Platón. <<

[1271] Sobre este punto de vista de la participación en la igualdad según los oligarcas, *cf*. III, 9, 5, 1280a27 y sigs. <<

[1272] Esta Cartago democrática está en concordancia con los puntos de vista del pasaje II, 11, 2, 1276b32; pero está en oposición a la Cartago aristocrática de V, 11, 12, 1316a34. *Vid. supra* nota 1265. <<

[1273] *Cf*. Platón, *República*, VIII, 551d. <<

[1274] *Ibid*., VIII, 552a y sigs.; 555b y sigs. <<

[1275] Esto corrige también a Platón, para quien la democracia pasa a tiranía. <<

[1276] *Cf*. Platón, *República*, VIII, 555d. <<

[1277] Sobre las consecuencias del empobrecimiento de algunos dirigentes, *cf*. V, 6, 8, 1305b39 y sigs. Y Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 13, 3. <<

[1278] Esta distinción entre *injusticia* e *insolencia*, *adikía* e *hybris*, respectivamente, se encuentra también en Platón, *Sofista*, 229a; *Leyes*, IV, 713c; VI, 775d; X, 906a. En cambio, en *Leyes*, III, 691c, Platón dice que la injusticia nace de la insolencia; *cf*. V, 3, 1, 1302b6. <<

[1279] Pasaje poco claro en cuanto al sentido. Así hubo editores y traductores que imaginan que hay una laguna detrás de «fortuna» en la transmisión textual, y consideran que lo que sigue hace relación a la democracia y a la libertad excesiva de los ciudadanos bajo este régimen; *cf.* VI, 2, 3, 1317b11 y Platón, *República*, VIII, 557d. Si no se admite la laguna, se debe entender que Platón atribuye la caída de las oligarquías a la falta de todo freno («al poder hacer lo que quieren») y a la tendencia de los ricos a derrochar su fortuna. Y la expresión «la causa de ello» se refiere a la causa de «poder hacer lo que quieren»; *vid. República*, VIII, 557b. Aristóteles considera que la causa profunda de esa conducta derrochadora no es el exceso de libertad, sino la maldad humana; *cf.* II, 5, 12, 1263b22 y sigs. <<

[1280] *Cf*. IV, 1, 7, 1289a8 y sigs.; V, 4, 22, 1291b30 y sigs.; V, 5; y en VI, 4, donde se distinguen varias clases de democracia y de oligarquía. <<

[1281] Este final tan brusco del libro V, casi en medio de una frase, sin resumen de conclusión y sin relación con el libro VI, ha llamado siempre la atención. Y así algunos críticos opinan que el libro está inacabado o que el final se ha perdido. <<

[1282] *Cf*. IV, 14, 16, 1299a1. <<

[1283] Estos temas han sido tratados en el libro IV, 6, 5, 1321a4. <<

[1284] Es el tema del libro V. <<

[1285] *Cf. infra*, VI, 4, 1, 1318b6-VI, 6, 5, 1321a4. <<

[1286] Las combinaciones de los cuerpos deliberativo, ejecutivo y judicial; *cf*. IV, 14, 2, 1297b41. Combinados de diversa manera estos tres poderes dan lugar a constituciones mixtas; *cf*. IV, 4, 3, 1292b11 y sigs. <<

[1287] *Cf*. IV, 8, 3, 1293b34 y sigs. <<

[1288] *Cf*. IV, 14, 7, 1298a34 y sigs. sobre la organización oligárquica del cuerpo deliberativo; IV, 15, 21, 1300b2 para la elección de los magistrados; y IV, 16, 8, 1301a13; II, 11, 7, 1273a19, para la organización aristocrática de los tribunales; IV, 16, 8, 1301a12, para una organización oligárquica de los tribunales; y para una elección aristocrática de los magistrados según su virtud, *cf*. II, 11, 7, 1273a17; IV, 5, 1, 1292b2 y sigs.; IV, 8, 1, 1294a9 y sigs.; V, 8, 17, 1309a2-3. <<

[1289] *Cf*. IV, 12, 1, 1296b13 y sigs.; III, 17, 3, 1288a6 y sigs. <<

[1290] *Cf*. IV, 12, 3, 1296b31 y sigs. <<

[1291] *Cf*. IV, 4, 20-21, 1291b15-18; IV, 6, 2, 1292b25 y sigs.; IV, 12, 3, 1296b26-31. <<

[1292] Estos elementos peculiares están expresados *infra*, VI, 2, 5-8, 1317b17-1318a3. <<

[1293] *Cf.* V, 9, 6-8, 1309b18-35. <<

[1294] Es decir, las exigencias fundamentales para la existencia de un régimen tal. <<

[1295] *Cf*. IV, 4, 23, 1291b34 y sigs. Y Platón, *República*, VIII, 562b-c. <<

[1296] *Cf.* V, 9, 15, 1310a31; V, 12, 18, I316b23. Platón, *República*, 557b; 560e; IX, 572e. Isócrates, *Areopagítico*, 20; *Panatenaico*, 131. <<

[1297] Sobre estas excepciones, *cf. infra*, VI, 8, 13, 1322a32 y sigs.; IV, 14, 6, 1298a27 y sigs.; V, 9, 3, 1309b4 y sigs. Y Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 43, 1-2; 61, 1. <<

[1298] *Cf*. III, 1, 6, 1275a24 y sigs.; IV, 15, 1, 1299a10; Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 62, 3. <<

[1299] *Cf*. IV, 16, 5, 1300b38 y sigs.; IV, 16, 18, 1301a11-12. <<

[1300] *Cf*. IV, 16, 2, 1300b20. <<

[1301] *Cf*. IV, 14, 7, 1298a28 y sigs.; III, 15, 7, 1286a26-27. <<

[1302] El texto es interpretado de manera poco segura. No tenemos en cuenta la adición de *boulé* hecha por algún editor; ningún manuscrito la transmite. <<

[1303] *Cf*. IV, 15, 11, 1209b32; IV, 15, 12, 1299b37. Parece referirse especialmente al Consejo (*Boulḗ*) de los Quinientos en Atenas; *vid*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 43, 2-46, donde se expresan sus funciones, como órgano principal y permanente del gobierno. <<

[1304] *Cf*. IV, 15, 12-13, 1300a1-4; y Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 41. <<

[1305] *Cf*. IV, 15, 12, 1299b38. <<

[1306] Para las comidas en común de los prítanes en Atenas, *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 43, 3, pág. 158 y notas respectivas a pie de página. Sobre el sueldo que se les concedía, *cf*. en la misma obra, 62, 2, pág. 200, y notas respectivas a pie de página. <<

[1307] Estos rasgos son propios sobre todo de democracias extremas, pues en los regímenes moderados los trabajadores manuales estaban apartados del desempeño de los cargos durante un cierto tiempo; *cf*. III, 5, 7, 1278a25-26. Que las democracias son favorables a las clases más pobres se indica también en Aristófanes, *Los caballeros*, 180 y sigs.; 217 y sigs. Isócrates, *Sobre la paz*, 53. <<

[1308] Aristóteles nos indica el caso de los reyes de otro tiempo en Atenas que eran nombrados de manera vitalicia y luego fueron reducidos sus poderes; *cf. Constitución de los atenienses*, 3, 1-2; 3, 4; 22, 5. <<

[1309] *Cf*. IV, 4, 22-23, 1291b30-38. La democracia radical es considerada como la más representativa, *cf*. IV, 14, 12, 1298b14-15. <<

[1310] *Cf*. IV, 4, 1, 1290a3; IV, 4, 23, 1291b37. <<

[1311] *Cf. supra*, II, 2, 1317b5-7. <<

[1312] *Cf. supra*, III, 9, 3, 1280a22 y sigs.; III, 13, 2, 1283a31 y sigs.; V, 1, 2, 1301a31 y sigs.; V, 12, 14, 1316a39 y sigs. <<

[1313] *Cf*. III, 13, 7, 1283b16 y sigs. <<

[1314] *Cf*. III, 10, 1-2, 1281a14-17. <<

[1315] Aristóteles supone la circunstancia en que la fortuna de los ricos es doble que la de los pobres y por tanto un rico debe tener dos votos y el pobre uno. En el caso particular que presenta, un grupo suma en total 17 votos, provenientes de 12 (6 × 2) + 5; y el otro 23 que provienen de 8 (4 × 2) + 15. Es, por tanto, este segundo grupo el que debe prevalecer a pesar del número mayor de pobres. <<

[1316] *Cf*. IV, 4, 22-23, 1291b30-38; IV, 11, 20, 1296b2 y sigs. <<

[1317] *Cf*. IV, 13, 11, 1296b3 y sigs. <<

[1318] *Cf*. V, 8, 5, 1308a9. <<

[1319] Se refiere a la democracia que existía en torno a 421 a. C. Mantinea estaba situada en una región fértil, al noroeste de la llanura de Arcadia en el centro del Peloponeso. Los de Mantinea eran considerados como los que gozaban de las mejores leyes; *cf*. Eliano, *Historias varias*, II, 221; Polibio, VI, 43. A las buenas leyes acompañan, según opinaban los griegos, las buenas costumbres de sus habitantes; *cf*. Polibio, IV, 20, 1; sobre el cultivo de la música de los de Mantinea, *cf*. Pseudo Plutarco, *Sobre la música*, 32, en *Obras morales y de costumbres*, 1987, págs. 398-399; y también Jenofonte, *Anábasis*, VI, 1, 11. Parece que hacia 425-423 a. C. tuvo lugar la reforma constitucional de Nicodoro (*cf*. Eliano, *Historias varias*, II, 23) que la habría establecido bajo la influencia de su amigo, el sofista Diágoras de Melos. La muchedumbre tenía el derecho de deliberación y sus decisiones tenían fuerza ejecutoria; *cf*. Jenofonte, *Helénicas*, V, 2, 1-7; VI, 4, 18; V, 5, 5; Tucídides, V, 29, 1; V, 47, 9; Isócrates, *Panegírico*, 126; *Sobre la paz*, 100; Polibio, IV, 27, 6; Diodoro, XV, 5; XI, 12. Como consecuencia de este cambio constitucional sigue una política expansionista a imitación de Atenas y extiende sus dominios hacia el suroeste; esto le hace enfrentarse a Tegea, ciudad vecina, y a Esparta; sufre dos derrotas de parte de Esparta en 418 a. C. y en 385 a. C. Esparta llega a destruir la ciudad, dispersa a la población en los antiguos pueblos y la conduce a un cambio constitucional de sentido aristocrático, privando al pueblo del derecho de deliberación que había conseguido. Después de la derrota de Esparta en Leuctra en 371 a. C., Mantinea se funda de nuevo y se reconstruye con la ayuda de las ciudades vecinas. Con la nueva constitución democrática se reparten los ciudadanos en cinco tribus, se acuña una nueva moneda. Ésta es la situación de sinecismo que indica Aristóteles en II, 2, 3, 1261a29, y que da lugar a la Confederación Arcadia que tiene como capital Mantinea y luego será Megalópolis. La constitución que Mantinea adoptó fue una democracia moderada de tipo rural; *cf*. Diodoro, XV, 59; Jenofonte, *Helénicas*, VII, 4, 32; 38; Pausanias, VIII, 27, 2; 32, 1. <<

[1320] Se refiere a la democracia rural. Los rasgos mencionados en este pasaje corresponden a lo que Aristóteles dice de la democracia del tiempo de Solón, a comienzos del siglo VI a. C. *Cf*. II, 12, 3, 1273b40; II, 12, 6, 1274a18; Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 8. <<

[1321] *Cf*. II, 5, 12, 1263b23; III, 16, 5, 1287a30 y sigs. <<

[1322] Oxilo, rey de Élide, al noroeste del Peloponeso, *cf*. V, 6, 11, 1306a15 y sigs. Con el rey Oxilo hay que remontarse a los comienzos poco conocidos de su historia. Los dorios del Epiro y de Etolia se apoderan del país, eminentemente agrícola. En estos tiempos legendarios, Oxilo, después de vencer a los autóctonos, llega a ser rey; permite a los vencidos seguir en su patria y sólo exige un nuevo reparto de las propiedades. Después de un sinecismo de los pueblos vencidos funda Elis y contribuye a su prosperidad. Sobre su labor política, *cf*. Pausanias, V, 4, 2; V, 8, 1; V, 16, 1. Estrabón, VIII, 3, 30. <<

[1323] La hipoteca más pequeña amenazaba con ser para los pequeños campesinos el comienzo del proceso de desposesión de la tierra, como se sabe por la historia de Atenas en tiempos de Solón. *Cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 11, 2. <<

[1324] Afitis, ciudad de Macedonia, en el istmo de Palene. Sobre la ley a la que alude el texto sólo se conocen estas indicaciones de Aristóteles. <<

[1325] Es decir, artesanos, comerciantes, jornaleros. *Cf*. unas líneas más abajo y en VI, 7, 1, 1321a5. <<

[1326] *Cf.* V, 2-5. <<

[1327] *Cf*. III, 15, 12, 1286b18 y sigs. <<

[1328] Se refiere al descontento de los notables en Cirene en 401 a. C. según el historiador griego Diodoro, XIV, 34. Cirene estaba situada en el norte de África; la Cirenaica era rica en vid, olivo y cereales; en el siglo IV a. C. era uno de los graneros del mundo griego. Por su extensa y rica llanura dio lugar a grandes propietarios rurales y también desarrolló mucho el comercio exterior, especialmente con Atenas. Fue fundada hacia 631 a. C. por colonos griegos de la isla de Tera; *cf*. Heródoto, IV, 150 y sigs. Una breve historia de Cirene se puede ver en las págs. 266 y sigs. de *Aristote, Politique*, ed. de J. Aubonnet, París, 1975, V-VI. <<

[1329] *Cf*. V, 4, 3, 1303b26 y sigs.; V, 8, 2-3, 1307b30-39. <<

[1330] Sobre las reformas constitucionales de Clístenes en 508-507 a. C., *cf*. III, 2, 3, 1275b36 y sigs., y nota 390, a pie de página. *Cf*. principalmente las fuentes griegas de Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 21; Heródoto, VI, 131. <<

[1331] Se refiere, tal vez, al establecimiento de la democracia hacia 440 a. C., a continuación de la muerte del rey Arcesilao IV. *Vid. supra*, nota 1328. <<

[1332] En Atenas, por ejemplo, había cultos en los que no tomaban parte todos, así los de los Gefireos, *cf*. Heródoto, V, 61, que tenían sus santuarios propios y reflejaban diferencias étnicas originarias de grupos inmigrantes. Las fratrías eran en un principio divisiones que recogían asociaciones religiosas de familias nobles (*genē*) o de tíasos, que son grupos de individuos con un culto común. Aristóteles considera que un reagrupamiento de cultos contribuía a mezclar lo más posible los ciudadanos entre sí, *cf. Constitución de los atenienses*, 21, 2-3. *Cf*. también, Platón, *Leyes*, X, 909d y sigs. <<

[1333] *Cf*. V, 6, 11, 1313b32-39. <<

[1334] *Cf*. el libro V. <<

[1335] Sobre las leyes escritas y no escritas, *cf.* Aristóteles, *Retórica*, I, 10, 1368b9; I, 13, 1375b5-17; I, 14, 1375a15, 17. Platón, *Leyes*, VII, 793b; VIII, 841b. <<

[1336] La distinción entre el dominio público y el sagrado está notada por Hipodamo de Mileto; *cf*. II, 8, 3, 1267b34. Estos bienes entraban a formar parte del tesoro de Atenea. *Cf*. Jenofonte, *Helénicas*, I, 7, 10, donde dice que una décima parte de la suma confiscada iba a este tesoro. Los fondos sagrados en determinadas circunstancias podían ser utilizados por el Estado para gastos urgentes y, por tanto, de una manera indirecta podían contribuir al pago del salario de los miembros de los tribunales. <<

[1337] Con el objeto de disminuir los gastos. En la época de Aristóteles (*Constitución de los atenienses*, 62, 2) cada miembro de la asamblea recibía por sesión ordinaria una dracma y por sesión principal nueve óbolos. En Atenas había cuarenta asambleas ordinarias en el año: cuatro en cada pritanía, una de ellas era una sesión principal. *Cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 41, 3; 43, 4-5. A esto se añadía el pago de tres óbolos a cada miembro de la Heliea, tribunal cuyos miembros podían ser cinco mil. *Cf. Constitución de los atenienses*, 62, 2. Pero hacer las asambleas menos frecuentes acrecentaba el poder de los magistrados e iba en contra de la práctica de la democracia extrema, *cf*. IV, 4, 30, 1292a29 y sigs. <<

[1338] Recursos provenientes, por ejemplo, de los tributos de las ciudades sometidas, como los miembros de la Confederación Ático-délica, o bien procedentes de los derechos del puerto, de la importación y exportación, de la explotación de minas, del monopolio de algún producto. *Cf*. Pseudo Aristóteles, *Económicos*, II, 1, 1346a5 y sigs. <<

[1339] Las medidas que tomaban en el pasado los jefes del pueblo, como Temístocles, se pueden ver en Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 22, 7; Heródoto, VII, 144, donde convence al pueblo para construir una flota con los productos de las minas de Laurión. En cambio, los demagogos de la época de Aristóteles halagaban a los ciudadanos más pobres, concediéndoles pagas de los fondos del Teórico o Caja de los espectáculos; *cf*. Demóstenes, *Olíntica*, I, 20; *Contra Leócares*, 37. <<

[1340] Hace referencia al tonel de las cincuenta hijas de Dánao, rey legendario de Argos, que, por haber dado muerte a sus maridos, fueron condenadas en el Hades a llenar de agua un tonel con agujeros en el fondo. <<

[1341] Ejemplos de ello nos los da Isócrates, *Areopagítico*, 16; Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 16, 3; Eliano, *Historias varias*, IX, 25. Y para el caso de no poder trabajar por impedimento físico y ser muy pobre se les concedían dos óbolos por día para la alimentación a expensas del Estado; *cf. Constitución de los atenienses*, 49, 4. <<

[1342] *Cf.* V, 8, 20, 1309a17 y sigs. Pseudo Jenofonte, *La República de los atenienses*, I, 13. Demóstenes, *Contra Midias*, 156. Sobre las cargas públicas, *cf. supra*, II, 10, 8, 1272a17. <<

[1343] Sobre Cartago, *cf. supra*, V, 12, 12, 1316a34, y nota 1265 a pie de página. <<

[1344] Sobre Tarento, *cf. supra*, V, 3, 7, 1303a3, y nota 953; V, 7, 2, 1306b30 y sigs., y nota 1050. Los tarentinos debieron aprender tal práctica de los lacedemonios, sus antepasados. <<

[1345] *Cf*. sobre este régimen, principalmente, IV, 11, 2-20, 1295a33-1296b12. <<

[1346] *Cf.* IV, 3, 1, 1318a12. Las magistraturas necesarias son los funcionarios ordinarios y las más elevadas son los funcionarios cuyos poderes son más importantes. <<

[1347] Sobre este poder de dinastas y tiranos, *cf. supra*, V, 3, 3, 1302b18, y nota 942. <<

[1348] *Cf*. Platón, *Leyes*, I, 625d; trata de la adaptación de la organización militar a las condiciones naturales del país. *Cf*. también, *supra*, IV, 3, 3, 1289b39; IV, 4, 5, 1290b15 y sigs. <<

[1349] Sobre las diversas formas de oligarquía, *cf*. IV, 5, 1-2, 1292a39-b10; IV, 6, 7-11, 1293a12-34. <<

[1350] Sobre la mezcla de tropas ligeras con otros cuerpos que ya aparece desde el siglo VII, a. C., *cf*. Tirteo, II, 35; Plutarco, *Arístides*, 14; Tucídides, II, 79; V, 57, 2; Jenofonte, *Helénicas*, VII, 4, 15; *Hipárquico*, V, 13; VIII, 19. *Cf*. también, Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 49, 1. <<

[1351] *Cf*. VI, 6, 2, 1320b25 y sigs. <<

[1352] Tebas en Beocia, al norte de Ática. El mismo ejemplo ya fue citado en III, 5, 7, 1278a25. <<

[1353] Masalia, actual Marsella, *cf. supra*, V, 6, 3, 1305b10, y nota 1008 a pie de página. <<

[1354] *Cf*. IV, 14, 2, 1298a1; IV, 15, 1299a3 y sigs. <<

[1355] *Cf*. IV, 15, 6-8, 1299a34-b10. <<

[1356] *Cf.* Platón, *Leyes*, VI, 759a; VIII, 849e; y Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 51, donde se hace referencia a los inspectores de mercado e inspectores de medidas y sus funciones. <<

[1357] Los *astínomos* etimológicamente quiere decir «los que administran la ciudad»; encontramos más detalles sobre sus funciones en Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 50, 2; y también Platón, *Leyes*, VI, 764c; 779c. <<

[1358] *Cf.* VII, 12, 8, 1331b3 y sigs. Platón se refiere también a ellos; *vid. Leyes*, VI, 760b; VIII, 844c; 848e; IX, 873e; 881c; XI, 914a; 929c. <<

[1359] Sobre los *recaudadores, apodéktai*, y sus funciones en Atenas, *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 48, 1-2. Los *tesoreros, tamíai*, eran de muchas clases, casi cada magistratura tenía el suyo. *Cf. Constitución de los atenienses*, 4, 2; 7, 3; 8, 1; 30, 2; 43, 1; 47, 2; 49, 4; 60, 3; 61, 7. <<

[1360] Sobre los *registradores sagrados, hieromnémones, cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 30, 2, pág. 129, y nota 275 a pie de página. — Los *presidentes, epistátai*, tienen en el presente pasaje diferentes funciones de las que se conocen en otros pasajes y en otros autores. En Atenas se conoce el *presidente de los prítanes*; *cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 44, 1, pág. 161 y notas 393 y 394. Se conocen también el *presidente de los proedros, cf.* 44, 2, pág. 162 y notas 395 y 396, y los *presidentes de Eleusis* que tenían a su cargo la administración del santuario y de la organización de las fiestas. Los *registradores, mnémones*, son funcionarios públicos que asisten a los tribunales en todos los actos del procedimiento judicial. <<

[1361] Para evitar que no se lleven a cumplimiento, Platón confía a una misma autoridad la condena y la ejecución de la sentencia. *Cf. Leyes*, XII, 958b; y se ve en la práctica ateniense con el tribunal del Aréopago, *cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 8, 4, y con el Consejo, *cf.* 45, 1. Y en Esparta con los éforos, *cf.* Jenofonte, *Constitución de los lacedemonios* 8, 4. Pero en otros estados griegos se confiaba a diferentes autoridades; en la misma Atenas, salvo los casos antes mencionados, se repartían estas funciones dos magistrados: los *poletas, pōlétai, vendedores, cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 7, 3; 47, 2-5, pág. 166, y nota 412; y los *práctores*, que estaban encargados de hacer efectivo el cobro de las multas infligidas por los tribunales o los magistrados, *cf. supra*, VI, 5, 3, 1320a8. Los nombres de los condenados les eran transmitidos por estar inscritos en las listas oficiales de deudores que se exponían en la Acrópolis. *Cf.* Demóstenes, *Contra Aristogitón*, I, 4. <<

[1362] Los *Once* en Atenas, a diferencia de otros estados, estaban encargados de cuidar de los que están en prisión y también de la ejecución de algunas sentencias, y en particular de la pena capital, *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 7, 3; 29, 4; 35, 1; 39, 6; 52, 1. Pero había otros dos colegios, el de los práctores y el de los poletas; *vid*. nota anterior. <<

[1363] *Cf*. Platón, *República*, VIII, 549c; Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 27, 5. <<

[1364] Sobre los efebos, su alistamiento y formación nos da una información muy detallada Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 42, 1-5. <<

[1365] En Atenas el polemarco era el jefe de todo el ejército; se nombraba anualmente. *Cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 3, 2-3; 3, 5; 22, 2; 55, 3. Por temor al poder tiránico, se repartieron las funciones de este jefe militar (*vid. Constitución de los atenienes*, 58), en 501 a. C., entre diez estrategos, y éstos cada vez fueron teniendo más poderes; sobre su elección y funciones, *cf. Constitución de los atenienses*, 61, 1-2. <<

[1366] Los *almirantes* o *navarcos* sobre todo en Esparta, *cf. supra*, II, 9, 33, 1271a37 y sigs.; Heródoto, VIII, 2, 42; Tucídides, VIII, 6, 4; Jenofonte, *Helénicas*, I, 5, 1; 1 6, 1; III, 4, 27-29. En Atenas los estrategos mandaban en las fuerzas navales. — Todo el cuerpo de caballeros está al mando de dos *jefes de caballería, hípparkhoi; cf.* Jenofonte III, 6; 11. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 61, 4, pág. 199, y notas respectivas. Y está formado por diez escuadrones (*phylaî*) mandados cada uno por un *phýlarkhos, jefe de escuadrón (vid. infra)*; cada escuadrón se compone de cien caballeros; *cf.* Tucídides, II, 13, 6; Jenofonte, *Hipárquico*, IX, 3. — Los *jefes de infantería, taxíarkhoi*, en el presente pasaje parecen ser jefes de tropas ligeras o de arqueros; *cf.* Jenofonte, *Anábasis*, IV, 1, 28. En Atenas eran diez, uno por cada tribu, y eran elegidos anualmente por la asamblea y estaban bajo el mando de los estrategos. *Cf.* Platón, *Leyes*, VI, 755c; Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 61, 3; 61, 5, pág. 198, y notas respectivas. — Sobre los *capitanes de trirreme, triḗrarkhoi, trierarcos, cf. Constitución de los atenienses*, 61, 1, pág. 198, y nota 562. El trierarco solía ser un ciudadano rico que se encargaba del equipamiento de la nave y cumplía así con un tipo de impuesto o carga pública. — Sobre los *jefes de batallones, lokhagoí*, y *jefes de escuadrones, phýlarkhoi*, *vid. supra*, y *Constitución de los atenienses*, 61, 3; 61, 5. <<

[1367] Sobre estos cargos en Atenas: *interventores, eúthynoi; contadores, logistaí; inspectores, exetastaí*; y *defensores del fisco, synégoroi, cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 54, 2, pág. 179, y notas 471 y 472, donde se indican más detalles sobre sus funciones. <<

[1368] Sobre los *consejeros, próbouloi*, etimológicamente sería «consejeros previos»; *cf. infra*, VI, 8, 23, 1323a9; IV, 14, 14, 1298b29. En Atenas, después del fracaso de la expedición a Sicilia en 413 a. C., se crea una comisión de diez *próbuloi*, que ejercía las funciones casi del Consejo; era como un comité de salvación pública, con poderes ilimitados. *Cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 29, 2 y sigs.; Tucídides, VII, 27; VIII, 1; Jenofonte, *Helénicas*, I, 1, 32 y sigs.; Aristófanes, *Lisístrata*, 58 y sigs. Sobre estas magistraturas en otros estados griegos, están bien las notas complementarias de J. Aubonnet. <<

[1369] Sobre los *encargados, epimelétaí,* vemos que en Atenas, junto con el arconte rey, se encargan de las fiestas Dionisíacas y Leneas; también administraban los fondos sagrados. *Cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 57, 1; 30, 2. <<

[1370] Sobre los *intendentes de sacrificios, hieropoioí,* en Atenas, *cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 54, 6-7, y el *Corpus* de inscripciones antiguas también nos da detalles de estos magistrados que se ocupaban en ocasiones de ofrendas que había que hacer, de los preparativos para una fiesta; algunos tenían la responsabilidad de un santuario o de una divinidad determinada; les atañía lo referente a los sacrificios y a la administración del santuario. — Los *guardianes de los templos, naophalakes*, estaban encargados de la conservación y de la reparación de los templos, de la administración y gestión de los fondos sagrados; tenían también la función de archiveros, y otras diferentes según los estados. *Cf.* Eurípides, *Ifigenia entre los tauros*, 1284; Aristóteles, *Retórica*, I, 14, 1374b27; *Inscriptiones Graecae*, XII, 7, 62. — En Atenas, había diez *tesoreros de las riquezas sagradas*, *tamíai tôn hierôn khrēmátōn*, para la diosa y los otros dioses; *cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 30, 2; 47; 60, pág. 130 y nota 276, pág. 165 y notas 410 y 411, pág. 196 y nota 556. <<

[1371] El *hogar público* o de la ciudad, *koinḗ hestía*, estaba en el Pritaneo y, de manera semejante a una casa privada, en él se daba culto a la diosa Hestia, como protectora de la ciudad. *Cf*. Píndaro, *Nemea*, XI, 1. En el Pritaneo, al lado del hogar público, estaba la habitación del primer magistrado de la ciudad, arconte, rey o prítanis, que recibe diferentes nombres según los estados o según el momento histórico. Este magistrado ofrecía sacrificios solemnes en nombre de la ciudad en fechas determinadas. En este edificio también se daban las comidas a los huéspedes que la ciudad quería honrar. Sobre el Pritaneo y los prítanes y sus funciones, *cf*. principalmente Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 43, 3. <<

[1372] Sobre el *buen orden, eukosmía*, en diferentes sentidos, *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 3, 6; 8, 4; 44, 3; y *supra* IV, 15, 9, 1299b16; VI, 8, 3, 1321b14; Platón, *Leyes*, VI, 759a; 764b; Isócrates, *Areopagítico*, 37. <<

[1373] Los *inspectores de mujeres, gynaikonómos,* vigilaban la buena apariencia en su modo de vestir, la duración de los duelos y comportamiento público sobre todo en las fiestas de la ciudad; esta magistratura existe en los estados muy ricos, así en Samos; *cf*. Ateneo, *Deipnosofistas*, XII, 20, 521b; y VI, 11, 245c, donde vemos que su función es que se cumplan las leyes sobre el lujo. En Atenas parece que fue introducida esta magistratura por Demetrio Falereo; *cf*. Plutarco, *Demetrio,* 10. En cuanto a los que se ocupan de la custodia de las leyes, los *nomophalakes*, su función es garantizar el mantenimiento de las leyes y decretos, y vigilar su cumplimiento. En Atenas los siete guardianes de las leyes aparecen entre 326 y 323 a. C. bajo el mando de Demetrio Falereo, y vigilaban la actuación de los magistrados. Los *inspectores de niños, paidonómoi*, no aparecen hasta el siglo III a. C., especialmente en las ciudades de Asia Menor; vigilaban la conducta de los niños. Así como de la educación de los jóvenes había gran preocupación y de que se les formase en el espíritu de la constitución, de los niños casi no se ocupaban; la educación quedaba en manos del padre de familia, excepto en Creta y en Esparta; *cf*. Estrabón, X, 4, 16; 18; 20 (para Creta); Jenofonte, *Constitución de los lacedemonios* II, 2; III, 1; IV, 6; Plutarco, *Licurgo*, 17 (para Esparta). *Vid*. también H.-I. Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, 3.ª ed., Buenos Aires, 1976, pág. 16 y sigs. La dirección de los ejercicios gimnásticos la lleva el *gimnasiarco*; estos magistrados se encargan de mantener el orden en el gimnasio; *Cf*. Plutarco, *Sobre el amor*, X; Pseudo Platón, *Axíoco,* 367a. En el gimnasio tenían lugar los entrenamientos para los ejercicios militares y para los concursos. En Atenas el gimnasio llegó a ser muy importante para la formación física, cívica y espiritual de los jóvenes alistados en la institución de la efebía. Sobre las distintas etapas en la formación de los efebos, así como sobre los diferentes colegios de gimnasiarcos que recibían un nombre según su función, *cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 42, pág. 154, y notas a pie de página, principalmente, 371 y 374. <<

[1374] Sobre los certámenes gimnásticos, *cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 60, 1 y 3, pág. 40, y notas 549 y 551. Solían tener lugar en las grandes fiestas, en Atenas, en las Panateneas, en la celebración de los misterios de Eleusis; *cf.* también 57, 1; y Demóstenes, *Contra Midias*, 171. Los concursos dionisíacos se celebraban como una parte de las fiestas en honor de Dioniso. *Cf.* Aristóteles, *Retórica*, III, 15, 1416a32. Había las Dionisias campestres, en enero, *cf.* Aristófanes, *Los caballeros*, 241 y sigs.; las Leneas, en febrero; *cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 57, 1; las Grandes Dionisias, en primavera, constaban de una procesión, concursos líricos y dramáticos; *cf. Constitución de los atenienses*, 56, 4; Demóstenes, *Contra Midias*, 13, 15. <<

[1375] *Cf*. III, 6, 1278b32. Todas las ideas expresadas en el pasaje tienen correspondencia con las indicadas en el *Protréptico* (*vid*. frags. 55 y 57, W. D. Ross, *Fragmenta Selecta*, Oxford, 1965) y también en *Ética eudemia*, II, 1, 1218b32. Los *Tratados exotéricos* son los escritos para un público distinto de los discípulos del Liceo. <<

[1376] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X, 2, 1174a1. <<

[1377] Sobre la ventaja de una posesión moderada de bienes, *cf*. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X, 9, 1179a9. <<

[1378] J. Tricot aclara la frase aparentemente embarazosa: «el estado más perfecto del alma sobrepasa al estado más perfecto del cuerpo en la distancia que separa el alma del cuerpo. Así, la virtud que es la excelencia del alma, es mucho más preciosa y deseable que la riqueza, excelencia de la posesión, y la salud, excelencia del cuerpo», pág. 469, nota 1, *Aristote. La politique*, París, 1982. <<

[1379] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 6, 1098a3 y sigs. <<

[1380] *Cf.* Aristóteles, *Ética eudemia*, VII, 12, 1245b18. <<

[1381] *Cf*. Platón, *Leyes*, X, 890a. <<

[1382] Aristóteles en el *Protréptico* hace un elogio de la vida filosófica y de la actividad contemplativa que es la fuente más eficaz de alegría. *Cf*. Ross, 1965, frag. 52. <<

[1383] *Cf*. Platón, *Teeteto*, 175d. <<

[1384] Como Aristipo de Cirene, el jefe de la escuela cirenaica. *Cf.* Jenofonte, *Memorables*, II, 1, 8-11. Anaxágoras de Clazomenas había expresado una opinión semejante. *Cf.* Diógenes Laercio, II, 7; Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X, 9, 1079a13 y sigs. <<

[1385] Especialmente los rétores y los sofistas. *Cf.* Platón, *Menón*, 71e; *Gorgias*, 500c. Su enseñanza tenía como objetivo preparar a la juventud para la vida pública. Véase el célebre discurso de Pericles en Tucídides, II, 40. <<

[1386] Dice lo mismo de este tema en II, 9, 34, 1271b2 y sigs. *Cf*. Plutarco, *Licurgo*, 21; *Agesilao*, 33. <<

[1387] En Heródoto, II, 167, se encuentra una enumeración casi idéntica de pueblos bárbaros que honran particularmente el valor guerrero. <<

[1388] Ya sabemos que hay esclavos por naturaleza, *cf*. I, 6, 1255b6, y que algunos hombres y pueblos son de tal modo como para ser gobernados despóticamente; *cf*. III, 17, 1287b37. <<

[1389] Es la ciudad descrita por Platón, *Leyes*, IV, 704c, que no tenga vecinos y se encuentre fundada en un país abandonado desde un tiempo infinito. Sólo una isla puede responder a estas condiciones, como la de los Feacios en la *Odisea*, VI, 7-9. *Cf*. también, VII, 15, 4, 1334a31. <<

[1390] Sobre la necesidad de tener una fuerza militar, *cf.* II, 6, 1265a20 y sigs.; II, 7, 1267a20. <<

[1391] La inspiración platónica es evidente en este pasaje, *cf. Leyes*, I, 628d-e, 631b, etc. <<

[1392] *Cf*. VII, 13, 1331b26; VII, 14, 1333a11 y sigs. <<

[1393] Sobre las dos opiniones examinadas por Aristóteles, *cf. supra*, VII, 2, 1324a35 y sigs. <<

[1394] *Cf. supra*, I, 7, 1-5, 1255b16-40. <<

[1395] *Cf*. III, 16, 2, 1287a12 y sigs. <<

[1396] Los iguales son, alternativamente, gobernantes y gobernados, *cf*. III, 17, 8, 1288a29. <<

[1397] *Cf*. III, 13, 1284b32; III, 17, 1288a28. <<

[1398] Sobre los dos sentidos de *práxis, actividad*, y *bíos praktikós, vida activa, cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, V, 3, 1129b31 y sigs.; VII, 15, 1154b24; X, 7, 1177a30 y sigs. *Acerca del alma*, I, 3, 407a23. En un sentido se trata de una actividad exterior, en vista de un resultado y referida a otros; en el otro, la forma suprema de actividad es la *theoría, contemplación*, que se ejercita por sí misma y tiene en sí misma su fin, y es, por tanto, la actividad más suficiente y elevada. <<

[1399] Tales ciudades se parecen bastante a la «ciudad primera» de la *República* de Platón, II, 369b y sigs.; y *supra*, IV, 4, 12, 1291a12 y sigs. <<

[1400] *Cf*. IV, 1, 1288b39. <<

[1401] *Cf*. III, 16, 1287a18, donde la proposición está invertida: «el orden es una ley». <<

[1402] *Cf*. Aristóteles, *Metafísica*, M, 3, 1078a36; *Ética nicomáquea*, IV, 7, 1123b6; *Poética*, 7, 1450b24. <<

[1403] *Cf.* V, 9, 1309b23. <<

[1404] Equivalen a unos 350 metros de eslora, cifra entonces impensada para un navío. <<

[1405] Sobre la *autosuficiencia*, *autárkeia*, *cf*. I, 2, 1259b29, y *Ética nicomáquea*, IX, 10, 1170b30. <<

[1406] *Vid*. III, 3, 1276a27; cita el caso de Babilonia, que es una aglomeración demasiado grande para formar un estado. <<

[1407] *Estentor* es un guerrero de la *Ilíada*, V, 785, que según Homero tenía una voz de bronce y gritaba tanto como cincuenta hombres. <<

[1408] En este pasaje hay una crítica de la «ciudad primera» o ciudad elemental tal como la describe Platón, *República*, II, 369b-371e. <<

[1409] *Cf*. VII, 4, 1326a34. <<

[1410] *Cf*. Platón, *Leyes*, 704e. <<

[1411] *Vid*. II, 6, 1265a35. <<

[1412] *Cf. supra*, VII, 4, 1326b24. <<

[1413] *Cf. supra*, VII, 4, 1326b40. <<

[1414] En este pasaje se hace alusión a Platón, *Leyes*, IV, 704a y sigs., quien es contrario a tener acceso al mar, por el riesgo de corrupción y de degeneración que traen consigo los grandes puertos y por el crecimiento del número de ciudadanos, al incorporarse un gran número de negociantes y mercaderes. Aristóteles no está convencido de estas razones y expone las medidas que reducen casi totalmente estos inconvenientes. Y la proximidad del mar la defiende por motivos de orden político y estratégicos. <<

[1415] De donde se deduce que los marinos no deben ser ciudadanos. <<

[1416] *Cf*. VII, 4, 1326a9-b24. <<

[1417] *Cf*. III, 14, 1285a19-22. <<

[1418] Hipócrates en su tratado *Sobre el aire, las aguas y los lugares*, hace una verdadera disertación antropológica y etnográfica. En él pone las bases de una teoría de los medios y muestra la influencia del clima, las condiciones geográficas y el medio social en el carácter de los pueblos de Asia, del norte y del Ponto Euxino. Pero Aristóteles, una vez reconocida la unidad antropológica y etnográfica de las razas que ocupan el territorio griego, naturalmente llega a la necesidad de la unidad política. Las tendencias panhelénicas tenían gran fuerza en los autores; véanse los discursos de los oradores y las doctrinas de los filósofos. *Cf.* Platón, *República*, V, 469b y sigs., donde condena la rivalidad entre los estados. Gorgias lo manifestaba ya desde el 392 a. C., y Lisias en sus discursos a favor de las Panegirias de Olimpia. Isócrates en su *Panegírico*. <<

[1419] Es decir, el coraje y la inteligencia. <<

[1420] En Teognis, *Elegías*, I, 109, ya se encuentran ideas semejantes. Aristóteles también en otros pasajes considera al corazón asiento de las pasiones. *Cf*. también Sócrates en Jenofonte, *Memorables*, IV, 1, 3. <<

[1421] Arquíloco de Pafos, poeta griego famoso en el siglo VII a. C., autor de yambos y elegías. *Cf*. frag. 67 de Th. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, 1882. *Vid*. también sobre el sentido, Aristóteles, *Retórica*, II, 2, 1379a24. <<

[1422] *Cf.* VII, 7, 1328a1-3. <<

[1423] Según Plutarco, *Sobre el amor fraterno*, 5, la primera frase es de Eurípides, frag. 965, A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig, 1889[2]; y la segunda frase de un poeta trágico desconocido; *vid*. frag. 78, A. Nauck, 1889. *Cf*. también Platón, *República*, VIII, 563e. <<

[1424] *Cf. supra*, VII, 1, 1323b21 y sigs. <<

[1425] *Cf*. II, 2, 8, 1261b12. <<

[1426] En las líneas anteriores, *cf*. VII, 9, 1, 1328b25 y sigs. <<

[1427] Es decir, esa diversidad en la participación de los cargos; *cf*. IV, 3, 4, 1290a35 y sigs. <<

[1428] *Cf.* VII, 8, 5, 1328a28. <<

[1429] La exclusión de los trabajadores manuales, de los mercaderes y de los agricultores se encuentra en Platón, *República*, II, 370b-d; III, 394e; *Leyes*, VIII, 846a; 847b-c. <<

[1430] Aristóteles en *Retórica*, II, 14, 1390b9-11, dice que el cuerpo está en su madurez, *akmé*, de treinta a treinta y cinco años, y el espíritu hacia los cuarenta y nueve años. Platón prolonga la madurez física hasta los cincuenta y cinco años (*República*, V, 460a) y sitúa la madurez intelectual en los cincuenta años (*Ibid*., VII, 540a). <<

[1431] *Cf*. Platón, *República*, VI, 500d. <<

[1432] *Cf.* VII, 9, 1328b35. <<

[1433] *Cf. infra*, VII, 10, 1330a25-31. <<

[1434] *Cf*. Platón, *Leyes*, VI, 759d, donde se exige la edad de sesenta años. <<

[1435] Sobre Egipto *vid*. las indicaciones de Heródoto, II, 164-165. Y Platón, *Timeo*, 24a y b. Sesostris es el mismo que Ramsés II, (1388-1350 a. C.); y Minos, el rey semilegendario de Creta, del siglo XV a. C., que según Heródoto, VII, 169, había muerto en Camico en Sicilia (*cf. supra*, II, 10, 4, 1271b39-40). Las instituciones egipcias debieron influir mucho en los autores griegos. *Cf*. Platón, *Leyes*, VII, 806d. Sobre Creta, Aristóteles la trata en sus instituciones políticas y sociales, particularmente *supra*, II, 10, 1-16, 1271b20-1272b23. Sesostris y Minos son mencionados en el presente pasaje para indicar la antigüedad de esta institución en Egipto y en Creta. <<

[1436] Sobre las comidas en común, *cf. supra*, II, 10. <<

[1437] Probablemente Antíoco de Siracusa (hacia 420 a. C.), de quien se conocen algunos fragmentos; *cf*. Jacoby, 1961, 577 F 13. <<

[1438] Ítalo es el rey legendario de los enotrios, según Tucídides, VI, 2, de los síciulos. Los enotrios, según la tradición, llegaron a Italia quinientos años antes de la guerra de Troya. <<

[1439] Se refiere al territorio comprendido entre el estrecho de Mesina y el golfo de Santa Eufemia, en el extremo sur de Italia. <<

[1440] Tirrenia, región situada al norte de Enotria y que comprendía la Lucania, la Campania, el Samnio y el Lacio; esta región era considerada como habitada por los ópicos o ausones. *Cf*. Heródoto, I, 167. Yapigia, otra región situada al noroeste de Enotria, es la Apulia, al sureste de Italia. <<

[1441] *Vid. supra*, nota 1435. <<

[1442] Idea que aparece frecuentemente en Aristóteles, *Acerca del cielo*, I, 3, 270b19; *Metafísica*, XI, 8, 1074b10, y en otros. <<

[1443] *Vid*. principalmente, Heródoto, II, 2; Platón, *Timeo*, 22b; *Leyes*, II, 656-657. <<

[1444] *Cf.* VII, 9, 1329a17. <<

[1445] *Cf. supra*, II, 5, donde rechaza la comunidad de bienes exigida por Platón en la *República*. <<

[1446] No se encuentra expresada más adelante. <<

[1447] Aristóteles parece inspirarse, para el presente pasaje, en Platón, *Leyes*, V, 745c y d. <<

[1448] Se encuentran las mismas precauciones en Platón, *Leyes*, VI, 777c y d; y en Aristóteles, *Económicos*, I, 5, 1344b18. <<

[1449] Sobre el estatuto de los periecos, *cf*. II, 9, 1269a35 y sigs. <<

[1450] Aristóteles en la *Política* no lo trata, pero puede verse en *Económicos*, I, 5, 1344b15. <<

[1451] *Cf. supra*, V, 3, 1327a3-V, 6, 5, 1327a40. <<

[1452] *Cf*. sobre Hipodamo de Mileto, *vid. supra*, II, 8, 1267b22 y sigs. <<

[1453] Una vez que han entrado y quieren salir forzados por los habitantes. *Cf.* Tucídides, II, 4, sobre los tebanos cuando fueron obligados a abandonar Platea en 431 a. C. <<

[1454] *Formación compacta* intenta recoger el término griego *systádas*, de difícil traducción. Aristóteles se refiere a un sistema de plantación de las viñas; tal vez aluda al sistema llamado a tresbolillo. *Cf.* Varrón, *Sobre la agricultura*, I, 7, 2. <<

[1455] *Mesas comunes* o *grupos de comensales* son términos que intentan traducir el vocablo griego *syssítia*. <<

[1456] Sobre la parte reservada a los templos en la construcción de una ciudad, *cf*. Platón, *Leyes*, V, 738b-d. Algunos templos, como el de Asclepio, estaban tradicionalmente situados fuera de la ciudad. <<

[1457] Línea del texto oscura y mal establecida. <<

[1458] Tesalia debía ser muy conocida por Aristóteles; está limitando con Macedonia, donde Aristóteles vivió largo tiempo cuando se ocupó en la corte de Pela, durante largo tiempo, de su alumno Alejandro, y la pudo conocer también a través de la *Constitución de los tesalios* que escribió Critias, *cf*. Diels-Kranz, *Kritias*, B 31. <<

[1459] Ya sea mezclados con los jóvenes, ya sea con los adultos; *cf.* Aristóteles, *Retórica*, II, 6, 1384a33-36. <<

[1460] *Cf.* VI, 8, 1321b34. <<

[1461] Sobre la *policía urbana, astynomía, cf.* VI, 7, 5, 1321b23. Y Platón, *Leyes*, VI, 760b y VIII, 849a. <<

[1462] Aristóteles tal vez se inspira para la presente organización en Platón, *Leyes*, VIII, 848c y sigs. <<

[1463] *Cf*. VI, 8, 1321b29. <<

[1464] *Cf.* Aristóteles, *Retórica*, I, 5, 1360b4. <<

[1465] Es una alusión demasiado general, pero puede referirse a *Ética nicomáquea*, I, 6, 1098a16; X, 6, 1176b4; y sobre todo a *Ética eudemia*, II, 1, 1219b2. *Cf*. también *supra*, VII, 8, 1328a37. <<

[1466] *Cf. Ética nicomáquea*, III, 6, 1113a22-1113b1; IX, 9, 1170a21; *Ética eudemia*, VII, 3, 1248b26. <<

[1467] *Cf*. III, 13, 1284a1. <<

[1468] La misma división se encuentra en Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X, 10, 1179b20. <<

[1469] *Cf*. VII, 7, 1327b36. <<

[1470] La educación de un gobernante debe ser diferente de la del gobernado; *cf. supra*, III, 4, 1277a16. <<

[1471] *Cf*. Platón, *Político*, 301d-e. *Cf*. también *supra*, III, 13 y sigs. <<

[1472] Escilax de Carianda es un geógrafo y vive hacia 330 a. C. Sobre el periplo que efectúa, *cf*. Heródoto, IV, 44. Por orden de Darío exploró el río Indo y realizó otros viajes. <<

[1473] *Cf.* VII, 9, 1329a2-17. <<

[1474] *Cf. supra*, I, 12, 1259b15. Semejantes ideas se encuentran en Platón, *República*, III, 412c; *Leyes*, III, 690a. <<

[1475] Las mismas personas, en edades diferentes, aprenderán gracias a una educación que variará en su modalidad según las edades. <<

[1476] *Cf. supra*, III, 4, 1277b9. <<

[1477] *Cf. supra*, III, 6, 1278b30-1279a8. <<

[1478] *Cf*. III, 4, y especialmente 1276b35 y sigs. <<

[1479] La presente teoría se expone en Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 13, 1102b28; y *supra* I, 13, 1260a5. *Vid*. también *infra*, VII, 15, 1334b17. <<

[1480] *Cf.* Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 10, 433a33. *Vid*., sobre todo, Aristóteles, *Ética nicomáquea,* VI, 2, 1139a3. <<

[1481] Aristóteles parece que quiere decir lo siguiente: si el hombre es incapaz de entregarse a todas las actividades del alma y sólo puede escoger entre la parte irracional y la racional práctica, debe decidirse por esta última, por ser naturalmente superior, aunque en sí es muy inferior a la más alta, que es la parte racional teórica. *Cf*. nota correspondiente al texto de J. Tricot, 1982, págs. 527-528. <<

[1482] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X, 7, 1177b4. <<

[1483] Autor desconocido. <<

[1484] Sobre Pausanias, rey de Esparta, *cf.* V, 1, 1301b20, y V, 7, 1307a3. Quiso suprimir a los éforos, aliarse con el pueblo y concentrar así en sus manos el poder. Fue jefe de las fuerzas griegas en la batalla de Platea en las Guerras Médicas. <<

[1485] La misma idea *vid. supra*, VII, 3, 1325b30-32. <<

[1486] *Cf*. VII, 14, 1333a25; VII, 14, 1334a2. *Vid*. también Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X, 7, 1177b5-6. <<

[1487] Empleado tal vez el término *filosofía* como *aptitud intelectual*. <<

[1488] *Cf*. Hesíodo, *Trabajos y días*, 170 y sigs. Píndaro, *Olímpica*, II, 53. <<

[1489] Existe en el texto una laguna que se ha intentado subsanar de diferentes maneras. Falta el fin de lo que concierne a los lacedemonios y el principio de la transición a lo que se dice de la educación. Algún autor relaciona el presente pasaje con II, 9, 34-35, 1271a41-b10. <<

[1490] *Cf. supra*, VII, 7, donde fue estudiado el factor naturaleza; falta el hábito y la razón. <<

[1491] *Cf. supra*, I, 5, 1254a35 y sigs. <<

[1492] Véanse los análisis *supra*, VII, 14, 1333a16 y sigs. <<

[1493] *Cf*. VII, 16, 1334b29. <<

[1494] La respuesta del oráculo se conservó en una glosa marginal en algunos manuscritos de la *Política: No aréis en el surco nuevo*. Pero la frase del texto tiene doble sentido. El adjetivo *néan, nuevo, sin trabajar, joven,* hace pensar en el verbo *neân*, que puede aplicarse a una joven que pierde su virginidad demasiado pronto. El término puede evocar las palabras *surco* y *esposa*. <<

[1495] Pitágoras (*cf*. Diógenes Laercio, VIII, 9) ya decía que el tiempo de entregarse a los placeres del amor era el invierno y no el verano. En Atenas se casaban sobre todo en el mes de Gamelión, que corresponde más o menos a enero. <<

[1496] *Cf*. Platón, *Leyes*, VII, 789e, pasaje en que se exige a las mujeres embarazadas que den un paseo, y en VIII, 833b indica que los templos sirven de objetivo para el paseo. Las divinidades a las que alude parecen ser Ilitia y Ártemis; *cf*. Platón, *Teeteto*, 149b. <<

[1497] Las ciudades griegas han luchado siempre, por razones políticas y económicas, contra un crecimiento excesivo de nacimientos, que amenazaba con poner en peligro el equilibrio que debe haber entre el número de población y el valor de las fortunas. Preocupación en este sentido la recoge Platón, *Leyes*, V, 737e, que limita el número de ciudadanos a 5.040, y quiere evitar a toda costa una continua redistribución de los lotes; para ello, llega a prohibir en determinados casos la procreación y aconseja, si este medio es insuficiente, fundar colonias para los ciudadanos que pasen ese número; *cf. Leyes*, V, 740c-e. Platón no indica expresamente la exposición y el aborto, pero preconiza en términos velados el infanticidio, *cf. República*, V, 460b y c, y sobre este punto sus recomendaciones se inspiran en las costumbres espartanas; *cf.* Plutarco, *Licurgo*, XVI, 1. Aristóteles sobre este tema tiene una opinión diferente de la de Platón y presenta un cierto progreso moral. En primer lugar, no menciona ni hace alusión al infanticidio y no admite la exposición más que en el caso de niños deformes. Y cuando se trata de limitar el número de niños, como las costumbres son contrarias a la práctica de la exposición, prefiere recurrir al aborto, y aun así, a condición de que el embrión esté en ese período comprendido entre la concepción y la aparición de la vida vegetativa, durante el cual no hay más que una unión de carnes indiferentes, es decir, hasta los cuarenta días; *cf. Investigación sobre los animales*, VII, 3, 583b10-13. <<

[1498] La procreación es un servicio público, *leitourgeîn. Cf.* también Platón, *República*, V, 460e. <<

[1499] Solón; *cf. Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, 1956, pág. 197, frag. 19. <<

[1500] El número siete y la divisibilidad por siete desempeñan un papel importante en algunos pasajes de los escritos especialmente biológicos de Aristóteles, *cf. Investigación sobre los animales*, V, 20, 553a7; VI, 17, 570a30, y sobre todo VII, 1, 581a12. Se quiere ver en ello una influencia pitagórica transmitida por la medicina antigua y, especialmente, por Alcmeón de Crotona. La Colección Hipocrática recoge un tratado *Sobre el septenario*, y trata de los efectos del número siete. <<

[1501] En Platón, *República*, V, 459d-461d, admite la libertad sexual para los dos sexos a partir de la edad en que ya no se tienen hijos, pero a condición de que esa relación sea infecunda. <<

[1502] *Cf*. Jenofonte, *Económico*, I, 4, 1344a123. *Vid*. también Platón, *Leyes*, VI, 784e y VIII, 841d. <<

[1503] Platón, *Leyes*, VII, 793d-e, donde indica la edad de tres a seis años (y no a cinco) como la propia del juego, de la que Platón aporta numerosos detalles. <<

[1504] *Cf*. Platón, *República*, II, 376 y sigs. <<

[1505] *Cf*. Platón, *Leyes*, I, 643b. <<

[1506] *Ibid*., VII, 791e; 792a. <<

[1507] La misma recomendación se encuentra en *ibid*., V, 729b. <<

[1508] Es decir, antes de los veintiún años. <<

[1509] Es decir, las gentes que han alcanzado la edad necesaria para no escandalizarse. <<

[1510] *Cf.* también las recomendaciones que hace Platón sobre estos espectáculos, *Leyes*, II, 658d; y en *Leyes*, XI, 935e-936a, considera que la apreciación sobre esta materia debe dejarse al encargado general de la educación de la juventud. — Aristóteles quiere también proteger a los jóvenes de ciertos espectáculos que se representaban en Atenas. Alude a los versos yámbicos, es decir, la poesía compuesta en metros yámbicos o satíricos de donde habría salido la comedia. *Cf. Poética*, 4, 1449b24. Estos versos formaban parte de las fiestas de Dioniso en las que el falo ocupaba un lugar importante y las que por su carácter religioso especial, relacionado con la generación y la muerte, conllevaban libertad de palabra, obscenidades y procacidad; en la comedia vemos muchos ejemplos de estos atrevimientos. Para la comedia, *vid*. también *Poética*, 5 y Platón, *Leyes*, VII, 816d-e. Los yambos, igual que la comedia, tenían originariamente relación con las ceremonias culturales de ciertos dioses relacionados con la naturaleza, como Dioniso y Deméter. <<

[1511] *Cf*. también *supra*, IV, 9, 1294b22. Y el diálogo de Pseudo Platón *Axíoco*, 366d y 367a. La división expresada en este pasaje para la pubertad es bastante diferente de la práctica de las ciudades griegas, que dividían generalmente la vida en tres períodos: desde el nacimiento a los seis o siete años, de los siete a los dieciocho, y la efebía de los dieciocho a veinte años. Sobre la educación, *vid*. Marrou, 1965. <<

[1512] Por ejemplo, Solón, *vid. supra*, VII, 16, 1335b33. <<

[1513] Se plantean tres cuestiones: la primera la responde Aristóteles en VIII, 1, 1337a11-20. La segunda cuestión, si la educación debe estar en manos del Estado o en manos de los particulares, *kat'ídion trópon*, p. ej., del padre de familia, la trata en VII, 17, 1337a21-23. Finalmente, la tercera cuestión la desarrolla en lo que nos queda del libro VIII, de una manera incompleta, puesto que el libro está inacabado. <<

[1514] Las primeras líneas del presente libro son la respuesta a la pregunta planteada al fin del libro VII, 17, 1337a3-4. <<

[1515] *Cf*. I, 13, 1260b[13] y sigs.; V, 9, 1310a12-18. *Vid*. también Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X, 10, 1180a24 y sigs., donde Aristóteles sostiene el principio de la educación por el Estado. *Cf*. También Platón, *República*, VIII, 544d. <<

[1516] Las líneas siguientes contestan a la segunda pregunta planteada en VII, 17, 1337a4-5: ¿Es el Estado o la iniciativa privada quien debe ocuparse de la educación de la juventud? Va a dar dos razones en favor de la educación por el Estado. Estas ideas no son nuevas; Platón en la *República*, proponía ya una educación pública, común a todos y en relación con el régimen político. <<

[1517] Se encuentra la misma idea en Platón, *Leyes*, 804c-d. <<

[1518] *Cf. ibid.*, XI, 923a-b. <<

[1519] *Cf. ibid.*, X, 903b. <<

[1520] La vida mejor, es decir, la vida feliz no coincide necesariamente con la virtud, pero la virtud es la condición de la vida feliz. Y las dos nociones se dan a menudo unidas; *cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X, 1, 1172a24. <<

[1521] Existen diversas opiniones sobre la naturaleza de la virtud; *cf.* VII, 15, 1334a40. Y Platón, *Laques*, 190b. <<

[1522] *Vid*. Platón, *Leyes*, VII, 817e-818a. <<

[1523] Idea más desarrollada en VII, 14, 1333a6-12. <<

[1524] *Cf*. VIII, 1, 1337a39. <<

[1525] *Cf.* II, 9, 1271a41 y sigs.; VII, 14, 1333a16-1334b3. Y también *infra*, cap. 5 y sigs. <<

[1526] *Cf*. VII, 14, 1334a2-10. <<

[1527] *Cf*. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X, 6, 1176b27 y sigs. Y también Platón, *Leyes*, VII, 803d-e. <<

[1528] *Cf*. VII, 14, 1333a31. <<

[1529] *Cf*. Homero, *Odisea*, XVII, 382-386. La cita de Aristóteles no se encuentra literalmente en el v. 383, aunque es el verso que más se parece. En cuanto al sentido, «a él solo» se refiere «al aedo». <<

[1530] Verso 385 del pasaje antes citado, pero no coincide exactamente con el texto. <<

[1531] Homero, *Odisea*, IX, 5-6. <<

[1532] Promesa que Aristóteles no cumple en este tratado. <<

[1533] Sobre este pasaje, *vid*. también Platón, *República*, VII, 525c; 526d-e; 529a. <<

[1534] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, IV, 7-9, texto dedicado a la magnanimidad. <<

[1535] Sobre la funciones de estos maestros, *vid*. también *infra*, VIII, 4, 1338b41; VI, 1, 1288b16 y sigs. <<

[1536] *Cf*. II, 9, 1271a41-1271b10; VII, 14, 1333b5 y sigs.; VII, 15, 1334a40 y sigs. <<

[1537] *Cf.* Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, IX, 44, 629b8 y sigs. El león es manso excepto cuando está hambriento. <<

[1538] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VII, 6, 1148b21. <<

[1539] *Cf. ibid.*, III, 9, 1115a29. <<

[1540] *Cf. supra*, en este mismo capítulo. <<

[1541] Aristóteles está en desacuerdo con Platón sobre este punto, *vid. República*, VII, 536e. <<

[1542] A otras enseñanzas: escritura y lectura, música y dibujo. *Cf*. Platón, *Leyes*, VII, 809e y sigs. <<

[1543] La misma idea se encuentra en Platón, *República*, VII, 537b: la fatiga y el sueño son enemigos del estudio. <<

[1544] *Cf. supra*, VIII, 3, 1337b27 y sigs. Sobre el valor pedagógico de la música, Aristóteles sigue las ideas de Platón; *vid. República*, III, 398c-403c; *Leyes*, VII, 812b-e. <<

[1545] Eurípides, *Bacantes*, 381. <<

[1546] *Cf.* Aristóteles, *Ética eudemia*, II, 1, 1219b7. <<

[1547] *Vid. supra*, VIII, 3, 1337b35 y sigs.; Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X, 6, 1176b32. <<

[1548] *Vid. infra*, cap. 6. <<

[1549] Es un poeta legendario de principios del siglo VI a. C. y un discípulo de Orfeo. Se le atribuye una teogonía, una titanomaquia y especialmente Oráculos. <<

[1550] *Cf*. Platón, *Leyes*, II, 658d. <<

[1551] Es decir, los placeres que toman el juego como un fin en sí. <<

[1552] Se encuentran las mismas ideas en Platón, *República*, III, 401d, acerca de los efectos de la educación por medio de la música. <<

[1553] Olimpo es un músico frigio del siglo VIII a. C.; se considera alumno de Marsias e inventor de la armonía. *Cf*. Platón, *Banquete*, 215c. Aristófanes, *Los caballeros*, 9. <<

[1554] Los sonidos que imitan los estados del alma, sin la ayuda de melodías ni de ritmo, incitan a los mismos sentimientos. Así un grito de dolor incita a la piedad. <<

[1555] *Cf.* Aristóteles, *Retórica*, II, 1, 1378a20. <<

[1556] *Cf*. Platón, *República*, III, 395a-396e. Donde critica duramente las imitaciones representadas en el teatro. <<

[1557] Aristóteles en *Poética*, 2, 1448a1-6, indica que Polignoto pintaba a los hombres mejor que lo que son, y Pausón, peor. De este último se sabe muy poco; Aristófanes lo cita varias veces, por ejemplo en *Acarnienses*, 854; era tal vez un caricaturista. Polignoto vivió en el siglo V a. C.; decoró edificios públicos en Atenas. Le consideraban como un buen pintor de caracteres. <<

[1558] *Cf*. la crítica de Platón a la música nueva en *República*, III, 398d y sigs., y *Leyes*, II, 669b-670e. Aristóteles distingue tres modos: el frigio, el lidio y el dorio; cada uno por su propio carácter influye de manera diferente en quien los escucha. Para él, como para Platón, el modo dorio es el modo moral y educativo por excelencia. <<

[1559] Especialmente, Platón, *República*, III, 398a y sigs. <<

[1560] Aristóteles, *Retórica*, III, 7, 1408b32-1409a22, da una clasificación de los ritmos oratorios desde el punto de vista matemático. <<

[1561] La primera postura es la de los pitagóricos; *cf.* Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, I, 4, 407b27 y sigs.; y la segunda es la de Platón, *Fedón*, 93. <<

[1562] *Cf*. VIII, 5, 1339a33-1339b10. <<

[1563] Arquitas de Tarento, filósofo, político y matemático, fue contemporáneo y amigo de Platón. <<

[1564] *Cf. infra*, VIII, 6, 1341b14; y *supra*, VIII, 5, 1339b8. <<

[1565] *Vid*. también *infra*, VIII, 7, 1342b4. La flauta se empleaba en los cultos de Cibeles y Dioniso. <<

[1566] Ésa era también la opinión de Alcibíades según Plutarco, *Alcibíades*, 2. <<

[1567] De manera contraria a la costumbre. Habitualmente el corego se hacía acompañar de un flautista profesional para acompañar al coro. El corego era cualquier ciudadano rico que pagaba los gastos de equipar y educar a un coro para los certámenes. <<

[1568] De Trasipo no se sabe nada. Ecfántides fue uno de los antiguos poetas cómicos. <<

[1569] Las pectides y bárbitos son como liras de grandes dimensiones. Los heptágonos, triángulos y sámbicas son instrumentos de cuerdas, semejantes al arpa. <<

[1570] *Vid*. las consideraciones de Platón, *Leyes*, III, 700a-e, sobre la música de los antiguos y su decadencia. <<

[1571] Sobre las contorsiones de los flautistas, *cf*. Aristóteles, *Poética*, 26, 1461b29. <<

[1572] *Cf.* Aristóteles, *Poética*, 5, 1340a11; 1, 1447a28; 24, 1459b37. A cada una de las melodías le corresponde un modo musical: así el modo dorio corresponde a la melodía moral, el frigio a la melodía exaltada y el hipofrigio a la melodía activa. <<

[1573] *Cf. Poética*, 6, 1449b27 y 28. Tal vez la alusión que hace Aristóteles en el presente pasaje corresponde al libro II, de la *Poética*, hoy perdido; en él parece que exponía ampliamente la naturaleza de la *kátharsis, purificación*. <<

[1574] En música, según la estética aristotélica, los sonidos graves son superiores en cualidad a los sonidos agudos. Y el empleo de semitonos estropea la armonía de una frase; a esto se refiere el texto con el término *parákhrosis*, que traducimos por *irregulares*. <<

[1575] *Cf. supra*, 1342a2. <<

[1576] *Cf. supra*, VIII, 5, 1340b3. <<

[1577] *Cf*. Platón, *República*, III, 399a y sigs. <<

[1578] Filóxeno de Citera (435-380 a. C.) fue un poeta ditirámbico; vivió en Atenas y más tarde en la corte de Dionisio de Siracusa. Su principal innovación musical fueron los *solos* de lira, que introdujo en su *Cíclope*, su obra más conocida. También lo cita en *Poética*, 2, 1448a15. *Cf*. también frag. 83, en la edición de V. Rose de 1886. <<

[1579] *Cf*. VIII, 5, 1340b3. <<

[1580] *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, II, 5, 1106a26-1106b28, donde define la virtud como el justo medio entre los extremos. <<

[1581] *Cf*. VIII, 5, 1340b3. <<

[1582] *Cf*. Platón, *República*, 398e. <<

[1583] Este libro nos ha sido transmitido incompleto. <<

Notas Retórica

[1] La metáfora que hace a la retórica *antístrophos* de la dialéctica implica: 1.º, que la retórica es como la dialéctica: un saber de orden formal-lógico, que no se refiere a «materia de ninguna ciencia determinada»; y, 2.º, que, por lo tanto, la retórica es independiente de la ética, con lo que las objeciones del *Gorgias* platónico quedan superadas de un golpe (*cf*. Fr. Solmsen, *Die Entwicklung der artist. Logik und Rhetorik*, Berlín, 1924, págs. 210 y 214). La traducción de *antístrophos* es, de todos modos, difícil: creado, según parece, por el propio Platón sobre la base de *antistréphein* (*República*, VII, 522a; *Filebo*, 40d; *Timeo*, 87c; *Leyes*, XII, 953c; y especialmente *Gorgias*, 464b y 465a, d), el término designa el movimiento de réplica, idéntico pero inverso al de la estrofa, con que el coro se desplazaba en las representaciones teatrales. El sentido de la metáfora es, pues, que entre dialéctica y retórica se da, a la vez, identidad y oposición. Al valor de identidad se refiere Quintiliano, *Institutio oratoria*, II, 17, 42, diciendo que una y otra «specie magis quam genere djfferunt». E igualmente Sexto Empírico (en un párrafo que, sin embargo, no parece aludir a este pasaje: *vid*. E. M. Cope, *The Rhetoric of Aristotle with a Comentary*, Cambridge, 1877, 3 vols., I, 2) en *Contra los profesores*, VII, 6: «*antístrophos*… vale lo mismo que *isóstrophos*, puesto que ⟨la retórica y la dialéctica⟩ versan sobre la misma materia (*perì tèn autèn hýlēn*)». Cicerón, en cambio, atiende al valor de oposición cuando señala, en *Orator*, XXXII, 114, que «Aristoteles principio artis rhetorica dicit illam artem quasi ex altera parte respondere dialecticae». Este doble significado no queda recogido, hasta donde yo conozco, por ninguna de las traducciones que se han propuesto del término —«análoga», «correspondiente», «correlativa»—, todas las cuales connotan excesivamente la identidad (convirtiendo de paso en ininteligibles las ulteriores restricciones de I, 2, 56a25). En mi opinión, lo más plausible es respetar el término con su sentido originario, lo que, por otra parte, se ajusta a las prescripciones y análisis que, sobre la metáfora, hace Aristóteles en III, 2, 05a2-b20 y 10, 10b6-11b20. La aplicación de la metáfora *antístrophos* está bien estudiada en R. Price, «Some antistrophes to the Rhetoric», *Philos. Rhet*. 1 (1968), 145-164. Y en cuanto a su valor epistemológico, puede consultarse S. Cazzola, «Lo statuto concettuale della retorica aristotelica», *Riv. crit. St. Filos*. 31 (1976), especialmente 41-48. <<

[2] La alusión a una oratoria fortuita y espontánea (*eikêi, apò toû automátou*) apunta a que la retórica comporta una facultad (*dýnamis*), sin cuya existencia no cabe establecer ningún arte: *cf. Ética nicomáquea*, I, 1 y *Política*, III, 12. Por su lado, la formación de costumbres (*synétheia*) a partir de las disposiciones del modo de ser del sujeto (*héxis*) supone también una *conditio sine qua non* del arte, en cuanto que sobre tal proceso se apoyan la formación de los conceptos inductivos y la empiria: *vid*., respectivamente, *Tópicos*, I, [14] y *Ética nicomáquea*, X, 9, 1181a10-11. Así pues, estas referencias no deben entenderse en oposición a la *Téchne rhetoriké* que quiere fundar Aristóteles; por el contrario, constituyen su fundamento de posibilidad en la medida en que, como razona el texto, son lo que hace posible (*endéchetai*) abrir un camino (*hodopoieîn*) por el que la causa puede teorizarse (*tèn aitían theoreîn*). <<

[3] Leo *hodopoieîn* con los códices. La conjetura de Bywater (*hodô i poieín*), seguida por W. D. Ross, *Ars Rhetorica*, Oxford, Bibl. Oxoniensis, 1959, y ahora por A. Kassel, *Der Text der aristotelischen Rhetorik. Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe*, Berlín, 1971, 117-118, resulta poco convincente, no sólo por el paralelismo con *Metafísica*, I, 3, 984a18, sino, sobre todo, por el *hodopoíesis* de *Retórica*, III, 14, 14b21 (*vid. infra*, nota 1117 del libro III). En todo caso, que el término corresponde a la tradición aristotélica lo muestra, en sentido contrario al razonamiento de Kassel, el fragmento de Zenón, J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, 1903-1924, 4 vols., I, 72, en el que *hodopoieîn* aparece relacionado precisamente con *héxis*: «téchnē éstin héxis hodopoiētiké». Otros argumentos en contra de la conjetura, en W. Grimaldi, *Aristotle's Rhetoric I. A Commentary*, Nueva York, 1980, págs. 3-4. <<

[4] Es propio de un arte por cuanto el saber de la retórica, siendo un saber teórico y de causas (*tèn aitían theoreîn endéchetai*), no se ocupa de objetos de pura contemplación, como los de la ciencia, sino que tiene una aplicación práctico-productiva (*cf.* K. Bartel, «Der Begriff Téchne bei Aristoteles», en *Festag. Schadewaldt*, Pfullingen, 1965, págs. 275-87). De todos modos, las distribuciones del concepto de *téchne* son complejas en Aristóteles: *cf.*, los textos fundamentales, en *Tópicos*, I, 3, 101b5-10; *Analíticos segundos*, II, 19, 100a6-9; *Metafísica*, I, 2, 981b2-982a6; y *Ética nicomáquea*, VI, 3-7. <<

[5] *Cf. Sobre las refutaciones sofísticas*, 34, 183b31-184a4. Por el testimonio de Cicerón, *La invención retórica*, II, 2, sabemos que Aristóteles había compilado y resumido las principales *Artes* oratorias de sus predecesores, en una obra cuya justeza y éxito fueron tan grandes —sugiere Cicerón— que hizo innecesaria la lectura de tales *Artes*. A esta obra (de la que conservamos un importante fragmento: 13b-141 Rose), se refieren las tres *Technôn synagogé* del catálogo de Diógenes Laercio (n.os 77, 80 y 89), que acaso no sean sino otras tantas versiones corruptas del original: *cf.* P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovaina, 1951, 104. <<

[6] Para la distinción entre *pruebas propias/ajenas al arte*, *vid. infra*, 55b35-39 y notas 31 y 32. Igualmente, para los conceptos *pruebas por persuasión* y *entimemas*, *vid*. 55a3-19 y notas [14] y 16. <<

[7] Esta exclusión de las pasiones como materia de la retórica contrasta vivamente con 56a2-25 y, sobre todo, con el desarrollo de II, 1-12 (*vid*., en especial, 77b21-24), en donde, por el contrario, las pasiones son consideradas como una de las tres *písteis éntechnai*. Los propios copistas debieron sentir esta contradicción a juzgar por algunas vacilaciones que presentan los códices: así, por ejemplo, Γ supone *échtra*, en vez de *eleinós*, acaso para evitar el choque frontal con II, 8. Por su parte, las explicaciones que se han dado son varias. Según Cope, 1877, I, 6, los elementos afectivos valen sólo como «pruebas accesorias», que Aristóteles admite en consideración a la incapacidad de los oyentes (55a25), pero que excluye cuando se trata de apuntar a lo «fundamental de la persuasión» (*sôma písteōs*), es decir, al entimema. Por el contrario, Grimaldi, 1980, 8-10, afirma que siempre en el entimema «están contenidas *razones*, *páthē* o *éthē*», de modo que la frase en cuestión debe interpretarse como un rechazo sólo de las «pasiones extrínsecas» a la materia de la persuasión, no susceptibles de formar parte del argumento retórico (*cf*., en el mismo sentido, «A Note on the *Písteis* in Aristotle's *Rhetoric*, 1355a21-24», *Amer. Journ. Philol*. 78 [1957], 188-192). El punto de vista de Grimaldi es, desde luego, sólido, pero yo creo que no contradice el de Cope, con sólo que se adopte una perspectiva diacrónica de análisis. Los dos referentes implícitos del capítulo son, por una parte, la crítica a la validez de la oratoria forense (54b22-25), donde el recuerdo del juicio de Sócrates y los argumentos de Platón resultan prevalentes (*cf. Apología de Sócrates*, 34b-c y *Gorgias*, 457a y 503a); y, por otra parte, la polémica de los académicos contra la retórica *psicológica* de Isócrates y su escuela (Solmsen, 1924, 215 y sigs.). Que estos datos nos sitúan en el estrato más antiguo de la *Retórica* de Aristóteles, está fuera de duda. Ahora bien, Quintiliano nos informa en *Institutio oratione*, *Proemium*, I, de la posición de estos *académicos* («quibus solum videretur oratoris officium docere… et affectus… excludendos putabant»), en un contexto en el que, sin embargo, claramente, Aristóteles no está incluido. Así pues, Aristóteles había adoptado ya, en el momento de redactar su primera versión de la *Retórica*, una postura propia, sin duda ecléctica, por la que se daba entrada a las pasiones, si bien todavía, como piensa Cope, con un carácter meramente accesorio y complementario. Éste es el punto de vista que ofrece el texto (particularmente por la razón apuntada en 55a25); y será la evolución intrínseca de este punto de vista la que termine por hacer de las pasiones una de las *písteis* o premisas del entimema (*cf. infra*, nota 70, así como todo el desarrollo de II, 1-17; igualmente nota 1134 del libro III). <<

[8] Se trata del más antiguo tribunal de Atenas, que, en la época de Aristóteles, se ocupaba ya sólo de las causas de homicidio con premeditación, envenenamiento e incendio. La cita aristotélica alude al uso, recogido por Quintiliano, VI, 7, según el cual un heraldo interrumpía al orador que apelaba a las pasiones. <<

[9] *Idem* en *Ética nicomáquea*, V, 14, 1137b13 y sigs. <<

[10] Alusión a la escuela de Isócrates, cuya retórica incluía, como punto central, el análisis y disposición de las partes del discurso (*cf*. la crítica de III, 13, 14a37-b18, y la postura de Platón, *Fedro*, 266d-e, que el texto recuerda). De todos modos, entre esta afirmación y el desarrollo del libro III, 13-19, se produce el mismo contraste que hemos analizado a propósito de las pasiones (*supra*, nota 7) y que debe ser resuelto apelando a las mismas causas evolutivas. Una vez que se admiten las pasiones, la cuestión de «cómo predisponer al oyente con el discurso» pasa, en efecto, a primer plano (véase, a este respecto, *infra*, nota 836 del libro III). Ahora bien, el testimonio más palpable de esta evolución lo ofrece 14b8-10, donde Aristóteles admite una división cuatripartita del discurso, que es, de hecho, la que después guía sus análisis y que ha sido identificada como de Isócrates (*cf*. Grimaldi, 1980, 15, y W. Steidle, «Redekunst und Bildung bei Isokrates», *Hermes* 80 [1952], 257). <<

[11] La misma denuncia se encuentra en Platón, *Fedro*, 261, e Isócrates, *Contra los sofistas*, §§ 19-20. Por otra parte, y como apunta E. Dufour, *Rhétorique*, París, 1932, 1933, 1980, 3 vols., 139, nota 1, el término «transacciones» (*synállagma*) tiene un sentido más general que el de «contrato» o «acuerdo» (*synthékē*) o el de «pacto» entre ciudades (*sýmbola*), de modo que cubre la totalidad de las relaciones jurídicas de propiedad y posesión (*cf. Ética nicomáquea*, V, 2, 1131a2 y sigs.). Al nombrar, pues, la oratoria judicial con una referencia a los pleitos por el dominio de las cosas, Aristóteles introduce —además— un sesgo desdeñoso a sus palabras. <<

[12] El texto dice *hóti koinóteron*, lo que también podría entenderse, de acuerdo con lo dicho en 54a2, como «más adecuado al vulgo» (o sea, sin que precise especialización). Esto es, sin duda, lo que supone Kassel, al establecer, siguiendo a Spengel, *allà koinóteron*. <<

[13] Todo el párrafo que sigue (líneas 4-18) es, verosímilmente, un añadido tardío (tal vez contemporáneo de 57a22-b25). La ruptura obvia de la argumentación, que vuelve a retomarse —con independencia de este párrafo— a partir de la línea 19, y la irrupción brusca de consideraciones acerca de la probabilidad como «materia» del entimema así parecen sugerirlo. <<

[14] Grimaldi, 1980, 19-20, distingue tres significaciones en el término *pístis*: 1.ª) el estado de convicción o confianza subjetiva que resulta de un razonamiento; 2.ª) el «método propio del arte» (*éntechnos méthodos*) que produce tal estado de confianza mediante la reducción del argumento retórico a su forma lógica (=entimema y ejemplo); y 3.ª) las fuentes de enunciados (*êthos, páthos, lógos*) de donde proceden las proposiciones persuasivas. Un análisis detallado de las distribuciones lexicales de *pístis* permite, no obstante, establecer un cuadro significativo considerablemente más uniforme. Por una parte, la diferencia entre persuasión subjetiva y medios que producen la persuasión es gramatical: a la primera corresponde de ordinario el singular o el uso del verbo (*pístis, pisteúein*), mientras que los segundos son sistemáticamente nombrados en plural (*písteis*). Y, por otra parte, estas *písteis* —así en plural— se refieren siempre a clases de enunciados convincentes, que son probativos, ya sea porque remiten a lugares comunes (en el modelo de la primera *Retórica*), ya sea porque constituyen los enunciados «propios» (en el modelo de la segunda *Retórica*) que son «pertinentes» a los entimemas y a los ejemplos: y tales son los *lógoi*, los *éthē* y las *páthē*. Esta unidad semántica, con su obligada referencia a un modelo lógico-probativo, es la que pretendemos reflejar nosotros al traducir siempre *písteis* por «pruebas por persuasión». <<

[15] *Apódeixís tis*, o sea, no una demostración en sentido estricto o *analytiké*, que no puede suministrarla el argumento retórico: *cf. Ética nicomáquea*, 1, 3 y *Tópicos*, I, 1, 100a27-b23. (Sobre el valor de esta «especie de demostración», *vid. infra*, notas 16 y 18.) <<

[16] El *enthýmema* o «silogismo retórico» (56b5) no aparece reflejado en la clasificación de los silogismos de *Tópicos*, VIII, 11, 162a15-18, pero sí, en cambio, en *Analíticos primeros*, II, 27 y *Analíticos segundos*, I, 1, donde se define, igual que en *Retórica*, 57a23 y sigs., como «un silogismo que parte de probabilidades y signos». Para la identificación de este silogismo debe tenerse en cuenta que, en 58a29-32, Aristóteles distingue entre *enthymemátōn tópoi kaì eídē*, lo cual nos sitúa de nuevo en los dos estratos reconocibles de la *Retórica*. Ahora bien, en este contexto, el entimema *ek tópōn*, según aparece formulado en II, 23-24, se construye sobre la base de los «elementos» (*stoicheîa*) o «lugares comunes a toda argumentación» —tales como, por ejemplo, los contrarios, las relaciones recíprocas, el más y el menos, etc.—, que ciertamente no comportan ninguna especificidad propia de la retórica. Desde este punto de vista, pues, el entimema no es independiente de la inferencia dialéctica en general, que Aristóteles llama *epicheírema* (*Tópicos*, VIII, 11, 162a16; *cf*. también Quintiliano, V, 10, 1). Sin embargo, a medida que la retórica va adquiriendo un campo de enunciados propios (las *písteis*) y adaptándose a la evolución analítica de la epistemología aristotélica, el entimema se vincula cada vez más a un modo de inferencia especial, que se basa en premisas sólo «probables» (*infra*, nota 58) y que denota un auténtico nuevo silogismo. El esquema de este silogismo, cuyas figuras estudia Aristóteles en *Analíticos primeros*, II, 27, 70a10-b30, es el siguiente:

B está en la Regla A
C es B

C es verosímilmente A

Asimilado a la 1.ª figura este silogismo es irrefutable (*Analíticos primeros*, 70a26 y *Retórica*, 57b17): la más alta probabilidad coincide con la necesidad. Por ejemplo: la mujer que tiene leche (B), ha dado a luz (A). —Esta mujer (C) tiene leche (B) —Esta mujer (C) ha dado a luz (A). En cambio, en la 2.ª y 3.ª figuras el silogismo es refutable, aunque la conclusión verdadera. Así: (Fig. 2) las encintas (B) están pálidas (A) —Esta mujer (C) está pálida (A) —Esta mujer (C) está encinta (B); y (Fig. 3) Pítaco (C) es sabio (A) —Pítaco (C) es bueno (B) —Los buenos (B) son sabios (A). *Cf*. Meyer, II, 1, 485, recogido en F. G. Sieveke, *Aristoteles, Rhetorik*, Munich, 1980, nota 5, y, sobre todo, J. Sprute, *Die Entymementheorie der arist. Rhetorik*, Gotinga, 1982, págs. 260-267. Sobre la influencia del silogismo retórico, *vid*. también A. Plebe, «Retorica aristotelica e logica stoica», *Riv. Filos*. 10 (1959), especialmente 403-406 y 412-419. <<

[17] Como ha estudiado P. Gohlke, *Die Entstehung der arist. Ethik, Politik, Rhetorik*, Viena, Ak. Wiss, 1943, 115-117, las citas de las obras lógicas de Aristóteles resultan siempre oscuras en la *Retórica*. Esta remisión a la «dialéctica» —como, igualmente, la de 55a30 a los «silogismos»: *cf*. nota 23— podría, en efecto, aludir a la clasificación de *Tópicos*, 162a15-18, o bien a la de *Tópicos*, 100a25-101a17. Sin embargo, hay algunos datos que hacen problemáticas estas referencias. En primer lugar, *Tópicos* está explícitamente citado en 55a29 dentro de un contexto propio, por lo que no parece probable que Aristóteles se refiera a la misma obra. Y además, en segundo lugar, *Tópicos*, 101a18-24 declara que extenderse en la descripción de los silogismos dialécticos no es competencia de la dialéctica misma, de modo que la remisión que hace aquí Aristóteles tampoco en este sentido parece referirse a *Tópicos*. Suscribo la opinión de Viano, fundada sobre las argumentaciones de Gohlke, de que «lo más probable es que la fuente de Aristóteles sea una obra general sobre el silogismo, hoy perdida y cronológicamente anterior a *Tópicos*, I, que la presupone» («Aristotele e la redenzione della Retorica», *Riv. Fil*. 58 [1967], nota 52). En esta hipótesis, sería a tal obra a la que se refiriese Aristóteles con la expresión *en toîs syllogismoîs* de 55a30. Y podría tratarse, por lo demás, de la obra que Diógenes Laercio cita en los n.^{os} 48 y 56, o bien en el n.º 57, de su catálogo (*cf*. Moraux, 1951, 86-87 y 56-57, respectivamente). <<

[18] Es difícil precisar cuáles son estos «silogismos lógicos» a que se refiere Aristóteles. En su comentario a los *Analíticos segundos*, Waitz piensa que *opponatur rhetorico syllogismo, veram demonstrationem significare videatur* (pág. 353). Pero esto se compadece mal con lo que «silogismos lógicos» significa en *Analíticos segundos*, I, 22, 84a8, 86a22 y 88a19 (textos igualmente citados por Waitz), donde se oponen a los silogismos analíticos y equivalen a «silogismos de premisas sólo probables». En mi opinión, Aristóteles apunta con tales «silogismos lógicos» realmente a los silogismos dialécticos, lo que *a fortiori* me parece probar el hecho de que *Analíticos segundos*, I, 22 se autodefine como un conjunto de «consideraciones dialécticas». En suma, pues, lo que el filósofo nos pide distinguir aquí son los argumentos de probabilidad de la dialéctica y los argumentos probables que además implican persuasión, propios de la retórica. De ser así, ello confirmaría, por otra parte, como ya he señalado (*supra*, nota 13), el carácter añadido y tardío de todo este pasaje. <<

[19] Sobre la relación «verdadero/probable-plausible-verosímil», *vid. infra*, nota 58. <<

[20] Como anota Tovar, se trata aquí de un sutil argumento para defender la retórica de las críticas platónicas, citando para ello al propio Platón (*Fedro*, 260d3-9). El argumento parece, no obstante, no ser de Aristóteles, sino de Isócrates, *Antídosis*, § 251, de donde lo toman Quintiliano, II, 17, 26 y, modificadamente, Cicerón, *Sobre el orador*, I, 46, 202. (Por otra parte, leo *di' autôn*, códices y G, en vez de *di' hautôn*, como prefiere Ross, siguiendo a Bywater, y ahora A. Kassel, *Ars Rhetorica*, Berlín-Nueva York, 1976, 121. Aparte de que ello distorsiona el sentido obvio del texto, esta lectura no tiene en su apoyo más que el testimonio de Dionisio de Halicarnaso, *Primera carta a Ameo*, I, 729, quien, de todas maneras, escribe *di' hautón. Vid*. a este respecto Cope, 1877, I, 23 y la larga nota de Grimaldi, 1980, 25-28, que reproduce su «Rhetoric and Truth: a note on Aristotle's *Rhet*. 1355a21-24», *Philos. Rhet*. 11 [1978], págs. 173-177.) <<

[21] De nuevo es éste un argumento tomado de la crítica platónica de *Fedro*, 260c. La conexión entre la «ciencia más exacta» (*akribestátē epist*.) y la «docencia» (*didaskalía*) se halla también en *Sobre las refutaciones sofísticas*, 2, 115b1. Por su parte, en *Ética nicomáquea*, VI, 3 (que desarrolla las distinciones de *Analíticos segundos*, I, 2, 71a y 71b28) Aristóteles razona esta conexión sobre la base de que la ciencia es una *héxis apodeiktiké* que, por lo tanto, requiere una «introducción del entendimiento» (*cf*. igualmente, *Tópicos*, I, 2, 101a35-36). <<

[22] Probablemente se refiere, como suele anotarse, a *Tópicos*, I, 2, 101a2b-27 y 30-34. Pero también podría aludir a *Tópicos*, VIII, 2, que trata de la discusión. <<

[23] *En toîs syllogismoîs*: como ya he señalado, *supra*, en la nota 17, quizá debamos ver en esta expresión el título de una obra, en vez de una referencia general. <<

[24] Éste es el punto (líneas 30-37) en que la resonancia platónica en general, y del *Gorgias* en particular, se hace más notoria, como viene señalándose desde el análisis de Rhys-Roberts, «References to Platon in Aristotle's *Rhet*.», *Class. Philol*. (1924), 324-326. La capacidad para persuadir sobre tesis contrarias es lo que hace de la retórica una actividad que concierne exclusivamente al poder (según concede Polo en *Gorgias*, 466 y sigs.), de modo que la retórica resulta una antítesis de la ética. Por su parte, la solución que propone Aristóteles en este pasaje —esto es, la subordinación de la retórica a la ética *por medio de una apelación a la verdad y al conocimiento*— tiene también el sello platónico. El núcleo del discurso de Socrátes en *Gorgias* (447-80 y, en especial, 459c6-460a4) está destinado a poner en evidencia la falta de relación entre retórica y conocimiento; pero este mismo hecho queda restringido, en *Fedro*, 262c1-3, sólo a aquel «que desconozca la verdad». De todos modos, esta subordinación de la retórica a la moral se transforma pronto en Aristóteles en un problema exclusivamente ético y político que, en cambio, no desempeña ningún papel *técnico* en la retórica. *Vid*., a este respecto, F. Hill, «The amorality of Aristotle's Rhetoric», *Greek, Roman and Byzan. Stud*. 22 (1981), 133-147. <<

[25] *Cf*. los textos paralelos de *Política*, I, 1, 1253a9-18, y VII, 12, 1332b5. <<

[26] Como al principio del capítulo (54a2; *cf*., igualmente, 55b27 y sigs. y 57a2), Aristóteles vuelve a poner en la asimilación de la retórica y la dialéctica la base de las argumentaciones persuasivas. Ahora bien, yo no logro ver en esto, como Spengel, *ad loc*., una aproximación a Gorgias y a los sofistas, entre otras razones porque ni Platón niega a la dialéctica el carácter de «matriz» de la retórica (*Fedro*, 271d-272b y 273c-274a), ni Aristóteles desvincula totalmente a la dialéctica de la ciencia (*vid. infra*, nota 32). El asunto hay que situarlo, a mi parecer, en la relación que Aristóteles establece entre el dominio del *arte* y la disposición subjetiva propia de una *facultad (dýnamis): cf*., *infra*, 55b25 y 56a31, así como *Ética nicomáquea*, I, 1 y *Política*, III, 12. Decir que la retórica es un arte significa, pues, en este contexto, decir que comporta una facultad. Ahora bien, el problema reside entonces en que, mientras que «todo arte y toda investigación» tienden a fines concretos «como la medicina a la salud» (*infra*, 55b28-29 y *Ética nicomáquea*, 1094a1-17), la retórica demanda, en cambio, un ámbito y una forma de conocimiento de aplicación universal. Y eso es precisamente lo que significa la dialéctica en cuanto que «no pertenece a ningún género definido» (*cf*. los textos paralelos de *Sobre las refutaciones sofísticas*, 11, 172a12 y 30; y *Metafísica*, III, 2, 1004b19). La insistencia, en suma, de Aristóteles sobre este punto se corresponde con el hecho de que constituye el núcleo de su hallazgo (*Sobre las refutaciones sofísticas*, 34, 183b31-184a4). El cual tiene poco que ver con las consideraciones de la sofística, aunque ésta haya podido influir sobre Aristóteles por otros motivos. <<

[27] Como anota Cope, 1877, 1 25, «la noción de arte… consiste no en el resultado o éxito del proceso, que con frecuencia es impredecible, sino en la correcta aplicación del método». Lo que define, en este sentido, al arte es el deseo intencional (*boúlesis*) que mueve la deliberación, cuyo resultado es la elección (*proaíresis*) de los medios oportunos para el fin que se busca (*cf. Ética nicomáquea*, III, 3, 1193a2-4; *idem*, 2, 1112a2-6). O dicho con otras palabras, el arte se relaciona con la potencia de la facultad subjetiva, más bien que con el hecho resultante (*Tópicos*, VI, 12, 149b25). <<

[28] *Cf. Tópicos*, IV, 5, 126a25-b1. Como he dicho en la nota anterior, el arte remite a la existencia de una facultad. Ahora bien, según este texto de *Tópicos*, que cito, una facultad «es una cosa deseable» que, sin embargo, puede ser mal empleada «por una desviación de la intención». Esta caracterización de la sofística es constante en Aristóteles: *vid*., entre otros textos, *Sobre las refutaciones sofísticas*, 165a30-31; *Metafísica*, III, 1004b22-26; *Ética nicomáquea*, IV, 7, 1127b14; etc. <<

[29] La clasificación parece oscura pero sólo porque falta un término en el campo semántico correspondiente de la retórica. O sea: en la dialéctica, quien usa rectamente de la facultad o capacidad es «dialéctico» y quien hace un uso desviado de la intención, «sofista». En la retórica, en cambio, el nombre es el mismo en los dos casos —esto es, *rétor*, retórico—, de modo que sólo cabe distinguir entre un *rétor por ciencia* (equivalente del dialéctico) y un *rétor por intención* (equivalente del sofista). Lo que Aristóteles pretende, de todos modos, señalar aquí es que los perjuicios de la retórica, en contra de la crítica platónica, no están ligados al arte o a la facultad oratoria, sino a la intención moral del orador. *Cf*., en el mismo sentido, *Metafísica*, III, 2, 1004b24-25. <<

[30] Este cap. 2 pertenece a la última redacción de la *Retórica* elaborada por Aristóteles, de modo que la definición que lo encabeza debe considerarse como una definición definitiva de su *Téchne rhetoriké*. Sobre las definiciones de retórica anteriores a Aristóteles y sobre las propias fuentes antiguas de esta definición, *vid*. L. Spengel, *Über die Rhetorik des Aristoteles*, Munich, 1851, págs. 32-40. Como destaca Cope, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric* Londres, 1867, 33, la novedad fundamental de dicha definición reside en el lazo que une la *dýnamis* o facultad oratoria subjetiva con el sistema y principios lógicos de la *theoría*, lo que, en el límite de una correcta aplicación, terminaría por borrar las fronteras entre *téchne* y *epistéme*. Esto es lo que dice, en efecto, *Tópicos*, I, 3, 101b8-11: «el rétor no empleará cualquier método para persuadir ni el médico para curar; más aún: si no omite ninguno de los métodos pertinentes, diremos que su inteligencia de la ciencia es adecuada». El programa que así se sugiere en *Tópicos* y que se lleva a cabo en la *Retórica* mediante una progresiva aproximación de ella a los *Analíticos*, es lo que caracteriza este último período de la investigación aristotélica. <<

[31] La distinción *písteis átechnoi/éntechnoi* procede de Platón (*cf*., entre otros textos, *Política*, 304e) y determina, en Aristóteles, una diferencia en general entre lo que es susceptible del saber de un arte y lo que, pudiendo ser utilizado para fines del arte (*infra*, 75a22 y sigs.), ni le corresponde ni le cabe a éste establecerlo: en este sentido *atécnico* se aplica, por ejemplo, en *Sobre las refutaciones sofísticas*, 11, 172a34-35, a las «refutaciones»; en *Ética eudemia*, III, 3, 1220b26, a la «praxis»; etc. El significado, pues, de la distinción es, estrictamente, el que recoge la tradición retórica latina bajo los títulos *genus artificiale probationum* y g. *inartificiale probationum* (*cf*. H. Lausberg, *Manual de retórica literaria*, Madrid, Gredos, 3 vols., 1966, §§ 355-357 y §§ 351-354, donde se citan los principales textos). <<

[32] Sobre las *p. átechnoi, cf. infra*, I, 15 y nota 342. En cuanto a las *p. éntechnoi* he dicho ya que corresponden al *genus artificiale probationum*. Ahora bien, lo que define a su vez a tal *genus* es su capacidad de «proveer» los medios necesarios para la prueba que se pide en cada caso, de modo que, en definitiva, equivale al concepto general de *inventio (heureîn)*. Quintiliano, por ejemplo, escribe que la invención «esse probationes… quas ex causa traheret ipse orator et quodammodo gigneret» (V, 1, 1). Y Cicerón señala: «inventio est rerum verarum excogitatio aut veri similium, quae causam probabilem reddant» (*La invención retórica*, I, 1, 3). La «invención», por consiguiente, en cuanto que connota las pruebas propias del arte, significa el *acto de la facultad* por el que ésta elabora, de acuerdo con un *método*, una red o trama de estructuras epistémicas que, o bien hacen la causa *probable* y *persuasiva*, o bien *cierta* y *demostrativa*. En el caso más saturado, es decir, en el caso en que la contradicción de la prueba sea imposible, se desemboca, así, en la ciencia; mientras que en los casos en que la contradicción es posible, aunque no sea probable, se permanece en el dominio de la dialéctica y de la persuasión. Esto permite interpretar satisfactoriamente el texto de *Tópicos*, I, 3 citado en la nota 30. Y permite comprender, sobre todo, como recientemente ha puesto de manifiesto P. Aubenque, que «la dialéctica no se opone a la ciencia, sino que es como la matriz de donde la ciencia se ha desgajado por un proceso de especialización» («La dialectique chez Aristote», en Berti [ed.], *L'attualità della problematica aristotelica*, Padua, 1970, pág. 16). <<

[33] Sobre la reducción de las *písteis* a estas tres «especies», véase *infra*, nota 71. El criterio que organiza la división de las *pruebas* es, en todo caso, «lo que puede obtenerse mediante el discurso (*lógos*)», de modo que no cabe distinguir, como hace Cope (1877, I, 28-29, e 1867, 5-6), entre una forma de persuasión basada en argumentos (*en toîs lógois*) y otra referida a factores ajenos o exteriores al argumento (*en têi éthēi/páthēi*). La dificultad de este párrafo estriba, ciertamente, en el doble uso —general y particular— con que se propone el término *lógos* (*vid. infra*, nota 36). Sin embargo, que Aristóteles está pensando en la comunidad de las tres pruebas por su referencia al *lógos*, en el sentido de *discurso*, lo demuestra el que el propio filósofo remite a ellas, en 77b23-24, como «lo que hay que atender *pròs tòn lógon*»; y en 03b6-7, como a las fuentes de donde hay que sacar, por igual, la prueba por persuasión *en tôi lógōi*. Pero el argumento más importante para este punto de vista lo proporciona, a mi juicio, el párrafo de *Poética*, 19, 1456b, en el que Aristóteles caracteriza sumariamente su *Retórica* y que dice así: «lo que concierne a la inteligencia (*diánoia*) debe tener su lugar en los tratados consagrados a la retórica. […] Pertenecen a la inteligencia todas aquellas cosas que han de ser dispuestas *apò toû lógou*. Partes de esa totalidad de cosas son el demostrar y el refutar, el *excitar las pasiones* —tales como la compasión, la cólera y todas las otras pasiones de este género— y el amplificar y disminuir». En atención a estos datos debe concluirse, por lo tanto, que —al menos en la sistematización final de la *Retórica* (*vid*. nota 7)— Aristóteles significa con *písteis* las clases de enunciados persuasivos que intervienen en la demostración oratoria, entendidas tales *písteis* como *enunciados del argumento*. <<

[34] La persuasión por medio del *talante* introduce lo que la tradición retórica latina llama *auctoritas*; es decir, «la opinión en que el orador está ante el público y la que trata de conseguir o asegurar con su discurso» (Lausberg, 1966, § 327). Sin embargo, hay una diferencia esencial entre estos dos conceptos. La *auctoritas* se refiere sólo al influjo que ejerce la persona del orador sobre el auditorio, con anterioridad al discurso (*cf*. Quintiliano, IV, 2, § 125, y Cicerón, *Sobre el orador*, II, 43). En la medida en que el orador es reputado como un hombre irreprochable (*i. e*., poseedor de un *êthos* moralmente bueno), su opinión es tomada con más facilidad en cuenta, supuesto que no es posible que proceda del propio interés o que encierre cálculo alguno malicioso. Y así es, ciertamente, como la persuasión por el talante aparece en Platón, *Gorgias* 513c, en Anaxímenes, *Retórica a Alejandro*, § 38, y en Isócrates, *Antídosis*, §§ 276-280, todo ello en un marco cuyo referente crítico son los rétores de la escuela gorgiana, quienes, como Licimnio o Polo de Acragas, cifraban lo principal de la persuasión en los recursos del estilo al margen de todo precepto moral (*cf*. Radermacher, *Artium Scriptores [Reste der voraristotelischen Rhetorik]*, Viena, 1951, 117 y 112, así como W. Sattler, «Conceptions of *Ethos* in ancient rhetoric», *Speech monogr*. 14 [1957], 55-65). Aristóteles recoge, sin duda, esta herencia —que es la que desemboca en la *auctoritas* latina—, pero la transforma en el sentido de que la persuasión por el talante debe ser un *resultado del discurso* y no del juicio previo sobre el orador (*hic* y 17a16-22). Al sustraerse de la persona del orador, la realidad de su condición moral pasa a un segundo plano, mientras que a la inversa, la persuasión por el talante se hace susceptible de *téchne*: todo consiste, en efecto, en que el orador haga uso de los procedimientos retóricos oportunos, a partir de los cuales el auditorio quede convencido de que se halla ante un hombre «digno de crédito en virtud» (*hic* y 66a29). En III, 7, 08a26 y sigs., donde se verifica el paso de la exigencia de moralidad del orador a su simple uso retórico, tales procedimientos se confían a una forma de «expresión adecuada» —la *léxis ethiké*— que debe presentar al orador como poseyendo el modo de ser (*héxis*) conveniente. Ahora bien, toda vez que se admite este punto de vista, el *êthos* puede ser considerado como una fuente de enunciados persuasivos propios, de manera que, en este sentido, deviene una clase particular de *pístis*. Sobre el modo como se obtienen tales enunciados propios *por medio del discurso, vid*., *infra*, 9, 66a25 y sigs. y nota 217. En cuanto a la evolución de la doctrina aristotélica sobre el *êthos*, *cf*. las notas 208 del libro I, y 537 del libro II. <<

[35] Sobre la introducción de las pasiones en la retórica, *vid. supra*, nota 7. Un importante testimonio, que muestra la extensión de las pasiones a todos los *lugares* de la prueba lógica, lo proporciona Jul. Severiano, *Praec. artis rhet*. 21 (C. Halm, *Rhetores Latini Minores*, Leipzig, 1863, 369) «affectus… dicitur de ceteris locis unde et argumenta sumuntur». <<

[36] La expresión *dià toû lógou* aquí traducida «por el discurso» plantea considerables problemas hermenéuticos. Spengel y Cope, siguiendo a Quintiliano, V, 9, 1, entienden que se trata de la «prueba lógica» y, en este sentido, la identifican con el entimema y el ejemplo. Pero contra una tal atribución choca el que Aristóteles amplía en 56b6-11 (y explícitamente en 56a21: *vid*. nota 37) el ámbito de las operaciones *lógico-discursivas* a todas las *písteis*, ampliación ésta para la que también sirve de prueba el texto de *Poética* citado en la nota 33. A este respecto, Grimaldi, 1980, 353, ha señalado oportunamente cómo II, 20, 93a22-23 discrimina las pruebas *específicas* —*êthos, páthos y lógos*— de las pruebas *comunes* —entimema y ejemplo—, lo cual impide desde luego reducir la prueba lógica en exclusividad a la *p. dià toû lógou*, y, al contrario, hace de esta última, claramente, una *clase de enunciados* en el mismo sentido en que también son clases de enunciados los que se refieren a los *éthē* y las *páthē*(*vid. supra*, nota 33). La argumentación de Grimaldi, desarrollada en detalle en *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Wiesbaden, 1972, cap. 2, me parece en este punto definitiva. Y una importante luz que confirma este parecer la proporciona, en efecto, el testimonio de Dionisio de Halicarnaso cuando identifica la 3.ª *pístis* aristotélica con *tò prâgma*. Lo que este término menciona es el *asunto*, o sea, el *contenido objetivo* del discurso, al margen de los factores emocionales de la persuasión. Ahora bien, ello puede dar origen a proposiciones persuasivas, 1.º, porque permite, *argumentalmente*, la tipificación de los discursos (deliberativos, forenses, epidícticos), aislando así los enunciados que son propios de cada caso; y, 2.º, porque de este modo hace posible, *formalmente*, el uso para tales enunciados de criterios generales de contrastación lógica, como, por ejemplo, su adecuación a fines (felicidad, justicia, fin) o a modalidades (tiempo pasado o futuro), etc.: *cf*., para todas estas distinciones, *infra*, I, 3. Este doble valor argumental y lógico es el que verifica Minuciano, *Perì Epich*. 1 al desdoblar las *písteis* aristotélicas en *ēthikaí, pathētikaí* y *logikaì haì autaì kaì pragmatikaí* (L. Spengel, *Rhetores Graeci*, Leipzig, 1894, 3 vols., I, II, 340). En resumen, pues, creo que queda claro: 1.º) que la *p. dià toû lógou* no es la prueba lógica —el entimema o el ejemplo—, sino una fuente de enunciados (como las otras dos *písteis*) que son aptos para la persuasión; 2.º) que tales enunciados son los enunciados retóricos no afectivos, que denotan el «argumento» (*prâgma*) del discurso; y 3.º) que, en consecuencia, el ámbito de la *p. dià toû lógou* es el de la división de los discursos en géneros, tal como lo presenta *Retórica*, I, 3-[14] (*vid. infra*, nota 71). En este sentido, en fin, debería tal vez aceptarse la corrección de Kassel, cuya lectura *dià dè tôn lógôn* («por los discursos») es explicada en el aparato crítico con los términos «argumentis-ratiotinatione». Véase también, para una explicación diacrónica de este mismo problema, *infra*, nota 74. <<

[37] Reintegro *tría* con la generalidad de los códices (A': *taûta trìa*; BCYZR: *trìa taûta*; DE: *taûta tà tría*). La seclusión se debe a Spengel, habida cuenta de que el *tría* de A' aparece al margen (de donde ciertamente han podido copiarlo los demás manuscritos). Pero la duda que formula esta intercalación —¿olvido del copista, que rectifica después, o añadido de una mano ajena?— no es resoluble y, en cambio, queda en pie el hecho de que el término aparece regularmente en todos los códices. Por lo demás, el motivo último de la seclusión no está lejos de sustentarse en una mera razón doctrinal, como es la de excluir a las «pasiones» del ámbito de los razonamientos lógico-retóricos (*vid. supra*, notas 7 y 36). <<

[38] *Paraphyés*. El término es una metáfora tomada del vocabulario de las ciencias naturales (*cf. Investigación sobre los animales*, II, 53; *Partes de los animales*, III, 5, 10 y 14; así como Teofrasto, *Historia de las plantas*, II, 2 y III, 17), que designa tanto la *independencia* del vástago o del tallo cortado, como su *igual naturaleza* respecto del animal o la planta de que procede. El pasaje es importantísimo en cuanto que vincula explícitamente a la retórica con los saberes de la filosofía práctica: dialéctica, ética y política (*vid*. las referencias de la nota siguiente). <<

[39] Sobre las relaciones de la dialéctica y la retórica pueden verse los textos de la nota 1 del libro I, así como, específicamente, Viano, 1967, págs. 376-386; Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, París, 1973 (1.ª ed. 1939), págs. 47-50, y Cazzola, 1976, págs. 41-48. En cuanto a las relaciones de la retórica con la ética y la política, Hoeffe, «Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles», *Epimeleia* 18 (1971), 289-319; Johnston, «An arist. trilogy: Ethics, Rhetoric, Polítics and the Search for moral Truth», *Philos. Rhet*. 13 (1980), 2-19; y Arnhardt, *Aristotle on political reasoning: An interpretation of Aristotle's Rhetoric*, Illinois, 1981, *passim*. Ética y política aparecen, por lo demás, frecuentemente identificadas —o coordinadas— en Aristóteles: *cf. Ética nicomáquea*, I, 2, 1095a15, y 13, 1102a12; así como *Gran ética*, I, 1, 1181b27. <<

[40] Si la retórica se relaciona con la política, como *paraphyés*, en cambio la identificación de una y otra sólo podría implicar, o bien la pérdida del esquema racional de la vida práctica, o bien la subordinación a la retórica del bien humano y social (*cf. Ética nicomáquea*, 1139b1-4). A. Tovar, *Retórica*, Madrid, Biblioteca Clásicos Políticos, 1953, nota 21, piensa que la frase contiene un ataque contra Isócrates, «que enseñaba retórica nada más y pretendía, sin duda, enseñar filosofía y política». Pero en realidad se trata de una crítica más generalizada, cuyo último referente es la moral sofista del éxito, como lo prueba el uso del término *alazoneía*, «jactancia», típico del vocabulario antisofístico (Platón, *República*, VI, 486b; *Filebo*, 65c; y, sobre todo, Aristófanes, *Las nubes*, 102 y 1494; *cf.* en Aristóteles, *Ética nicomáquea*, IV, 7, 1127b9-16). Por lo demás, el concepto sofístico de *epistéme* incluye la persuasión retórica en el ámbito de la actividad política; y es precisamente esta asimilación la que critica aquí Aristóteles. *Cf.*, en este sentido, I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denken*, Heidelberg, 1966, 135; y W. Nestle, *Historia del espíritu griego*, Barcelona, 1961, págs. 114-115. <<

[41] Posible referencia a *Tópicos*, I, 1, 100a18-24; y 12, 105a10-14. Una nueva prueba de las vacilaciones que proporcionan las citas de la *Retórica* (*vid*. nota 17) la ofrece la transcripción que hace Dionisio de Halicarnaso de este texto, en donde *dialektikoîs* es sustituido por *analytikoîs*. En tal caso, los textos que habría que citar son los de la nota 44. <<

[42] Sobre el entimema, *vid. supra*, nota 16. <<

[43] Sobre el ejemplo, *vid. infra*, nota 63. <<

[44] *Cf. Analíticos primeros*, II, 23 (en especial, 68b9-14), así como *Analíticos segundos*, I, 18, 81a39-b42. La aplicación, según el modelo de los *Analíticos*, de los métodos deductivo-inductivo a la filosofía práctica de Aristóteles se encuentra igualmente en *Ética nicomáquea*, VI, 3, 1139b27. <<

[45] *Cf*. las referencias de la nota 41. Dionisio transcribe en este caso *Topikón*, como nuestro texto. <<

[46] *Rhetoreía* significa la retórica que se aprende en la escuela o bien los discursos escolares que sirven de modelo en el aprendizaje (Liddel-Scott, *ad loc*.), por oposición a los discursos afectivos de la práctica oratoria, generalmente designados con el término *lógoi*. El texto presupone, por lo tanto, la ampliación de la *Téchne rhetoriké* al ámbito de la enseñanza o *didaskalía*, que, de conformidad con el modelo platónico, estaba excluida en la primera versión de la *Retórica* (*cf*. 55a24 y Solmsen, 1924, 208). <<

[47] Se trata de la obra perdida de Aristóteles, de la que tenemos noticia en Dionisio de Halicarnaso, *Primera carta a Ameo*, I, 6 y 8; en el *Catálogo* de Diógenes Laercio con el n.º 52; en el anónimo autor de la vida de Aristóteles (Buhle, I, 62); y en Hesiquio de Mileto, *Vida de Aristóteles* (Th. Buhle, *Aristotelis opera omnia graece [vol*. IV: *Rhetorica*], Zweibrücken, 1793, 172). Todos estos testimonios coinciden en considerar la *Metódica* como una obra particular, dentro de las obras lógicas de Aristóteles, por lo que no me parece plausible la hipótesis de J. Vahlen, «Zur Kritik der *Rhetorik* des Aristoteles», *Rhein. Museum* 9 [1854] (seguida por Moraux, 1951, 66, y Tovar, 1953, nota 24) de relacionar este pasaje de nuestra *Retórica* con *Tópicos*, 105a16 y 151a18. <<

[48] Lo mismo leemos en *Tópicos*, I, 12, 105a16, y en *Analíticos primeros*, II, 23, 68b35-37. En cambio, *Problemas*, xVIII, 3, 916b25 y sigs. sostiene la opinión contraria. En el primer caso Aristóteles se refiere a la fuerza cogente de la conclusión, mientras que, en el segundo caso, su atención se fija en los motivos psicológicos que mueven el aplauso de las masas. <<

[49] Mantengo la supresión de *autôn* que propone Ross (y ahora la edición de Kassel), si bien la mayoría de los editores conservan el término. En este último caso habría que entender «La causa (o la fuente) de éstos (*i. e.*, de los entimemas)», y el texto remitiría entonces a II, 22-24. <<

[50] La aplicación universal frente a la validez sólo particular es lo que distingue a la *ciencia* y al *arte* de la *experiencia* y la *praxis*. Aristóteles diseña, en este sentido, un paralelismo de relaciones entre la filosofía teórica (ciencia-experiencia) y la filosofía práctica (arte-praxis): *cf. Ética nicomáquea*, VI, 11, 1143a32, y *Metafísica*, I, 1, 981a12. *Vid*., igualmente, *Retórica*, II, 19, 93a19. <<

[51] Sobre las relaciones entre dialéctica y retórica, *cf*. las referencias de la nota 39. La corrección que propone Kassel, 1971, 123-124, siguiendo a Maier (*deoménōn, eiothooóton: deoménois, eiothósin*) me parece innecesaria después de las razones y textos aportados por Grimaldi, 1980, 53-54. Compárese igualmente 57a9 donde se acredita de nuevo al genitivo *deoménōn*. <<

[52] Esta adscripción de la retórica a las materias de la deliberación es particularmente interesante. En primer lugar presupone la pertenencia de la retórica al ámbito de la filosofía práctica, como su lógica propia y específica. Pero presupone también, en segundo lugar, la evolución de Aristóteles respecto de la misma retórica. Mientras que el elogio y la oratoria forense van perdiendo terreno, hasta el punto de que ni siquiera son aquí mencionados, en cambio la necesidad de controlar razonablemente «lo que puede resolverse de dos modos» (o sea, el campo de lo ético y, más aún, de lo político) se convierte en el tema principal, si no único, de la última versión de la *Retórica*. De la deliberación tratan los caps. 4-8 de este libro I. Pero el presente texto implica, además, *Ética nicomáquea*, III, 2-4 y VI, 3 (1139b6-13). <<

[53] Éstos son los modelos de inferencia propios de la ciencia (*cf. Analíticos primeros*, I, 1 y *Analíticos segundos*, I, 1-4). Sin embargo, Aristóteles declara tales modelos inadecuados para la retórica, tanto por la razón, ya referida en 55a25, de la incapacidad del auditorio, como por una nueva razón que ahora se decanta claramente; a saber: *por la naturaleza misma de la praxis*. Las acciones humanas se sostienen, en efecto, sobre juicios que «podrían también ser de otra manera» y que «no proceden de algo necesario» (52a27-28). De aquí es, por consiguiente, de donde concluye Aristóteles que el ámbito de razonamiento que corresponde a la acción —y, paralelamente, a la convicción— versa sobre el sistema de las opiniones establecidas (= lo *plausible*) y sobre lo que acaece la mayoría de las veces (=lo probable). Sobre el significado y función epistémica de estos términos, *vid. infra*, nota 58. *Cf.* también Le Blond, 1973, págs. 9-20, donde se citan los principales textos del filósofo. <<

[54] Como anota Grimaldi, 1980, 57-58 (véase la discusión más detallada en Grimaldi, 1972, págs. 87-91), «es éste el *locus classicus* para la común interpretación del entimema como un silogismo truncado» (*i. e*., incompleto, con falta de una de las premisas o de la conclusión). Tal interpretación arranca del comentario de Alejandro de Afrodisias, *Tópicos* (M. Wallies, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín, 1981, vol. 2.2, 135); se hace cuerpo doctrinal en la tradición retórica latina (el principal texto es el de Quintiliano, V, 14 y 23); y es apoyada sustancialmente por Cope (*An Introductión to Aristotle's Rhetoric*, Londres, 1867, 102-105), quien habla de la incompletitud como de un *symbebēkós kath' hautó*, un accidente inseparable del entimema. Grimaldi opone a esta vetusta tradición hermenéutica dos argumentos concluyentes: 1.º) que II, 22, 95b24-26, identifica el entimema con un verdadero silogismo, sin restricciones; y 2.º) que III, 18, 19a18-19, refiere la incompletitud a una cuestión de estilo (para lograr un mayor efecto en el auditorio) y no a la sustancia del entimema. Estos argumentos no son, sin embargo, los únicos que pueden oponerse. Ante todo, los ejemplos de II, 21, 94b18-25, distinguen entre «partes del entimema» (como silogismo incompleto) y «verdaderos entimemas» (como silogismos completos, que son tales porque «aclaran la causa de lo dicho»). Además de esto, la descripción del entimema de *Analíticos primeros*, II, 27, que es la más detallada de cuantas hace Aristóteles, omite totalmente la referencia a la incompletitud y se centra en las «probabilidades» y los «signos» (*vid. supra*, nota 16). Por último, si mi interpretación de 55a14 (*vid*. nota 18) es correcta, la conclusión sólo puede ser que entre el silogismo y el entimema no hay ninguna diferencia *formal*. Añádase lo que digo en la nota 648 del libro II. <<

[55] Prototipo del campeón, dos veces vencedor olímpico (la segunda, en torno al 428, mencionada por Tucídides, III, 8). Pertenecía además a una familia de campeones: un hermano suyo y su propio padre, Diágoras de Rhodas, a quien Píndaro dedica la *Olímpica*, VIII, alcanzaron la corona en los juegos. <<

[56] Todo este párrafo (57a22-b25) podría constituir un añadido independiente —tal vez una lección suelta introducida con posterioridad—, que parece responder al primer ensayo de acercamiento llevado a cabo por Aristóteles entre la retórica, de una parte, y la analítica y las versiones avanzadas de la ética y la política, de otra. Con él enlazan I, 3, 59a6-10, y II, 25, 02b13-03b16, así como, verosímilmente, el texto de 55a4-18, ya citado en nota 13 (*cf*. Gohlke, 1943, 119-126). <<

[57] Probable referencia a *Analíticos primeros*, I, 8, 29b32-35. No se puede descartar, sin embargo, que el texto aluda, como quiere Gohlke (1943, 122-123), a una primera versión de la analítica —anterior a la referencia citada y de la que aún estaría ausente la doctrina de la modalidad—, versión esta a la que habría de responder el título *en toîs syllogismoîs* de 55a30 (*vid. supra*, notas 17 y 23). <<

[58] El concepto de probabilidad es complejo en Aristóteles. Tal como se describe en el *Órganon*, lo probable (*eikós*) se refiere a lo que sucede «la mayoría de las veces» (*hōs epì tò polý*), pero sólo en cuanto que coincide, a su vez, con una opinión generalmente admitida o «plausible» (*éndoxos*). Por ejemplo, *Tópicos*, I, 1, 104a8-9, dice: «es probable lo que así *parece*, sea a todos los hombres, sea a la mayoría, sea a los sabios». Y *Analíticos primeros*, II, 27, 70a3-4, señala: «lo probable… es una premisa *plausible (éndoxon)*; pues lo que *se sabe* que ocurre o no la mayoría de las veces, o que es o no es, eso es una probabilidad». Esta mediación de lo plausible no carece ciertamente de consecuencias. Toda vez que la casualidad y la indeterminación han sido descartadas del mundo físico (*cf. Física*, II, 4) lo plausible es, en efecto, lo que confiere validez epistemológica a los enunciados de probabilidad, al interpretarlos como enunciados dialécticos «verosímiles» (*hómoion têi aletheî*), que sirven de regla general para la construcción de argumentos. Así lo afirma *Analíticos segundos*, II, 12, 96a11 y sigs., donde tales enunciados valen como término medio en los silogismos que se refieren a hechos «que no son siempre lo que son, sino sólo la mayoría de las veces». De modo que es en este sentido, en fin, según concluye *Tópicos*, VIII, 11, 161b35 y sigs., como la probabilidad se convierte en un factor de persuasión: «si alguien lleva a los demás a admitir su punto de vista partiendo de opiniones que son tan generalmente admitidas como el caso en cuestión requiere, éste ha argumentado correctamente». Dicho, pues, en resumen: 1.º) no hay en Aristóteles una lógica de las probabilidades al margen de la *dóxa*; pero, a cambio de ello, 2.º) la probabilidad introduce un criterio de *frecuencia* o *regularidad* que hace a las «opiniones» susceptibles de *epistéme* y de silogismo (*Metafísica*, VI, 2, 1027a20-21). Sobre el valor de las conclusiones del silogismo de premisas probables, *vid. Analíticos segundos*, I, 30 y, *supra*, nota 16. Para la noción *hōs epì tò polý*, puede consultarse Mignuci, «*Hōs epì tò polý* et le nécessaire dans la conception arist. de la science», en Berti, ed., *Studia aristotelica*, Padua, 1981, 173-203. Y en cuanto a la lógica de la probabilidad en Aristóteles, *cf*. Fischer, «Rationality and the logic of good reasons», *Philos. Rhet*. 13 (1980), págs. 121-130. <<

[59] La noción, *dialéctica*, de signo (*sēmeîon*) es definida en *Analíticos primeros*, II, 27, 70a7-9 del siguiente modo: «lo que coexiste con algo distinto de ello, o lo que sucede antes o después de que algo distinto haya sucedido, es un signo de que algo ha sucedido o existe». Por comparación, pues, con el concepto de probabilidad (que está basado en la frecuencia regular de un mismo hecho) el signo, o indicio, supone una relación entre dos hechos en la forma de una implicación simple A > B. Si esta relación es necesaria, el signo se llama *tekmérion* («argumento concluyente»), se corresponde con el modo de implicación propio de las premisas necesarias en un silogismo demostrativo (*cf. Analíticos segundos*, I, 3, 73a24) y comporta, también en la retórica, una demostración irrefutable (*vid. infra*, *Retórica*, II, 25, 03a11-15). En cambio, si la relación no es necesaria —en cuyo caso el signo «carece de nombre»: es un *anónymon sēmeîon*— la conclusión contiene sólo una probabilidad, de modo que, en este sentido, se reduce también, como el *eikós*, a una regla general plausible (= *hoi dià sēmeíon syllogismoî: Analíticos segundos*, I, 6, 75a33). En realidad, pues, tanto el *eikós* como el *sēmeîon* constituyen modos de la probabilidad real. En el primer caso se trata de la *probabilidad de un hecho*; en el segundo, de la *probabilidad de una relación*. <<

[60] Es decir, la lengua de Homero, dado que *tékmar* («conclusión») es un término jónico y poético, por oposición a *péras* («término»), que está tomado de la prosa ática (*cf*. Tovar, 1953, nota 34; y Cope, 1877, I, 44-45, que cita los principales textos sobre esta correspondencia). <<

[61] Como se ve por estos tres ejemplos, el entimema sólo es demostrativo en un silogismo de la 1.ª figura (57b14-17), mientras que, en la 2.ª (57b17-21) y 3.ª (57b11-14) figuras, el entimema es sólo probable y susceptible de refutación. Los ejemplos reproducen casi textualmente los de *Analíticos primeros*, II, 27. En cuanto a los modos de implicación, *vid. supra*, nota 16. <<

[62] *Analíticos primeros*, II, 27 y *Analíticos segundos*, I, 30. <<

[63] Si el signo comporta una *relación de implicación*, el ejemplo (*parádeigma*) se apoya sobre una *relación de semejanza*, motivo por el cual Aristóteles lo presenta como análogo a la inducción (*supra*, 56b5). Esta analogía no es completa, de todos modos, y *Analíticos primeros*, II, 24, que trata sistemáticamente del ejemplo, señala diferencias de dos órdenes. En primer lugar, la inducción «demuestra a partir de todos los casos individuales…, mientras que el ejemplo no utiliza todos los casos individuales para su demostración» (69a13-16). Esto quiere decir que el ejemplo no connota un género o una especie, que incluya todos los casos de la misma clase —y, *por ello*, también el caso particular al que se refiere (*cf. Tópicos*, I, 12, 105a13)—, sino que implica una inclusión sólo parcial o, como lo dice el texto, «de la parte con la parte». Sin embargo, esto no es tan claro como parece. Por una parte, como viene advirtiéndose desde L. Spengel, *Aristotelis Ars Rhetorica cum adnotationes*, Leipzig, 1867, t. II, pág. 271 (*cf.* también Grimaldi, 1980, 69), los ejemplos que pone Aristóteles, tanto aquí como en *Retórica*, II, 20, presuponen una inducción real, que no podría llamarse *incompleta*, sino *implícita*. Y, por otra parte, *a contrario*, la forma como *Sobre las refutaciones sofísticas*, 15, 174a37, trata de la inducción tampoco parece estar muy alejada de la mera recensión de ejemplos. Mucha más importancia tiene, en cambio, la segunda diferencia que menciona *Analíticos primeros*, II, 24, según la cual en la inducción «el extremo mayor se predica del término medio y no enlaza la conclusión con el término menor…, mientras que el ejemplo sí los enlaza» (69a17-19). Aquí se trata, no de señalar una fuente de enunciados, sino exclusivamente de establecer un nexo persuasivo mediante una relación de semejanza que, siendo extrínseca al silogismo, funciona en él como una regla general plausible. El ejemplo de silogismo que a este respecto ofrece Aristóteles es particularmente claro: para mostrar que la guerra contra Tebas es mala, basta con transformar este enunciado en la regla de que «toda guerra contra los vecinos es mala», lo cual puede hacerse «derivando la convicción de esto a partir de ejemplos semejantes, como que la guerra de Tebas contra Focia fue mala» (65a5). Así pues, el ejemplo es el correlato inductivo del entimema en cuanto que propone generalizaciones *probables*, que, o bien son persuasivas por sí mismas, o bien lo son como premisas plausibles de un silogismo. En este sentido, en fin, habría que poner al ejemplo o inducción retórica no sólo en relación con la *epagogé* propiamente dicha, sino, sobre todo, con la *pístis dià tês epagogês* de que habla *Tópicos*, I, 8, 103b3. <<

[64] Probablemente se refiere a Dionisio el antiguo, amigo de Platón, que estableció la tiranía en Siracusa en el 405. Pisístrato de Atenas y Teágenes de Megara tuvieron que enfrentarse a revoluciones propiciadas por el partido aristocrático con la ayuda de los lacedemonios, que así se presentaban como libertadores de Grecia. Esto me hace suponer que no se trata de ejemplos tomados al azar, sino que debían formar parte de las discusiones escolares ya desde el período de la Academia. *Cf.* Platón, *República*, VIII, 16, 566b. <<

[65] Sobre la expresión «el método dialéctico de los silogismos», *vid*. notas 30 y 32. Tal expresión sólo puede significar, en efecto, que la ciencia analítica no es más que la culminación de la dialéctica formal (*cf*. las consideraciones de Gohlke, 1943, 116). Probablemente haya que ver aquí una referencia a la obra perdida sobre los silogismos a que me he referido en la nota 17 y, de nuevo, en la nota 57. <<

[65bis] La «mayor diferencia» (*megístē diaphorá*) a que alude el texto es, por lo tanto, la que se refiere a la generalidad de la argumentación retórica —«que no pertenece a ningún género definido»: 55b8—, frente a la especialización de la ciencia y de «otras artes y facultades» (*vid. supra*, notas 1 y 26, así como el largo comentario de Spengel, 1867, 33-40). Esta generalidad, de todos modos, no impide la utilización de enunciados que se refieren a géneros y especies, los cuales, aun siendo *propios*, admiten un uso retórico común (*infra*, nota 70). <<

[66] Mejor que la seclusión de *toùs akroatás*, debería suponerse, tal vez, con Kassel, la existencia aquí de una laguna. En su estado actual el texto carece, en todo caso, de sentido, ya que quienes ignoran o tratan inadecuadamente los entimemas son, como es obvio, los tratadistas de retórica, no el auditorio (*cf*. Cope, 1877, I, 49). <<

[67] Sobre el «lugar común» (*tópos koinós*), uno de los conceptos más ambiguamente elaborados por Aristóteles, *vid*. en general, De Pater, *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, Friburgo, 1965; y, en particular para la retórica, Cope, 1867, 124-127; Grimaldi, 1972, págs. 129-135; y Y. Pelletier, «Aristote et la découverte oratoire», *Laval Theol. Phil*. 35 (1979), III, 50-66. Tal como el concepto es sugerido en el programa de *Tópicos*, I, 1, 100a18-21, y en *Sobre las refutaciones sofísticas*, 9, 170a20-172b8, la remisión de un argumento cualquiera a un «lugar común» constituye un método por el que es posible sustituir las relaciones de inferencias espontáneas, que la razón realiza entre términos particulares, por las relaciones comunes y generales que son de aplicación a todos los casos. La fuerza del argumento reside entonces, no en la materia a que se refiere, sino en que tal materia es presentada como expresión de una inferencia universal que todos tienen que admitir. La definición de Teofrasto, que transcribe Alejandro de Afrodisias, *Tópicos* (Wallies, 1981, 5-21), dice que el lugar es «un principio o elemento a partir del cual conocemos los principios de cada cosa particular mediante una deducción científica». Boecio, que sin duda recoge materiales muy elaborados por la tradición, señala también que «así como un lugar contiene en sí la *magnitud* del cuerpo, así también estas proposiciones máximas (*i. e*., los *tópoi koinoí*) contienen en sí mismas toda la *potencialidad* de las proposiciones que le son posteriores y la propia consecuencia de la conclusión» (*De topicis diferentiis*, II; *Patrologia Latina*, LXIV, 1185). Los «tópicos» son, pues, *reglas generales de relación*, de las que se puede echar mano para demostrar la validez de todas las formas particulares de relación entre enunciados (sea cual sea su materia), como si tales formas estuviesen, en efecto, clasificadas y depositadas en determinados habitáculos o lugares lógicos. El uso de esta metáfora es lo que fundamentalmente recoge la tradición latina cuando define el «tópico» como *sedes argumentorum* (Cicerón, *Tópicos*, II, 7; Quintiliano, V, 10, 20-22). Pero, para Aristóteles, la tópica expresa, más en propiedad, un «método de selección» (*trópos tês eklogês*) de los argumentos pertinentes a un caso propuesto por medio de reglas lógicas que sirven de instrumentos de control: *cf. infra*, II, 22, especialmente 96b19, y nota 296; así como, *Tópicos*, III, 14, *passim*. <<

[68] Por oposición a los *lugares comunes*, que derivan de procedimientos generales al margen de los géneros y las especies, las *conclusiones propias* constituyen inferencias que dependen específicamente de la materia argumental. El término se confunde, en este sentido, con el de su fuente, de modo que, cuando se refiere a los enunciados, se hace sinónimo de «especie» (*infra*, 58a31-2). Es característico de los argumentos *propios* el que correspondan, como el texto dice, a materias y disciplinas particulares; *vid*., no obstante, nota 70. <<

[69] Traduzco así sistemáticamente *prótasis*, de conformidad con la definición de *Analíticos primeros*, I, 1, 24a17 (*lógos kataphatikòs è apophatikòs tínos katà tínos*), mientras que reservo «premisa» para aquellos casos en que Aristóteles quiere señalar la procedencia de una conclusión a partir de cualesquiera proposiciones. *Cf*., para todo este asunto, D. Hadgopoulos, «Protasis and Problem in the Topics», *Phronesis* 21 (1976), 266-276. <<

[70] La cita de *Tópicos* se refiere, probablemente, a I, 1, 101a5-17, y III, 119a12-31 (*cf*. Spengel, 1867, 74). Después de señalar que el uso de las especies supone salir del ámbito de la retórica, sorpresivamente Aristóteles afirma que, no obstante, la mayor parte de los entimemas «se dicen de estas (*toútōn*) especies». El tránsito es ciertamente oscuro y puede significar, o bien que son «estas mismas especies» propias de las ciencias y artes particulares las que forman parte de los entimemas, o bien que hay «especies de esta clase» que son propias de los entimemas. Lo segundo es sostenido sistemáticamente por Grimaldi, al remitir a las *písteis éntechnoi*; y no hay duda, desde luego, de que el *êthos*, *páthos* y *lógos* constituyen las fuentes *específicas* de enunciados persuasivos e incluso de que aportan toda la materia *propia* de la retórica (*infra*, II, 18, 91b7-22). Sin embargo, esto no contradice la primera explicación, ante todo, porque tales enunciados persuasivos son también materia de otras ciencias y artes particulares (especialmente de la ética y de la política: 59b2-19); y después —y *a contrario*—, porque su consideración como enunciados específicos haría de la retórica, no un saber general, sino la ciencia determinada de dichas *písteis éntechnoi*. El punto de vista de Aristóteles se aclara perfectamente si se compara con 59b12-18. Los enunciados a que se refiere la retórica son, en efecto, los mismos que pueden ser objeto de las ciencias particulares, pero no en cuanto que son considerados conforme a la verdad (*katà tèn alétheian*), sino en cuanto que se ponen en relación con las facultades (*kathάper àn dynámeis*). Lo que cambia, pues, no son los enunciados, sino el punto de vista de la consideración: sin dejar de ser *propias*, las especies pueden usarse, con todo, *en común* como materia del entimema; o dicho de otra forma, pueden usarse, sin dejar de ser *protáseis*, al modo de *tópoi* particulares, por su función persuasiva como *éthē*, *páthē* o *lógoi*. Ahora bien, éste es precisamente el punto de inflexión que introduce la segunda versión de la *Retórica*: el descubrimiento de la posibilidad de usar las *ídiai protáseis* como *koinoí*. A partir de aquí, por decirlo con la terminología de Solmsen, 1924, págs. 223-224, la vieja retórica *ek tópōn* queda abierta a una forma de retórica *ek protáseōn* que, consecuentemente, reorganiza todo el material de acuerdo con el modelo silogístico de los *Analíticos*. Sobre la polémica que este pasaje ha provocado entre Solmsen y Trom, *cf*. A. Plebe, «Retorica aristotelica e logica stoica», *Riv. Filos*. 10 (1959). <<

[70bis] «Elemento» (*stoicheîon*) significa aquí «lugar común». *Cf. infra*, II, 26, 04b14-15: «llamo elemento a lo mismo que a lugar común». La identificación de estas dos nociones es, de todos modos, bastante inesperada y, de hecho, se encuentra formalmente excluida en la terminología de la *Física* (*vid*. IV, 1, 209a14). Lo más probable —como señala Pelletier, 1979, III, 59— es que Aristóteles haga aquí un uso analógico del término, en vista de la definición de «elemento» de *Metafísica*, V, 3, 104b14-15. El lugar común vendría a ser, pues, en este sentido, «una especie de elemento último en el que puede resolverse toda la fuerza del argumento», ya que «el análisis del argumento no puede ir más lejos». <<

[71] Todas las fuentes coinciden en la que división de la retórica en tres géneros se debe a Aristóteles (*cf*. Quintiliano, II, 21, 23; y III, 4, 1 y 9, donde se cita como precursor más próximo a Anaxímenes de Lámpsaco, el seguro autor de la *Retórica a Alejandro*). La aparente contradicción de esta división en géneros con lo que proclama 55b8 —*éstin oúte hénos tinòs génous aphorisménou hè rhetoriké*— se explica por el hecho de que *géne* no nombra aquí artes o ciencias particulares, sino las «materias» o los «argumentos» de que tratan los discursos. Quintiliano, III, 3, 14: «partes enim esse dicebant genera…: quae si "partes" sunt, materiae sunt potius quam artis». Esto confirma lo que he dicho en la nota 36 y, por lo tanto, también el que toda esta sección de la *Retórica* se ocupa de los enunciados que se obtienen por el *prâgma* o asunto de los discursos, correspondiente al ámbito de la *pístis dià toû lógou*. <<

[72] Reintegro ambos *hoîon*, códices y Γ. De haber alguna duda, ésta la proporciona el *ho*, que aparece añadido en D sustituyendo al primero de los *hoîon*. Es más lógico, por lo tanto, recuperar éste, en vez de eliminar los dos. <<

[73] En *Ética nicomáquea*, III, 7, 1115b23, Aristóteles afirma que «todo se define por su fin». El fin último de los discursos es el auditorio, puesto que es a su persuasión a lo que ellos se dirigen. Por lo tanto, los oyentes son la causa de la división en géneros de los discursos y habrá tantas clases de discursos como clases de auditorios. Esto sugiere que la clasificación aristotélica es *pragmática* y que, por contraste con la tradición, que ha convertido los géneros en *génē didaskaliká* inmodificables, Aristóteles concebía la retórica como una investigación abierta a la aparición de nuevos auditorios. <<

[74] Como señala Solmsen, todas estas divisiones bipartitas, así como las inmediatas sobre los fines (58b22-29), «sólo pueden comprenderse a partir del método dicotómico de los académicos» (1924, pág. 211, nota 3). Por Diógenes Laercio, III, 93, conocemos la coincidencia de estas divisiones aristotélicas con las correspondientes *diairéseis* platónicas. Y, por otra parte, hemos visto ya (*supra*, notas 7 y 70) que la primera versión de la *Retórica* excluía los factores emocionales, admitiendo sólo procedimientos lógicos-dialécticos. Sobre la base de estos datos podemos concluir con bastante seguridad: 1.º, que este cap. 3 conserva la redacción antigua de la *Retórica* (con algunos retoques posteriores: *vid*. nota 78); y, 2.º, que, estando excluidas las pasiones, aquellos procedimientos lógico-dialécticos se ocupaban, al principio, sólo del «argumento» (*prâgma*) del discurso, lo que explica —diacrónicamente ahora— las dificultades que plantea la *pístis dià toû lógou* (*supra*, nota 36). Una vez introducidas las pruebas emocionales y adoptado el punto de vista analítico, el argumento pasa a ser una fuente más de enunciados propios del silogismo retórico, sin por ello perder su originaria vinculación —incluso nominal— al ámbito de la lógica. <<

[75] Esto está en contradicción con I, 6, 62a15 y sigs. y I, 8, 66a18, donde la oratoria deliberativa se ocupa también —como la epidíctica— del tiempo presente. Cope, 1867, 120, apunta que ello tiene lugar cuando se pasa del «consejo» privado a la esfera de la asamblea pública y al concepto político. Pero es más fácil ver en este punto un signo de la evolución de Aristóteles, supuesta la progresiva importancia que concede a las relaciones de la retórica con la política y la subsiguiente absorción del género epidíctico como un caso particular del género deliberativo (*cf*. nota 217 y L. Arnhardt, «The rationality of political Speech: an interpretation of Aristotle's Rhetoric», *Interpretation* 9 [1981], 141-154). <<

[76] Es decir, una finalidad particular o segunda con relación al último fin que son los oyentes. Sobre las diferencias entre fin-finalidad (*télos*) y fin-objetivo *(skopós), vid. infra*, nota 98. Por lo demás son estos fines particulares los que organizan, en los capítulos siguientes, la materia de la persuasión. <<

[77] *Ilíada*, XVIII, 94-126. Se trata de una referencia clásica en la retórica y la filosofía griega: *cf*., por ejemplo, Platón, *Apología de Sócrates*, 28c; *Banquete*, 179e; Isócrates, *Panegírico*, § 53; Jenofonte, *Banquete*, 8, 31; y, asimismo, la glosa que hace Aristóteles en *Ética nicomáquea*, IX, 8, 1169a18. <<

[78] El párrafo que sigue (líneas 6-25) es verosímilmente un añadido, puesto para adecuar la sustancia de este cap. 3 al programa de I, 2 (*cf*. Gohlke, 1943, 124). La frase «por lo que toca a estas cuestiones» expresa muy bien la *evolución sin cortes* que caracteriza a la *Retórica* de Aristóteles. Toda vez que, en el interior de los géneros, los *tópoi* funcionan como *eídē* («de un modo que, en definitiva, procede de Platón, que exige que, para que una *téchnē* sea tal, necesita manejar *eídē*», Tovar, 1953, XXVIII; y Solmsen, 1924, 169-171), los *tópoi* devienen, en realidad, simples instrumentos para la construcción del discurso, de manera que pueden ser considerados como premisas dialécticas (*i. e*., probables) del silogismo retórico. Éste es el punto que, en opinión de Aristóteles, asegura la unidad de la retórica de los lugares comunes y de los enunciados propios. <<

[79] O sea, del *tekmḗrion*, de las probabilidades y de los signos, en cuanto que estas clases de enunciados reestructuran, analíticamente, los enunciados tópicos que dependen de los géneros de los discursos. <<

[80] Todo este párrafo (desde 57b11) es expresión de lo que, con A. Russo, *La filosofia della Retorica di Aristotele*, Nápoles, 1962, págs. 81-84, puede llamarse *Topica maior* de la retórica, que Aristóteles desarrolla por extenso en II, 19. El contenido de esta *Topica* son las nociones absolutamente comunes (*koiná*), que enuncian «las precondiciones necesarias a todo discurso retórico» (Grimaldi, 1980, 349); y tales son: lo posible y lo imposible, la remisión a los hechos y la reducción de la cualidad a la cantidad. Desde este punto de vista, estos *koiná* no pueden confundirse con los *koinoì tópoi* o formas generales de inferencia (II, 23-25), sino que constituyen más bien instrumentos de control lógico y ontológico de las pruebas persuasivas. Por lo mismo es altamente improbable el parecer de Gohlke, 1943, 124, según el cual todo este pasaje debería ser sustituido por el párrafo, a su juicio cronológicamente posterior, que lo precede (*supra*, nota 78). <<

[81] Con este capítulo inicia Aristóteles el estudio de la oratoria deliberativa, cuyo análisis se extiende hasta el cap. 8. Sobre la estructura y problemas de esta parte de la *Retórica, vid. infra*., notas 87, 129 y 200. *Cf*. asimismo, con carácter general, el estudio de I. Beck, *Untersuchungen zur Theorie des Génos Symbouletikón*, Hamburgo, 1970. <<

[82] Como se ve, se trata aquí de una aplicación de la *Topica maior* a que me he referido en la nota 80. La posibilidad susceptible de razonamiento (*dynatòn katà lógon*) establece, en efecto, el estatuto ontológico que concierne a la deliberación y que no es otro, como inmediatamente razona Aristóteles, que el de la *contingencia en cuanto que puede ser objeto de determinación por acciones humanas* (*cf.* P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, París, 1963, págs. 64 y sigs.). La deliberación queda limitada, así pues, de una parte, por lo *necesario (anagkaîon)* —objeto de ciencia— y, de otra parte, por la *posibilidad al margen del razonamiento (dynatòn áneu lógon)* —que sólo puede ser objeto de experiencia: *cf.*, en este sentido, *Metafísica*, VIII, 2, 1046b23, y 5, 1048a13—. Desde el punto de vista de la *Topica*, estos límites sirven como instrumentos de control lógico-retórico, en cuanto que los enunciados que los traspasan quedan, por ello mismo, excluidos de la deliberación. <<

[82bis] Éstas son las dos formas de la *posibilidad al margen del razonamiento*, de la que Aristóteles da algunos ejemplos, *infra*, en 62a3-12. Así, mientras que de la salud puede ser causa un arte, en cambio, un «posible por naturaleza» es la belleza corporal; y un «posible por suerte», el que los demás hermanos sean feos y uno bello. *Ética eudemia*, VII, 2, 1247b8-10, reduce este segundo modo de posibilidad al primero, diciendo que «la suerte es una causa imprevisible para el razonamiento humano, como si fuera una cierta naturaleza». Y, por otra parte, la posibilidad así concebida, no pudiendo ser determinada teleológicamente por la acción del hombre, es adscrita por Aristóteles al catálogo de los bienes y males preexistentes. En uno y otro sentido, pues, la *posibilidad al margen del razonamiento* funciona, a pesar de su *contingencia*, como límite *necesario* de la deliberación. *Cf*. para todo esto el análisis de *Ética eudemia*, I, 3, 1215a8 y sigs. <<

[83] La misma definición en *Ética nicomáquea*, III, 3, 1113a30-31: «Deliberamos sobre las cosas que dependen de nosotros y son agibles» (*perì tôn eph' hēmîn kaì praktôn*). <<

[84] «Especulamos» (*skopoûmen*) denota aquí una operación o forma de conocimiento, que es previa a la deliberación estricta y que trata sobre si ésta es o no posible. Igual significado hallo en *Política*, III, 6, 1279a5. Y, por lo demás, la misma distinción me parece introducir también *méchri* (*vid*. sobre el valor «con cierta reserva», Liddell-Scott, *ad loc*.). <<

[85] Alude a la distinción clásica entre *ciencia* y *dialéctica*. Así, *Tópicos*, I, 14, 105b30: «En orden a la filosofía, las cuestiones han de tratarse conforme a la verdad; en orden a la dialéctica, conforme a la opinión». *Cf*., igualmente, *Analíticos segundos*, I, 33, 88b30; *Sobre las refutaciones sofísticas*, 2, 165b3-4; *Metafísica*, I, 1004b25; y *Ética nicomáquea*, IV, 1112a8. De todos modos, téngase en cuenta lo dicho en notas 30 y 32, así como *supra*, 58a5 y nota 65bis. <<

[86] Puede encontrarse aquí una prueba indirecta del reparto de papeles entre dialéctica y retórica. En todo caso, la referencia a la «ciencia analítica» presupone ya el programa de I, 2, como señalo en la nota siguiente. <<

[87] Así como el principio del capítulo prolonga las consideraciones de I, 3 sobre la posibilidad, así también todo el párrafo que precede (desde 59b2) reproduce lo dicho en I, 2, 56a20-33 y 56b28-57a8. Ahora bien, es plausible pensar (*vid*. notas 97 y 129) que los capítulos que tratan sobre la deliberación (4-8) constituyen materiales en buena parte heterogéneos, algunos de los cuales podrían incluso proceder de otras obras de Aristóteles. En ese caso, tal vez toda esta introducción haya sido añadida en la revisión final de la *Retórica*, con el objeto tanto de sistematizar dichos materiales, como de enlazarlos con los programas —general y particular— de I, 2 y I, 3 (*cf*. nota 97). <<

[88] En Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, 6, 4-13, que transmite la opinión de Sócrates, puede leerse una lista de materias de la deliberación que coincide con ésta de Aristóteles, salvo por el hecho de que Jenofonte elude la «legislación». Asimismo, de las siete «especies de retórica» tratadas en Anaxímenes, *Retórica a Alejandro*, 2, 1423a20-29, cuatro son igualmente coincidentes. Aristóteles recoge, pues, aquí una sólida tradición retórica sobre las materias de la deliberación, que, sin duda, debía ser también la que sirviera de base a las discusiones académicas (*cf.* Spengel, 1867, 84; Cope, 1877, I, 63; Grimaldi, 1980, 93). <<

[89] En el sentido dado por Heródoto a este término. Es decir, coleccionar datos e informaciones que puedan ser útiles para la posterior deliberación de hechos análogos. El mismo significado tiene, *infra*, 60a37, donde se enlazan los «escritos históricos» con las «deliberaciones políticas». <<

[90] Consideraciones análogas se hallan en Isócrates, *Antídosis*, § 117. <<

[91] Éste es el principio fundamental de las inferencias prácticas que reconoce Aristóteles. *Cf. Ética eudemia*, VII, 1, 1235a5 y sigs., y *Ética nicomáquea*, VIII, 1, 1155a32 y sigs. *Vid*., igualmente, Schweizer, *Zur Logik der Praxis*, Friburgo, 1971, págs. 126 y sigs. <<

[92] Reintegro *dapánē*, códices y Γ, que únicamente Ross, y ahora Kassel, secluyen. Esta reintegración es tanto más adecuada cuanto que el contexto del párrafo versa sobre lo que hoy llamaríamos «economía política». (En tal caso hay que suprimir entonces la coma que Ross pone después de *poía*.) <<

[93] Sobre la distribución de este vocabulario, *vid. supra*, nota 11. <<

[94] El tema vuelve a desarrollarse, *infra*, en I, 8. Por otra parte, desde Chr. A. Brandis, «Über Aristoteles *Rhetorik* und die griechischen Ausleger derselben», *Philologus* 4 (1849), 33, se viene anotando que todo este párrafo es paralelo de la *Política*, a la que, además, la cita de 60a34 parece presuponer. Así: 1.º) sobre la legislación como salvaguardia de la ciudad: *Política*, III, 15, 1286a7 (hasta 16, 1287b8); 2.º) sobre las formas de gobierno y las condiciones en las que se conservan o corrompen: *Política*, III, 6 y, en especial, VIII, 1, donde la expresión «bajo condiciones propias» (*hypò oikeíōn*) se repite literalmente; y, 3.º) sobre las comparaciones de la democracia con las cuerdas de una lira («si se relajan, si se ponen demasiado en tensión»): *Política*, V, 1, 1301b17; y con una nariz: *Política*, V, 7, 1309b18. <<

[95] La metáfora comporta una aplicación de la doctrina del justo medio de *Ética nicomáquea*, VI, 1, 1138b23. (Por otra parte, la sintaxis parece presuponer una lección oral más que un texto escrito: la no mención de la nariz al principio de la frase podría estar sustituida, en efecto, por un gesto de la mano. *Cf*. sobre estos usos elusivos de Aristóteles, H. Jackson, «Aristotle's lecture-room and lectures», *Journal of Phil*. [1920], 191-200.) <<

[96] Si se atiende a los paralelismos que he señalado en la nota 94 puede inducirse que Aristóteles menciona aquí títulos de obras (*Politikês-Rhētorikês*) en vez de términos generales. Las referencias de la *Política*, citadas en dicha nota, comportan un desarrollo mucho más extenso que sus paralelos de *Retórica*, lo que me hace pensar que son éstas las que reproducen aquéllas. Ahora bien, en tal hipótesis, este capítulo de la *Retórica* sería no sólo posterior a *Política*, VII, VIII y III, sino también a *Política*, V, lo que es importante para fijar la cronología relativa de la *Retórica*. <<

[97] Las expresiones «a propósito de las cuales» (*perì hôn*) «a partir de qué» (*ex hôn*) son interpretadas por Gohlke, 1943, pág. 134, como una muestra de la sutura entre la nueva retórica de las *premisas* (que obtiene sus enunciados *a propósito de* materias como la guerra, la paz, la defensa, etc.) y la antigua retórica de los lugares (que, por el contrario, *parte de* nociones generales como el fin, el bien, los medios, etc.). El uso de esta terminología, las comparaciones que he señalado en la nota 87 y la cronología relativa a que apuntan los datos de la nota 96, permiten suponer que este cap. 4 ha sido escrito tardíamente por Aristóteles, una vez ya elaborada la retórica de enunciados, como medio de conciliar esta última con la retórica de los lugares. <<

[98] *Skopós*. En la *Retórica* Aristóteles utiliza tres veces este término (aquí, en 62a18, y en 66a24), al que los intérpretes, siguiendo a Bonitz, suelen considerar como un mero sinónimo de «fin» (*télos*). Algunos datos me llevan a creer, no obstante, que *skopós* tiene un campo semántico propio y que, en determinados contextos, forma, con *télos*, una oposición significativa. Así, en *Política*, VIII, 6, 1341b15, *skopós* designa el objetivo o propósito general (en este caso, de la educación), mientras que *télos* alude a la finalidad concreta de la acción humana considerada: *ponerós ho skopòs pròs hòn poioûntai tò télos*. Esta misma diferencia se hace explícita en *Retórica*, 62a18, donde, para cumplir el *objetivo* de la deliberación (es decir, el consejo sobre lo bueno y lo conveniente), los *fines* de las acciones son precisamente excluidos en favor de los *medios*. Es plausible pensar, en consecuencia, que *skopóstélos* cumplen, en el ámbito de la filosofía práctica, el mismo papel que Aristóteles concede, en la filosofía teorética, a la distinción entre «fin en sí» y «fin por el que algo se hace» (*cf. Física*, II, 2, 194a35, y *Metafísica*, XII, 7, 1072b2-3). <<

[99] *Cf. Ética nicomáquea*, I, 7, 1097b1 y sigs., y *Política*, VII, 1, 1323b21 y sigs., donde Aristóteles trata de la felicidad como fin respectivamente individual y común. La referencia a la felicidad como objetivo de la deliberación es, de todos modos, un tema platónico (*Banquete*, 205a), si bien en Aristóteles se constituye a partir de la crítica a la idea platónica de bien (*cf. Ética nicomáquea*, I, 6 en relación con *Gorgias*, 499e; e *infra*, nota 138). Sobre el concepto aristotélico de felicidad, *vid*. A. Kenny, «Aristotle on Happines», en *Articles on Aristotle*, Londres, 1977, págs. 25-32. <<

[100] *Éstō eudaimonía*. Con esta fórmula introduce Aristóteles una clase particular de definiciones, luego repetida muchas veces en la *Retórica* (en I, 6, 7 y 10, así como en todos los capítulos dedicados a las pasiones: II, 2-11). La consideración que hace de ellas «definiciones populares», por contraste con las «definiciones filosóficas» (L. Spengel, *Specimen commentariorum in Aristotelis libros De arte Rhetorica*, Munich, 1838, 16; seguido por Cope, 1877, I, 73, y, con matices, por Grimaldi, 1980, 105), aun sin ser falsa, resulta irrelevante. El estatuto epistemológico de estas definiciones está rigurosamente argumentado en *Tópicos*, I, 1, dentro del esquema de validez de los «razonamientos dialécticos, que parten de opiniones generalmente admitidas». Aristóteles señala a este propósito que no hay que dar definiciones exactas de las cosas, sino que «es plenamente suficiente, según el método de nuestra investigación, con que seamos capaces de reconocer cada una de ellas de alguna manera» (101a23-24). La misma restricción aparece, referida a contextos semejantes, por ejemplo en *Ética nicomáquea*, I, 7, 1098a26-29, o en la propia *Retórica*, I, 10, 69b31-32. Con estas fórmulas Aristóteles significa, pues, «definiciones dialécticas», es decir, definiciones que no parten de principios incontestables (según el modelo axiomatizado de las ciencias particulares), sino que recogen el sistema de opiniones comunes (*dóxai*) que sirven de base al razonamiento del dialéctico. En este marco, dichas definiciones se presentan como *hipótesis*, cuya función es *peirástica*: lo que el razonamiento debe contrastar es el carácter más o menos plausible de una tesis, por confrontación con el cuerpo de opiniones que tales definiciones recogen, estableciendo así un paralelismo en el mundo de la *dóxa* con lo que, en el universo de la ciencia, significa el imperativo de probar lo menos cognoscible por lo más cognoscible (*cf.* A. Giuliani, «The aristotelian theory of the dialectical definition», *Philos. Rhet*. 5 [1972], 129-142). <<

[101] El texto dice *somátōn*, en plural, lo que es interpretado por algunos traductores como *esclavos* (*i. e*., «abundancia de bienes y esclavos»). A este respecto debe tenerse, no obstante, en cuenta que 1.º) dicha significación es helenística y no resulta usual hasta el siglo III a. C.; y, 2.º) no parece conforme con el inmediato análisis de las «partes de la felicidad», que trata explícitamente de las *excelencias del cuerpo*. <<

[102] Compárese con esta cuádruple definición de la felicidad la descripción de *Ética nicomáquea*, X, 6-9, que cierra los planteamientos iniciados en I, 7-13. Sobre el «éxito acompañado de virtud» *(eupraxía met' aretês), vid. Política*, VII, 1, especialmente 1323b21-23. La «independencia económica» (*autárqueia zōês*) es sólo una condición de la verdadera «autosuficiencia», a la cual se reduce en *Ética nicomáquea*, X, 7, 1177a27-b4. No hay paralelismos, en cambio, para la «vida placentera» (*bíos hédistos*) y la «pujanza de bienes y de cuerpo» (*euthēnía ktēmátōn kaì somátōn*), que forman parte, más bien, del sistema de las «opiniones generalmente admitidas». <<

[103] Como el texto aclara inmediatamente (1360b24-25), esta enumeración de las partes de la felicidad se fundamenta en el criterio tripartito —llamado peripatético— que divide los bienes en «internos» («anímicos» y «corporales») y «externos». El criterio se aplica asimismo en *Ética nicomáquea*, I, 8, 1098b15, y *Política*, VII, 1, 1323a24-27. Sin embargo, la denominación de «peripatético», acuñada por la retórica latina, es errónea: Aristóteles se refiere a esta clasificación diciendo que recoge «un parecer antiguo» (*Ética nicomáquea*, I, 8, 1098b17) y Platón la utiliza igualmente en *Filebo*, 48d-e, en *Alcibíades*, I, 130a y, sobre todo, en *Leyes*, 697b, etc. En *Disputaciones tusculanas*, V, 30, Cicerón escribe que existen «tria genera bonorum, maxima animi, secunda corporis, externa tertia, ut Peripatetici, nec molto veteres Academici secus». Este testimonio y el hecho de que la clasificación se encuentre también citada en Anaxímenes, *Retórica a Alejandro*, 1422a7-14, me hace pensar que tal criterio debe recoger, en efecto, una tradición antigua, pero que fue en las discusiones académicas del período final de la vida de Platón cuando se elaboró sistemáticamente. De ahí el uso regular con que aparece en *Leyes*. <<

[104] Secluyo con Ross y el resto de las ediciones. La división se corresponde, en realidad, con el análisis que Aristóteles hace luego en I, 9, 66b2-23, y parece, por lo tanto, una interpolación tomada de ese capítulo. Por su parte, la división misma procede de Platón, *Leyes*, 964b (*cf*. Tovar, 1953, nota 60). <<

[105] Grimaldi, 1980, 107, induce de estos «bienes externos» (*tà ektós*) que los dieciséis precedentes (líneas 20-23) son «internos» (*tà en autôi*). Es una opinión bizarra si se considera que los bienes aquí citados son meras repeticiones (o sinónimos muy próximos: *ploûtos-chrḗmata*) de los primeros. Lo más sensato es pensar que Aristóteles produce su lista, sin ningún orden concreto, sobre la base de pautas empíricas, y sólo después proporciona los criterios que deben organizarla. Sobre este modo de exposición, frecuente en Aristóteles, *vid*. Roland-Gosselin, «Les méthodes de la définition d'après Aristote», *Rev. Scien. Ph. Th*. 6 (1912), *passim*. <<

[106] Estos dos últimos *bienes* facilitan la felicidad, pero no son en sentido estricto partes de ella. Así, la «buena suerte» (*eutychía*) es analizada, *infra*, en 62a1-12, como un factor arbitrario de la fortuna y se distingue netamente de la felicidad en *Política*, VII, 1, 1323b20-26 (*cf*. Hinske, «Zwischen *fortuna* und *felicitas*. Glückvorstellungen im Wandel der Zeit», *Philos. Jahrb*. 85 [1978], pág. 324). En cuanto al «poder» (*dýnamis*) sólo es aquí citado y Aristóteles no se ocupa de su estudio —una vez más junto a la buena suerte— hasta II, 17, en el contexto de los *ḗthē*. <<

[107] Entiéndase nobleza de nacimiento (*eugéneia*). Sobre los caracteres que siguen, *cf*. Platón, *Menéxeno*, 237, e Isócrates, *Panegírico*, §§ 23-25. La equiparación de la ciudad y el hombre particular es recogida por Quintiliano, III, 7, 26: *Laudantur autem urbes similiter atque homines*. Véase, por lo demás, lo que señalo en la nota 566 del libro II. <<

[108] *Cf. Política*, II, 6, 1269b12 y sigs., donde Aristóteles trata del carácter de las mujeres en general y de las espartanas en particular. <<

[109] *Cf*. la exposición sistemática de *Política*, I, 3, 1257b1-58a18. <<

[110] Sobre la función de la «utilidad» en la posesión de riquezas, *cf*. *Ética nicomáquea*, IV, 1, 1120a5-10. <<

[111] *Kai gár hē enérgeia estin en toû toioútou kaí hē chrésis ploûtos*. A propósito de este texto, Cope, 1877, I, 83, interpreta que la riqueza es una «mera potencia» que se actualiza por el uso. Ahora bien, como se ve claramente por la sintaxis, Aristóteles distingue entre los *bienes materiales*, entendidos como potencias a las que les es propio actualizarse, y el resultado de tal actualización, o *uso*, que es lo que define a la riqueza. A mi juicio, esta distinción debe ser respetada (contrariamente a lo que se lee en las traducciones vigentes, o a la que propone Grimaldi, 1980, 113, cuya hipótesis de que el *kaí* es correctivo es por completo innecesaria): la riqueza no es, en la opinión que declara Aristóteles, una potencia de determinados bienes, sino, al contrario, esos bienes en acto y, en este sentido, una parte, igualmente en acto, de la felicidad. <<

[112] Sobre la relación de «virtud» y «felicidad», *cf. Ética nicomáquea*, X, 6, 1177a2-11. En la *Retórica* esta relación aparece mediada por la «buena fama» (*eudoxía*), como corresponde al sistema de las «opiniones comunes». <<

[113] En el sentido técnico de I, 2, 57b1 (*vid*. nota 59). Sobre el *honor*, como signo de buena fama o reputación, *cf. Ética nicomáquea*, IX, 14, 1163b3-10. <<

[114] *Euergetikês*. Esta afirmación forma parte del legado moral socrático: *cf*. Platón, *Apología de Sócrates*,36c. <<

[115] Médico oriundo de Megara y ciudadano de Selimbria, famoso por la severidad de sus dietas y prescripciones gimnásticas, que practicó consigo mismo. Maestro de Hipócrates, es probable que tengamos una reminiscencia de sus doctrinas en el *Perì diaítes* del *Corpus Hipocraticum* (*vid*. la edición de C. García Gual, Madrid, Gredos, 1986, vol. II, págs. 9-116), si bien este texto no pudo escribirse mucho antes de 350 a. C. El ejemplo de Heródico está tomado, en todo caso, de la literatura platónica: *cf*. *República*, III, 406a-c, *Protágoras*, 316e y *Fedro*, 227d. <<

[116] Las siguientes caracterizaciones de la belleza están en relación con el «carácter» (*êthos*) propio de las edades: *cf. infra*, II, 12, 13 y 14. <<

[117] Es habitual esta interpretación de *pròs apólausin*, que a la noción de belleza intrínseca o «equilibrio entre los miembros» (*Tópicos*, III, 1, 116b21) añade, en el caso del joven, la del disfrute que produce su contemplación en los espectáculos. <<

[118] El *pentatlón* reunía, en efecto, pruebas de ambas clases. Conciliando nuestras fuentes, eran éstas las cinco que siguen: salto (*prédema*), carrera (*drómos*), lucha (*pálē*), pugilato (*pygmḗ*) y lanzamiento de disco (*diskéma*, *diskobolía*). La lucha y el pugilato aparecen con frecuencia unidos en una misma prueba (*pankrátion*, *panmáchon*), que designa entonces a un tipo particular de atleta: el pancraciasta (*pankrathiastés*). <<

[119] Traduzco así *mégethos*, cuando se refiere al cuerpo humano, por cuanto este término introduce un factor cualitativo sobre las meras dimensiones físicas sobresalientes En *Ética nicomáquea*, IV, 3, 1123b7, sólo el cuerpo grande aparece relacionado con la belleza; los pequeños «serán primorosos y bien proporcionados, pero no bellos». <<

[120] Tovar, 1953, nota 66 (con remisión a *Orientalia Christiana Periodica*, XIII, 1947, pág. 667) señala que este concepto de «sin dolor» (*alypía*), como condición negativa de la felicidad, procede de la literatura platónica. No obstante, la misma idea, referida a la buena vejez, se encuentra igualmente en Isócrates, *Evágoras*, § 71. <<

[121] Estoy de acuerdo con la crítica que Grimaldi, 1980, 118, hace a Cope (y de rechazo a Spengel) sobre que no se trata aquí de que esta «discriminación rigurosa del tema» sea impropia del arte retórico y corresponda hacerla al análisis científico. Grimaldi no aventura, sin embargo, ninguna interpretación del texto. En mi opinión, lo que Aristóteles quiere decir es que un tal estudio incumbe a otro *arte*, como prueba la referencia explícita a «otra facultad» (*állē dýnamis*). Tal arte no puede ser sino el «arte médico», puesto muchas veces por Aristóteles como ejemplo de *téchne* (*cf*. 55b12-28 y 56b31, así como *Ética nicomáquea*, I, 1, 1094a8, y *Política*, I, 9, 1258a12). En *Metafísica*, IV, 12, 1019a17, aparece, por lo demás, la expresión *iatriké dýnamis*. Y en *Tópicos*, I, 3, 101b6, la retórica y la medicina se proponen como paralelas. <<

[122] *Cf. Ética nicomáquea*, VIII y IX. La función de la amistad en la ética aristotélica está bien estudiada en T. L. Fortier, «Aristotle on social friendships», *Laval Theol. Philos*. 27 (1971), 235-250. Asimismo, en Aubenque, 1963, págs. 179-184. *Vid*., además, *infra*, nota 422 del libro II. <<

[123] *Cf. supra*, notas 82 y 106. Sobre el concepto de «fortuna» (*týchē*) en relación con la felicidad, *cf.* Hinske, 1978, págs. 317-330. La afirmación de que la fortuna puede ser «causa» (*aitía*) contradice frontalmente lo que dice *Física*, II, 6, 197b32 y sigs.: *vid.*, a este respecto Cope, 1867, 218-24 (*Appendix*). Por último, en *Física*, II, 5-6 y en *Metafísica*, XI, 2-3, Aristóteles distingue entre la fortuna (*týchē*) y el azar (*tò autómaton*). <<

[124] *Parà phýsin*. La expresión suele remitir a los productos anormales o monstruosos de la naturaleza. Así en *Reproducción de los animales*, IV, 3, 767b13: *tà parà phýsin térata*. No veo cómo puede referirse esto a la «buena suerte», por lo que me inclino a dar por válida la puntuación de Bonitz, *Aristotelische Studien*, Viena, 1862-1867, I, 87 (reforzada en la edición de Ross, y ahora en Kassel, por el uso del paréntesis), que conecta esta frase, como adversativa, al *hē phýsis* inmediatamente anterior. En contra están Cope, 1877, I, 95, y Grimaldi, 1980, 119, quienes interpretan la frase como una «nota suplementaria» referida a la *eutychía*. <<

[125] *Infra*, I, 9. <<

[126] Sólo Tovar, entre los editores, recluye esta última frase («pues éstos…, etc.»), para lo que no ofrece explicaciones en el aparato. Tampoco las hay en su *Notas críticas*, si bien puede tal vez inducirse que considera la frase como uno de los «añadidos por razones de simetría y homogeneización del texto» (A. Tovar, «Notas críticas a la *Retórica* de Aristóteles», *Emerita* 22 [1954], págs. 22-27) en vista de los paralelismos con 68a36, 72a2-3, 85a14, etc. Es obvio, sin embargo, que este criterio no puede decidir sobre la presente seclusión. <<

[127] *Vid. supra*, nota 98. La misma idea en *Ética nicomáquea*, III, 5, 1112b12. <<

[128] Sobre la noción de «elemento», en cuanto que es equivalente a la de «lugar común», *vid. supra*, nota 70bis. <<

[129] A pesar de que estas líneas introductorias (15-21) establecen un enlace claro entre este capítulo y el anterior, lo cierto es que las diferencias metodológicas entre uno y otro son tan notorias que se hace difícil determinar sus relaciones. En principio, los dos capítulos tratan de lo mismo: del objeto de la deliberación; y también son iguales los resultados a que ambos llegan respecto de algunas de las «materias sobre las que se delibera»: las virtudes del alma, las excelencias del cuerpo, la amistad, la riqueza, el honor y la fama, etc. (62b10-28). Sin embargo, y pese a estas repeticiones, la diversidad de tratamiento es no menos evidente. Mientras que en el cap. 5 las materias de la deliberación se hacen depender de la *felicidad* y de sus *partes*, las cuales se interpretan como *bienes*, aquí derivan, en cambio, de lo *conveniente* y el *bien*, a los que se reduce ahora la *felicidad*. Las materias mismas de la deliberación se amplían a nuevas virtudes intelectuales, así como a las ciencias y las artes. Y además se añaden unos criterios para decidir sobre los bienes dudosos (62b29-63b4), que faltan por completo en el cap. 5. Por otra parte —como ha señalado Viano, 1967, nota 61—, la estructura formal de los dos capítulos es igualmente diversa. El cap. 5 se presenta como un repertorio de *proposiciones específicas* correlativas a una previa clasificación. Por el contrario, este cap. 6 se construye sobre el presupuesto de una teoría de la causalidad y el finalismo (62a22-b9), a partir de la cual, por aplicación de *criterios lógicos generales*, se van obteniendo deductivamente los bienes que forman las materias de la deliberación. A mi juicio, todos estos datos permiten suponer: 1.º) que los caps. 5 y 6 constituyen una duplicación, en la que el mismo tema está tratado de dos modos diferentes; 2.º) en ese caso, sea que su yuxtaposición se deba al propio Aristóteles o a algún compilador, las líneas 62a15-21 deben interpretarse como un añadido, puesto para homogeneizar la secuencia sistemática; 3.º) de los dos capítulos, este 6 es seguramente el más antiguo, puesto que representa un punto de vista más próximo al de la retórica *ek tópōn*; y 4.º) no puede descartarse que el cap. 5, con su estructura más simple, estuviese destinado a sustituir al cap. 6 dentro del plan de reelaboración de la retórica, aunque personalmente me inclino más a pensar que la duplicación de estos capítulos debe estar relacionada con el *Perì Symboulías* del catálogo de Diógenes Laercio (n.º 88; *cf*. Moraux, 1951, 104), respecto del cual es plausible suponer que su temática haya sido integrada de algún modo en la sistematización final de la *Retórica*. <<

[130] *Tà aísthesin échonta è noún: cf. Acerca de alma*, II, 5, esp. 417b3 y sigs. El *noûs* representa aquí, como en *Ética nicomáquea*, VI, 2, a la razón (o entendimiento) práctica, en cuanto que ésta está relacionada con la «elección»: *diò è orektikòs noûs hè proaíresis è órexis dianoetiké* (1139b-5). En *Retórica*, I, 7, b17, *noûs* es sustituido, en efecto, por *phrónesis*, es decir, por la «sensatez», facultad o virtud de la razón práctica. <<

[131] Sobre la naturaleza de todas estas definiciones, *vid. supra*, nota 100. La dilucidación de lo bueno como «lo digno de ser elegido» (*hairetón*), que Aristóteles desarrolla igualmente en *Ética eudemia*, VIII, 3, 1248b18-19, apunta, en realidad, a un tema platónico: *cf. Filebo*, 20d, 22b, 53e y 54c-d, así como *Gorgias*, 499e. Por su parte, el bien como «aquello a lo que todo tiende» (*hoû ephíetai pánta*) reproduce *Ética nicomáquea*, I, 1, esp. 1094a2, y *Política*, I, 1, 1252a3-4. En cuanto a la «autosuficiencia» —aquí sin las connotaciones materiales del cap. 5, y no referida a la felicidad, sino al bien—, *vid. Ética nicomáquea*, I, 7, 1097b14. Por último, la alusión a «lo que produce y conserva los bienes… y destruye sus contrarios» aparece también en *Ética nicomáquea*, I, 6, 1096b10, dentro del contexto antiplatónico de ese capítulo. <<

[132] *Cf. Tópicos*, III, 2, 117a11, y *Catilinarias*, 12-13. <<

[133] Por comparación con *Ética nicomáquea*, VI, 12, 1144a4, y X, 4, 1174b25, parece que debemos reducir estas «tres maneras» a *dos* clases de causas: 1) *intrínsecas*, como la salud y 2) *extrínsecas*, como el alimento (causa necesaria) o la gimnasia (causa no necesaria): *vid*. Cope, 1877, I, 100, y Grimaldi, 1980, 125. (Por otra parte, añado el segundo paréntesis, inexistente en la ed. de Ross, por paralelismo con el primero.) <<

[134] De esto es de lo que tratará el inmediato cap. 7. <<

[135] Varío un poco la puntuación de Ross, que abre el paréntesis en «ya que gracias a ellas…», y pone coma después de cerrarlo. Sobre la distinción, específicamente aristotélica, entre «lo productor» y «lo práctico» *(poiētikòn kaì praktikón)*, *cf. Ética nicomáquea*, VI, 4, 1140a4 y sigs., *Política*, I, 4, 1254a2 y sigs. y *Gran ética*, I, 35, 1187a3 y sigs. Consúltese, además, Th. Ebert, «Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles», *Zeitschr. Philos. Forsch*. 30 (1976), 12-30. En cuanto a la noción de «virtud productora» *(poietikè areté)*, *vid. infra*, nota 220. <<

[136] *Cf. Ética nicomáquea*, VII, 11-14, donde Aristóteles, contra las opiniones de Espeusipo y Platón (*vid*., en especial, 1153b1-20 en relación con *Filebo*, 60d), define que el placer es un bien y que «nada impide que el bien supremo sea un placer». En cambio, en *Ética nicomáquea*, X, 2-5, este punto de vista es matizado en el sentido de señalar, contra Eudoxo, que, siendo el placer un bien, no es, con todo, el supremo bien. (Sobre estas diferencias y sobre la cuestión de los dos tratados sobre el *placer* de *Ética nicomáquea, vid*. el comentario de Gauthier-Jolif, 1970, II, 771-847.) Si el libro VII de *Ética nicomáquea*, pertenece, efectivamente, a *Ética eudemia*, y, por lo tanto, al primer curso de moral de Aristóteles, este dato resulta precioso para la cronología relativa de la *Retórica*: al reproducir su tesis sobre el placer, este capítulo debe situarse en el mismo período de transición en el que también se sitúa la *Ética eudemia*. Para la teoría del placer en las *Éticas* y los problemas que formula, consúltese G. Lieberg, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles*, Munich, 1958. Igualmente, I. Frere, «Le paradoxe du plaisir selon Aristote», *Rev. Philos*. 98 (1979), 427-442. <<

[137] La misma doble atribución en *Ética eudemia*, VII, 3, 1248b18. Sobre la belleza (*kállos*) como fin, dentro de «lo bueno y lo conveniente», *cf. Ética nicomáquea*, IV, 8, 1169a6-35. <<

[138] Estas mismas tres notas para definir la felicidad se encuentran también en *Ética nicomáquea*, I, 7, 1097b1-21. De todos modos, y como ya he señalado en la nota 129, la felicidad es aquí presentada como una consecuencia del bien, lo que representa más fielmente el punto de vista platónico: *cf. Banquete*, 205a y *Eutidemo*, 278c y sigs. <<

[139] Toda la precedente lista de bienes reproduce de una manera muy incompleta e irregular las de *Ética eudemia*, II, 3 y *Ética nicomáquea*, II, 7. En cambio —como Grimaldi, 1980, 128, ha advertido sin obtener ninguna consecuencia—, la lista repite casi literalmente, y poco más o menos en el mismo orden, los *bienes* mencionados por Platón en *Menón*, 87c-88e. Este testimonio podría avalar el carácter antiguo del presente capítulo. <<

[140] Primero de los lugares comunes de la *Topica minor: infra*, II, 23, 97a8 y sigs. Sobre la implicación por los «contrarios», *cf. Tópicos*, II, 7 y *Catilinarias*, 11. <<

[141] Se trata de un lugar común frecuente en la oratoria antigua, del que hace uso, en particular, Demóstenes, *Sobre la embajada fraudulenta,* I, § 299; *Olínticas*, I, § 24; *Sobre la corona*, § 176; *Sobre el Quersoneso*, §§ 17-21. <<

[142] *Ilíada*, I, 255. <<

[143] Aplicación del criterio del «justo medio»: *cf. Ética nicomáquea*, II, 6, esp. 1106a28-34 y 1106b15 y sigs. Por otro lado, sigo la lectura de Rabe, *Rhetores Graeci*, Leipzig, 1926, de acuerdo con el escoliasta (S): *kaì hó mé estin hyperbolé*, que acepta también la mayoría de los editores (Spengel, Roemer, Tovar, Dufour), en lugar de *kaì hoû…*, Γ, que proponen Ross y ahora Kassel. La lectura *hoû* es sintácticamente más difícil, aunque no del todo improbable: «y aquello de lo que no hay exceso…». <<

[144] El *tópico* se deduce aquí de la definición de bien (*supra*, 62a22: «aquello por cuya causa elegimos algo»). Desde el punto de vista ético, finalidad y bien se identifican: *vid*. *Ética eudemia*, II, 1, 1218a10, y *Ética nicomáquea*, I, 1, 1094a2. Desde el punto de vista ontológico, la finalidad es interpretada como «perfección»: *cf*. *Metafísica*, V, 16, 1021b25 (*katà tò échein tò télos téleia*). <<

[145] *Ilíada*, II, 176. <<

[146] *Ibid*., II, 298. <<

[147] Es difícil precisar el sentido aquí de este proverbio, que parece, más bien, introducir un sesgo peyorativo en la argumentación. El *dè* del texto (*kaì hè paroimía dé*) es interpretado generalmente, como también hago yo en mi traducción, con el valor conclusivo de remate de una serie («y, en fin, … etc.»). Sin embargo, no podría descartarse que tuviese un valor adversativo, como en 62b37 (*ésti d' ouk aeì toûto.*…), supuesto que Aristóteles se está refiriendo a los «bienes dudosos». No obstante, el *kaì* hace complicada esta hipótesis. <<

[148] Este tema se desarrolla por extenso en I, 9. *Cf*., además, *Ética nicomáquea*, I, 10, 1101b17-18, y *Ética eudemia*, II, I, 1219b8 y sigs., donde se argumenta más en detalle la relación entre el bien y lo que es objeto de elogio. <<

[149] La generalidad de los códices, salvo A, intercala aquí *agathoí*, que todos los editores, desde Römer, *Aristotelis Ars Rhetorica*, Leipzig, Teubner, 1898, secluyen. Probablemente se trata de una corrección, en vista de que ΘΠ, Γ escriben *epainoûsin* en vez de *mē pségousin*. En todo caso, es evidente que la inmediata sentencia de Simónides sirve por igual de ejemplo a los dos miembros de esta frase, por lo que el paréntesis de Ross debe suprimirse. <<

[150] E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca*, Leipzig, Teubner, 1954, frag. 36. <<

[151] En el sentido de lo que es objeto de una elección deliberada e intencional, puesto que el término aquí usado —*proairetós*— es el correlato objetivo de la *proaíresis*. Sobre la definición de esta última, *vid. Ética nicomáquea*, III, 3, 1113a11: «La elección… es un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance». <<

[152] Es un tópico común de la literatura griega. Véanse los principales textos en Cope, 1877, I, 114 y Grimaldi, 1980, 137. La idea reaparece, *infra*, en 67a19-22, así como en *Tópicos*, II, 7, 113a2-4. Igualmente en Anaxímenes, *Retórica a Alejandro*, 13. <<

[153] La misma distinción se halla en Cicerón, *La invención retórica*, II, 56, 169, sobre cuya procedencia aristotélica no existen dudas: *quid fieri et quid facile fieri possit*. Este testimonio soluciona, a mi juicio, la dificultad planteada por Spengel, que omite *àn* con Σ. La traducción sería en esa hipótesis: «las cosas que *de hecho* suceden» (que son en ese sentido posibles, pero sobre las cuales no cabe deliberación: 59a33-36). La sintaxis ciceroniana presupone, en cambio, la existencia del *án*, de modo que la frase se refiere en ambos casos a los posibles que implican la acción humana y que son, por ello mismo, objeto de deliberación. De ellos, dice Aristóteles, son preferibles los más fáciles. <<

[154] Respecto a los siguientes tópicos (hasta 63a36-37), Spengel, 1838, ha establecido paralelismos muy estrechos con amplios pasajes del *Filipo* de Isócrates, de cuyo análisis podría tal vez Aristóteles haber aislado los correspondientes lugares comunes. Si se tiene en cuenta que la fecha de aparición del *Filipo* es el año 346, este dato podría arrojar luz sobre la relación de este capítulo con la actividad retórica de Aristóteles en el período medio de su vida (*cf*., *supra*, nota 136). <<

[155] *Cf.* la opinión en contra en *Ética nicomáquea*, III, 2, esp. 1111b11-12, donde el deseo queda excluido de la elección deliberada que motiva lo preferible. Nótese que —aunque no literal— el texto contiene una alusión al famoso poema de Safo: «Lo mejor es lo que uno ama…». <<

[156] La misma idea se desarrolla en varios pasajes de *Ética nicomáquea*: I, 8, 1099a8 y sigs.; IV, 4, 1125b15, etc. Una crítica de este criterio de elección se halla en *Ética nicomáquea*, III, 10, 1118b22. <<

[157] *Cf*. el tratamiento paralelo de *Tópicos*, III, 1-5. En vista de su carácter más concentrado y sintético, Brandis, 1849, 14-15, sugiere que este cap. de *Retórica*, es posterior a los citados de *Tópicos*, a los que resume. La crítica de Cope, 1877, I, 118, a esta tesis, que se apoya en la falta de referencias explícitas a *Tópicos* —contra lo que es práctica común de la *Retórica*—, podría obviarse acudiendo a la diferencia de enfoque de ambos análisis: mientras que *Tópicos* se ocupa de los lugares en general de lo *preferible*, el objetivo se reduce aquí a una aplicación del «más» y el «menos» a lo *bueno* y lo *conveniente*. Menos verosímil es, en cambio, la hipótesis de Spengel, *ad loc*., de que nos hallamos en este capítulo ante una redacción escolar tardía, que habría organizado de este modo materiales procedentes de los *Tópicos*. Esta hipótesis es ciertamente indecidible y no cabe sustentarla ni en la sintaxis, ni en el estilo, ni en las ideas que se formulan. En cambio, una posible solución a las dificultades podría venir de lo que he apuntado en la nota 129. Este cap. 7 es, en efecto, una continuación natural del 6, al que también le une la metodología *ek tópon* utilizada como base. Prolongando, pues, la hipótesis que he sugerido en la nota 129, uno y otro podrían estar en relación con el *Perì Symboulías* del catálogo de Diógenes Laercio, lo que hace verosímil tanto la relativa independencia de ambos capítulos (tomados en bloque), como la disparidad con el sistema de referencias habitualmente practicado en la *Retórica*. <<

[158] Con estas definiciones Aristóteles pone las bases para una aplicación sistemática del tópico de la cantidad, que forma parte de la *Topica maior* a que ha de referirse después, en II, 19, 93a9-22. El argumento es aquí muy importante para entender el fundamento lógico de la retórica deliberativa. El «posible», objeto de deliberación, es pensado por Aristóteles como *ausencia de necesidad*; ésta, como *ausencia de determinación*; y ésta, a su vez, como *ausencia de cualidad* (*cf. Catilinarias*, 8 y *Metafísica*, IV, 14). Tal «ausencia» es suplida, en lo que se refiere al pasado, por la «remisión a los hechos» (58b15-16 y 92b15-33); y en lo que se refiere al futuro, por un cálculo racional (*logismós*) sobre «el bien y la conveniencia mayores». Ahora bien, en estas coordenadas, Aristóteles razona que «mayor» significa un «exceso» (*hyperéchon*) sobre algo que permanece como «resto» (*enypárchon*), de manera que lo que funda la relación mayor-menor es esto último: el resto en cuanto que es «lo que persiste». Lo «mayor» lo es, por consiguiente, por referencia a una *cantidad dada*, que, por su parte, no es sino expresión del *número medio* porcentual de las cosas. Pero entonces, sobre la base de esta descripción, es bien claro que la ausencia de cualidad puede resolverse mediante un recurso a la cantidad. Es decir: o bien mediante una aplicación de los lugares generalmente admitidos del «más» y el «menos»; o bien mediante la inducción, por el «número de veces» en el pasado, de la presencia de una cualidad cualquiera en el futuro. En el primer caso, las premisas del silogismo se toman *ek tópōn*. En el segundo, de aquello que sucede *hos epì tò pola*. Véase sobre toda esta cuestión, Mignuci, 1981, págs. 173-203; y D. F. Scholz, «The category of quantity in Aristotle», *Laval Theol. Philos*. (1963), 229-256. <<

[159] *Supra*, 62a21-34. <<

[160] «Como también… es el fin.» Restituyo esta frase, únicamente secluida por Ross entre los editores, y ahora por Kassel, que extiende la supresión hasta «todo lo demás». La dificultad es de orden sintáctico y fue ya puesta de manifiesto por S. Vater, *Animadversiones et lectiones ad Aristotelis libros tres Rhetoricorum*, Leipzig, 1794, 44, al declarar que estas oraciones (hasta *peponthós*: «lo que se le representa…») carecían de conexión con la principal. Personalmente, no creo que este problema pueda resolverse por medio del paréntesis con que Grimaldi, 1980, 146, propone aislar estas frases. Mi hipótesis es que los *dè* son coordinativos y que, por lo tanto, todas estas frases están regidas por el *epeì oûn* del principio y son dependientes, por igual, de *anágkē*. Por lo demás, la fórmula con la que el fin es aquí presentado como causa reproduce exactamente la de *Metafísica*, II, 2, 994b9-10. <<

[161] La lectura de Ross: *autoí… autón* (Γ; *hautoí… hautón*, códices), fundada en Bonitz y Spengel, *ad loc*., es, a mi juicio, la más correcta. De seguir a los códices, la frase entraría en contradicción con la definición de «bueno» como «lo digno de ser elegido en sí». Por el contrario, tal como está, la frase no hace sino reproducir la distinción entre el «bien absoluto» y el «bien para alguien» que también aparece en *Ética nicomáquea*, VII, 12, 1152b27, y *Tópicos*, III, 1, 116b8. Sobre esta distinción, véase, *infra*, nota 200 y 558 del libro II. <<

[162] *Cf. Tópicos*, III, 2, 117a16-18. <<

[163] Supongo, como es lo habitual, en toda esta frase la referencia a los «géneros» por paralelismo con *Tópicos*, III, 2, 117b33 y sigs. Por otra parte, una aplicación práctica de este tópico puede verse en *Política*, VII, 1, 1323b13 y sigs. <<

[164] Hasta donde yo conozco, no se ha advertido hasta ahora la incongruencia que contiene el orden de las líneas 28-29-30 de nuestro texto. En su estado actual, la oración causal *enypárchei gàr* («puesto que el uso… etc.») modifica a *hépetai dè… dynámei* («la consecuencia puede ser… etc.»), lo que es obviamente falso. A la inversa, todo el mundo está de acuerdo en que dicha oración causal se refiere a *hótan tóde… toútō mē* («cuando una cosa se sigue… etc.»), puesto que declara la razón por la queel antecedente es «mayor» que el consecuente; a saber: porque lo contiene. Por mi parte, al variar el orden (=28-30-29) sigo una hipótesis muy sencilla: pienso, en efecto, en la alteración de una línea por *homoiotéleuton (hépetai… hépetai dè… hépetai dè háma)*. Sobre el uso tópico de la *consecuencia*, *cf. Tópicos*, III, 2, 117a5-16. <<

[165] Mantengo la lectura de Ross, *meíoni*, en vez del enigmático *meízonas* de los códices, que casi todos los editores respetan. La corrección se basa sólo en el sentido común. Pero tiene también a su favor el paralelismo con *Tópicos*, 118b3-4 (*vid*. Kassel, 1971, 126). <<

[166] En 63b15-16. O sea, el fin. <<

[167] Lo que Aristóteles formula aquí, mediante la reducción cuantitativa, es la decibilidad en la relación de los agentes y los fines. *Cf. Tópicos*, III, 1, 116b26-36, donde el argumento se expresa más claramente: «entre una causa productora y un fin ⟨se decide⟩ por la proporción (*análogon*); o sea, siempre que un fin exceda a otro en mayor medida que éste a su causa productora». Véase también, sobre la idea de proporcionalidad, *Catilinarias*, 6, 5b16 y sigs. <<

[168] En 62a22 y 63b14. El argumento es el mismo que en *Tópicos*, III, 1, 116a29, pero no así el ejemplo, que se refiere (como *Retórica* unas líneas más abajo) a la salud en relación con la gimnasia. La preferencia de la fuerza sobre la salud es, en el contexto de este tópico, algo enigmática y choca con el texto citado de *Tópicos*, (116b19 y sigs.). Lo que sucede, a mi juicio, es que Aristóteles ejemplifica aquí con demasiada concisión: probablemente piensa que la fuerza contiene a la salud y que por ello es *relativamente* más preferible en sí. <<

[169] *Cf.* los textos señalados en la nota anterior: respectivamente *Tópicos*, III, 1, 116b22-24 (argumento) y 116a30-31 (ejemplo). <<

[170] Suplo el *dè*, secluido por Ross, por el *gár* de Hermolaus Barbarus, existente en *Ma* y aceptado ahora también por Kassel. La superioridad de la «autosuficiencia» se basa en su condición de fin (*cf. Política*, I, 1253a1: *autárkeia télos kaì béltiston*). <<

[171] Sobre las distribuciones conceptuales de «principio» y «causa», consúltese especialmente *Metafísica*, V, 1 y 2. Por comparación con estos capítulos se ve claro que «principio» tiene aquí el significado popular de «fuente», «comienzo» u «origen», a cuya importancia como tópico de la invención apuntan también otros varios pasajes de Aristóteles: *Política*, V, 3, 1303b29; *Ética nicomáquea*, I, 7, 1098b6; *Sobre las refutaciones sofísticas*, 34, 183b22, etc. El valor de este uso para la hermenéutica de la *Retórica* debe destacarse. En los textos recién citados el tópico aparece, en efecto, bajo la forma de un aforismo, que —como señala Dirlmeier en su comentario a la *Ética nicomáquea* (Darmstadt, 1956, pág. 281)— procede de la transformación, en el sentido de un refrán, del verso de Hesíodo, *Trabajos y días*, 40. Aristóteles utiliza, pues, aquí «principio» con una significación *dóxica*, que no supone sino la utilización de una de las *opiniones generalmente admitidas* en la forma de un *lugar lógico* que sirve de base a argumentos dialécticos. Lo mismo queda también ilustrado en Anaxímenes, *Retórica a Alejandro*, 3. <<

[172] *Cf. Tópicos*, III, 1, 116b1-4; 3, 118a29-34, y 5, 119a17-19. <<

[173] El ejemplo es confuso desde el punto de vista histórico y no puede descartarse, como concluye Cope, 1877, I, 128, nota 1, que se trate de un error de Aristóteles. Leodamante actuó, en efecto, como acusador de Cabrias, después de la victoria de éste en Naxos en el año 376 (*cf.* Demóstenes, *Contra Leptines*, §§ 501-502). En cambio, en el juicio por el intento de rendición de Oropo, que realizó Cabrias por instigación de Calístrato (y que debe ser la materia del ejemplo de Aristóteles), la acusación contra Cabrias estuvo a cargo de Filóstrato (*cf.* otra vez Demóstenes, *Contra Midias*, § 535). Estos datos no llevan, de todos modos, muy lejos, ya que, en primer lugar, Aristóteles puede estar refiriéndose a dos juicios diferentes (lo que no hace improbable el uso de *pálin*); y, en segundo lugar, nada impide que, en el asunto de Oropo, Leodamante actuase como acusador de Calístrato. <<

[174] Un tópico semejante se lee en *Tópicos*, III, 2, 117b28. <<

[175] Se trata de un verso de Píndaro, *Olímpicas*, I, 1, que también cita Platón, *Eutidemo*, 304b. <<

[176] La lectura de Ross que sigue una corrección de Bonitz (*aretè mè kakías kaì kakía mè aretês*) es aquí absurda y únicamente puede sostenerse sobre un prejuicio moralista. La totalidad de los editores leen, con los códices y Γ, *aretè mè aretês kaì kakía mè kakías*, lo que muestra bien a las claras la independencia del uso lógico de la retórica respecto de la moral. Todo el párrafo, por otra parte, parece hacerse eco de Platón, *República*, I, 351-353. <<

[177] Argumento análogo en *Tópicos*, III, 3, 118b47. <<

[178] Restituyo *mâllon*, que sólo Ross secluye (de acuerdo con Γ) entre los editores, y añado el paréntesis de la última frase. La dificultad del texto es doble: 1) dicha última frase parece introducir un elemento nuevo —cualitativo— no contenido expresamente en el tópico; además, 2) *kállion* es ya de suyo comparativo («más bello»), por lo que el *mâllon* o bien debe suprimirse, o bien, como proponen Vahlen, Spengel y Cope, ha de regir *philétairon* («el amor a los amigos»). Me temo que, para resolver estas dificultades, no basta con mostrar —como hace Grimaldi siguiendo a Waitz— que el uso de *mâllon* con comparativo es posible; por el contrario, lo que hay aquí es, me parece, una deficiente interpretación del tópico por parte de los estudiosos. En efecto: con el añadido de *mâllon* sobre la simple comparación, lo que Aristóteles quiere establecer es *el* «exceso» o «superioridad» *que denota el factor cuantitativo del argumento*. Éste es el dato que hace fácilmente comprensible la sintaxis. Ahora bien, sobre esta base, la frase puesta por mí en paréntesis, y que en sí misma es ajena al enunciado del tópico, no constituye sino una conclusión dialéctica de él: si se aplica el tópico, se ve cuál es la razón por la que *comúnmente se admite* que el amor a los amigos es preferible al afán de riquezas. <<

[179] *Epithymía*, o sea, el deseo que nace de los apetitos, opuesto a *boúlēsis* o deseo intencional, que se basa en una elección (*proaíresis*). Véanse estas distribuciones más exactamente, *infra*, en 69a3-24. Asimismo, en *Acerca del alma*, II, 3, 414b2 y sigs. <<

[180] Una aplicación de este tópico se lee en *Tópicos*, I, 1, 11b-a21. Sobre la clasificación y jerarquía de los saberes, los dos pasajes fundamentales son, como es conocido, *Metafísica*, I, 1-2 y *Ética nicomáquea*, VI, *passim*. <<

[181] *Cf. Tópicos*, III, 1, 116a14-22. Sobre la sensatez (*phrónēsis*), en cuanto que es delimitada por la conducta y opiniones del hombre sensato (*phrónimos*), consúltese *Ética nicomáquea*, VI, 5. Finalmente, «lo que juzgan todos o la mayoría o los sensatos» es lo que fundamenta el concepto aristotélico de «opinión plausible»: *vid. Tópicos*, I, 1, 104a8-9, y *supra*, nota 58. <<

[182] *Supra*, 63b12-15, donde *phrónēsis*, la «sensatez», aparece sustituido por *noûs* (*vid*. nota 130). Por otra parte, el recurso a la sensatez, junto a la ciencia, en la determinación del «qué», «cuánto» y «cuál» —es decir, de las tres primeras categorías (entidad, cantidad, y cualidad) citadas en *Catilinarias*, 4— es exclusivamente característico de la *Retórica* y muestra muy bien tanto el paralelismo entre la filosofía teórica y práctica de Aristóteles, como la función de *órganon* lógico que la retórica cumple en esta última. <<

[183] Porque la valentía es una virtud del alma, mientras que la fuerza lo es sólo del cuerpo: *supra*, 60b19 y sigs. <<

[184] Se trata del conocido tópico socrático, ya mencionado en *Critón* y exhaustivamente discutido en *Gorgias* (*cf*., p. ej., 470c, 473b y, sobre todo, 474c). Isócrates se hace eco también del tópico en *Panatenaico*, §§ 117-118. <<

[185] *Supra*, 62b5-9 y nota 136. <<

[186] Esta doble aceptación de lo *bello* se repite, *infra*, en I, 9, 66a32-34, como soporte de la retórica epidíctica. <<

[187] El mismo tópico aparece en *Tópicos*, III, 1, 116a13-14, cuyo fundamento razona aquí Aristóteles. <<

[188] Leo *ek* con los códices y Γ, en lugar del *hèn* que propone Ross, siguiendo una corrección innecesaria de Richards. (Igualmente gratuita es la conjetura de Kayser, *hèn ek*, que ahora ha sido adoptada por Kassel.) <<

[189] *Sýstoicha, hómòiai ptőseis*. El sentido de estos términos y del argumento mismo se halla explicitado en *Tópicos*, II, 9, 114a26-b5, y, específicamente para las *hómoioi ptőseis*, en *Retórica*, II, 23-97a20-23. «Correlaciones de términos» se dan, por ejemplo, entre cosas *justas, justo* y *justicia*, o entre *actos de valor, valiente* y *valentía*. Por su parte, las «flexiones gramaticales» son las desinencias o morfemas en general, de modo que son «semejantes» en casos como *justamente, valientemente, saludablemente*. El tópico aristotélico se entiende bien por referencia a los *sýstoicha*. Así: «si la *justicia* es una de las cosas dignas de elogio, entonces también lo es *el justo* y *lo justo* y *justamente*» (*Tópicos*, 114b3-4). En cambio, el argumento resulta más complicado cuando se refiere a las *hómoiai ptōseis*. Lo que Aristóteles quiere decir es, 1.º) que las «flexiones gramaticales» pueden ser interpretadas como casos particulares de *sýstoicha* (*Tópicos*, 114a36-37), de modo que, por ejemplo, *el justo, para el justo* y *justamente (díkaios-díkaitoi-dikaíôs)* son términos correlativos de «justo»; y, 2.º) que en ese caso, supuesta una comparación entre términos, la superioridad manifiesta es una cualquiera de las flexiones gramaticales y remite a una superioridad *correlativa* en el término matriz. Así, si actuar «con valor» es preferible a actuar «con moderación», «*con* miedo» o «*con* cobardía», entonces ello es cierto en todos los *sýstoicha* y, por lo tanto, el *valor* es preferible a la *moderación*, el *miedo* o la *cobardía*. La importancia de las «flexiones gramaticales» para el análisis de los nombres, y de las «correlaciones de términos» para la silogística, las razona Aristóteles, respectivamente, en *Sobre la interpretación*, 2, 161b1, y *Analíticos segundos*, I, 15, 79b6 y sigs. (Pueden consultarse las largas notas de Waitz a estos pasajes.) Pero, en el caso de la retórica, como también se ve en texto citado en *Retórica*, II, 23, o en el comentario de Cicerón, *Tópicos*, IV, 12 (*si compascuus ager est, ius est compascere*), el tópico de las flexiones tiene una validez únicamente plausible y presupone, además, una referencia a la «acción» o a la «praxis» que no está contenida en el análisis del término. <<

[190] Se trata una vez más de la aplicación del tópico del consenso, a que me he referido en las notas 58 y 181, con la especificación añadida de que, en casos particulares, tal criterio debe verificarse a la luz de los que son «competentes» en la materia. En *Ética nicomáquea*, I, 5, 1095a1-2, esta restricción se constituye en norma de los argumentos plausibles (desde 1094b20) y, en general, está relacionada con la evolución del pensamiento aristotélico sobre la *téchnē*. <<

[191] Tópico ya razonado, *supra*, en 64a24 y sigs. <<

[192] Es éste un tópico clásico de la retórica antigua del que Aristóteles vuelve a ocuparse en II, 24, 01a37, como uno de los lugares comunes de los entimemas aparentes. En este caso, sin embargo, la fuerza del tópico no reside en el criterio lógico de la «división» (*diaírēsis*), sino en las consecuencias afectivo-pasionales que produce. Así, Quintiliano, VIII, 3, 67: «Sine dubio enim qui dicit expugnatam esse civitatem complectitur omnia quaecumque talis fortuna recepit; sed in affectus minus penetrat brevis hic velut nuntius…». <<

[193] Homero, *Ilíada*, IX, 592-594. <<

[194] Nuevamente se trata de un tópico clásico —el *climax* o *gradatio* de las tradiciones— que asimismo se funda en los efectos psicológicos que produce. Quintiliano, IX, 3, 54, lo define diciendo: «gradatio, quae dicitur κλῖμαξ… est autem ipsa quoque adiectionis: repetit enim quae dicta sunt et, priusquam ad aliud descendat, in prioribus resistit». Otras muchas definiciones en Lausberg, 1966, §§ 623-624. Epicarmo es citado aquí por Aristóteles, lo mismo que en *Reproducción de los animales*, I, 18, 724a28, como autor de célebres gradaciones retóricas; pero el testimonio más completo es el de Ateneo, *Deipnosophistai*, II, 36c-d: «tras del sacrificio hubo una fiesta y de la fiesta se pasó a la bebida; de la bebida, a la discusión; de la discusión, a los insultos… etc.». <<

[195] Una ejemplificación del uso retórico de estos tópicos puede verse en *Ética nicomáquea*, VIII, 13, 1163a12-16. La «ocasión» (*kairós*) denota la superioridad o exceso que presta a una acción cualquiera el haber sido hecha *en el momento propicio*. Sobre este tópico en particular, *cf. Tópicos*, I, 15, 107a5-12, y III, 2, 117a25 y sigs., así como *Ética nicomáquea*, I, 6, 1096a26 («el *bien* se dice de tantas maneras como el ser, pues… en la categoría de tiempo se dice *ocasión*»). <<

[196] Simónides, frag. 110 (Diehl, 1954). El verso es citado de nuevo, *infra*, en 9, 67b17. <<

[197] Con toda probabilidad se refiere al general ateniense (*ca*. 415-354) que luchó contra Epaminondas. La frase de Ifícrates se reproduce más exactamente, *infra*, en 9, 67b18. Según Plutarco, *Apophthegmata Laconica*, 187b, se la dirigió a un tal Harmodio, descendiente del célebre tiranicida, que le había reprochado su bajo origen. <<

[198] Homero, *Odisea*, XXII, 347. <<

[199] El ejemplo y la atribución se repiten en III, 10, 11a1-4, si bien la frase no aparece en el texto de la oración fúnebre de Pericles transmitida por Tucídides. Cope, 1877, I, 145-146, sugiere un error en Aristóteles y cita el parlamento de Gelón, que se halla en Heródoto, VII, 162. Spengel, 1867, 127, encuentra un paralelismo más plausible en el discurso funerario atribuido a Demóstenes (*Epitafio*, § 24). Y todavía puede leerse una frase semejante en Eurípides, *Suplicantes*, 447-449. Se trata, pues, de una imagen bastante popular, que bien podría estar recogida en alguna de las versiones apócrifas de la oración de Pericles, ya que, como razona Tovar, 1953, nota 91, los discursos de este último «no se conservaron escritos de modo auténtico». <<

[200] El texto es dudoso. Ross y Kassel leen, como yo mismo, *toû haplôs* (Isingr.), interpretando que *toû* introduce el 2.º término de la comparación (*chrḗsima*). Pero los códices son disconformes (*kaì*: ΘΠΑ, Spengel, Römer, Tovar; *ḗ*: A^1, Dufour; *om.* Γ), de modo que la traducción podría muy bien ser: «y lo que ⟨es más útil⟩ para alguien y/o en absoluto». Esto tiene a su favor tanto la tesis general de la precedencia de lo absoluto sobre lo relativo, como también el paralelismo con *Tópicos*, III, 1, 116b8: «lo bueno en absoluto es preferible (*hairṓteron*) a lo bueno para alguien» (*cf.* las consideraciones proclives a esta interpretación en Spengel, 1867, 128-129, Cope, 1877, I, 146-147 y Grimaldi, 1980, 173-174). No obstante, la lectura de Ross, que yo mantengo, no está falta de sólidas justificaciones. A lo que se refiere aquí Aristóteles no es tanto a lo *preferible* cuanto a lo *útil* (o, mejor dicho, a lo que es preferible en la óptica de lo más útil, de lo *chrḗsimon*): no se trata, pues, del bien considerado *teóricamente*, sino del bien que aparece en la esfera de la *filosofía práctica*, en cuanto que él puede ponerse como un argumento de persuasión dentro de la oratoria deliberativa. Ahora bien, en este contexto el bien particular es más persuasivo que el bien en absoluto. Y esto es precisamente lo que se lee, *infra*, en 15, 75b19: «nadie escoge lo bueno en absoluto, sino lo que es bueno para él». Véase sobre esta problemática, *infra*, nota 558 del libro II. <<

[201] *Cf*. para éste y el anterior argumento, *Tópicos*, III, 1, 116b26 y 23, respectivamente. <<

[202] *Cf. Tópicos,* III, 3, 118b20-22. El fundamento del tópico es que lo conforme a la verdad es lo real o el ser (*Metafísica,* II, 1, 993b30-31). <<

[203] Es una consecuencia del tópico anterior; pero en sí mismo reproduce una tesis socrático-platónica: *cf. Apología de Sócrates*, 21c y *Gorgias*, 527b. El ejemplo que sigue está razonado en *Tópicos*, III, 2, 117a21-23. <<

[204] *Cf*. para éste y los dos siguientes argumentos, *Tópicos*, III, 3, 118b27-30; 2, 117a23-24, y 5, 119a22, respectivamente. <<

[205] Leo *hyperéchei* (A^1, Γ) *agathón* (códices y Γ), en lugar de *hypárchei [agathón]* (Ross). La seclusión ni es seguida por ninguno de los editores ni puede comprenderse qué ventajas aporta. Por otro lado traduzco por «simultáneamente» la correlación coordinativa *kaì… kaí*. <<

[206] La misma imagen se repite, *infra*, en III, 10, 11a4-6. *Cf*. también Demóstenes, *Timócrates*, §§ 140-141. <<

[207] Mantengo la lectura de Ross, *éthḗ* (*sicut* A); en lugar de *éhtē*, (Θ Π y Γ), que adoptan Spengel, Cope y Tovar. Favorece esta lectura, toda la argumentación de 66a8-16, con el expreso paralelismo *éthē tôn politeiôn* de 66a12 (*vid*., no obstante, nota 214). <<

[208] Con este encuadramiento político de «lo conveniente» (*symphéron*) concluye el estudio de la *oratoria deliberativa*, la cual halla, en efecto, su aplicación más importante en el ámbito del consejo o de la disuasión *públicos*: *cf*. I, 1, 54b23-30. Por un lado, esto es conforme con una tesis de Aristóteles que se confirma y amplía progresivamente a lo largo de su obra; a saber: la de la subordinación de las reflexiones sobre la praxis al marco del saber político: *vid. Ética nicomáquea*, I, 2 y VIII, 9, esp. 1160a10-30. Pero, por otro lado, si se comparan las argumentaciones que aquí se elaboran con sus paralelas de *Política*, III-V, se descubre una diferencia de tratamiento, que Gohlke (1943, págs. 76 y 89) ha razonado, convincentemente, en el sentido de mostrar que *Retórica*, I, 8 presenta un estado antiguo, a medias conformado por rasgos populares y platónicos. Si a esto se añade que una referencia de *Retórica*, II, 18, 1391b18-21, vincula la introducción del *êthos* (como materia de la prueba persuasiva) a esta fundamentación política de la deliberación, entonces con ello podemos recuperar una de las líneas centrales de la evolución de la *Retórica* de Aristóteles. La elaboración de la retórica de enunciados propios debe estar relacionada, efectivamente, con exigencias específicas del análisis ético y político, para el que la heterogeneidad de carácter propia de los distintos auditorios posibles resulta un dato de primer orden con vistas a establecer un modelo influyente de deliberación. Es obvio que, para ello, es necesario ampliar el horizonte de la retórica, dando entrada al análisis de los *éthē* de los oyentes (y no sólo del orador) como materia o argumento de las pruebas persuasivas. Ahora bien, que Aristóteles ha pensado en principio esta ampliación en términos de la filosofía político-moral platónica, lo muestran sin posible duda las explicaciones de este cap. I, 8. En él, como en Platón, *República*, VIII, 544d y 549e, el *êthos* constituye una realidad intermedia, que modela la naturaleza del alma de conformidad con las formas de gobierno o constituciones (*politeíai*) de la ciudad. El *êthos* del auditorio queda así decidido por la constitución política. Y lo mismo el «talante» del orador, puesto que la virtud consiste en la posesión (*ktéma*) de un *êthos* que se atiene a la ley y a la constitución buenas. Es muy probable que en esta época no hubiera pensado todavía Aristóteles en introducir las pasiones, dado que éstas están por completo ausentes de *Retórica*, II, 18 (*infra*, nota 578 del libro II) y dado, sobre todo, que tal introducción supone el uso de un modelo explicativo de orden psicológico, aquí ignorado, pero que será el que Aristóteles aplique a su nuevo análisis de los *éthē* en II, 12-17: véase a este respecto nuestra nota 537 del libro II. En ese caso, pues, entre la retórica de los lugares (de orden puramente lógico) y el pleno dominio de la retórica de enunciados (para la que son fundamentales las consideraciones psicológicas), tendríamos que situar un momento de transición, caracterizado por la apertura de la retórica a los *éthē* en sentido platónico —pero con exclusión aún de las *páthe* y, en general, de

cualesquiera elementos afectivos—, cuyas huellas pueden rastrearse en varios lugares: nuestros actuales I, 8 y II, 18 (91b7-20), así como I, 9, 66a23-32. Lo fundamental, de todos modos, es que con ello se verifica el paso de un modelo de retórica basado en el análisis y clasificación de los discursos a otro modelo *en que la retórica es concebida ya como órganon de la filosofía práctica*. <<

[209] *Cf. Política*, IV, 3, 1289b27-1290a13. El juego «soberanía»/«autoridad» traduce un concepto que en la filosofía política aristotélica es común a ambos términos (*hēkyría… toû kyrioû*). <<

[210] Sobre esta cuádruple división y los inmediatos criterios que la organizan, *cf. Ética nicomáquea*, VIII, 10, 1160a31-1160b21, y *Política*, IV, 1-11. La división misma es de carácter popular y se halla igualmente en Platón, *República*, VIII, 543a576b. <<

[211] Es decir, no la educación que se desarrolla en el ámbito privado o familiar, sino la que tiene por objeto el conocimiento e interiorización de los «usos legales» (*tà nómina*). Esta educación es tan importante —razona *Política*, VIII, 1, 1337a11-13— que debe ser «unitaria e idéntica para todos» y de «responsabilidad pública y no privada». La correlación entre aristocracia, *paideía* y supremacía de la ley constituye un tema platónico, que se desarrolla simultáneamente en la filosofía y la oratoria: compárese, por ejemplo, lo que se lee en *Política*, III, 10, 1286a7-1287b8 con Isócrates, *Antídosis*, §§ 79-83, y Demóstenes, *Contra Aristogatón*, § 15 y sigs. <<

[212] *Cf. supra*, 60b4 y nota 98, así como *Ética nicomáquea*, III, 7, 1115b23: *horízetai gàr hékaston tôi télei*. <<

[213] Compárese con *Política*, IV, 6, 1294a8-30, donde, en vez de fines (*téloi*), se habla de definiciones (*hóroi*). La caracterización es análoga para todas las formas de gobierno, excepto para la aristocracia, que es definida por la *areté* o virtud (*cf.* igualmente, *Política*, III, 7, 1283b21). Falta, en cambio, aquí la mención correspondiente al fin de la monarquía, lo que parece apuntar a la existencia de una laguna. Aunque tampoco puede descartarse —como Tovar sugiere entre interrogantes — que Aristóteles callase sobre este punto en vista de las tensas relaciones entre Atenas y la monarquía macedónica. <<

[214] Leo *éthē*con los códices. La corrección de Bywater, *ḗthē*, que sigue Ross, se basa en los paralelismos que he señalado, *supra*, en nota 207. Es evidente, sin embargo, que tales paralelismos no se rompen porque Aristóteles haya escrito aquí *hábitos*, en vez de *caracteres*, de modo que la lectura de Ross debe tomarse como un ejemplo de hiperhomogeneización. <<

[215] Es decir, *bueno*, como persona, o *bien dispuesto*, como orador, hacia la causa o el modo de ser de quien le escucha. *Eúnous* es el adjetivo correspondiente a la *eúnoia* o benevolencia: *cf. infra*, 111, 14, 15a35 y b25. Por lo demás, la mención en este punto de la oratoria epidíctica se justifica en que es en la transformación de los temas del elogio donde Aristóteles sitúa, en efecto, la génesis de la «persuasión por el talante»: véase la inmediata nota 217. <<

[216] *Cf., supra*, nota 34. <<

[217] La oratoria epidíctica será el objeto de este cap. 9 únicamente. La dependencia de la retórica respecto de la ética en el análisis aristotélico del elogio, así como la continuidad de temas platónicos en dicho análisis, están perfectamente detallados en Buchheit, *Untersuchungen zur Theorie des Génos epideitikón von Gorgias bis Platon*, Munich, 1960, págs. 108-138, y Kraus, *Neue Studien zur arist. Rhetorik, insb. über das Génos epideiktikón*, Halle, 1907, *passim*. En su forma actual, el capítulo parece ser resultado de un acoplamiento de materiales probablemente muy antiguos a las exigencias resultantes de la introducción de los *éthē* como elementos de la prueba persuasiva. La reelaboración es en particular clara en todo este párrafo introductorio (líneas 23-32), que presupone el programa de I, 2 (*êthos* como 2.ª prueba: 56a5-14), así como en 67b37-68a9, que podría ser un añadido: *vid. infra*, nota 240. La intersección de temas sigue aquí, en todo caso, un modelo muy simple: los mismos argumentos que tradicionalmente corresponden al elogio son susceptibles de utilizarse como modos de expresar el talante personal del orador, quien así persuade de su bondad mediante un elogio implícito de sí mismo. Esta subordinación de la oratoria epidíctica a una de las formas generales de la persuasión, realizada fundamentalmente en beneficio de la oratoria deliberativa, constituye uno de los signos más firmes de la evolución del pensamiento retórico de Aristóteles. Sobre la compleja problemática que plantea el «talante», véase, de todos modos, *infra*, nota 537 del libro II. <<

[218] Los ejemplos de esta literatura encomiástico-burlesca son numerosos. Cope, 1877, I, 159, cita un elogio a los ratones y otro a los abejorros, compuestos por el sofista Polícrates a principios del siglo IV, a los que se refiere Isócrates, *Helena*, § 12. En la literatura posterior el ejemplo más célebre es el *Elogio de la mosca* de Luciano. <<

[219] Las dos definiciones del texto reproducen más de cerca los planteamientos de Platón, *Gorgias*, 474c-75d, que los correspondientes de *Ética eudemia*, VIII, 3, 1248b16-25, y *Ética nicomáquea*, IV, 1, 1120a23-24. En el caso de *Ética eudemia*, la belleza se define aún en relación con el elogio (lo que falta en *Ética nicomáquea*), pero, en cambio, lo bello y lo bueno difieren «no sólo nominalmente, sino en sí mismo». En cuanto a *Ética nicomáquea*, el elogio se refiere en exclusividad a la virtud, con lo que el planteamiento de *Retórica* se invierte por completo: la virtud no es bella por ser digna de elogio, sino que es digna de elogio en tanto en cuanto es virtud, de modo que «es por ésta por lo que los hombres realizan hechos bellos» (I, 12, 1101b31-33). En uno y otro caso falta, por lo demás, la referencia al placer (de lo bueno) que, sin embargo, es un elemento predominante en la argumentación del *Gorgias* y de la *Retórica*. Todos estos datos parecen situarnos ante un modelo de reflexión moral, que no presupone aún la existencia de nuestras actuales *Éticas* y que debería situarse, más bien, en el período académico de Aristóteles (véase también la nota siguiente). <<

[220] Esta concepción de la «virtud» (*aretḗ*) resulta chocante en el contexto de la obra ética de Aristóteles. Ante todo, como se señala desde Spengel, no hay trazos de ella en el análisis de *Ética nicomáquea*, II, 5-6, que más bien la contradice, puesto que 1106a5 afirma que «las virtudes no son pasiones ni facultades (*dynámeis*)», sino «modos de ser» (*héxeis*). Y, a la inversa, tampoco ella contiene ninguna referencia a la clásica doctrina del «término medio», doctrina que, en realidad, es incompatible con una definición de virtud como capacidad de *producir* y *conservar* bienes. La tesis de Cope, 1877, I, 159-60, según la cual hay que ver aquí la diferencia entre «la retórica popular y la ética científica», y asimismo las consideraciones de Grimaldi, 1980, 194-195, sobre la posibilidad de conciliar *dýnamis* y *héxis*, no sirven ciertamente para mucho, puesto que ni una ni otras tocan el núcleo del problema, a saber: la discrepancia entre una concepción *sociológica* (productiva) y otra *psicológica* de la virtud. En cambio, el desarrollo del capítulo nos ofrece algunas valiosas informaciones que permiten formular hipótesis diacrónicas sólidas. Por una parte, la definición de virtud que da aquí Aristóteles se refiere también a la capacidad de «acarrear bienes» y ser «de utilidad para los otros» (66b3), en unos términos que reproducen sin duda la polémica antisofista del *Gorgias* de Platón (*cf.* en particular 474b y sigs.). Por otra parte, de las virtudes que inmediatamente cita el capítulo, tres de ellas (justicia, valentía y moderación) se definen asimismo por el *criterio platónico* de la obediencia a la ley, lo que permite establecer —como ha advertido Viano, 1967, págs. 402-403— una relación segura entre este capítulo y el libro V, de *Ética nicomáquea*, (=*Ética eudemia*, IV), en el que, en efecto, Aristóteles «lleva a cabo el paso de la virtud como parte de la justicia y conformidad con la ley, a la concepción de virtud como término medio». Y por otra parte, en fin, el concepto de «virtud productora» (*poietikē aretē*) aparece igualmente en *Retórica*, I, 6, 62b4 (en el marco de un capítulo verosímilmente antiguo: *supra*, notas 129, 136 y 154), y sirve de base también, sin modificaciones, a la doctrina del elogio de *Ética eudemia*, II, 1, 1219b9-16 y *Ética nicomáquea*, I, 12, 1101b13-15. Todos estos datos son fundamentales. La consideración de que la sustancia del elogio reside en la producción de obras benéficas es un tema típicamente sofístico, que también se halla en Isócrates, para quien, aunque el elogio se fundamenta en la virtud, ésta es definida, en todo caso, por la «nobleza de la descendencia» y por la «abundancia de las obras» (*Nicocles*, II, §§ 57-59). Es probable que sea éste el horizonte de problemas que discute Aristóteles, al oponer una noción de «virtud productora» corregida por el criterio platónico de conformidad con la ley, puesto que es de tal punto de vista, en cuanto que vincula virtud y justicia, del que se hace eco el cambio de actitud razonado en *Ética nicomáquea*, V (= *Ética eudemia*, IV). Y, por lo demás, éste parece ser también el tema del diálogo juvenil *Sobre la justicia*, en el que, según ha descrito

convincentemente P. Moraux, se hallarían privilegiadas las tres virtudes de la justicia, la valentía y la moderación que forman el cuerpo de la *República* platónica (*cf. À la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue «Sur la justice»*, Lovaina-París, 1957, págs. 109-116). De tales datos, puede concluirse, así pues: 1) que el concepto de virtud que elabora este capítulo presenta la primitiva concepción aristotélica del período académico; 2) que tal concepción debe ser considerada como el núcleo de la polémica antiisocrática en torno al significado del elogio; 3) que, aun cuando el análisis de la virtud evoluciona hacia un modelo de explicación psicológica, en cambio, el contexto sociológico de la doctrina del elogio, en cuanto que se relaciona con la producción de obras buenas y éstas con la práctica de virtudes, permanece sin variaciones ni enmiendas a lo largo de toda la obra de Aristóteles. <<

[221] Compárese con la división 1, 5, 60b20-24, donde ésta de aquí aparece en parte interpolada (*cf. supra*, nota 104). Es muy probable que el *praótēs* del texto («la calma»), que Ross secluye con A^1, pero que mantienen los otros editores con A Θ Π y Γ, sea también una interpolación (acaso para homogeneizar con II, 2), puesto que el capítulo no se refiere después a esta virtud. Por lo demás, en *Ética nicomáquea*, se encuentran igualmente definiciones de todas estas virtudes, aunque con múltiples variantes de análisis. Los pasajes principales son: para *valentía*, *moderación*, *liberalidad*, *magnanimidad*, *manificencia*, y *calma*: 1107a28-1108a6 y 1115a41-126b9; para *justicia*: 1129a1-1138b13; y para *sensatez* y *sabiduría*: 1139b14-1145a11 (sistematización de Grimaldi, 1980, 196). <<

[222] Tanto esta definición de la «justicia» como las siguientes de la «valentía» y la «moderación» se basan en el criterio platónico referido en nota 220 (*cf*., entre muchos textos, *Critias*, 50d y sigs., *Gorgias*, 480d, *República*, 443e). En lo que se refiere al análisis del elogio, Platón mismo ha evolucionado respecto de este criterio. Si en *República*, VIII, la conformidad a la ley se refiere a la *ley común*, ésta tiende a ser interpretada, en IX, dentro de un esquema de correspondencia con las partes y funciones del alma. Ahora bien, la analogía de la sociedad con el alma humana forma ya, en *Leyes*, el núcleo tanto de la fundamentación de la ley como, consecuentemente, de la doctrina del elogio (*Leyes*, 800b-802b; 829b-e; 958c-960c). No es improbable, por tanto, que sea en la prolongación de este punto de vista donde haya que situar la evolución aristotélica hacia una concepción psicológica de la virtud (véase, *infra*, nota 256). <<

[223] *Cf*. I, 5, 1362b18-20. <<

[224] *Sēmeîa*, en el sentido definido en 2, 57b1 (*cf.* nota 59), puesto que lo que guarda una relación intrínseca con la virtud, ha de guardarla también con la belleza, de modo que, en este sentido, sirve igualmente de base al elogio. <<

[225] «Afecciones» traduce aquí *páthē*, como contrario de «obras» (*érga*). O sea, no se refiere a las pasiones, sino a las consecuencias pasivas de la práctica de las virtudes. Como ha advertido inteligentemente Cope, 1877, I, 165-6, la fuerza del argumento reside aquí en la aplicación del tópico de los *ptṓseis* y *sýstoicha* (*supra*, 64b34-36 y nota 181). <<

[226] *Cf. Ética nicomáquea*, IV, 3, 1123b18, donde el honor es considerado «el mayor de los bienes exteriores». En *Ética nicomáquea*, I, 5, 1095a22 el honor se analiza como «la finalidad de la vida política». <<

[227] El tópico se halla ampliamente desarrollado —en el contexto del «amor a uno mismo» (*phileîn heautón*)— en *Ética nicomáquea*, IX, 8, *passim*. Por otra parte, la preferencia por lo que conviene a los otros, en vez de lo que conviene a uno mismo, decide la cuestión del «buen gobierno» (*orthè politeía*) en *Política*, III, 7. <<

[228] La procedencia de lo absoluto sobre lo relativo es una tesis común de Aristóteles (p. ej., *Tópicos*, III, 1, 116a21 y b8; *Sobre las refutaciones sofísticas*, 5, 166b22; *Gran ética*, I, 1, etc.). Véase, no obstante, las restricciones que he señalado en la nota 200 y las que se expondrán en la nota 558 del libro II. <<

[229] Véase la argumentación de *Ética nicomáquea*, VIII, 3, 1163a1 y sigs. <<

[230] Frag. 137 (Voigt). Todo el texto es de Safo y ni siquiera es seguro que sea Alceo el interlocutor (*cf*. Tovar, 1953, nota 98; los principales testimonios están en Cope, 1877, I, 168). <<

[231] *Cf.* Jenofonte, *La República de los lacedemonios*, XI, 3, que atribuye esta costumbre a Licurgo. <<

[232] *Cf*. la argumentación de *Política*, VIII, 2, *passim*. Igualmente, *Ética eudemia*, I 4, 1215a25 y sigs. <<

[233] Procedimiento clásico de la retórica epidíctica, atribuido a Aristóteles, pero cuyo primer testimonio se encuentra en Isócrates, *Nicocles*, II, § 34, y aún parece remontarse a Gorgias y Calicles (*vid*. Plebe, *Breve storia della retorica antica*, Milán, 1969, págs. 30 y sigs.). Quintiliano, III, 7, 24-25, lo llama *derivatio verborum* y lo explica diciendo: *Maxime favet index qui sibi dicentem assentiri putant. Idem (Aristoteles) praecipit illud…, quia sit quaedam virtutis ac vitiis vicinitas, utendum proxima derivatione verborum, ut pro temerario fortem*, etc. En el mismo sentido, Cicerón, *Orator*, XXIII, 81. La eficacia del procedimiento se basa en la fuerza persuasiva de la manifestación del talante (*êthos*). Lo que Aristóteles ha sido efectivamente el primero en razonar. <<

[234] Véase sobre la naturaleza de los argumentos paralogísticos, *infra*, II, 24 (esp. 1401b10-14 y nota 769). <<

[234bis] «Exceso» denota aquí el plus al que se refiere el argumento de la cantidad: *supra*, 63b7-11. <<

[235] Compárese, *infra*, III, 14, 15b30-33, y Platón, *Menéxeno*, 235d. La fuerza del argumento se basa, como en la *derivatio verborum*, en la persuasión por el talante, en este caso del auditorio. Quintiliano, III, 7, 23: *Nam plurimum refert qui sint audientium mores, quae publice recepta persuasio*. <<

[236] Versos ya citados en I, 7, respectivamente, 65a27 y 25 (*vid*. notas 196 y 197). <<

[237] Frag. 85 (Diehl, 1954). <<

[238] *Cf. Ética nicomáquea*, I, 12, 1101b15: «elogiamos… por las acciones y las obras (*dià tàs práxeis kaì tà érga*)». <<

[239] Aplicación del tópico de la «repetición» (*supra*, 64a27-28) y de la «acumulación» (65a16-19 y nota 194). <<

[240] En las ediciones anteriores a Victorio: P. Vettori, *Commentarii in tres libros Aristotelis de Arte dicendi*, Florencia, 1548 y 1579, todo este párrafo (65a27-68a9) vuelve a repetirse de modo literal en III, 16, 16b29 y sigs., donde ahora, desde Römer, se admite la existencia de una laguna. Los editores están de acuerdo (salvo Kassel, que secluye el pasaje íntegro) en aceptar como correcta esta localización del párrafo, puesto que es materialmente coherente con el resto del capítulo, si bien desde el punto de vista del desarrollo de la argumentación supone una transición brusca. A tenor de esto último, Spengel, 1867, 144 y sigs., sugiere la posibilidad de que estas líneas se refieran al contenido de II, 19, donde Aristóteles habla, en efecto, de lo común a los tres géneros oratorios. Pero de lo que allí se trata es de los lugares que forman la *topica maior*, lo cual no se ajusta del todo a la materia razonada aquí (distinción del elogio y el encomio, forma del argumento epidíctico, etc.). Lo más plausible es referir las perplejidades que produce este pasaje a la existencia de redacciones diversificadas en la estructura de este capítulo a que me he referido en la nota 217. *Vid*. también nota 1171 del libro III. <<

[241] La distinción entre elogio, encomio (o panegírico) y felicitación-bendición se halla igualmente en *Ética eudemia*, II, 1, 1219b8, 16, y *Ética nicomáquea*, I, 2, 1101b31-34, aunque los criterios usados en estas dos obras difieren entre sí. En *Ética eudemia*, el «encomio» es la narración de una obra en particular (*kath' hékaston*); el «elogio», la de una distinción en general (*kathólou*); y la «felicitación», la del cumplimiento de un fin. En *Ética nicomáquea*, en cambio, sobre la común base de que «elogiamos… por las acciones y las obras», el «elogio» se remite específicamente a la virtud de las acciones; el «encomio», a las obras; y la «bendición» y «felicitación», a una forma más alta de alabanza, que implica el elogio y el encomio y que se reserva «a los dioses y a los más divinos de los hombres». Como se ve, pues, respecto de estas descripciones, la de *Retórica* sigue con exactitud el planteamiento más simple de *Ética nicomáquea*. Las diferencias entre elogio, encomio y felicitación-bendición se hallan ampliamente comentadas en Alejandro, *Perì Enkom*. (Spengel, 1894, III, 2-4). <<

[242] *Cf. supra*, nota 217. De la «expresión» (*léxis*) y de sus «conversiones» se ocupa Aristóteles, en general, en III, 12 y 17. Quintiliano, *op. cit*., III, 7, 28 analiza la «conversión» como una forma de complementariedad: *totum autem habet* (la orat. epidíctica) *aliquid simple suasoriis; quia plerumque eadem illic suaderi hic laudari solent*. <<

[243] Alusión a un argumento de Isócrates, *Evágoras*, § 45. *Cf*. también *Panatenaico*, § 32. <<

[244] Sobre la amplificación *(aúxēsis) vid*., Buchheit, 1960, págs. 146 y sigs., así como O. Schissel, «Aúxesis im 1. und 2. Buch der arist. Rhetorik», *Aus der Werkstatt des Hörsaals*, Innsbruk, 1914, págs. 87-119, y V. R. Kennedy, «Aúxesis: a concept of rhetorical amplification», *South. Speech Comm. Journ*. 38 (1971), 60-72. En su forma clásica, es decir, como medio de intensificar la importancia cualitativa de los hechos, la amplificación constituye uno de los recursos principales de la oratoria antigua (*cf*. Lausberg, 1966, § 259, y G. Kennedy, *The Art of persuasion in Greece*, Princenton, 1963, págs. 60-72), frente al cual Platón opone su crítica de la retórica como «arte ilusorio» (*Fedro*, 216 y sigs.). En cuanto a Aristóteles, unas veces admite, como en I, 9 y III, 17, el uso cualitativo de la amplificación, si bien sólo en la retórica epidíctica; otras veces, como en II, 19, 93a17-18, la califica de «hablar baldío»; y otras veces, como en I, 14, 75a9-14, la considera como una de las «especies comunes» a los tres géneros, apropiada en particular al elogio, pero igualmente pertinente en la oratoria deliberativa y judicial. Todas estas doctrinas pueden resultar chocantes, pero, en realidad, conforman un curso evolutivo —no contradictorio— que, en este caso, puede seguirse con bastante certidumbre. Que, en principio, Aristóteles ha organizado la retórica de los lugares mediante la especialización de modelos de prueba adecuados a cada uno de los tres géneros oratorios, lo demuestra el que, tanto en este cap. 9 (*vid. infra*., 68a26-30 y nota 249) como en III, 17, 17b31-18a5, la *amplificación* aparece al lado del *entimema* y del *ejemplo*, presidiendo cada uno de ellos —en total contraste con el programa de I, 2— un género particular. En las coordenadas de esta especialización por géneros, la amplificación es presentada como el recurso retórico propio del elogio, en un marco de entendimiento eminentemente *cualitativo* de la prueba. Sin embargo, dos hechos han modificado esta doctrina. El primero, que la amplificación puede ser también considerada desde un punto de vista *cuantitativo* y que tal uso permite entonces aplicarla a *todos* los géneros oratorios; este hecho aparece razonado en II, 26, 3a17-23, y sobre él nos proporciona además un testimonio inestimable el *Anom. Techn*. —de fuerte influjo aristotélico— cuando define: *aúxēsis esti lógos meîzon poiôn phaínesthai tó prâgma* (Spengel, 1894, II, 393). En vista de esta ampliación del horizonte, es plausible suponer que Aristóteles haya tratado de superar el uso sólo cualitativo de la *aúxēsis* sobre la base de integrarla en los argumentos de la cantidad, dentro del tópico del «más» y el «menos». Ésta es la óptica, como hemos visto, que preside las consideraciones de I, 7 en torno a la deliberación, así como, más en general, los capítulos de *Tópicos*, III, 1-4; y es también la óptica en que debía situarse el *Perì Megéthou*, n.º 85 del catálogo de Diógenes, si, como parece, versaba sobre la magnitud en sentido retórico (*cf*. P. Moraux, 1951, 102). Pero todavía un segundo hecho ha permitido al filósofo avanzar más en este mismo camino. Al hacer del entimema y del ejemplo, conforme a la

revisión analítica de la *Retórica*, los dos únicos modelos de los razonamientos lógico-retóricos, la cantidad queda desvinculada de las pruebas demostrativas, comportándose como un tópico común a todos los enunciados. A partir de ahí, el lugar de la cantidad (o magnitud) pasa a formar parte de las «nociones absolutamente comunes» (*supra*, nota 80) de la *Topica maior*, que Aristóteles argumenta en II, 19; y la amplificación retórica queda entonces, o bien integrada en el entimema (como se lee en I, 26: *vid*. nota 828 del libro II), o bien reducida a un resto, de mera aplicación al ámbito de la oratoria epidíctica. <<

[245] Personaje desconocido, aunque pudiera tratarse de Hipóloco, hijo de Belerofonte (Homero, *Ilíada,* VI, 119). Esta atribución es, sin embargo, muy improbable. <<

[246] Los famosos tiranicidas tuvieron una primera estatua en Atenas, obra de Antenor, que fue capturada como botín de guerra por los persas. Tras las Guerras Médicas, se les erigió una segunda estatua, obra de Critios y Nasiotas, de la que quedan varias copias romanas. <<

[247] Éste es un recurso típicamente isocrático, bien atestiguado en *Antídosis*, §§ 2-3 y 8-12, *Panatenaico*, §§ 9-[14] y 39, etc. La misma recomendación se halla en *Retórica a Alejandro*, 3. <<

[248] La misma idea, referida al bien, aparece en *Política*, III, 7, 1282b30-83a8, y en *Reproducción de los animales*, 787a1: *tò gàr béltion en hyperochêi*. <<

[249] Esta distribución de la materia de la retórica se repite sin alteraciones en III, 17, 17b31-18a5 (en el marco del análisis de la demostración como *parte del discurso*); y, de nuevo, aunque sustancialmente variada, en II, 18, 92a4-7 (dentro del examen de los *lugares comunes a los tres géneros*). La comparación de estos párrafos permite reconstruir en el sentido señalado en la nota 244 la doctrina aristotélica de la amplificación. En 91b29-30 se lee, en efecto: «también es común a todos los discursos el lugar relativo a la magnitud (*megéthous*), dado que todos hacen uso de la amplificación (*aúxēsin*)…». Esta frase presenta ya la situación en que la amplificación retórica ha sido absorbida por el entimema sobre la base del lugar común de la magnitud, de modo que, a partir de ahí, se concluye que «entre los lugares comunes, el de *amplificar* es el más apropiado a los discursos epidícticos; el de *remitir a los hechos*, a los judiciales (…); y el de lo *posible* y lo *futuro*, a los deliberativos». Así pues, la primitiva organización de la retórica según tres procedimientos adecuados a cada género (amplificación, entimema y ejemplo) cede el paso a una estructura más compleja, según la cual, 1.º) la prueba lógica se centra en el entimema y el ejemplo (deducción-inducción); 2.º) la amplificación, interpretada como lugar de la magnitud, pasa a formar parte (junto al *factum* y al *possibile*) de la *Topica maior*, común a los tres géneros; y 3.º) los lugares de esta *Topica maior*, aun siendo comunes, se especializan como instrumentos de control lógico de cada uno de los géneros oratorios, de modo que esto permite mantener, aunque muy reducida en sus funciones, la vinculación entre la amplificación y la oratoria epidíctica. <<

[250] Con el examen de la oratoria forense, que tiene lugar en los caps. 10-[14] (si bien este último con características propias), Aristóteles introduce una modificación en el modelo de análisis, que, como señala Viano, 1967, pág. 411, «turba la simetría con los otros géneros». Ante todo, tal examen no versa ahora sobre los fines del género judicial, sino sobre los *motivos* y *disposiciones* de quienes cometen o padecen injusticia. Esto es estudiado además (caps. 10-12) dentro de un marco de *causalidad psicológica* que centra los factores de explicación en el análisis de los *caracteres* y *pasiones* (vicio, falta de dominio propio, cólera, etc.). E incluso el sometimiento a la ley como criterio de justicia es atemperado por otros criterios de carácter subjetivo (cap. 13), tales como la voluntariedad de los actos o la equidad. Todo esto deja bien a las claras que el tratamiento de la oratoria forense presupone ya la introducción de los *ḗthē* y las *páthē* y la reorganización de la retórica según el modelo analítico de los enunciados. Es, en efecto, en este marco donde hay que situar la apelación a los «silogismos», a que se refiere el texto, que ni procede de un «especial carácter lógico de esta parte de la retórica» (Cope, 1877, I, 188, citando a Chr. Schrader, *De Rhetoricorum Aristotelis sententia et usu Commentarius*, Helmstadt, 1674), ni puede ser analizado tampoco en total paralelismo con los otros géneros (Grimaldi, 1980, 226). En realidad, sólo cuando las pruebas se apoyan sobre «clases de enunciados persuasivos» (y no únicamente sobre *tópoi*) puede pensarse en una configuración analítico-silogística de la retórica. Ahora bien, esto es lo que hace posible por primera vez el recurso a la causalidad psicológica, que introduce la oratoria judicial, de manera que, con ello, se abre definitivamente el campo de la retórica al entendimiento de las *písteis* como premisas del argumento (*cf.* 56a1-21, notas 34-36; y 58a27-32, nota 70). <<

[251] Aristóteles parte una vez más de una definición dialéctica, como las ya comentadas, *supra*, en nota 100. La necesidad de que el daño sea voluntario para que haya injusticia se razona por extenso en *Ética nicomáquea*, V, 7, 1135a16-18, y vuelve a aparecer también, *infra*, en el cap. 13, donde, sin embargo, la apelación a la ley se matiza por la práctica de la equidad (comp. 73b27-29 con 74a27-28). <<

[252] Sobre la distinción entre ley particular y común, *cf. Ética nicomáquea*, V, 7 (= *Ética eudemia*, IV, 7), donde la ley común es interpretada como *tò physikòn díkaion*. Cope, 1867, 239-244, ofrece un detallado análisis de esta distinción clásica, del que se desprende la profunda influencia ejercida por la tragedia en su elaboración. Tal influencia es especialmente notable en lo que se refiere a las identificaciones entre ley particular=escrita/común=no escrita, como lo testimonia también la propia *Retórica*, I, 13, 73b6. *Vid*. sobre esto W. von Leyden, «Aristoteles and the concept of Law», *Philosophy* 42 (1967), 1-19. <<

[253] Leo *hekóntes* con la generalidad de los códices y Γ. La conjetura de Richards, *eidótes* («con conocimiento»), que Ross sigue, no tiene ninguna base y sólo puede comprenderse por un fenómeno de hiperhomogeneización del texto. Pero, además, en este caso tiene también en su contra las distinciones paralelas de *Ética nicomáquea*, III, 1, 1111a20, y 2, 1111b6-10, que reproducen la misma argumentación. Este paralelismo es importante. La diferencia entre los actos voluntarios (*hekoúsion*) y los actos intencionales (*proairetón*) da entrada, en *Ética nicomáquea*, a la necesidad de la deliberación —un planteamiento que, por el contrario, está ausente en el análisis de la oratoria deliberativa—. A partir de aquí puede seguirse, pues, con bastante seguridad la confluencia de temas que caracteriza la elaboración madura de la filosofía práctica en Aristóteles. *Cf*. Aubenque, 1963, págs. 119-126. <<

[254] Sobre la mayoría de estos vicios, y de sus consecuencias, razona con mayor extensión *Ética nicomáquea*. *Vid*., en general, III, 9-12 y VIII, 7. Sobre el «ambicioso» o «amigo de honores» (*philótimos*), IV, 4; y sobre el «colérico» (*oxýthymos*) y el «vengativo» (*pikrós*), IV, 5. Finalmente, sobre el «desvergonzado» (*anaíschyntos*), III, 6, 1115a12-14, donde el temor al descrédito (*adoxían*) es considerado, de un modo complementario a este pasaje de *Retórica*, como una virtud. <<

[255] *Cf*., respectivamente, I, 9 y II, 1-11. <<

[256] La división que sigue sobre las modalidades de las acciones humanas es la más extensa de cuantas ha elaborado Aristóteles. Por comparación con las de *Acerca del alma*, III, 9, que se centra en las facultades del alma, y *Ética nicomáquea*, I, 3, cuyo referente son los actos virtuosos, la de *Retórica* es la única que, 1.º) plantea las causas de la acción humana en general; 2.º) relaciona específicamente la causalidad psicológica con la determinación de lo justo y lo injusto; y 3.º) utiliza como criterio organizador la voluntariedad o involuntariedad de los actos (y no sólo su carácter racional o irracional). Estos datos son importantísimos, si bien, hasta donde yo sé, se ha reparado poco en ellos. En la nota 222 he señalado cómo el criterio de justicia evoluciona en Platón desde la conformidad con la ley hasta la analogía con las partes del alma. En *Leyes*, 889c y sigs., el contexto de la argumentación es (entre otros tópicos) la posibilidad de que las leyes sean injustas. Para evitar esta aporía, Platón recurre al fundamento de «la naturaleza y la virtud del alma» (892a), por analogía con la cual ha de organizarse la sociedad justa, dotada de buenas leyes, así como la *paideía* política (896a y sigs.). Y la conclusión es que, sobre la base del orden o decreto general del universo, no hay más principio de acción que la *voluntad de cada uno*, según el *estado de su alma* (904b). Que Aristóteles ha elaborado su antropología madura en el marco y por prolongación de estas ideas, parece probarlo el que todavía en la citada clasificación de *Ética nicomáquea*, I, 3 remite a «los tratados exotéricos, donde se estudian suficientemente algunos puntos sobre el alma» (1102a26), expresión esta que, desde Burnet, se identifica, con todo derecho, a «los escritos de la época académica» (*The Ethics of Aristotle*, Londres, 1900, pág. 58). Ahora bien, si esto es así, entonces es claro que en la división y subsiguiente sistematización de este párrafo de *Retórica* se halla el *esquema general* de la evolución de Aristóteles; es decir, el punto en el que la causalidad psicológica, de conformidad con la última enseñanza de Platón, se hace cargo, como fundamento, de los análisis propios de la filosofía práctica, sobre los que han de construirse las argumentaciones éticas y políticas. Sobre la relación de Aristóteles con las doctrinas intracadémicas, *cf*. el libro, ya clásico, de H. J. Krämer, *Areté bei Platon und Aristoteles. Zum Wessen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959, especialmente págs. 552-571. Véanse además las consideraciones de la nota 325. <<

[257] Leo *boúlēsis metà lógou agathoû* (Θ Π, Γ), sin suprimir, como hace Ross, el *metà lógou* (A, Σ). La preferencia es aquí indecidible y la supresión tiene a su favor el criterio de lectura «según un buen códice». Apoyan, en cambio, la inclusión las definiciones de *boúlēsis* de *Acerca del alma*, III, 10, 433a26 y sigs.; y *Ética nicomáquea*, III, 2, 1111b26, donde es correlativa de la intencionalidad (*proaíresis*). En realidad, *boúlēsis* comporta siempre un deseo o un acto de la voluntad que es racionalmente inclinada. Véanse también las consideraciones a favor de la inclusión en Spengel, *ad loc*., y Grimaldi, 1980, 232. <<

[258] Estas afirmaciones son sorprendentes y parecen chocar con II, 12-14 y 16, que tratan específicamente de las edades y de la riqueza. La razón aducida por Cope, 1877, I, 193, sobre la «accidentalidad» (por *symbaínei*) de las pasiones que acompañan a estos «estados» es poco convincente, sobre todo si se considera lo que inmediatamente dicen las líneas 24-32; en todo caso, el argumento no podría extenderse en modo alguno a los «modos de ser» (*héxeis*), que comportan siempre propiedades o disposiciones estables. La explicación es, en realidad, mucho más sencilla. Lo que Aristóteles quiere decir es que el estudio de los caracteres (*éthē*) es superfluo *aquí*, esto es, *en relación con los actos concretos* de justicia e injusticia, ya que para su explicación basta con aducir las correspondientes pasiones. El análisis de los caracteres, en tanto que son origen de tendencias y actos de carácter *general*, deben ser estudiados por ello mismo fuera de este contexto (lo que efectivamante sucede en II, 12-17). <<

[259] La búsqueda de placeres innecesarios es interpretada en *Ética nicomáquea*, VII, 1154a17 como uno de los rasgos propios de la falta de virtud. El tópico es platónico: *cf. República*, VIII, 558d y *Filebo*, 72c. <<

[260] *Cf., infra*, II, 12-17. <<

[261] *Cf. Física*, II, 4-6 (especialmente la definición de 196b6) y *Ética eudemia*, VIII, 2, 1247b8-10. *Vid*. también, *supra*, notas 82 y 123. La noción de «causa indefinida» (*aitía aóristos*) es conforme con la idea de «causalidad por accidente», que reconstruye, en la física, una visión determinista de la naturaleza (*Física*, II, 5, 196b27-29). Sin embargo, la teoría del azar se hace más compleja en Aristóteles, cuando es considerado como «efecto», es decir, como resultado del cruce o coincidencia (*symbaínei*) entre el orden determinado o presumible de las causas y la irrupción de las acciones y los intereses humanos. *Física*, II, 5, 197a, reconoce que el azar «hablando absolutamente no es causa de ninguna cosa» y que «también se dice con razón que el azar es algo ajeno a la inteligencia». Esto implica —como Aubenque, 1963, págs. 64-83, ha estudiado en detalle— que, junto al determinado causal *físico*, Aristóteles concibe el mundo *humano* como un mundo «en el que la infinidad de accidentes posibles de una cosa hace imprevisible las combinaciones que puedan resultar» (pág. 77) y en el que, por tanto, el azar como efecto introduce un fondo de indeterminación y contingencia objetivas. Ahora bien, es, a mi juicio, en este contexto donde hay que situar la frase, lamentablemente demasiado aislada, de *Ética nicomáquea*, VI, 4, 1140a18-19, que dice: «en cierto sentido, ambos, el azar y el arte, tienen el mismo objeto, como dice Agatón… etc.». Este punto de vista arroja mucha luz sobre el modo como el «azar» es una *causa* particular de la acción humana. <<

[262] Con el término «forzosidad» (*bíai*) se refiere Aristóteles a la compulsión o violencia *exterior*, de modo que, como define *Ética nicomáquea*, III, 1110a2-3, «es forzoso *aquello cuyo principio viene de fuera* y es de tal índole que en él no tiene parte alguna el agente o el paciente». En *Metafísica*, IV, 5, 1015a26, la forzosidad es analizada como una de las especies de lo necesario, que tiene lugar *parà tèn hormèn kaì tèn proaíresin*. *Cf*. igualmente *Analíticos segundos*, II, 11, 94b37. <<

[263] Cope, 1867, 226-228, estudia las principales distribuciones del término «hábito» (*éthos*) en Aristóteles. En lo que se refiere a las «causas de la acción humana», el texto fundamental es *Ética nicomáquea*, II, 1, 1103a14-26, donde el hábito es presentado como la causa de las virtudes que se refieren al carácter o *virtudes éticas* (por oposición a las virtudes dianoéticas que se originan en la enseñanza, *máthesis*, y en el arte, *téchnē*). En sí mismo, el hábito es un «proceso» de fijación de conductas, que se opera mediante la repetición de «movimientos e impulsos» grabados ordenadamente en la memoria (*cf. Acerca de la memoria y la reminiscencia*, 2, 452a27). Se diferencia, pues, del «modo de ser» (*héxis*) en que éste supone una tendencia general de comportamiento —un *temple*—, que se concibe como *propiedad* de quien la posee; y del «talante» o «carácter» (*êthos*), en que este último constituye una inclinación suave y duradera de la personalidad, que es determinante de la conducta y que tanto puede ser natural, como adquirido precisamente por obra de los hábitos. En la medida, pues, en que un *hábito*, supuesta la introducción de un *temple* virtuoso, puede conformar un *carácter* o *talante* bueno, en esa misma medida el hábito llega a ser, según Aristóteles, la causa de las virtudes éticas (*i. e.*, de las virtudes propias del carácter). Sobre el uso retórico de todos estos conceptos, *vid*. A. B. Miller, «Aristotle on Habit (*éthos*) and Character (*êthos*): Implications for the Rhetoric», *Speech Monagr*. 4 (1974), 309-316, así como nuestra nota 437 del libro II. Y en cuanto a las relaciones entre el hábito y la naturaleza, *infra*, nota 271. <<

[264] El *cálculo racional* a que se refiere el texto (*logismós, tò lógon échon*) significa en Aristóteles el *razonamiento que va ligado a la elección de un fin* (*Acerca del alma*, III, 10, 433a), de modo que, en este sentido, comporta la facultad o el uso propio de la *razón práctica*. En *Ética nicomáquea*, VI, 1-2, Aristóteles divide las partes racionales del alma en dos: la científica (*epistēmonikón*) y la calculativa (*logistikón*), que se refieren, respectivamente, a «la clase de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera» y a aquellos otros «en los que esto sí es posible». En este último caso, el cálculo racional equivale a la deliberación, «ya que deliberar y calcular (*boúlesthai kaì logízesthai*) son lo mismo». Y puesto que el objeto de este razonamiento es lo posible y no lo necesario, su función de verdad consiste en la *elección acertada*, de suerte que «esta clase de entendimiento y de verdad es práctica» (1139a11, 14 y 26). Se ve, pues, claramente de qué modo el *logismós* es causa de la acción humana, puesto que a él remite la elección racional de los actos que discurren en el margen de la posibilidad. Ahora bien, en este ámbito de lo práctico, el motivo que decide la elección y, por lo tanto, la verdad del razonamiento es «la conveniencia, según los bienes dichos» (*cf. supra*, 6, esp. 62a23-b9), lo cual hace retrotraer uno de los tópicos fundamentales de la retórica forense al contexto de la retórica deliberativa. Como ya he dicho en notas 217 y 253, esta confluencia de temas constituye uno de los signos más firmes de la evolución del pensamiento aristotélico. <<

[265] El impulso irascible (*thymós*) y el deseo pasional (*epithymía*) constituyen, juntamente con el *logismós*, las tres partes del alma que Platón describe en la *República*. Las innovaciones de Aristóteles respecto de este esquema se centran, como he señalado en la nota 264, en la división que él hace de la parte racional del alma, en teórica y práctica. En cambio, su criterio es conservador en lo que se refiere a los impulsos irracionales, cuyas descripciones siguen las pautas platónicas. El «apetito irascible» se asimila algunas veces, como en este texto de *Retórica*, a la *ira*; y otras veces, como en *Ética nicomáquea*, III, 8, 1116b23, a la *valentía*. En todo caso, *Ética nicomáquea*, VII, 6, 1149a24, lo presenta más susceptible de razón (*ho thymòs akoúein tì toû lógou*) que el deseo pasional, el cual ocupa, así, el último lugar entre los impulsos irracionales. Sobre la naturaleza e influencia de la *epithymía*, *cf. Ética eudemia*, II, 8 y *Acerca del alma*, II, 3 (esp. 414b4). *Vid*., no obstante, *infra*, nota 274. <<

[266] Esta definición de castigo se precisa en *Ética nicomáquea*, II, 3, 1104b16, diciendo que es «a modo de una medicina» para el que lo padece. El tópico procede de Platón, *Protágras*, 324a-c. <<

[267] *Infra*, II, 2. <<

[268] Según *Ética nicomáquea*, III, 2, los objetos de toda elección son lo *bello*, y lo *conveniente* (o lo bueno) y lo *placentero*. De lo «bueno» y lo «conveniente», así como de lo «bello» —que aquí no se cita—, ha tratado ya Aristóteles, *supra*, en los caps. 6 (esp. 62b15-2) y 9 (esp. 66a34-b1). A éstos se añade ahora el «placer» en la medida en que, como declara el mismo texto de *Ética nicomáquea*, 1104b34, «acompaña a todos los objetos de elección, pues también lo bello y lo conveniente parecen agradables». Por otra parte, *Acerca del alma*, III, 10, localiza la fuente de toda acción en el impulso (*órexis*), en cuanto que pone en marcha, sea el cálculo racional (*logismós*) propio de la razón práctica, sea la imaginación (*phantasía*). De estas dos facultades, «el pensamiento siempre tiene razón, mientras que el impulso o la imaginación pueden tener razón o equivocarse». Desde este punto de vista, «el objeto del impulso siempre produce movimiento, pero este objeto puede ser un bien real o un bien aparente» (433a26-30). <<

[269] Esto es lo que corresponde a las «definiciones dialécticas»; *cf*. nota 100, así como los textos paralelos, ya citados, de *Tópicos*, I, 1, 101a23-24, y *Ética nicomáquea*, I, 7, 1098a26-29. <<

[270] Esta definición del placer plantea algunas dificultades críticas. Como he advertido, *supra*, en nota 136, *Ética nicomáquea*, contiene dos estudios separados sobre el placer: uno, el que se desarrolla en VII, 11-14 (y que, según todos los indicios, pertenece a *Ética eudemia*); y otro, el que ocupa los caps. 2-5 del libro X. Si se compara con estos textos, la definición de *Retórica* reproduce con bastante exactitud el punto de vista de *Ética nicomáquea*, VII (= *Ética eudemia*), en particular las afirmaciones de 11, 1152b[13] (*hēdonḕ génesis eis phýsin aishetḗ*) y 12, 1353a14-15 (… *enérgeian tês katà phýsin héxeōs*). En cambio, parece estar en contradicción con *Ética nicomáquea*, X (como se señala desde Spengel, 1867, 157-158), toda vez que 3, 1173a71 excluye taxativamente que el placer sea un movimiento (*ou kalôs d'éoika légein ⟨tḕn hedonḗn⟩ oud' einaî kínesin*). Grimaldi, en una larga nota (1980, págs. 243-246), arguye con razón que *Retórica* no define el placer como un «movimiento», sino como un «movimiento *del alma*», expresión esta en la que, a juzgar por el paralelismo con *Metafísica*, 1047a32, «movimiento» (*kínēsis*) debe entenderse como sinónimo de «acto» (*enérgeia*). Esta observación es importante por cuanto permite reconciliar, no sólo *Retórica* con *Ética nicomáquea*, X, sino también las *Éticas* entre sí. Lo que Aristóteles dice no es que el placer sea un movimiento, sino, al contrario, un *estado natural* (correspondiente a un ser), que se presupone enajenado y que, por ello mismo, es o busca ser restituido, como fin de su acción, por el movimiento del alma. Consideradas así, las definiciones de *Retórica* y *Ética nicomáquea*, VII son perfectamente conciliables con la concepción de placer como consumación o perfeccionamiento de la actividad a que se refiere *Ética nicomáquea*, X, 4, 1174b14-1175a2; y unas y otras quedan comprendidas en la definición de *Gran ética*, II, 7, 1205b7-8, que literalmente dice: «El placer es un estado producido por la restauración en cada criatura, a partir de lo que es antinatural, de lo que le corresponde según su naturaleza». Sobre la noción aristotélica de placer, *cf.* las referencias bibliográficas de la nota 136, así como M. R. Bertmann, «Pleasure and the two happinesses in Aristotle», *Apeiron* 6 (2) (1972), 30-36, y R. Brague, «Note sur le concept d'hedoné chez Aristote», *Étud. Philos*. (1976), 49-55. Dicha noción, por lo demás, ha sido muy influyente en las éticas helenísticas, especialmente en la epicúrea: *cf*. Lucrecio, *La naturaleza*, II, 963-966. <<

[270bis] *Diathéseis*, o sea, un estado o disposición pasajera (física o psíquica), resultante del estado o actitud en que uno se encuentra (*diakeímenos*) y que difiere, por su fácil variabilidad, tanto del «hábito» (*éthos*) como de la «manera de ser» o «propiedad» (*héxis*). Comp. con *Catilinarias*, 8, 8b27; «La *héxis* difiere de la *diáthesis* por ser más estable y duradera… Se llaman *diathéseis* a las disposiciones que son fácilmente mudables y cambian con rapidez». <<

[271] Sobre el concepto de «hábito» *(éthos)*, *vid. supra*, nota 263. La semejanza del hábito con la naturaleza o, mejor, la idea de que el hábito constituye algo así como una naturaleza inducida, o segunda, se halla varias veces en Aristóteles: *cf*., por ejemplo, *De memoria et reminiscentia*, 2, 452a30: *tò dè pollákis phasin poieî*. Esta semejanza es, sin embargo, únicamente válida en el marco de las *explicaciones psicológicas* y como base de *argumentos dialécticos*. Sobre lo primero, *vid. Ética nicomáquea*, II, 1, 1103a20, y *Gran ética*, I, 6, 1186a4; y, sobre lo segundo, *Metafísica*, I, 1, 981b5, y VIII, 5, 1047b32. <<

[272] Pentámetro atribuido a Eveno de Paros, frag. 8 (West), sofista, maestro de retórica y poeta elegíaco contemporáneo de Sócrates, varias veces citado por Platón (especialmente *Fedro*, 267a). Aristóteles repite este verso en *Ética eudemia*, II, 7, 1223a31, y en *Metafísica*, XIV, 5, 1015a29, dentro de su estudio sobre la necesidad *exterior* cuyo principio no pertenece ni al agente ni al paciente: *vid. supra*, nota 262. Por lo demás suprimo el paréntesis que sólo Ross, entre los editores, pone en este pasaje. <<

[273] *Cf. Acerca del alma*, II, 3, 414b2-5. Platón desarrolla la misma idea en *Fedro*, 237d. <<

[274] *Cf. Gran ética*, I, 1, 1182a23, donde Aristóteles cita a Platón como autor de esta división. El texto dice *epithymía*, lo que parece contradecir el carácter exclusivamente irracional que le ha atribuido 69a4-5 (*vid*. nota 265). Sin embargo, se trata aquí de un problema léxico: en distribuciones de oposición con *boúlēsis* y *thymós, epithymía* significa el deseo pasional y ocupa el último rango entre los apetitos irracionales; en cambio, en distribuciones neutras, carece de esa connotación y equivale a deseo o impulso en general. <<

[275] *Ek toû peisthênai*. Probablemente hay que ver aquí una alusión al carácter *psicagógico* que, según Solmsen, 1924, 228, Aristóteles recoge de la tradición sofista en su última elaboración de la *Retórica*. De todos modos, una observación semejante se halla en *Acerca del alma*, III, 3, 428a22-23. <<

[276] Aristóteles trata específicamente de la *phantasía* en *Acerca del alma*, III, 3, 427b27-429a9. La traducción normal de este término es «imaginación», lo que es conforme hasta cierto punto con el análisis de 429aI, que la define como «un movimiento de la sensación en acto». No obstante, en 11, 433b29, Aristóteles hace un uso ampliado de esta definición, al distinguir entre la «fantasía propia del sentido» y la «fantasía racional» que, por su «capacidad de combinar varias imágenes en una», sirve de base a las *deliberaciones*. El texto de *Retórica* se hace eco de esta distinción: la *phantasía* reproduce imágenes en el «recuerdo» y fabula posibilidades en la «espera». Sobre el concepto y funciones de la *phantasía* puede consultarse mi trabajo «Eîdos, psiqué, phántasma. Sobre el proceso del conocimiento en Aristóteles», *Pensamiento* 35 (1979), 237-266. <<

[277] *Cf. Ética nicomáquea*, X, 4, 1174b21 y 27. <<

[278] Eurípides, *Andrómeda*, frag. 131 (Nauck). <<

[279] Homero, *Odisea*, XV, 400. <<

[280] *Ilíada*, XVIII, 109. <<

[281] *Cf. Ética nicomáquea*, X, 1166a24-26. <<

[282] El texto es aquí difícil de fijar. Ross, como otros editores (Römer, Dufour, Tovar) siguen la lectura fijada por Spengel: *[erôsin] lýpē prosgénetai*. Esta lectura se basa, 1.º) en la adopción de A como códice más acreditado; y 2.º) en la consiguiente seclusión de *erôsin*, para hacer posible la sintaxis. Sin embargo, tanto Γ como todos los *deteriores*, proponen una secuencia distinta, que puede reconstruirse sobre el modelo de Θ Π: *erôsin diò te kaì hótan lýpē prosgénētai* (o: *lyperòs génētai*). Esta lectura puede reproducir un manuscrito distinto de A (y del que Γ podría depender) y, en todo caso, permite una interpretación más simple. Mi hipótesis es: 1.º) la oración principal es *gígnetai* («acontece»); 2.º) de ella dependen dos subordinadas temporales separadas por un colon: «cuando no sólo se disfruta…» y «cuando, por esta razón, se experimenta…»; y 3.º) en esta última oración los dos *kaì* son coordinativos. Sobre la historia y dificultades del texto, véase el análisis de Kassel, 1971, 127-128. Por lo demás, una descripción semejante del amor se halla en *Ética nicomáquea*, IX, 5, 1167a4-7. <<

[283] Homero, *Ilíada*, XXIII, 108; *Odisea*, IV, 183. <<

[284] En *Sobre las refutaciones sofísticas*, 2, 171b23-34, Aristóteles analiza los cinco procedimientos generales para vencer en las competiciones erísticas. Son: «la refutación, la paradoja, el solecismo y, el quinto, hacer que el interlocutor parezca un charlatán» (líneas 13-14). *Cf*. también *Problemas*, XVIII, 2. <<

[285] La misma idea, más matizada, aparece en *Ética nicomáquea*, VIII, 8, 1159a13-23. Por lo demás, Aristóteles desarrolla con mayor amplitud el argumento, *infra*, en II, 6, 84a23-84b26. <<

[286] La consideración de que el niño carece de razonamiento (*áphrōn*) y de que, por lo tanto, es comparable a los animales, constituye una idea normal en el mundo griego. Sin embargo, Grimaldi, 1980, 258, arguye razonablemente que Aristóteles podría referirse al vulgo («uncivilized people»), a tenor de los usos paralelos que aparecen en Platón, *Fedro*, 240b, y asimismo en *Ética nicomáquea*, III, 11, 1118a23-25; VII, 5, 1148b19-1149a20, y, sobre todo, *Gran ética*, 5, 1200b9-11. <<

[287] Sobre la amistad y el amor, trata luego Aristóteles más detalladamente en II, 4 (*vid*. nota 54). <<

[288] *Cf.* el texto de *Ética nicomáquea*, VIII, 8, citado en nota 285, esp. 1159a13-16. <<

[289] *Supra*, 69b16-19. *Cf*. igualmente *Problemas*, XIX, 5. <<

[290] Eurípides, *Orestes*, 234. El placer del cambio es también reconocido en *Ética nicomáquea*, VII, 14, 1154b21-31, aunque sólo como un placer relativo que, llevado al extremo, es signo de imperfección. <<

[291] Sobre las relaciones de aprender (*matheîn*) y admirar *(thaumázein), cf*. los conocidos textos de *Metafísica*, I, 1. El placer de la admiración se halla también razonado en *Poética*, 24, 1460a17. <<

[292] La analogía entre educar —o corregir al semejante— y completar algo incompleto, pertenece al repertorio de enseñanzas socráticas, de que tenemos huellas, en el marco de la crítica a la educación por *mímēsis*, en Platón, *República*, X, 599e601a. <<

[293] Ésta es la idea (según la cual la imitación o mímesis se hace dependiente del aprendizaje o *máthēsis*) que desarrolla *Poética*, 4, esp. 1448b4-19. <<

[294] Aristóteles trata en detalle del «amor a uno mismo» (*philaútos*) en *Ética nicomáquea*, IX, 8. *Cf*. también *Política*, II, 2, 1263b1. <<

[295] Eurípides, *Antiope*, frag. 183 (Nauck). Platón, *Gorgias*, 484e, cita también este verso, con el que Calicles caracteriza irónicamente la falta de sentido práctico de la filosofía. <<

[296] Es la parte de *Poética* mencionada en los catálogos, que no ha llegado a nosotros. <<

[297] Tal vez haya que ver aquí, con Cope, 1877, 1, 225-226, una distinción entre la posibilidad en general, *física*, y la posibilidad de las acciones humanas o posibilidad *moral*. De todos modos, al incluir en este marco el entero desarrollo del capítulo, éste se hace expresivo, como se ha señalado frecuentemente, del «inmoralismo retórico» sobre el que se centraba la crítica de Platón. Tal «inmoralismo» se prolonga ya a todas las consideraciones de la oratoria forense (caps. 12-15) y, en realidad, es muy poco importante decidir si, con él, se trata «no de disponer de argumentos injustos, sino de estar prevenido si los usa el contrario» (Tovar, 1953, nota 130). Contra este punto de vista se alzan ciertamente las dobles argumentaciones del tipo, por ejemplo, de las que aparecen en I, 15 (p. ej., 75a28 y sigs. en relación con 75b16-29; y 76a17-24, etc.). Lo importante es, más bien, que con la introducción de la «causalidad psicológica», la retórica deja de ser un objeto de estudio subordinado a la moral, para convertirse en un análisis de la acción humana y en un modelo del razonamiento práctico. *Vid*., sobre esto, Hill, 1981, 133-147, y Arnhardt, 1981, 141-154, así como R. Vancourt, «Politique et morale. Le point de vue d'Aristote», *Universitas MSR* 34 (1977), 8-42. <<

[298] Alusión a la noción común de lo posible y lo imposible, incluida en la *Topica maior* (*supra*, notas 80 y 81), de la que tratará Aristóteles en II, 19. <<

[299] Éste es un tópico corriente en Grecia, en especial dentro de la literatura antisofista. *Cf*. Platón, *Apología de Sócrates*, 17a-18a, e Isócrates, *Contra Eutino*, § 5. <<

[300] El argumento reaparece en II, 24, 02a17-20 bajo la forma de la persuasión según «lo que va contra lo probable». Aristóteles atribuye este lugar común a Córax (*vid*. nota 808 del libro 11). También Platón se refiere al *tópos eikós* en *Fedro*, 273a-d, atribuyéndolo a *Tisias ē állos* (*cf*. Grimaldi, 1980, 272). <<

[301] Sigo la interpretación, comúnmente aceptada, de Victorio, 1548, 164, que incluye *diathéseis eúporoi* dentro del tópico *de furibus et latronibus*. Pero la versión es discutible (*cf*. las consideraciones de Cope, 1877, I, 230). Richards corrige el texto (*diathésesin eupórois*) y Tovar traduce escuetamente «los que están en condiciones oportunas». <<

[302] Ninguna de las hipótesis sobre la identidad de este Zenón ha resultado convincente. <<

[303] Sobre la «falta de control propio» (*akrasía*) y su contrario, el «dominio de sí» (*enkratía*) trata Aristóteles detalladamente en *Ética nicomáquea*, VII, 1-10. <<

[304] *Epieíkeia*. El término tiene una significación compleja. En su sentido usual alude al talante del hombre bueno y honrado (*epieikḗs*); o sea, es la «*honradez*». Cuando se aplica a los juicios, sean públicos o particulares, esta honradez opera como una rectificación de la ley, hecha en favor de la justicia (*cf. Ética nicomáquea*, V, 10 y *Retórica*, I, 13, 74a18-b23) y, en este sentido, equivale a la «*equidad*». Pero como tal rectificación supone de ordinario una aplicación lenitiva del juicio, la equidad termina interpretándose como «*indulgencia*». El término aparece de los tres modos en la *Retórica*. <<

[305] Alude a los piratas griegos que saqueaban las rutas comerciales cartaginesas y cuyas bases estaban demasiado lejos como para ser castigados. Esta piratería era célebre en Grecia, por lo que no hay razón para aceptar la conjetura de Th. Gaisford, *Animadversiones variorum criticae et exegeticae in Aristotelis de Rhetorica libros tres*, Oxford, 1820 (*Chalkedoníous*, por los habitantes de Calcedonia) que sigue Dufour. <<

[306] Refrán muy frecuente para designar a los que no saben o no pueden defenderse. El proverbio está citado también por Platón, *Gorgias*, 521b, y parece que alude a la estimación en que los griegos tenían a los misios, a los que tildaban de apocados y cobardes. Véanse los principales testimonios en Cope, 1877, I, 235-236. <<

[307] El proverbio aparece citado con grandes variantes en Menandro, frag. 193, y de él se hace también eco Eurípides, *Ifigenia en Áulide*, 1180. <<

[308] *Autourgoí*. El significado de «trabajador autónomo» o «por cuenta propia» se justifica en la propia distinción que hace Aristóteles más adelante, en II, 4, 81a24. En general, como vemos en Tucídides, I, 141, 3, el término designa el campesino con tierra propia, del que era proverbial su falta de tiempo y de oportunidades para ir a la ciudad a pedir justicia. <<

[309] Aristóteles conocía bien los hechos por tratarse de dos antiguos condiscípulos suyos de la Academia. Calipo había acompañado a Dión en la expedición que éste dirigió contra Dionisio II en el 357, para liberar a los sicilianos de su tiranía, pero cayó en desgracia de los mercenarios de Dión. Para salvarse urdió un complot, como resultado del cual Dión perdió la vida (354). El propio Calipo fue asesinado un año después como consecuencia de los turbulentos acontecimientos del 353. La historia está narrada en Plutarco, *Dión*, 54-56. Por lo demás, la fecha de estos sucesos tiene importancia para la cronología de la *Retórica*. <<

[310] Ross supone aquí, lo mismo que Römer y Dufour, la existencia de una laguna, verosímilmente el nombre de una comunidad o de un pueblo al que Gelón habría reducido a esclavitud. La historia nos es mal conocida. Gelón, tirano de Gela y, desde el 485, de Siracusa, liberador de Sicilia del dominio de los cartagineses y fundador de la potencia naval y territorial siciliana, es ciertamente un personaje célebre. En cambio, sobre Enesidemo tenemos escasas noticias. El texto implica una igualdad de rango con Gelón, lo que lleva a identificarlo con el tirano de Leontinos, padre de Terón, que cita Pausanias, V, 27, 7. Cuáles fueran las relaciones de Enesidemo y Gelón —este último mucho más joven—, y a qué se refiera en concreto el ejemplo de Aristóteles, lo ignoramos completamente. El *cótabo* era un juego consistente en alcanzar determinados blancos con el vino contenido en una copa. A él se refiere Ateneo, 479c-e y 665c-668f. <<

[311] Se trata de Jasón, tirano de Feras del 385 al 370. Hacia el 376 había logrado ser reconocido jefe de las ciudades griegas de Tesalia a fin de realizar una expedición contra los persas. El tópico tiene relación con la idea de educar corrigiendo a que me he referido, *supra*, en nota 292, y está recogido como proverbio en Plutarco, *Consejos políticos*, XXIV, 817. <<

[312] *Supra*, I, 10, 69b6-24. Compárese con las definiciones de *Ética nicomáquea*, V, 7 (= *Ética eudemia*, IV, 7), 1135a7-11, donde la relación de los actos con la ley es interpretada en los términos de la relación particular-universal. Sobre la ley como criterio de justicia, *vid. supra*, notas 222 y 256. El presente capítulo de *Retórica* ofrece la posición más evolucionada de Aristóteles, según la cual la atenencia a la ley se enmarca en el contexto de la voluntariedad de los actos y de la apelación a la equidad, como criterios que definen la justicia. <<

[313] *Cf*., de nuevo *Ética nicomáquea*, V, 7, esp. 1134b18-1135a6. *Vid*. también, *supra*, nota 252. Quintiliano, XII, 2, recoge la misma distinción: *leges quae natura sunt omnibus datae, quaeque propia populis et gentibus constitutae*. <<

[314] *Antígona*, 456-457. <<

[315] Frag. B 135 (Diels-Kranz). <<

[316] Sobre Alcidamante, *vid*. G. Kennedy, 1963, pág. 70. Discípulo de Gorgias, aparece otras dos veces citado en la *Retórica* (98b18 y 06a18-b11), más como maestro de retórica que como verdadero orador. El *Discurso a los Mesenios*, recogido en H. Sauppe, *Oratores Attici*, Zurich, 1845-1850, págs. 154-155, es de hecho una ejercitación escolar, probablemente referida a la rebelión contra los espartanos de 370-369. Radermacher, 1951, 147, advierte una proximidad temática y argumental entre este discurso y el *Arquidamo* de Isócrates, que fue compuesto en 366. Desde Buhle se conjetura, después de *Alkidámas*, la existencia de una laguna, que se rellena con la cita del escoliasta (Σ) recogida en el texto. Cope se opone, sin embargo, a esta inclusión, manifestando que se trata de un ejemplo «manufactured for the occasion» (I, 247). <<

[317] Se trata aquí de la distinción clásica de *Política*, I, 1. La comunidad (*koinōnía*) es, según este texto, «anterior por naturaleza a la familia y a cada uno de los particulares» (1253a25). Usada simultáneamente, esta doble referencia tiene gran fuerza retórica; *cf*., por ejemplo, Cicerón, *Verrinas*, III, 69, 161: *Quibus in rebus non solum filio, sed etiam rei publicae fecisti iniuriam. Susceperas enim liberos non solum tibi sed etiam patriae*. <<

[318] *Supra*, I, 10, 68b6-12. *Cf. Ética nicomáquea*, V, 8 (=*Ética eudemia*, IV, 8), 1135a15-23: *adíkēma dè kaì dikaioprágēma hṓristai toi hekousíoi kaì akousíoi* (línea 20). <<

[319] *Akousíos*. Esto es lo que dicen los códices y Γ. Solamente Ross, entre los editores, acepta la conjetura de Richards, *hekousíos*, que es, en realidad, una hipercorrección por el contexto (73b28: *hekóntos*; y 73b32: *hekousía*). <<

[320] *Cf.*, respectivamente, I, 6, sobre los bienes en sí mismos; y I, 10, esp. 68b33-69a7, sobre las causas de la acción. <<

[321] *Infra*, II, 2. <<

[322] *Supra*, I, 11 y 12. <<

[323] Aristóteles dice *epígramma*, lo que se refiere a la ley o norma escrita que corresponde aplicar al caso que se juzga. Por su parte, el *epígramma* presupone la *stásis (status, quaestio, constitutio)*, o sea, la definición o determinación de ese «caso», en cuanto que ello es el punto central objeto de disputa (*cf*. Isidoro, *Orígenes*, 5, 1: *status apud rhethores dicitur ea res in qua causa consistit, id est constitutio*). Aunque Aristóteles no menciona ni una sola vez en la *Retórica* el término *stásis* (y cuando se refiere al punto central de la causa, como en III, 14, lo llama *kephálaion*), lo cierto es que con tal término se nombra, en la retórica antigua, el núcleo de la oratoria forense. En su origen, se trata de una metáfora relativa a la «postura del boxeador», de modo que, como señala Lausberg, 1966, § 82, alude a la «situación de lucha que da comienzo a la *actio (ágōn)* y que nace de la contradicción de ambas partes». Desde este punto de vista, el objetivo de la oratoria forense consiste en inclinar al juez respecto de la naturaleza del acto sobre el que tiene que juzgar «a la vista de la primera confrontación» (*quod ex prima conflictione nascitur*, Quintiliano, III, 6, 5). Los principales textos sobre la *stásis* se hallan en Lausberg, 1966, §§ 80-83, y Cope, 1867, 397-400. En cuanto a su uso en Aristóteles, *cf*. W. N. Thompson, «Stasis in Aristotle's *Rhetoric*», *Quart. Joun. of Speech* 58 (1972), 134-141. <<

[324] *Cf. Ética nicomáquea*, III, 2, 1112a1-2, y *Tópicos*, IV, 5, 126a35-36. La inmediata referencia a los signos debe entenderse en el sentido técnico definido, *supra*, en 56a34-b21 (*cf*. nota 59). <<

[325] Las clases de actos a que ahora va a referirse Aristóteles tienen una significación compleja. Tales actos —o determinados aspectos de ellos—, que no están comprendidos en las leyes escritas, son o bien los que comportan un plus (*hyperbolḗ* o exceso) sobre la calificación que la ley les fija, o bien aquellos otros que no figuran en ninguna ley. Platón se había referido ya a esta «insuficiencia de la ley», señalando que, en esos casos, es de aplicación lo que «las gentes suelen llamar leyes tradicionales o de los antepasados»; a tales normas, añade Platón, «no es necesario llamarlas leyes ni tampoco puede pasárselas en silencio», sino que son «las leyes no escritas» o «los usos y costumbres»; y concluye que sobre esta base se asientan «los lazos que dan continuidad a las constituciones […], con cuyo conjunto se hace la ligazón interna de una ciudad» (*Leyes*, 793a-c). Aristóteles se mueve, ciertamente, en el contexto de estas mismas ideas, pero las reelabora en el sentido de referir la insuficiencia de la ley al juicio social y a los hábitos que radican en él. Lo que sustituye a la ley son, así pues, los *éndoxa*, o sea, el sistema de las opiniones comunes, que comportan juicios sobre los hechos, expresados bajo la forma de elogios o reproches. La importancia de estos hábitos se razona en *Política*, III, 11, 1287b, diciendo: «las normas consuetudinarias (*hoi perì tà éthē*) son más soberanas y se refieren a cosas más importantes que las leyes escritas, de manera que si un gobernante está menos expuesto a error que las leyes escritas, no lo está, con todo, menos que las normas consuetudinarias». La misma consideración se encuentra igualmente en *Retórica a Alejandro*, 1: «es justo el hábito (*éthos*) no escrito de todos o de la mayoría, que es quien define qué acciones son bellas o vergonzosas». Ahora bien, estos datos son importantes por cuanto aclaran la rectificación que Aristóteles hace del criterio de justicia, desde el punto de vista de la evolución general de su filosofía práctica. Si, como he señalado en la nota 256, la *causalidad psicológica* introduce el nuevo fundamento de análisis de la acción humana (moral y política), este programa se completa con el conocimiento positivo de su expresión social, es decir, de los hábitos, opiniones y constituciones de los pueblos. Sobre esta base (a la que, por otra parte, alude continuamente *Retórica*, I, 4) están compuestos los libros IV, V, VI de la *Política*. Y sobre esta base también, como analizo en la nota 326, debe situarse la referencia a la equidad de que inmediatamente trata el texto. <<

[326] La doctrina que presenta *Retórica* a propósito de la equidad reproduce relativamente la de *Ética nicomáquea*, V (= *Ética eudemia*, IV) 10, la cual se construye, por otra parte, en torno a la misma problemática. En el caso de la *Ética*, la argumentación arranca también, en efecto, de una rectificación del criterio de justicia basado en la ley, pues «ésta no es lo justo sino por accidente» (9, 1137a12). Ello se razona igualmente desde las insuficiencias legales, habida cuenta que «lo justo se da entre los que participan de las cosas buenas en sí mismas y que pueden tener *exceso* o *defecto* de ellas (*hypérbolḗn kaì élleipsin*)» (9, 1137a26). Y sólo desde esta base se introduce la definición de equidad como lo que «es justo, pero no en el sentido de la ley, sino como una rectificación (*epanórthōma*) de la justicia legal» (10, 1137b, 13-41). El que la equidad funciona como *criterio* (y no sólo como actitud moral) en el marco de los actos para los que la ley es insuficiente, y el que se guía, por ello mismo, de conformidad con las normas consuetudinarias que comporta —como he señalado en la nota anterior— el sistema de las opiniones comunes, esto es algo que enfatiza claramente *Retórica* puesto que relaciona una y otra temáticas mediante una cláusula causal explicativa: *tò gàr epieikés*. Pero lo demuestra además el que la equidad no se aplica únicamente al juicio en los tribunales, sino también a la praxis *política* de las leyes, cuya naturaleza difiere según las distintas *constituciones* (*cf. Política*, III, 6, 1282b20 y sigs., que debe ponerse en relación con todo el capítulo, donde se trata de dar respuesta a la dificultad de que bajo cualquier constitución «es posible experimentar un daño»). En cambio, en *Gran ética*, II, 1, 1198b —que presenta el punto de vista moral más estricto—, la equidad se hace depender de «lo que es natural y esencialmente justo» frente a «las pretensiones legales que el legislador se vio a la fuerza obligado a no especificar más». La literatura sobre la equidad en Aristóteles no es muy abundante: puede consultarse de todos modos los comentarios ya citados de Gauthier-Jolif y Dirlmeier a *Ética nicomáquea*, así como el artículo de J. E. Pattantius, «Aristotle’s doctrine of equity», *The Mod. Sch*. 51 (1974), 159-170. <<

[327] La misma clasificación, más detallada, en *Ética nicomáquea*, V, 10, 1135b6-10. <<

[328] Sobre la voluntariedad de los actos y sobre la elección según el deseo pasional, *cf. Ética nicomáquea*, III, 2, 1111b3-18. <<

[329] Sobre la institución del arbitraje (*díaita*) nos ha proporcionado nueva luz al hallazgo de la *Constitución de los atenienses* (*cf*. esp. §§ 53-54). *Vid*. también *Política*, II, 5, 1268b4-11. <<

[330] Con el presente capítulo, que cierra las consideraciones sobre la retórica forense, se recupera la simetría de tratamiento de los otros géneros oratorios. El capítulo está construido, en efecto, desde la perspectiva *ek tópōn*, sobre la base del lugar del *más* y el *menos* y el recurso de la *amplificación* (*vid*. notas 158 y 244). Es plausible pensar que nos hallamos ante el resto de un primer análisis de la oratoria judicial, sustituido o drásticamente alterado después de la introducción de la causalidad psicológica como fuente de enunciados propios de la persuasión. <<

[331] Según nos dice Jenofonte, *Helénicas*, VI, 3, 2-3, Calístrato y Melanopo eran embajadores de Tebas en el 371-370. Plutarco, que también los menciona (*Demóstenes*, 13), los presenta como rivales. De la acusación a que se refiere el texto no sabemos, sin embargo, nada. Sobre Calístrato, orador especialmente admirado por Demóstenes y a quien la *Retórica* cita otras dos veces, *vid. supra*, nota 173 y nota 218 del libro III. <<

[332] O sea, un delito pequeño puede resultar muy grave, pero, en cambio, un acto de justicia grande no puede reducirse a uno pequeño. En la razón inmediatamente aportada por Aristóteles, *dynámei* («en potencia») debe entenderse en el sentido técnico-filosófico de este término (*cf. Metafísica*, VIII, 1-5). <<

[333] *Kaì adanaton*. Ross considera corrupto el texto, que, en cambio, defiende Vater (*idem* Tovar y Grimaldi). Sobre la concepción del castigo como remedio, *cf. Ética nicomáquea*, II, 3, 1104b16-18, ya citado en nota 266. <<

[334] Una vez más el suceso al que se refiere Aristóteles nos es desconocido. En la hipótesis (Cope, 1877, I, 263) de que este Sófocles sea el mismo que se vuelve a mencionar en III, 18, 19a26 y del que se afirma que fue miembro de la *Proboulé*, entonces podría identificarse con el que cita Jenofonte, *Helénicas*, II, 3, 2 como uno de los treinta tiranos. Pero esta hipótesis no tiene por qué ser cierta. Respecto de Eucteón, con este nombre se refiere Jenofonte, *Helénicas*, I, 2, 1, a un arconte de 408-407 (*cf*. Grimaldi, 1980, 312). <<

[335] Restituyo *méga*, que tienen todos los códices y Γ. La seclusión se debe a Spengel y es seguida por todos los editores, pero rechazada por Cope y Grimaldi. La razón que da Spengel, según la cual debería esperarse *meízon*, y no *méga*, no es convincente a juzgar por los paralelismos con 67a23-28 y 68a13-14, que cita Grimaldi, 1980, 313. <<

[336] *Thēriōdésteron*. El delito o, en su caso, el vicio *brutal*, en cuanto que opuesto a la virtud sobrehumana (*hypèr hemâs aretḗ: Ética nicomáquea*, VII, 1, 1145a18), se halla definido y ejemplificado en *Ética nicomáquea*, VII, 5, 1148b20-31. *Cf*. igualmente *Gran ética*, II, 5. <<

[337] *Cf. Ética nicomáquea*, V, 7, 1135b19-1136a1, que contiene la distinción entre responsabilidad pasional y responsabilidad premeditada (*ek pronoías*). Cicerón se hace eco de esta distinción clásica en *De officiis*, I, 8, 27: *Leviora sunt quae repentino aliquo motu accidunt quam ea quae meditata ac preparata inferuntur*. <<

[338] O sea, si se ha incurrido en abandono o bigamia, puesto que el término *epigamía* alude al derecho de matrimonio entre consortes de dos ciudades distintas. *Vid*. Cope, 1877, I, 251. <<

[339] Aplicación del tópico de la *gradatio* o *clímax* (*supra*, I, 7, 65a15 y nota 194). <<

[340] Sobre la definición de «vergüenza» (*aischýnē*) y sobre esta clase de delitos *vid. infra*, II, 6 (y nota 88). <<

[341] Compárese con, *infra*, I, 15 (75a26-b25: «Las leyes»), que prolonga esta línea de doble argumentación (según el caso). <<

[342] *Supra*, I, 2, 55b35-38 (y nota 31), cuyo programa se cierra ahora. Las «pruebas no propias del arte» forman lo que la tradición latina llama el *genus inartificiale probationum* y son definidas por Quintiliano, V, 1, 1-2, como aquellas pruebas, preexistentes al discurso, *quas extra dicendi rationem acciperet orator*; a pesar de lo cual corresponde a la retórica aprovecharse de ellas *summis eloquentiae viribus*. Esto permite comprender el sentido del capítulo. Aristóteles ha dicho ya en I, 1, 54b26 que los autores de *Téchnai* se han ocupado, sobre todo, de la oratoria forense; y, de hecho, en la presentación de las pruebas, se reproducen procedimientos —tales como las argumentaciones dobles— que son típicos de la retórica sofística. Es evidente, pues, que lo que interesa a Aristóteles es el examen crítico —más bien que el descubrimiento— de un material ya de suyo ampliamente conformado por la tradición retórica. Pero además, como Grimaldi, 1980, 318, ha señalado acertadamente contra Guthrie, la preocupación *metodológica* que guía al filosófo resulta más importante que el análisis de las propias pruebas, sin que quepa establecer en este punto grandes diferencias entre éste y los anteriores capítulos. En resumen, pues, lo que Aristóteles se propone estudiar es el uso retórico, *conforme al arte*, de las pruebas no técnicas, fijando para ello los lugares comunes y enunciados en que tal uso se apoya. <<

[343] *Kaì protréponta kaì apotréponta*. Spengel, Römer y Dufour secluyen estas palabras (que están en todos los códices), juzgando seguramente que tal alusión a la oratoria deliberativa es incompatible con las pruebas *átechnoi*, supuesto que ellas «son específicas de los discursos judiciales» (línea 23). Esto no es correcto. En la nota anterior he señalado cómo la preocupación de Aristóteles en el análisis de tales pruebas es fundamentalmente de orden *metodológico* y nada impide que el que delibera haga uso de argumentos que se refieran a la ley en este sentido atécnico. Hemos visto ya, por otra parte, que la confluencia temática, sobre todo por lo que se refiere a la deliberación, constituye una característica de la *Retórica* (*cf*. notas 217, 253 y 264). Y, por lo demás, en *Política*, II, 5 (especialmente 1268b26-1269a28), Aristóteles hace un uso *político* —deliberativo— de esta clase de pruebas en el marco de su crítica al sistema de Hipódamo. *Vid*. también *infra*, notas 347 y 352. <<

[344] *To gnṓmēi têi arístēi krínein/dikázein*. Ésta es la fórmula tradicional del juramento de los jueces en Atenas. Según recoge Pólux, *Onomástico*, VIII, 10, los jueces juran decidir *katà toùs nómous* y, en el caso de que la ley no se ajuste completamente al caso, *gnṓmēi têi dikaotátēi*. Con diferentes variantes se encuentra la misma fórmula en diversos autores: Aristóteles, *Política*, III, 11, 1287a25 y, de nuevo, en *Retórica*, 75b16, 76a19, y II, 25, 02b33; Demóstenes, *Contra Aristócrates*, §§ 96-97; *Contra Leptines*, § 118; etc. <<

[345] *Antígona*, 456-457. Verso ya citado en 13, 73b12-13. <<

[346] La metáfora se encuentra también recogida en Pólux, *Onomástico*, VII, 170. <<

[347] *Tò symphéron*, que es, como Aristóteles ha señalado en 6, 62a17-21, el objetivo de la *deliberación*. Cope, 1877, I, 273, interpreta que el término alude aquí a la «equidad», pero esto nace de la tendencia a aislar los géneros a que me he referido en la nota 343. Por el contrario, «lo conveniente» se refiere en este caso al proceso *deliberativo* de elaboración de las leyes, que, según dice *Ética nicomáquea*, V, 1, 1129b14-18, se propone «lo que conviene (*symphérontas*) en común a todos», de modo que «en este sentido, llamamos justo a lo que es de índole de promover y preservar la *felicidad* y sus *elementos* para la *comunidad política*». *Vid*. también nota 352. <<

[348] Compárese Tucídides, III, 37, 3-4. <<

[349] Solón, en la disputa con los de Megara por la posesión de Salamina (*ca*. 600), citó los vv. 557-558 de la *Ilíada* que dicen «De Salamina trajo Áyax doce naves / y acampó allí donde los atenienses habían acampado sus tropas». El ejemplo es famoso, porque todo el mundo dio por seguro que el segundo de estos versos había sido compuesto y añadido por el propio Solón (*cf*. Plutarco, *Solón*, 10, que repite Diógenes Laercio, *Solón*, 48). La crítica moderna está de acuerdo en que el verso 558 es una interpolación ática. <<

[350] Nada conocemos de este hecho ni de la existencia de disputas entre los pueblos de Ténedos y Sígeo. Verosímilmente este Periandro es el tirano de Corinto, hijo de Cípselo y uno de los Siete Sabios, que mantuvo el poder hasta el año 585. <<

[351] Frag. 18 (Diehl-Beutler y Adrados). El dístico se reconstruye por medio de esta cita de Aristóteles y Proclo, *Timeo*, 20e. Sobre Cleofonte, representante del partido demócrata, partidario a ultranza de la guerra contra Esparta y finalmente condenado a muerte y ejecutado (404) por el partido oligárquico, los principales detalles se encuentran en Jenofonte, *Helénicas*, I, 7, 35, y Lisias, *Contra Nicómaco*, §§ 10-13, y *Contra Agorato*, § 12. En cuanto a Critias, es el célebre pariente de Platón, a uno de cuyos diálogos da nombre, que formó parte del gobierno de los Treinta (404-403). Critias había promovido sediciones contra el régimen de los Cuatrocientos, que fueron desbaratadas por Cleofonte; a esto se refiere el ejemplo de Aristóteles. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 2, 24-39, sugiere que su relación con Sócrates, dada la conocida militancia de Critias en la facción antidemocrática, pudo haber contribuido a la condena del primero. <<

[352] Nueva alusión a la oratoria deliberativa, que se ocupa, efectivamente, del tiempo futuro (*supra*, 3, 58b15) o futuro-presente (6, 61a15, y 8, 66a18). <<

[353] La anécdota está narrada por Heródoto, VII, 141-47. Las palabras del oráculo, transmitidas por Heródoto, fueron: «Zeus previsor advierte a Tritogenia (=Atenas) que sólo un muro de madera es inexpugnable». <<

[353bis] Este «como se ha dicho» resulta de difícil interpretación, puesto que Aristóteles no se ha referido en ningún momento a los refranes. Römer apunta por este motivo, a que tal vez en algún lugar de nuestro texto exista una laguna, donde el filósofo habría tratado esta materia. Pero es más fácil suponer que estamos aquí ante un uso impersonal del verbo —«se dice», «se ha dicho (por alguien)»—, puesto que, en todo caso, la doctrina según la cual los refranes son «testimonios» (*martýria*) tampoco concuerda con la que Aristóteles propone en III, 11, 13a17. Según esta doctrina, los refranes son *dichos elegantes* (o *ingeniosos*), basados en una metáfora que ha consagrado el uso: *vid*. nota 1078 del libro III. <<

[354] *Cyprias* (atribuido a Estásino de Chipre), frag. 25 (Allen). *Cf*., igualmente, Heródoto, I, 155. <<

[355] La frase sobre Arquibio —un personaje desconocido— forma parte, por esta cita de Aristóteles, de la colección de fragmentos (frag. 219, Kock) atribuidos al Platón poeta cómico del siglo IV. Roberts, 1924, pág. 342, sostiene, no obstante, y Tovar (nota 157) le presta crédito, que podría tratarse del Platón filósofo, «a quien muy bien conviene —concluye Tovar— la crítica de la decadencia moral». En cuanto al suceso que se narra, debe ponerse en el marco de las disputas entre el partido antimacedónico (Cares) y el partido de la prudencia (Eubulo). Probablemente este último denunció alguna vez a Cares por su condición de doble mercenario al servicio de los atenienses y de los persas. Eubulo es violentamente atacado por Demóstenes, *Sobre la corona*, §§ 21 y 162; *Contra Leptines*, § 137; *Sobre la embajada fraudulenta*, §§ 191, 290 y 304. <<

[356] O sea, los testigos que acuden personalmente al tribunal y que pueden ser objeto de réplica y, en su caso, de una acusación de perjurio. <<

[357] Razonamientos de esta clase aparecen, en efecto, en Esquines, *Contra Timarco*, § 91, e Isócrates, *Contra Eutines*, § 4, y *Contra Calímaco*, § 16. También Cicerón, *En defensa de Marco Celio*, IX, 22, se pronuncia en el mismo sentido. <<

[358] La referencia es dudosa. Cope, 1877, I, 281, y Grimaldi, 1980, 333, opinan que Aristóteles alude a las «especies propias» (*ídiē eídē*), de conformidad con el texto del cap. 3 (58a27-28) que dice: «la mayor parte de los entimemas se dicen de las especies particulares y propias». Esto es posible, considerando que los testigos constituyen una clase *específica* de prueba, ni siquiera dependiente, en sentido propio, del arte retórico. Sin embargo, Aristóteles no remite aquí a «especies», sino a «los lugares (*tópoi*)… de los que se obtienen los entimemas» y tales *lugares* han sido definidos, en dicho cap. 3, como «los que se refieren en común lo mismo a cuestiones de justicia que de física… como, por ejemplo, el lugar del más y el menos… etc.» (58a11-14). A mi parecer, Spengel, 1867, 200, tiene razón al interpretar este texto en el sentido de los *lugares comunes* y remitir, por lo tanto, a II, 23. Lo que Aristóteles afirma es que, además de los argumentos particulares expuestos a propósito de los testigos, pueden obtenerse nuevos argumentos a partir de lo que, *en todo caso (per)*, es fuente de entimemas; o sea, los *tópoi koinoí*, los lugares comunes. La partícula *per* (no vertida en las traducciones que conozco) es aquí fundamental y aclara el sentido del texto. <<

[359] La misma idea en *Política*, III, 9, 1280b10: *ho nómos synthḗkē*. Isócrates argumenta con el mismo paralelismo en *Contra Calímaco*, § 34. (Sobre el uso de la terminología —*contratos, convenios, transacciones*—, *vid. supra*, nota 11.) <<

[360] La imagen es platónica: *cf. Protágoras*, 338b. <<

[361] *Anágkētis prósestin*. Dufour traduce, y Tovar le sigue: «se añade una cierta coacción/fuerza». No logro ver cómo puede hacer esto a las confesiones bajo tortura «dignas de crédito» (*tò pistón*). Por el contrario, Aristóteles recoge simplemente aquí la idea, normal en el mundo antiguo, de que la tortura es, en determinados casos, *necesaria* para la confesión: *cf. Retórica a Alejandro*, 17 (1432a13 y sigs.). <<

[362] Todos los editores, salvo Ross y Freese, están de acuerdo en considerar este pasaje como una interpolación del copista de A. No figura en ninguno de los *deteriores* ni tampoco en las traducciones latinas. Y, por lo demás, no parece que pueda ponerse en duda el argumento de Victorio sobre el carácter no aristotélico de algunas expresiones (p. ej., *taîs psychaîs óntes dȳnatoî*). Por lo mismo, el pasaje no es computado en el recuento de líneas de la edición académica. <<

[363] Compárese con Quintiliano, V, 6, 1-6, que sirve para aclarar las fórmulas extraordinariamente condensadas de los párrafos que siguen. <<

[364] Sobreentiéndase: la cantidad dada en depósito como garantía. Mediante el juramento, como se infiere de la línea 17, se evitaba tal fianza económica. <<

[365] Sigo las consideraciones de Grimaldi, 1980, 342, para una lectura íntegra del texto —sin seclusión de *hōs* (Ross), ni de *kaì* (Vahlen, Römer, Dufour, Tovar). <<

[366] Frag. A 14 (Diels), que está tomado de esta cita de Aristóteles. <<

[367] Compárese con *Retórica a Alejandro*, 18, 1432a33. <<

[368] El texto reproduce el conocido pasaje de Eurípides, *Hipólito*, 612. También Cicerón, *De officiis*, III, 29, 107-108, se hace eco de la misma idea. <<

[369] Aristóteles repite aquí la misma distinción introducida en I, 4, 60a38 (materias «a partir de» [*ek toútōn*]/«a propósito de» *[perì toútōn]: cf.* nota 97 del libro I), que constituye, según Gohlke, el punto de unión entre la vieja retórica de los lugares y la nueva retórica de los enunciados; pero el predominio de esta última está ya explicitado en la referencia a las «opiniones y enunciados» (*dóxai kaì protáseis*), que el autor presenta como fuentes del entimema y que reproduce lo que a propósito de los enunciados dialécticos dice *Tópicos*, I, 10, 104a12-15. En realidad, todo el capítulo presupone el programa de I, 2 y ha debido ser redactado por Aristóteles en la última revisión de su obra con el fin de sistematizar los materiales de la retórica de los géneros oratorios con la retórica de los afectos: *vid. infra*, nota 372. <<

[370] *Idíai*; o sea, entimemas de enunciados propios, en el sentido técnico definido en I, 2, 58a17-19 y 27-28 (*supra*, notas 68 y 70 del libro I). <<

[371] El texto diferencia entre el *juicio* con significado procesal (*díkē*, *dikáiein*) y el *juicio* del entendimiento (*krísis*, *krínein*). Reservo para este último caso la terminología «acto de juicio», «formar un juicio». Igualmente, traduzco *dikastḗs/kritḗs* por «juez»/«el que juzga». <<

[372] Ésta es la fórmula con la que Aristóteles introduce la retórica afectiva. Para interpretar este importantísimo texto, es imprescindible tener en cuenta que, 1.º) la apelación al talante del orador y a las pasiones del auditorio es referida a la finalidad de «formar un juicio» (*héneka kriseōs*); 2.º) que tal apelación tiene lugar, además, en relación con el «discurso» (o con su «razonamiento»: *pròs lógon*); y 3.º) que es este mismo *lógos* (sujeto elíptico de *poiòn tina kaì tèn kritèn kataskeuázein*) el que determina cómo presentar al orador y cómo inclinar al auditorio. Si a esto se añaden las palabras finales del capítulo (líneas 27-29: «de igual modo que en nuestros anteriores análisis hemos descrito los correspondientes enunciados, *así procederemos también* con respecto a las pasiones»), resulta entonces que los recursos afectivos no son independientes del *razonamiento retórico*, ni pueden considerarse —según quiere la interpretación tradicional: *cf*., p. ej., Cope, 1877, II, 1 y sig.— como elementos sólo auxiliares y secundarios de la persuasión. Tales recursos, antes bien, constituyen enunciados de la argumentación retórica (en la misma medida que el «asunto» o *prâgma* del discurso, a que se refieren los géneros oratorios); operan en cuanto que son mediados en la estructura del juicio (aunque no demostrativamente); y sólo así adquieren validez. La fórmula con que Quintiliano, V, 12, 9, se refiere a los afectos parece sugerir esta misma interpretación, puesto que los menciona como «probationes… ex affectibus ductas». Y, en todo caso, es esta posibilidad de hacer uso de enunciados afectivos como premisas de un razonamiento lógico, lo que permite a Aristóteles ampliar el campo de su primera retórica, sin alterar por ello la unidad de la obra, y lo que caracteriza también, según su parecer más maduro, al *lógos* de la persuasión. El planteamiento de este capítulo viene preparado, por lo que se refiere al *talante*, desde I, 9, 66a25-29 (un párrafo igualmente homogeneizador y, verosímilmente, contemporáneo de éste: *vid*. nota 217 del libro I); y, por lo que se refiere a las *pasiones*, desde I, 10, 68b27. Por lo demás, para la interpretación general de esta II parte de la *Retórica*, *cf*. Quintiliano, IV, 5, 6, y V, 10, 17; Cicerón, *Sobre el orador*, I, 53; y Filodemo, *De Rhetorica* (Sudhaus, *Volumina Rhetorica*, II, 370 y sigs.). <<

[373] *Cf*., *supra*, I, 2, 56a3. La frase se repite ahora de un modo casi literal, lo que demuestra que este capítulo presupone el programa de I, 2. La misma idea había sido condenada, en cambio, en I, 1, 54a17-18 (*vid*. *supra*, nota 7 del libro I). <<

[374] *Cf. Política*, V, 7, 1309a[33] y sigs., que aplica, con variantes propias, estas mismas virtudes al *magistrado*. La virtud intelectual de la sensatez (*phrónēsis*), en cuanto que es la facultad de la razón práctica, comporta en el caso del gobernante una *dýnamin megístēn tôn érgōn*, una «capacidad grande de realizar obras» (o de cumplir con sus responsabilidades). La virtud moral (*aretḗ*) es exigida en ambos casos de modo idéntico, si bien *Política* añade a ella la «justicia». Y la benevolencia (*eúnoia*), es decir, la tolerancia y respeto que el orador debe manifestar hacia el auditorio, se traduce para el magistrado en «lealtad a la constitución» (*philíá pròs tèn politeían*). Este paralelismo es muy importante para comprender la dimensión política que Aristóteles otorga a la retórica; pero las virtudes mismas que cita parecen ser doctrina común: Dufour, 1933, II, 60, cita a Esquines, *Contra Ctesifonte*, § 169 y sig., y Cope, 1877, II, 5, se refiere a la coincidencia, ya notada por Whately, de estas tres virtudes con las que menciona Tucídides, II, 60, para hacer el elogio de Pericles. <<

[375] *Vid*. I, 9. Esta remisión a los procedimientos de la retórica epidíctica aclara (y, *a fortiori* demuestra) el modo como el «talante» es vertido en premisa del razonamiento retórico por medio del uso de los enunciados propios correspondientes. Sobre dichos procedimientos de la retórica epidíctica, *cf*. la ya mencionada nota 217 del libro I, así como Buchheit, 196O, 129-131, y P. Rosenthal, «The concept of Êthos and the structure of persuasion», *Speech Monogr*. 33 (1966), 114-126. <<

[376] *Infra*, II, 4. <<

[377] Idéntica descripción de las consecuencias de las pasiones —que constituye una constante en Aristóteles— en *Ética eudemia*, II, 4, 1221b37; *Ética nicomáquea*, II, 3, 1104b15; y *Gran ética*, I, 8, 1186a34. De todas formas, el modo como los siguientes caps. 2-11 tratan de las pasiones, ofrece un conjunto de rasgos característicos, que confieren a esta parte de la *Retórica* una notable especificidad dentro de la obra aristotélica. Las pasiones son aquí presentadas, en efecto, como un fenómeno físico-psicológico, siempre acompañado de pesar o placer, que responde a una disposición natural permanente o pasajera (*dýnamis, pôs échōn*) sin valor moral alguno. Las *Éticas* fijan, en principio, las normas o las conductas virtuosas objetivas que establecen el control o dominio de las pasiones. Sin embargo, *Ética nicomáquea* contiene muchos elementos que permiten asegurar una evolución respecto de este único punto de vista. Según tal evolución, a las disposiciones pasionales estrictamente naturales se oponen las disposiciones adquiridas que conforman el temple o modo de ser propios (*héxis*): con éstas, pues, nos enfrentamos ahora a las pasiones y, o bien las dominamos virtuosamente, o bien cedemos malvadamente a ellas. Este nuevo planteamiento de *Ética nicomáquea*, responde, sin duda, a problemáticas específicas de la filosofía moral. Pero en sí mismo presupone un punto de inflexión en la antropología aristotélica, que discurre desde un modelo *normativista* en la descripción de la conducta humana (de corte platónico clásico) a un modelo de *causalidad psicológica* que reelabora, a su vez, ideas del último Platón, en especial, del *Filebo* y de las *Leyes*. Me he referido ya a esta evolución en las notas 256 y 325 del libro I. Ahora bien, lo importante es que el texto fundamental y el único sistemático de que disponemos para verificar ese tránsito, es precisamente el de estos caps. 2-11 de *Retórica* —en donde las pasiones son analizadas en su mero carácter físico y psíquico al margen de cualquier valoración moral—, de manera que estas páginas, aun si en el contexto de una consideración dialéctica y no científica, se configuran, con todo, como un importante material de estudio para establecer el esquema de evolución de la filosofía práctica de Aristóteles. La bibliografía sobre la doctrina aristotélica de las pasiones es abundante. Sobre su tratamiento en la *Retórica vid*., especialmente, W. Fortenbauch, «Aristotle's Rhetoric on emotions», *Arch. Gesch. Philos*. 52 (1970), 40-47, y *Aristotle on Emotions: A contribution to philosophical psychology, rhetoric, poetics, politics and ethic*, Londres, 1975. *Cf.* también H. Gardiner, «The Psychology of affections in Plato and Aristotle», *Philos. Rev*. 28 (1919), 1-26, que aclara aspectos importantes de la dependencia de Aristóteles respecto del último Platón. <<

[378] Esta triple distinción constituye el método que efectivamente sigue Aristóteles, de un modo regular, en su inmediato análisis de las pasiones (caps. 2-11). La distinción establece los criterios generales de donde se obtienen los enunciados retóricos relativos a las pasiones, de manera que, en este sentido, dibujan el marco de una *tópica global*, semejante en su función a la que cumplen los géneros oratorios respecto de *prâgma* o asunto de los discursos. <<

[379] *Vid. supra*, nota 372. <<

[380] Aristóteles vuelve a utilizar aquí —como lo hará ya en la caracterización de todas las pasiones— el modelo de definiciones dialécticas que he comentado, *supra*, en la nota 100 del libro I. El conjunto de estos capítulos (2-11) forma un todo bien definido, equivalente en su tratamiento y regular en su estructura argumentativa, que no parece haber sufrido retoques (como los que hemos constatado en el desarrollo de los géneros oratorios) a lo largo de la composición de la *Retórica*. Esto podría hacer creer que nos encontramos aquí ante una obra aparte, adaptada a este lugar por medio de breves interpolaciones sobre el uso persuasivo de los tópicos estudiados en cada caso (como de hecho encontramos siempre al final de todos los capítulos) y que podría identificarse, entonces, con el *Perì Pathôn* que hace el n.º 37 del catálogo de Diógenes Laercio. Las razones que aduce P. Moraux, 1951, págs. 74 y sigs., en contra de esta hipótesis, no son del todo convincentes. En primer lugar, el que, en la época en que se compuso el catálogo, los dos primeros libros de la *Retórica* constituyesen ya un todo, no impide que persistiera el recuerdo de un escrito específico de Aristóteles sobre las pasiones, que incluso podría figurar en determinados ámbitos al margen de la *Retórica*; como lo demuestran los libros IV, V, y VI de *Ética eudemia*, las duplicaciones de escritos aristotélicos no son, por otra parte, impensables. Y, en segundo lugar, el hecho de que las noticias de Cicerón y Filodemo, pero sobre todo el análisis de la doctrina contenida en el *Sobre la ira* de Séneca, hagan verosímil la existencia de un tratado peripatético sobre las pasiones (hoy perdido, que circularía con el nombre de Aristóteles y que sería el citado por Diógenes en su catálogo), no sólo no contradice la existencia a su vez de un escrito aristotélico auténtico sobre el mismo tema, sino que, al contrario, sugiere la continuidad de una tradición en el Liceo, por la que las pasiones serían estudiadas en sí mismas, con independencia de su uso retórico. Que el texto de esa tradición no puede remitir a los fragmentos asignados por Ross al *Perì Pathôn* en la edición académica de 1879, es cosa fuera de duda: los frags. 94-95 aparecen ya como el 80 del *Perì Politikoû*, y los 96-97 como los 660-661 de las *Cartas a Alejandro*, en la nueva edición de 1886. A la inversa, que dicho texto base lo constituyen los caps. 2-11 de nuestra *Retórica*, lo hacen plausible tanto sus paralelismos como los *Caracteres* de Teofrasto, como el eco que producen en la doctrina estoica de las pasiones, que no puede proceder sino de esta fuente (todo lo cual iremos anotando en sucesivas notas a los oportunos pasajes). En resumen, pues, no cabe descartar: 1.º) que Aristóteles haya tratado monográficamente el tema de las pasiones y fijado por escrito su pensamiento (sobre lo que no nos faltan alusiones concretas en sus obras: *cf*., en especial, *Ética nicomáquea*, II, 7, 1108b1-7; y, complementariamente, *Acerca del alma*, I, 1, 403a3 y sigs., y *Ética nicomáquea*, VII, 5, 1147a14 sigs./b6-9); y, 2.º) que, una vez aceptado el punto de vista *ek protáseōn* y dado entrada a las pasiones entre las pruebas por persuasión, haya hecho

uso de tal escrito —con las interpolaciones ya referidas para su ajuste— en la redacción definitiva de la *Retórica*. Tal escrito sería, evidentemente, el que menciona el catálogo de Diógenes cuyo título completo, *Perì pathôn orgês*, citado de este modo por el catálogo anónimo, parece aludir a una lista de pasiones que empezaran, como en el caso de nuestros capítulos, por la caracterización de la ira. <<

[381] Definiciones semejantes de la ira en *Tópicos*, VIII, 1, 156a32; y *Acerca del alma*, I, 1, 403a31-33, donde Aristóteles distingue entre las definiciones del *dialéctico* (como la aquí anotada) y las del *físico*. Un eco de esta definición se halla en Plutarco, *Sobre la virtud moral*, 442b; y una paráfrasis en Séneca, *Sobre la ira*, I, 3, 3 (aunque, como ya he señalado en la nota anterior, la doctrina de Séneca parece más bien inspirarse en las discusiones peripatéticas posteriores a la muerte de Aristóteles). Algunos puntos pueden aclararse por las referencias paralelas de *Ética nicomáquea*, IV, 5 y VII, 6, si bien, en todo caso, el presente capítulo de *Retórica* ofrece el desarrollo más amplio de cuantos sobre la ira ha elaborado el filósofo. *Cf*., igualmente, R. Renehan, «Aristotle's definition of anger», *Philologus* 107 (1963), 61-74, y Fillion-Lahille, «La colère chez Aristote», *Rev. Étud. Anc*. 72 (1970), 46-79. <<

[382] Esto es lo que diferencia a la «ira» de la «enemistad» y el «odio». Compárese, *infra*, II, 4, 82a4-5: «La ira se refiere siempre a algo tomado en sentido individual —como Calias o Sócrates—, pero el odio se dirige también al género…». <<

[383] *Cf. Ética nicomáquea*, IV, 5, 1126a22. <<

[384] Homero, *Ilíada*, XVIII, 109-110. <<

[385] Sobre el uso del término *phantasía* en la *Retórica*, véase lo dicho, *supra*, en nota 276 del libro I. <<

[386] *Enérgeia dóxēs*, o sea, una opinión *en acto* (Dufour) o *expresa* (Sieveke). Sin la declaración explícita de que algo o alguien carece de valor no hay «desprecio», sino simplemente «indiferencia» (*cf*., p. ej., *Política*, IV, 11, 1315a18). <<

[387] La división parece ser propia de Aristóteles. Salvo por lo que atañe al «ultraje», no hay, de todos modos, trazas de la doctrina que aquí se expone en el resto de la obra aristotélica. <<

[388] La distribución léxica del término *hýbris* es compleja en la *Retórica* (y, en general, en el lenguaje griego literario). Si se refiere a un comportamiento o hábito (*éthos*), implica una desproporción respecto del estado de naturaleza o de lo que corresponde, que puede significarse con el término «desmesura». Parece que ésta fue la significación originaria del vocablo, la cual, en principio, no estuvo referida, específica o exclusivamente, al ámbito de la conducta humana. Su introducción, no obstante, en el círculo de consideraciones sobre la responsabilidad individual, propio de la tragedia, arrastró el término hacia una significación ética, delimitada por el vicio (*kakía*) que es atribuible a aquel «comportamiento desmesurado» y que equivale entonces a lo que podemos designar como «insolencia» o «soberbia». Por su parte, la expresión jurídica de este vicio, en cuanto que se exterioriza en una conducta delictiva (*adikía*) se corresponde con la figura del «ultraje», cuya definición por la ley recoge aquí —como *locus classicus*— el texto de Aristóteles (y cuya relación con la «insolencia» está inmediatamente explicitada en las líneas 28-29). Pero por lo que se refiere específicamente al «ultraje», las condiciones que Aristóteles fija para su calificación comportan, ante todo, que haya intencionalidad en el acto (*Retórica*, I, 13, 74a12-15); y, después (como señala el párrafo que ahora comento), que tal acto sea gratuito y no responda a una reacción justificada de venganza. Este último punto de vista se explicita también en *Política*, VII, 10, 1131a31-34. Por lo demás, el ultraje ocupó un puesto tan sobresaliente en la práctica penal de Atenas que llegó a constituir, juntamente con el homicidio y los daños por robo o estafa, uno de los tres géneros o clases (*eídē*) de procesos de que podían entender los tribunales (véase, p. ej., la referencia de Aristóteles a las reformas de Hipódamo en *Política*, II, 8, 1267b36-38). Sobre la noción en general de *hýbris* puede consultarse el libro, ya clásico, de C. del Grande, *Hybris*, Nápoles, 1947. Su valor religioso y moral está bien estudiado en Nilsson, *Gesch. der griech. Religion*, en *Handbuch der alter. Wiss*., Munich, 1967, I, págs. 696 y sigs. Y en cuanto a los aspectos jurídicos, el estudio principal sigue siendo J. H. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtverfahren*, Leipzig, 1905-1915, 3 vols., ahora reeditado por Olms, Hildesheim, 1966. <<

[389] Sobre la insolencia de los jóvenes y los ricos, compárese, respectivamente, *infra*, II, 12, 89b7-8; y 16, 90b33-3 y 91a17, así como *Política,* VI, 11, 1295b4-9. <<

[390] Homero, *Ilíada*, I, 356. <<

[391] *Ibid*., IV, 648. Aristóteles cita otra vez este verso en *Política*, III, 5, 1278a36, explicando allí el sentido de su uso. <<

[392] Mantengo la lectura de Ross, ahora también seguida por Kassel, que fija *autós* (C), en vez de *taûta* (A). Esta lectura tiene ciertamente más fundamento que la corrección de Spengel (*tis*), pero nace de la misma necesidad de hacer explícito el sujeto de *hyperéchēi*. La frase no pierde sentido, de todos modos, si se mantiene la lección de A —según el criterio de buen códice— porque, como señala Tovar, 1953, nota 8, podría interpretarse *taûta* como acusativo de relación en el contexto de una secuencia de oraciones impersonales. <<

[393] Restituyo el *oiómenos*, únicamente secluido por Ross, sin razón plausible, entre los editores. <<

[394] Homero, *Ilíada*, II, 196. <<

[395] *Ibid*., I, 82. <<

[396] *Orgílos*. Según la definición de *Ética nicomáquea*, II, 7, 1108a4, con este término se designa el «exceso» sobre la ira (*perì tèn orgês hiperbolḗn*), cuyo «defecto» es la *aorgētós*, la incapacidad para encolerizarse. <<

[397] La frase entre doble corchete procede, en este caso, de las traducciones latinas (Γ). *Cf*. Schneider, 56, y Kassel, *ad. loc*.; respectivamente: *si vero non, et quoniam utique aliud parvipendit aliquid* (Vetus) - *si autem non, et quodcumque aliud parvipendat quis* (G. De Moerbeke). <<

[398] El criterio es aquí el del carácter «extraordinario» de lo muy inesperado, que Aristóteles ha hecho ya figurar en la nómina de los «bienes discutibles»: *cf*., en esp., I, 6, 63a27. <<

[399] Sobre la significación de este término —*diathéseis*— véase lo dicho en nota 270bis del libro I, así como el párrafo de *Catilinarias*, 8, 8b, allí reseñado. <<

[400] *a Epì têi idéāi - tèn idéan*. Aristóteles hace aquí un uso no técnico-filosófico del término *idéa*, ajustado a la significación primaria —«forma» o «aspecto»— que tiene en Platón. Cope, 1877, II, 25, cita las principales referencias platónicas y literarias. Tal uso no es, de todos modos, inusual en Aristóteles: *cf. Política*, I, 2, 1252b26. <<

[401] El tópico aparece igualmente en *Política*, IV, 7, 1328a1-2. <<

[402] El pasaje es oscuro por su gran concisión, que habitualmente se suple —como también yo hago— atendiendo a los escolios (*cf.* Rabe, 1926, 94). En esa hipótesis debe advertirse, no obstante, la irregularidad que introducen los ejemplos: «los unos» (*hoì mén*) se refiere a los últimos citados, es decir, a aquellos que obran contra sus superiores, a los que por consiguiente tratan como si fuesen inferiores suyos; «los otros» (*hoì dè*) alude, en cambio, a los dichos en primer lugar, o sea, a aquellos que reciben favores sin mostrar reciprocidad, exactamente como se reciben los favores de los subordinados. <<

[403] Probablemente a la anécdota que menciona aquí Aristóteles se refiere nuestro frag. 1b (Snell), asimismo tomado del Estagirita y que procede, en efecto, del *Meleagro* de Antifonte. Aristóteles cita dos veces más en la *Retórica* a este *Antiphôn ho poiētḗs* (en II, 6, 85a9 y 23, 99b25), trágico de Siracusa contemporáneo de Dionisio I, a quien no hay que confundir con el Antifonte de Ramnunte, maestro de retórica, o con el otro Antifonte, el sofista autor del fragmento *Sobre la Verdad*, cuyas vidas mezclan, no obstante, nuestras fuentes, en especial en lo que atañe a las circunstancias de la muerte del primero (*cf.* Plutarco, *Vidas de los diez oradores*, I, 832c y sigs. y Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, I, 15, 3, así como, *infra*, nuestra nota 478). En cuanto a la anécdota a que alude el texto, Plexipo era uno de los dos hermanos de la madre de Meleagro (Altea) —tíos suyos, por tanto—, a quienes éste mató en la disputa provocada por Ártemis sobre la posesión de la cabeza del jabalí de Calidón, siendo por ello perseguido por las Erinias (comp. Apolodoro, I, 67, y Ovidio, *Las metamorfosis*, VIII, esp., 270 y sigs.). <<

[404] El tópico es fuente de reflexiones, sobre todo, en el ámbito de la tragedia: *cf*., p. ej., Esquilo, *Los persas*, 255; Sófocles, *Antígona*, 277; etc. <<

[405] Sobre la ironía, comp. *Ética nicomáquea*, IV, 8, 1127b22-32, donde, en cambio, es presentada como ausencia de ostentanción y, por ello mismo, como virtud. La ironía constituye también un importante recurso oratorio, que Aristóteles hace remontar a Gorgias en *Retórica*, III, 7, 08b20 (*vid*. nota 953 del libro III) y del que trata específicamente en III, 18, 19b2-9 y 19, 20a2. El uso retórico de la ironía se halla asimismo razonado con amplitud en *Retórica a Alejandro*, 22; Cicerón, *Sobre el orador*, II, 67, 269 y sigs., y III, 53, 203; y Quintiliano, VIII, 6, 44, y IX, 2, 44 y sigs. (*Cf*. Lausberg, 1966, §§ 5, 8 y §§ 902-904, que cita numerosos ejemplos.) <<

[406] Nueva definición dialéctica del tipo de las ya comentadas (*cf*. nota 100 del libro I). Sobre la «calma» (*praótēs*) trata asimismo Aristóteles en *Ética nicomáquea*, IV, 5, si bien, como acertadamente percibe Cope, 1877, II, 32, con notables diferencias. Según este autor, mientras que *Retórica* presenta la calma como la «pasión» opuesta a la ira, *Ética nicomáquea*, la tiene, en cambio, como «un término medio respecto de la ira» (*mesótēs perí orgás*: 1125b6), que no constituye propiamente una pasión, sino un «modo de ser» (*héxis*). Esto es, sin duda, verdad y, en este sentido, puede concluirse que *Ética nicomáquea*, ofrece un esquema de oposiciones diferentes del que se formula en *Retórica*. Sin embargo, el examen de *Ética nicomáquea*, contiene no pocos elementos ambiguos, que hacen, en definitiva, posible la común consideración de ambos análisis. En 1125b7 se lee que, aunque la calma es *mesótēs*, con todo «se inclina hacia el defecto» (*pròs tēn élleipsin apoklínousan*). El que practica la calma —insiste todavía Aristóteles— quiere sólo «encolerizarse como la razón lo ordena y por esos motivos y durante ese tiempo», a pesar de lo cual «parece pecar por defecto», porque ciertamente «no es fácil determinar cómo, con quiénes, por qué motivos y por cuánto tiempo debemos irritarnos ni hasta dónde lo hacemos con razón o erramos» (1126a1-2 y 33-34). De este modo, en fin, «los que no se irritan por lo debido *son tenidos* por necios» y, a la inversa, «el que se desvía un poco no es censurado… y, en ocasiones, alabamos a los que se quedan cortos y los llamamos benignos, y viriles a los que se irritan, juzgándolos capaces de mandar» (1126a4-5 y 1126a25-b1). Todas estas *desviaciones* constituyen conductas pasionales respecto de la «calma» considerada como *mesótes* y como *héxis*. Y, por otra parte, son juzgadas en su valor de virtud o defecto de conformidad con el sistema de las «opiniones comunes» (*son tenidos, es censurado, alabamos…*). Ahora bien, como la consideración retórica atiende precisamente hacia el sistema de las opiniones comunes, esto es lo que explica la diferencia de su punto de vista respecto del análisis ético. Lo que *Retórica* estudia son las *desviaciones pasionales de la calma* con vistas a su uso como elemento de persuasión: desde esta perspectiva, pues, sus argumentaciones completan los enunciados de *Ética nicomáquea*, y, al mismo tiempo, les sirven de criterio en las dificultades dialécticas que estos últimos formulan. <<

[407] Las razones de ello están explicitadas en detalle en *Ética nicomáquea*, III, 2, 1118b18 y sigs. <<

[408] *Sēmeîon*, en el sentido técnico formulado en I, 2, 57b1 (*cf*. nota 59 del libro I). <<

[409] Compárese con las consideraciones que sobre el trato a los esclavos hace Aristóteles en *Econ. dom*. I, 55, 1344a-b. <<

[410] Aristóteles alude a Homero, *Odisea*, XIV, 26, cuando Ulises, ante los feroces perros de Eumeo, «se sentó por prudencia, echando a un lado su bastón». Hay otros ejemplos de esta conducta de los perros: así, p. ej., Plinio, VIII, 40, 146. Por lo demás, el acto de sentarse como postura propia del que suplica está bien atestiguado en la literatura: *cf*. Sófocles, *Edipo Rey*, vv. 2 y 10; Demóstenes, *Sobre la corona*, § 107. <<

[411] *Chrestoús*. La etimología de este vocablo —adj. verbal de *chráomai*, «servirse» o «aprovecharse» de algo— indica bien su significación. Se trata, en efecto, de la gente honrada, no maliciosa e ingenua, de quien resulta proverbial que pueden ser engañados o desdeñados sin que se den cuenta o se molesten por ello. Hay muchos ejemplos de este uso: Heródoto, V, 44; Aristófanes, *Las nubes*, 793, etc. La fuerza del argumento se ha razonado ya, por otra parte, en el capítulo anterior, especialmente 1379a31 y sigs. <<

[412] Según se ha señalado ya en la definición de la ira: *supra*, 2, 78a31. Victorio, *ad loc*., razona esta diferente reacción ante la ira y el desprecio citando a *Ética nicomáquea*, III, 2, 1111b4-8: el desprecio se sigue de una *elección voluntaria (proaíresis, hekoúsion)*, en la que no cuenta «ni el pesar ni el placer», de modo que, por ello mismo, no puede disculparse; por el contrario, la ira responde a un impulso o apetito («y el apetito es de lo placentero o doloroso»: *hedéos kaì epilapon*), en el que no interviene la voluntad. La disculpa de las acciones involuntarias la ha razonado ya Aristóteles, *supra*, en el contexto de I, 13, 73b25-74a18, y aparece explicitada en *Ética nicomáquea*, V, 8, 1135b17 y sigs. <<

[413] Es un tópico muy frecuente en la literatura: *cf*., p. ej., Sófocles, *Electra*, 179, y Tucídides, III, 38. El caso contrario es signo del «rencor» (*pikría*), como razona Aristóteles en *Ética nicomáquea*, IV, 5, 1126a20. <<

[414] Filócrates encabezaba el partido promacedónico en oposición a los radicales, como Licurgo y Demóstenes, y a los moderados, como Focio y Eubulo. La anécdota que narra Aristóteles se refiere sin duda al malestar producido en Atenas tras la firma de la paz con Macedonia, en el 346, en la que Filócrates intervino destacadamente y que fue considerada como una catástrofe diplomática por los atenienses. <<

[415] Tanto Ergófilo como Calístenes participaron, como *stratēgoí*, en la expedición al Quersoneso (326 a. C.) y contribuyeron de modo importante a la negociación de la tregua con Perdicas, rey de Macedonia, que provocó indignación en Atenas. Demóstenes, *Sobre la embajada fraudulenta*, § 180, indica que Ergófilo fue condenado a una multa, aunque los motivos no debieron ser tanto los señalados por Aristóteles como la redención de su pena por dinero. <<

[416] Mantengo *helősin* con Ross y muchos editores, cuyo uso como tópico está bien acreditado por comparación con Platón, *República*, VIII, 558a. La lectura *eleōsin* («si se compadece»), fijada por J. Bekker, *Edición académica*, Berlín, 1831 (reimpr., 1961) y aceptada por Spengel, fue ya refutada por Römer. *Cf*. también, ahora, Kassel, *ad loc*. <<

[417] Leo *ou gígnetai gàr hē orgḗ* (Θ Π), lo que facilita mucho el sentido respecto del *ou gígnetai [hē] orgḗ* que fija Ross (con A). Nada impide pensar en una caída de la partícula causal, seguida por los manuscritos que dependen de A, que estaría bien conservada, en cambio, en la tradición independiente de los *deteriores*. Menos motivos hay, por ello mismo, para hacer caso a la solución radical de Kassel, que secluye la frase entera (y como consecuencia, también el *hè gàr orgḕ pròs tòn kath' hekastón estin* de la línea 21). <<

[418] *Supra*, 2, 78a31; *cf*. igualmente 78b34, 79a3, 12, y 30. <<

[419] Homero, *Odisea*, IX, 504. <<

[420] Homero, *Ilíada*, XXIV, 54. <<

[421] Leo *autoùs* con la generalidad de los códices y editores. El *hautoús*, fijado por Bekker y únicamente seguido por Ross, carece de fundamento y aporta innecesarias complicaciones. <<

[422] Compárese con la definición de *Ética nicomáquea*, VIII, 3, 1156a9-10. Aristóteles estudia la amistad y el amor (ambos: *philía*) en los libros VII de *Ética eudemia*, y VIII,-IX de *Ética nicomáquea* (así como en I, 31 y II, 13-17 de *Gran ética*). Como en el caso de la «calma», entre el planteamiento de las *Éticas* y el de la *Retórica* se perciben diferencias de análisis, que igualmente se explican por los distintos fines perseguidos: mientras las unas fijan su interés en la amistad como *virtud*, la otra atiende, sobre todo, a su naturaleza como *pasión*, la cual puede ser contrastada, a efectos persuasivos, con el sistema de las opiniones comunes. De todas formas, la identidad del análisis de fondo es aquí más palpable. La amistad es definida en todos los casos: 1.º) por la *querencia* del bien para el amigo; y 2.º) por la *reciprocidad* de los actos y los sentimientos mutuos. Cabe que esta reciprocidad no sea en todas sus modalidades equivalente, o virtuosa, y a tal objeto se dirige en particular el examen de *Ética nicomáquea*. Pero no puede faltar, en cambio, la búsqueda del bien para el otro, que implica un deseo de la voluntad racional (*boúlesthai*, aquí traducido por la perífrasis «la voluntad de querer»: *cf.* nota 257 del libro I) y que se expresa *esencialmente* en el desinterés o gratuidad de la relación. Tal desinterés, en fin, es tematizado, en la *Retórica*, mediante la fórmula «por causa del amigo y no de uno mismo»; y, en los análisis más minuciosos de las *Éticas*, por la presunción de la «benevolencia» (*eúnoia*) y la búsqueda de la «igualdad» (*isótēs*) en los vínculos mutuos: *cf.* respectivamente *Ética eudemia*, VII, 7, *Ética nicomáquea*, VIII, 2, 1155b26-34, y IX, 5, en esp. 1167a14 y sigs.; y *Ética eudemia*, VII, 3 - *Ética nicomáquea*, VIII, 8. Estas ideas modifican en un sentido profundo el punto de vista platónico, desarrollado en el *Lisis*, pero sólo pueden comprenderse rigurosamente por la evolución de dicho punto de vista. Platón reformula a su manera la tesis de Empédocles de que lo semejante tiende a lo semejante (*Lisis*, 214b y sigs.; y así también Aristóteles: *Ética nicomáquea*, 1155b7). Ahora bien, como una total semejanza implica el absoluto —es decir, se transforma en identidad— y el absoluto es autosuficiente y hace imposible la amistad, la solución platónica pasa por que el bien absoluto, en sí o en cuanto es reflejado relativamente en otro, provoque la amistad de un ser bueno que, no siéndolo de manera absoluta, comprenda con todo su carencia y sea capaz de desearlo (220d-222e). El planteamiento de *Ética eudemia*, permite reconocer estas mismas ideas, sobre todo en atención a que «Dios no necesita amigos… pues, para nosotros, el bien implica una relación con otro, mientras que, para Dios, él mismo es su propio bien» (VII, 12, 1245b14-19; *cf.* el pasaje paralelo de *Gran ética*, II, 15, 1212b34-39). Sin embargo, el desarrollo de esta tesis conduce a una aporía que, en el límite —y tal es lo que enuncia *Ética nicomáquea*, a partir de 1158b23—, hace imposible la amistad. Tal aporía se formula diciendo que, si la amistad es *aspiración del bien que hay en el amigo*, entonces una amistad perfecta se

destruye a sí misma (puesto que el *otro* permanece en su imperfección); y, al contrario, si la amistad ama en el amigo *lo que él mismo es*, entonces la amistad no puede sobreponerse a la relatividad y al accidente (puesto que el *otro* jamás podrá constituir el bien absoluto en acto). La constatación de esta aporía lleva a Aristóteles a establecer lo que podría llamarse una *moral restrictiva de la amistad*, a fin de prevenir, doblemente, sea su imposibilidad, sea su exclusiva afirmación en el accidente. El desinterés, la implicación de la benevolencia, las donaciones mutuas de bien, establecen, en realidad, *límites* que evitan esta doble caída, transformando de paso la moral entusiástica del amor (en sentido platónico) en la ética humana del altruismo. Pero lo importante es que, con ello, la cuestión de la amistad deviene una *cuestión dialéctica*: una cuestión que presupone el mundo de la *dóxa* sobre el fondo contingente de una realidad inaprensible. Lo que no puede verificarse en el absoluto, se ha de contrastar en el contexto de las opiniones comunes, de los enunciados sólo probables y plausibles, de donde cabe obtener criterios para definir los límites del accidente, pero también razones para la persuasión y para la modificación de las conductas. Éste es el punto de vista que desarrollan las tipologías y colecciones de lugares comunes que contienen las *Éticas* y también, en definitiva, el que formulan y complementan los análisis de la *Retórica*. Sobre la amistad en Aristóteles, pueden consultarse E. Hoffmann, *Aristoteles' Philosophie der Freundschaft*, en *Festgabe H. Rickert*, Bühl-Baden, 1933, págs. 8-36; y Aubenque, 1963, págs. 179-183 (*Appendix*). <<

[423] «Lo que apetecemos» … «la voluntad» (*boúlontai* - *boulḗses*): se trata en ambos casos, como pone de manifiesto la terminología, del *querer* y de la *voluntad* racionales, lo que es conforme con la definición ya reseñada de *Ética nicomáquea*: «una reciprocidad no desconocida» (*ou lanthánousi*: 1156a9). La apelación a los «signos» (*semeîon*) debe entenderse, por otra parte, en su significado específicamente técnico-retórico. <<

[424] Compárese *Ética nicomáquea*, IX, 4, 1166a31, y 9, 1170b6. La razón señalada en todos estos casos reside en considerar «que el amigo es otro yo», lo que denota el proceso de identificación que, con las restricciones establecidas en la nota 422, caracteriza la esencia de la amistad. <<

[425] Los tópicos citados son expresión de la «comunidad de amistad» a que se refiere por extenso *Ética nicomáquea*, VIII, 9. *Cf.* especialmente, 1159b32 y sigs.: «en toda comunidad parece existir alguna clase de justicia y también de amistad […]. En tanto en cuanto participan de una comunidad, hay amistad y también justicia. El proverbio "las cosas de los amigos son comunes" es acertado, pues la amistad existe en comunidad». Como señala oportunamente Cope, 1877, II, 45, estas ideas son platónicas y expresan el fundamento de su organización política ideal. Compárese *Leyes*, V, 10, 739c, y *República*, IV, 424a y V, 449c; así como, para el caso de Aristóteles, el artículo citado de Fortier, 1971, 235-250. <<

[426] «Los que viven del cultivo de la tierra» (*hoi apò georgías*): comp. con *Econ. dom.*, I, 2, 1343a25, donde la agricultura es presentada como «la más virtuosa de todas las ocupaciones naturales». Sobre los «trabajadores por cuenta propia», campesinos igualmente, pero propietarios de tierra, *cf. supra*, I, 12, 73a8 y nota 308. <<

[427] *Hedeîs*, o sea, no los de trato agradable o afectuoso (Dufour-Tovar), que serían *charieîs*, sino los que nos causan placer o nos deleitan. La terminología de la *Retórica* es en este punto rigurosa: *hedýs* nombra siempre lo «placentero», mientras que *cháris* se reserva para la «gracia» o el «favor» y, por lo tanto, para señalar también a los «graciosos» o a los que hacen favores. El término *hedeîs* —como, por otra parte, recuerda Dufour, 1933, II, 69— es característico del vocabulario del elogio: *cf*. Isócrates, *Cartas*, IV, 4. <<

[428] El que tiene tacto (*epídexios*) para gastar bromas se diferencia, tanto del que practica la «ironía» (ya analizada como signo de «desdén»: 79b31-32), como del que hace burla (que, aun si en diferentes grados, comete siempre una «desmesura»: 89b11 y 12a29). *Ética nicomáquea*, IV, 8, 1128a33-34, presenta al gracioso dotado de «tacto» como un término medio: «la burla es una especie de insulto y los legisladores prohíben ciertos insultos… El que es gracioso [*charíeis*] […] se comportará, como si él mismo fuera su propia ley. Tal es el término medio, ya sea llamado hombre de tacto [*epidéxios*], o ingenioso». <<

[429] Éste y los siguientes dos tópicos son característicos de la magnanimidad o grandeza de ánimo (*megalopsychía*), tal como la describe *Ética nicomáquea*, IV, 3, 1124a2 y sigs. La magnanimidad ha sido definida, *supra*, en I, 9, 66b17, como «la virtud de otorgar grandes beneficios». <<

[430] Este antiguo refrán, que ya menciona Hesíodo, *Trabajos y días*, 25, es citado con frecuencia por Aristóteles. Así: *Retórica*, II, 10, 88a16; *Ética eudemia*, VII, 1, 1235a18, y *Política*, V, 10, 1312b4. El refrán se refiere exclusivamente a la rivalidad entre iguales, de modo que no invalida las citas y refranes semejantes que, con sentido opuesto, ha suscrito Aristóteles en I, 11, 71b13-18. <<

[431] Aristóteles tematiza aquí la distinción entre *tà pròs dóxan/tà pròs alētheían*, que aparece igualmente en *Ética nicomáquea*, IV, 9, 1128b23, y, a próposito de lo «preferible», en *Tópicos*, IV, 3, 118a21-22. Cope, 1877, II, 53 (y, tras él, Roberts, Dufour y Tovar) interpreta: «en cuestiones opinables»/«en cosas de verdad». Dicho así, esto no es correcto. Como también se ve por *Ética nicomáquea*, se trata, no de la *opinabilidad* de determinadas materias, sino de *cómo son juzgadas* según la opinión común; lo que es conforme con el contexto dialéctico de todo el pasaje. <<

[432] No puede descartarse que haya que ver aquí un sutil matiz de cinismo pragmático, en vista de las magras fronteras entre la emulación y la envidia: *vid*. luego caps. 10-11. <<

[433] El mismo tópico se desarrolla por extenso en *Ética nicomáquea*, IV, 7, *passim*. <<

[434] Mientras que *philía* comprende, simultáneamente, las significaciones de «amistad» y «amor», no ocurre lo mismo con sus contrarios, que distinguen entre la «enemistad» (*échthra*) y el «odio» (*mîsos*). La irregular distribución del léxico es aquí importante para entender la inmediata argumentación de Aristóteles. Ambas pasiones son presentadas, efectivamente, dentro de un orden único de consideraciones, sin que el filósofo establezca límites entre una y otra, o, en todo caso, sin que haga corresponder a la distribución del léxico una equivalente distinción conceptual. Ello se explica por el hecho de que Aristóteles no pretende estudiarlas por sí mismas, sino sólo en tanto que constituyen *la reacción contraria al fenómeno, considerado como único, del amor-amistad*. Aparte de esto, debe señalarse también que, en virtud de su distinta organización del vocabulario, Aristóteles, y en general los griegos, concebían el significado de estas dos pasiones de una manera más próxima entre sí que como nos lo representamos nosotros. En este sentido, la «enemistad» representa una forma de odio, cuyo valor semántico fuerte tiende con mucha frecuencia a ocupar. <<

[435] Sobre la «vejación» (*epēreasmós*) ha tratado ya Aristóteles en II, 2 (esp. 78b17-20) y sobre la «sospecha» (*diabolḗ*, un término este de díficil fijación, pero que implica, en todo caso, la denigración de alguien mediante presunciones maliciosas y calumniosas), tratará en III, 14 (15a27-33) y 15, *passim*: *vid*. nota 1152 del libro III. De este modo, aun cuando ahora quedan establecidas estas tres causas de la enemistad (y, correlativamente, del odio), Aristóteles sólo se refiere en el resto del capítulo a la distinción entre el odio y la ira. <<

[436] Compárese con lo dicho, *supra*, 2, 78a32-34. En *Política*, VIII, 10, 1312b25 y sigs., la ira es presentada como «una parte del odio» (*mórion toû mísous*) y «causa de los mismos actos» (*tôu autôn práxen aitía*). Ello es así, naturalmente, en lo que se refiere a las consecuencias públicas —políticas— de estas dos pasiones. <<

[437] *Cf.* el pasaje citado de *Política,* especialmente 1312b32-34: «el odio es más calculador, pues la ira lleva consigo el dolor…». <<

[438] Como anota Cope, 1877, II, 57, un esclarecimiento y desarrollo de estas ideas se halla en Plutarco, *Sobre la envidia y el odio*, en *Moralia*, 536 y sigs. (Wyttenbach, ed. de 1962). <<

[439] O sea, a la condición de amigo o enemigo. <<

[440] Del «temor» o «miedo» (*phóbos*) habla también Aristóteles en *Ética nicomáquea*, III, 6-7, y —conjuntamente con el valor (*andreîa*)— en *Ética eudemia*, III, 1 y *Gran ética*, I, 20. La definición de *Ética eudemia*, 1229a33, se corresponde con exactitud con la de *Retórica*, salvo por el hecho de que esta última añade la *inminencia* del mal esperado como elemento del temor. Éste es, sin duda, un elemento de opinión común y aparece frecuentemente en la literatura: *cf.* p. ej., Píndaro, *Nemeas*, VI, 84. En cambio, la espera racional de un daño *lejano*, como es la muerte, no resulta temible para la opinión común —ni es, por ello mismo, objeto de estudio en la *Retórica*—, mientras que, en el contexto de una consideración ética, «lo más temible es la muerte, ya que más allá de ello nada parece ser bueno ni malo para el muerto» (*Ética nicomáquea*, III, 6, 1115a26-27). La interpretación aristotélica parece recoger, de todos modos, muchos elementos de doctrina tradicional. En la versión de Homero (que es también en parte la de Hesíodo, *Teogonía*, 933 y sigs.), el Miedo, hijo o camarada de Ares, es hermano del Terror (*Deîmos*) y compañero de la Huida (*Phygé*), a los que se opone la valentía del héroe: *cf. Ilíada*, XIII, 299 y sig.; IX, 1 y sigs.; etc. El paralelismo y oposición de valor-miedo (bien ejemplificado en el hecho de que este último, *Phóbos*, se representara como dios de la guerra) parece haber decidido todas las descripciones populares de ambas disposiciones psíquicas. <<

[441] En las *Éticas*, el «peligro» (*kíndynos*) cumple la función otorgada por la *Retórica* a la inminencia del daño, como un caso particular del temor. Así: «hablamos de peligro solamente en el caso de que los acontecimientos temibles nos aproximen a lo que causa una destrucción de esta clase, de modo que el peligro aparece cuando se ve cerca la muerte» (*Ética eudemia*, III, 1, 1129b9-11). <<

[442] De conformidad con las definiciones dadas de la ira y la enemistad: respectivamente «*deseo* de causar un pesar… *deseo* de causar un mal» (82a7-8). <<

[443] Tovar, 1953, nota 25, hace notar oportunamente las diferencias en el sentido griego y cristiano de virtud: para el primero, la venganza del virtuoso es asimismo virtud (*cf. supra*, I, 6, 63a21 y 9, 67a22). <<

[444] Éste es un tópico frecuentísimo en la literatura griega y romana. Por citar un ejemplo: *Quem metuunt oderunt; quem quisque odit periisse expetit* (Cicerón, *De officiis*, II, 7). Añado, por lo demás, el paréntesis que sigue, que no está en la edición de Ross, supuesto que cumple la misma función que los dos precedentes. <<

[445] Aristóteles reproduce aquí un refrán común: *hoi pleíous kakoí*. <<

[446] Se trata, en efecto, del mismo tópico de 82b2-4, comentado en la nota 444. <<

[447] *Cf., supra*, II, 4, 81b15-17 y 22-23. <<

[448] En *Ética nicomáquea*, IV, 3, 1124b29, son calificados con este término —*parrēsiastikoí*, «de palabra franca»— los magnánimos (*megalopsachoi*), los cuales son remisos a la acción «excepto allí donde el honor o la empresa sean grandes» y no se inclinan a tomar venganza «porque no es propio del magnánimo recordar lo pasado, especialmente lo que es malo, sino, más bien, pasarlo por alto» (1125a4-5). <<

[449] Compárese con la descripción de II, 16, esp. 90b32: «Los ricos son soberbios y orgullosos…». Lo que se señala aquí de pasada como una *disposición* poco proclive al temor, es allí analizado como un elemento constitutivo del talante (*êthos*) de los ricos. <<

[450] El tópico de la impasibilidad de los apaleados —que debía ser proverbial entre los griegos— es confirmado por la anécdota de la muerte de Antifonte, que Aristóteles narra, *infra*, en 85a10-13. El castigo del flagelamiento con varas o palos podía ser limitado o prolongarse hasta la muerte del reo: comp. Lisias, *Contra Agorato*, § 56; Demóstenes, *Filípicas*, III, § 126, y Plutarco, *Dión*, 28. <<

[451] Ya que sólo se delibera sobre «lo que es posible que suceda», como ha quedado establecido en I, 4, 59a31; o «sobre las cosas que dependen de nosotros y son agibles», según la formula *Ética nicomáquea*, III, 3, 1113a30-31. Esta referencia al temor como *signo* de posibilidad de la praxis y como *causa* de la deliberación, es especialmente interesante para el estudio de la antropología de Aristóteles y no figura entre los tópicos examinados en las *Éticas*. <<

[452] Esta definición, así como los tópicos que la desarrollan, permiten sistematizar los sumarios y, en ocasiones, los oscuros planteamientos que, sobre la confianza (*thárros*), contienen las *Éticas*. A pesar de que *Ética eudemia*, la menciona varias veces, la tabla de II, 3 no incluye la «confianza», sino la «temeridad» (*thrasas*), con la que Aristóteles elabora la clásica oposición: *temeridad-cobardía-valor*. Este análisis no queda descartado en *Ética nicomáquea*, pero la doctrina que fragmentariamente fijan los caps. III, 6-8, aparece más compleja. La confianza es examinada aquí como un exceso del «valor», cuyo defecto es el «miedo», de modo que la oposición resultante es ahora: *confianza-miedo-valor* (1107a83 y 115b27-30). Sin embargo, este cuadro no permanece estable, ya que inmediatamente Aristóteles presenta a la confianza como un término medio, cuyo exceso es la «temeridad»; y lo mismo el miedo, cuyo exceso es la «cobardía». En estos límites, las oposiciones vuelven a organizarse como *temeridad-cobardía-valor* (1107b1-2 y 115b27-30) y la confianza pasa a ser entonces neutral a la oposición. Así, por ejemplo, el cobarde es aquel «que se excede en el temor» y al que, en cambio, «le falta la confianza» (1115b33-1116a1); y, a la inversa, el valiente es «el que se muestra imperturbable ante las cosas que inspiran temor», más bien que «el que obra así frente a las circunstancias que inspiran confianza» (1116b30-32). En relación con estas consideraciones, *Retórica* representa el punto de enlace entre *Ética eudemia* y *Ética nicomáquea*, que hace posible reconstruir toda la doctrina. La confianza es, efectivamente, lo opuesto del temor, por cuyos contrarios se define. Una y otro no constituyen, pues, sino *disposiciones pasionales* por referencia al estado no pasional, es decir, al valor (*andreía*) entendido meramente como «hombría» o «virilidad». En cambio, el exceso de tales pasiones las convierte en vicios (la temeridad y la cobardía), por modo que es frente a ellos como el proceder valeroso, la mera conducta viril, deviene una virtud. La base de las oposiciones es en ambos casos la misma y alude, en realidad, a una descripción psicológica —o antropológica— del comportamiento humano. Con relación a éste, sus *estados pasionales* son susceptibles de una modificación de la conducta y resultan, por ello, objetos de la persuasión retórica. Por el contrario, sus *excesos* significan sustituciones viciosas de la conducta adecuada en general y, en este sentido, deben examinarse en el marco de una consideración ética. <<

[453] El texto dice *échōsin dýnamin*, lo que podría interpretarse simplemente *mē* por «no tengan poder» (Dufour, Tovar). Al traducir «capacidad ⟨de hacer daño⟩» respeto, no obstante, el paralelismo con 82a28 y 82b15, donde *dýnamis* se ha mostrado explícitamente con esa significación y ese régimen. <<

[454] Un ejemplo semejante (en relación, esta vez, con la conducta del hombre valeroso) se lee en *Ética nicomáquea*, III, 6, 1115b1-5. Por su parte, sobre la falsa valentía del que carece de recursos, *cf*. el pasaje más elaborado de *Gran ética*, I, 20, 1191b23 y sigs. El tópico era, por los demás, proverbial entre los griegos, según anota Victorio: «… apud graecos proverbium: suave esse bellum inexperto, glukýs apeírōi pólemos» (citado por Cope, 1877, II, 69). <<

[455] Desde O. Navarre se supone a veces la existencia aquí de una laguna, basada, como anota Dufour, en que «el texto no nos dice nada de las personas que pueden inspirar la confianza» (1933, II, 75). Kassel, *ad loc*., sugiere, en cambio, que la frase es una interpolación, probablemente del propio Aristóteles. Ni una ni otra hipótesis son necesarias, si se adopta la puntuación de Ross (igualmente seguida por Tovar), que es la que transcribo en el texto. Son «signos de los dioses» principalmente los objetos y lugares culturales, de modo que la afirmación de Aristóteles se refiere en especial al cumplimiento de las obligaciones religiosas. Más difícil de interpretar es el vocablo aquí vertido por «preceptos» (*lógiōn*), que, en un sentido restringido, significa las *respuestas de los oráculos* (*cf*., p. ej., Eurípides, *Los Heráclidas*, 405) y, en un sentido amplio, los *mandatos o preceptos divinos*. <<

[456] Compárese con *Ética nicomáquea*, II, 7, 1108a31-35, y IV, 9, *passim*. Desde el comentario de Cope a este texto (II, 71-72), se repite incomprensiblemente —así, p. ej., Sieveke, 1980, nota 54, que, aun sin citarle, lo reproduce íntegro— que Aristóteles no distingue entre la «vergüenza» (*aischýnē*) y el «pudor» (*aidṓs*). Esto no es verdad —ni en la *Retórica* ni en la *Ética nicomáquea*— y, en todo caso, apunta al problema bien distinto de las diferencias entre los modelos de análisis de ambas obras. En la *Retórica* no hay tal distinción, sencillamente porque Aristóteles no trata aquí del «pudor», al que no menciona ni una sola vez (los únicos tres casos registrados en el *Lexicon* de A. Wartelle [*Lexique de la Rhetorique d'Aristote*, París, 1980] para el conjunto de la obra son dos citas —de Safo y Alceo— y un refrán popular). Por el contrario, la distinción es clara en *Ética nicomáquea*: mientras que el «pudor» se define como una *pasión subjetiva*, un sentimiento, no una virtud, que, con todo, resulta «digno de elogio» y se prescribe a los jóvenes, la «vergüenza» constituye, en cambio, una *reacción pasional objetiva* (sea, p. ej., «ruborizarse») que se produce como resultado de hechos deshonrosos cometidos. Los vínculos entre ambas pasiones se organizan sobre esta base. Así, es propio del pudor «sentir cierto miedo al desprestigio» (o sea, ceder a la vergüenza antes de haber cometido los actos que la provocan), de igual modo que es propio del malvado «ser de tal índole que pueda cometer una acción vergonzosa»; pero que el hombre honrado sienta pudor «está fuera de lugar, porque el *pudor* acompaña a las acciones voluntarias y jamás cometerá voluntariamente *acciones vergonzosas* el honrado» (11128b12, 24 y 28-30). Éste es el punto, pues, que preocupa a la ética: el de fijar los límites en que el pudor es digno de elogio y se aproxima a una virtud, excluyendo de tales límites los supuestos en que tal conducta sería inadecuada o resultaría objetivamente de la vergüenza. Pero este punto, en cuanto que se refiere a la esfera de valor de una conducta individual, *es precisamente el que no interesa a la retórica*. Lo que a esta última le incumbe es la dimensión pública de las pasiones y su integración en el esquema general de los argumentos persuasivos, de modo que, en este sentido, la *Retórica* no hace cuestión del «pudor» y trata en exclusividad de la «vergüenza», a la que, de nuevo —según el uso ya estudiado de las definiciones dialécticas— describe conforme a las valoraciones de la opinión común. Esta perspectiva de análisis se hace aún más explítica en la nueva definición de vergüenza de 84a22-25 (*vid*. también nota 468). Sobre el uso de estos dos conceptos en las *Éticas*, con referencias que conciernen a la *Retórica*, *vid*. los comentarios de Gauthier-Jolif, 1970, 320-324, y Dirlmeier, 1980, 394-396, así como R. Stark, *Philologische Untersuchungen zur Entwicklung des arist. Ethik*, Munich, 1954, cap. 6. <<

[457] *Cf. supra*, II, 3, 1380a20, donde Aristóteles ha adelantado ya la relación entre la desvergüenza y el desprecio de la opinión. Sobre este fundamento construye también Teofrasto su tesis sobre la desvergüenza en *Caracteres*, 9. Sin embargo, el desarrollo por parte de Teofrasto de las ideas aristotélicas, comporta en este caso importantes modificaciones. Por una parte, su definición de la desvergüenza introduce como factor causal el *beneficio*: «desvergüenza es el desprecio a la opinión en torno a lo deshonroso por causa de ⟨obtener⟩ un beneficio» (*Caracteres*, 6). Y, por otra parte, su análisis presupone que la desvergüenza es el resultado, no de una pasión *(páthē)*, *sino de un «modo de ser» (héxis)*, en este caso el que corresponde al comportamiento despreciativo y desdeñoso. Este dato es importante para fijar la evolución de las ideas en torno a la «vergüenza» y al «pudor» en el seno del Perípato: implica, en efecto, que la tesis aristotélica sobre estas dos conductas, que hace de ellas pasiones indiferentes a la virtud (*cf*. el pasaje, ya citado, de *Ética nicomáquea*, IV, 9, esp. 1128b10-15), fue puesta rápidamente en discusión, en favor de una consideración del «pudor» como *héxis* y como virtud. Éste es el punto de vista que aparece ya definitivamente establecido en el comentario de Alejandro de Afrodisias, *Probl. et Refut*., IV, 21 (*Perì aidoûs*). <<

[458] Compárese Esquines, *Contra Ctesifonte*, §§ 175-176, para quien constituye el «signo» por excelencia de la cobardía. <<

[459] Se robaba una fianza cuando no se devolvía, lo que daba origen a otro largo y costoso proceso, que a veces no merecía la pena iniciar. El mismo tópico se lee en Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, III, 8: *qui propter avaritiam clam depositum non reddidit, quod est iniustitiae*. <<

[460] El refrán aparece citado en Diógenes Laercio, V, 84. <<

[461] *Cf*. los tópicos paralelos de *Ética nicomáquea*, IV, 1, 1121b13 y sigs., sobre la «mezquindad» (*analeuthería*). Una descripción semejante define el *ḗthos* de la «codicia» (*aischrokerdeía*) en Teofrasto, *Caracteres*, 30. <<

[462] Juicios parecidos sobre la «adulación» (*kolakeía*) en *Ética nicomáquea*, IV, 3, 1125a2; y VIII, 8, 1159a14. <<

[463] *En exousíai*: las tres únicas veces que la *Retórica* usa de este término aparecen vinculadas a la situación económica del sujeto al que se refiere —algo así como lo que también en castellano queremos expresar con la frase «tener una buena posición»—. Que la riqueza hace a los hombres blandos y poco capaces de soportar fatigas, es un tópico común en Grecia, que Aristóteles repite, *infra*, en II, 16, especialmente 394 (*vid*. nota 570). <<

[464] *Cf*. sobre la «pequeñez de espíritu» (*mikropsychía*), *Ética nicomáquea*, IV, 3, 1125a16 y sigs. e, *infra*, nota 521. <<

[465] *Ética nicomáquea*, IV, 7, 1127b9 y sigs. define al fanfarrón (*alázōn*) como «el que se atribuye más de lo que le corresponde sin proponerse nada», lo cual tiene por causa la vanidad (*mataîa*) más bien que la malicia (*kakía*). Pero el término es característico además del vocabulario antisofista, según testimonia ampliamente Platón: *cf*., p. ej., *Fedro*, 92d; *Filebo*, 65c; *República*, VI, 486b; 490a, etc. El contexto antisofista de esta frase de Aristóteles lo prueba también, *a fortiori*, la alusión al *apaggéllesthai*, «hacerse propaganda», un término transformado en peyorativo, pero que en principio designaba, simplemente, la costumbre de muchos sofistas, cuando llegaban a una ciudad, de anunciar la materia de los discursos y clases que se proponían pronunciar. <<

[466] *Aischrà/anaischanonta*: «acto vergonzosos»/«causas de vergüenza». Esta terminología permanece ya invariable en la *Retórica*. <<

[467] Según se ha establecido ya en la definición de I, 10, 69b5-6. <<

[468] Aquí se perciben claramente los efectos públicos de la pasión de la vergüenza, de cuyo estudio, como he señalado en la nota 456, se ocupa en particular la *Retórica*. En estos límites, la vergüenza incluye una extensión pasional del pudor bajo la forma de la premonición (la imagen, *phantasía*) de que se ha perdido ya la reputación. <<

[469] Se trata, en efecto, de un refrán popular (*Append. proverb*., I, 10; I, 381 [Gott.]: *aidòs in ophthalmoîs*), si bien Aristóteles parece citarlo aquí según un verso del *Cresfontes* de Eurípides: frag. 457 (Nauck). El refrán mismo es muy frecuentemente usado, así como adaptado a múltiples pasiones —la envidia, el deseo, el amor, etc.—, en la literatura griega: *cf*. la colección de pasajes reunidos por Cope, 1877, II, 80-81. Pero Aristóteles hace un uso extensivo de la referencia a la vista, o a los ojos, como órgano con el que se expresan los afectos. Sobre la *subjetividad* de esta expresión (es decir, sobre el modo como el sujeto de la pasión la hace patente a los ojos) hay algunas consideraciones en *Problemas*, XXXI, 3, 957b11 y sigs., que explícitamente se refieren al «pudor». En cambio, en *Retórica*, III, 10 y 11 el asunto se estudia desde el carácter *objetivo* de la expresión (o sea, desde la capacidad de ciertos enunciados para «hacer que salte a la vista» el talante o las pasiones: *cf*. 11b23 y sigs.), lo cual resulta, según Aristóteles, de las «metáforas por analogía»: *vid. infra* 11a1 y sigs. y nuestra nota 1043 del libro III. Este uso retórico y extensivo del significado del refrán explica el que Eustacio, el comentarista de Homero, lo cite como doctrina aristotélica (*Comentario sobre la Ilíada*, 923, 18: *Arist. philosophṓtata… aidoûs eînai toùs ophthalmoús; idem* en *Comentario sobre la Odisea*, 1754, 38), ya que es, en efecto, plausible pensar que, a partir de las consideraciones de la *Retórica*, la explicación del refrán quedara estrechamente unida al nombre de Aristóteles. <<

[470] Entiéndase: en cuanto a los resultados. <<

[470bis] *Cf. Tópicos*, VIII, 11, 161a20 y sigs. En este texto Aristóteles señala, en relación con los maldicientes, que «si se actúa de mala fe, las conversaciones se tornan contenciosas (*agonistikaí*) y no dialécticas (*dialektikaí*)». <<

[471] Conocemos tal respuesta únicamente por el texto que anota aquí el escoliasta (Rabe, 1926, 106 y sig.) y que Sauppe incluye como frag. 2 de Eurípides. Sin embargo, no es seguro que se trate del Eurípides poeta trágico. El propio Sauppe (1845-1850, pág. 216), que señala como posible escenario las negociaciones entre Atenas y Sicilia de 427-415, no descarta que la paternidad de la anécdota haya que referirla al Eurípides, padre de Jenofonte, del que habla Tucídides, II, 70, 79. La hipótesis más solvente es, sin embargo, la que propone Willamowitz, «Lesefrüchte», *Hermes* 34 (1899), 617, quien corrige el texto con el fin de leer *Heurípides*, general ateniense, a quien conocemos por una inscripción. La respuesta dice: «Hombres de Siracusa, si no por otra razón, al menos porque venimos a pediros ayuda, deberíais sentir vergüenza, puesto que nos presentamos como admiradores vuestros». <<

[472] Tópico muy común en la literatura antigua (*quod factu foedum est, idem est et dictu turpe*), al que también se refiere Isócrates, *A Demónico*, § 15. <<

[473] Sobre la asimilación de los niños y los animales en materia del juicio, *vid. supra*, nota 286 del libro I. Por la misma razón que allí se señala, la traducción podría también ser: «ante el vulgo o ante los animales». <<

[474] Variante de la distinción ya analizada (*supra*, nota 431) entre *tà pròs dóxan/tà pròs alḗtheian*. Cuando una opinión aparece objetivada por el uso social, se convierte en una «convención» cuya fuerza es semejante a la de una ley; de hecho, la ley no es más que la fórmula escrita de una convención y una y otra se designan con el mismo término: *nómos*. Sobre el valor de estas convenciones, en cuanto que se apoyan en «los usos y costumbres», véase lo dicho en la nota 325 del libro I. <<

[475] *Supra*, 84a26. <<

[476] *Sámou klerourchía*. Esta forma de colonización —no de nueva planta, sino sobre ciudades sometidas y, a veces, aliadas— incluía el reparto de tierras entre colonos atenienses en detrimento de los naturales del país. Los colonos garantizaban así el dominio ateniense y aseguraban la fidelidad de la colonia. El sistema fue origen de muchos abusos y provocó en ocasiones sublevaciones, como la que tuvo lugar en Samos, en el 440-439, inmediatamente después de su conquista por Pericles. Nada sabemos de este Cidias, a quien Sauppe, 1845-1850, 318, cita en la lista de oradores. El reparto de tierras produjo nuevos motines en Samos en el año 352, fecha esta en la que es plausible situar la actividad de Cidias y, por lo tanto, la anécdota a que se refiere el texto. <<

[477] La ley ática admitía, en efecto, la deshonra de los descendientes, que, a veces, se hacía extensiva a la familia o al clan entero. <<

[478] Sobre este *Antifonte poeta, vid. supra*, nota 403. Plutarco, *Vidas de los diez oradores*, I, 832c y sigs., narra la causa de su condena, atribuyéndosela al Antifonte orador. Habiendo acudido en embajada ante Dionisio, el tirano de Siracusa, éste le preguntó cuál le parecía el mejor bronce del mundo (aludiendo con ello a la potencia de su ejército). Antifonte replicó entonces que el bronce de que estaban hechas las estatuas de Harmodio y Aristogitón. Este recuerdo de los tiranicidas en presencia del tirano provocó su inmediata condena a muerte por Dionisio. Sobre el suplicio del apaleamiento, *vid. supra*, nota 450. <<

[479] Sobre el significado que en la *Retórica* atribuye Aristóteles al «favor» (*cháris*), compárese con *Ética nicomáquea*, VIII, 13, 1162b30 y sigs., donde el asunto se examina en el contexto de «la amistad por interés» (*philía dià tò chrḗsimon*). La perspectiva de análisis es, una vez más, diferente en ambas obras. Mientras que el problema ético se centra en la *restitución* del beneficio obtenido como criterio de conducta moral, en *Retórica*, en cambio, la atención se fija sobre todo en la *gratuidad* del favor y en la *magnitud de la necesidad* que venía a atender. Como se señala unas líneas más abajo (85a30 y sigs.), esta doble pauta permite organizar las argumentaciones persuasivas en el sentido de la ponderación o negación del favor prestado, según los intereses del que habla. La dificultad, de todos modos, para caracterizar las ideas que expone aquí Aristóteles, reside fundamentalmente en el significado mismo que connota el término griego *cháris*. Por una parte designa, en efecto, objetivamente, el libre *beneficio* o *gracia* que se concede a una persona. Pero, por otra parte, designa también, subjetivamente, el sentimiento de *afecto* que expresa el que otorga el favor hacia el que lo recibe y, asimismo, el sentimiento de gratitud del que lo recibe hacia el que lo otorga. Desde el punto de vista de estas dos últimas significaciones subjetivas, se comprende bien que Aristóteles estudie el favor como una pasión —o, mejor dicho, como una actitud humana que puede derivar hacia estados pasionales—. Pero no debe olvidarse, en todo esto, que tal actitud no es nombrada nunca con independencia del significado objetivo del término y que presupone, por consiguiente, la existencia misma del beneficio o gracia que provoca tales reacciones afectivas. Una amplia paráfrasis de las ideas aristotélicas sobre el «favor» (que sigue más de cerca el planteamiento de *Retórica* que el de *Ética nicomáquea*) se halla en Cicerón, *La invención retórica*, II, 38, 112. <<

[480] La mayoría de los editores separan esta frase de la anterior por medio de punto bajo (y Dufour y Tovar introducen, además punto y aparte). En mi opinión, sería más lógico el punto alto. Supuesta la definición del «favor», Aristóteles introduce, en efecto, dos explicaciones paralelas y complementarias —una referida a la magnitud del beneficio y otra a las clases de necesidad—, que no deben separarse. Este paralelismo está denotado en el texto por el uso de dos *dè*; y es, por otra parte, el que pretende verter nuestra traducción mediante la fórmula: «y en cuanto…». <<

[481] No es conocido el asunto de esta anécdota, que debe aludir a un episodio interno de la vida del Liceo y que refuerza la impresión escolar que ofrece el texto de la *Retórica* (*vid. supra*, nota 95 del libro I). <<

[482] Literalmente: «es necesario que *para esta clase* ⟨*de necesidades*⟩ *se preste ayuda*». <<

[483] De conformidad con la definición de 85a19. <<

[484] Juego entre *apodídōmi* y *dídōmi*. Victorio ilustra este tópico con un pasaje de Esquines, *Contra Ctesifonte,* § 83, en que narra la disputa entre Haloneso, embajador de Filipo, y Demóstenes, el orador, representante de los atenienses: «Haloneso se lo dio, pero Demóstenes rehusó aceptarlo, si era otorgado en vez de restituido (*ei dídōsin allà mè apodídōsin*)». Cope, 1877, II, 92, que cita este y otros ejemplos, concluye, no obstante, que se trata de un refrán. <<

[485] *Cf. Categorías*, 4, 1b25-28. Las categorías funcionan, pues, aquí como *tópoi koinoí*, en los que pueden organizarse reduplicativamente todos los enunciados retóricos referidos al favor. <<

[486] La caracterización que Aristóteles hace de la «compasión» —estudiada en particular en este capítulo de *Retórica*, sin específicos paralelismos en sus obras éticas— la presenta como un *páthos* común con el «miedo»: así como la proximidad de un mal provoca el temor de quien lo espera (*supra*, II, 5, 82a22-23), así también produce sentimientos de compasión y lástima cuando se le ve cernirse sobre otro (*hic* y 82b26). La reserva que el texto hace a favor de «quien no merece el mal», establece el límite que a la compasión pone, de un lado, la justicia (54a17); y, de otro lado —si bien las fronteras son aquí más laxas— la ira (82a14) y la indignación (87a13). Que esta doctrina aristotélica ha sido influyente, lo muestra el que todavía se repite en la definición de Zenón, que nos transcribe Diógenes Laercio, VII, 1, 138: *éleos esti lýpē hốs epì anáxios kakopathoûnti* (aunque los estoicos, añade Diógenes, condenaban la piedad, considerándola un impedimento para la fortaleza: *mēd' oíesthai sklērotéras autàs eînai*). Sin embargo, Aristóteles no se limita a establecer esta comunidad de *páthos* entre la «compasión» y el «temor», sino que explícitamente hace derivar a la primera del segundo: es, en efecto, la conciencia de que también podrían sucederle a uno mismo los males que acontecen a otro, lo que engrendra y excita la piedad (*hic* y 85a28). Esta comunidad pasional, basada en el carácter originario del miedo, sirve de base a la descripción aristotélica de la tragedia y ofrece una vía de solución al debatido problema de la *kátharsis* (*Poética*, 6, 1149b): si es «moviendo a compasión y temor» como la tragedia «obra en los espectadores la purificación propia de estas pasiones», una explicación de este hecho puede muy bien residir en que el espectador, *percibiendo su propio miedo en la compasión que siente por el personaje trágico*, es movido a apartarse de la conducta extraviada en la que el héroe labra su infortunio (*cf*., a este respecto, la distinción —que, en rigor, se ofrece como una forma de complementariedad— entre la compasión y el miedo, razonada en *Poética*, 13, 1453a4-6). En todo caso, este mecanismo psicológico es el que fundamenta la capacidad persuasiva del uso retórico de la compasión, puesto que sobre todo nos sentimos persuadidos en aquellas ocasiones en que «más nos da la sensación de que también podría sucedernos» lo que compadecemos en otros (85b26). La referencia trágica del concepto aristotélico de compasión se percibe en la fórmula con que Cicerón la describe en *Disputaciones tusculanas*, IV, 8, 18: *misericordia est aegritudo ex miseria alterius iniuria laborantis* (*cf*. también *Sobre el orador*, II, 211); y la referencia retórica, en las explicaciones de *La invención retórica*, I, 55: ⟨*locus misericordiae*⟩ *per quem non nostras sed eorum qui cari nobis debent esse fortunas conqueri nos demostramus*. Por lo demás, la apelación a la piedad constituye un procedimiento oratorio ampliamente tratado en la retórica prearistotélica (*cf*. la cita de Trasímaco en 04a14, así como O. Navarre, *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, París, 1900, págs. 311-319), cuyo abuso critica abiertamente el filósofo en

54a17. Si, a pesar de esta crítica, Aristóteles admite los enunciados persuasivos que nacen del estado pasional de la compasión, e incluso recomienda sin ambages su uso en 08a18 y 19b25, la interpretación más plausible debe buscarse en el esquema general de evolución de su filosofía práctica, para la que la conciencia de la finitud y, consecuentemente, el rechazo de las actitudes desmesuradas y la búsqueda del término medio constituyen los ideales máximos de la moral y la política. En la experiencia del mal ajeno y como resultado del miedo propio, la piedad reintroduce la óptica adecuada del hombre que sabe que no es Dios: expulsa, pues, del alma apolínea —por decirlo con las palabras con que, en *La decadencia de Occidente*, Spengel razonaba la *kátharsis*— todo aquello que no es apolíneo, y pone «lejanía» y «control» en el ejercicio de las acciones humanas, que así se apartan de esas mismas conductas y ocasiones que excitan su compasión. <<

[487] *Hýbris*, aquí en su significación subjetiva de «soberbia»: *vid. supra*, nota 388. Como señala Dufour, *ad loc*., en este sentido subjetivo —como vicio o mal moral— la «soberbia» aparece estrechamente relacionada con el hartazgo (*kóros*): Solón, frag. 4 (*tíktei gàr kóros hýbrin*); Píndaro, *Olímpicas*, XIII, 12 (*habrin kórou matéra thrasýthymon*); Heródoto, VIII, 77, que cita las predicciones del adivino Bacias (*kórou hýbrios huión*). <<

[488] *Eulógistoi*. La importancia del término *eúlogos* (y sus derivados) en el contexto de la metodología de Aristóteles ha sido bien establecida por J. M. Le Blond, *Eulogos et l'argument de convenance chez Aristote*, París, 1939 (*cf.* también, 1973, págs. 240 y sigs.). Las argumentaciones *eulogistikaì* se corresponden con uno de los usos de la experiencia y forman un cuadro epistemológico estable juntamente con las argumentaciones *ek sēmeíou*, de tan frecuente uso en la *Retórica* (*cf. supra*, nota 59 del libro I). Así: «la constatación introducida por *sēmeîon* sigue de ordinario a una *teoría*, a una explicación general o a una afirmación todavía hipotética, y la verifica de un modo preciso… Al contrario, el término *eúlogos* sigue por lo común a una comprobación ya efectuada, para señalar su racionalidad, su relación con una teoría que ya se posee o con un conjunto ya organizado de experiencias» (Le Blond, 1973, pág. 241). En este sentido, pues, mientras que el *sēmeîon* comporta siempre una *relación* directa con la experiencia —que, en el caso más saturado (es decir, como *tekmērión*), constituye una prueba irrefutable y, en los demás casos, un modo de la probabilidad real—, el argumento *eúlogos* se refiere, en cambio, a la *racionalidad* o, mejor, a la *razonabilidad* de una afirmación o de una conducta, que no se relaciona directamente con una experiencia particular, pero que surge como resultado de una relación de *proporción* o de *simetría* con el cuadro en general de la experiencia. El hombre *eulógistos*, o el razonamiento *eúlogos*, es aquel que se atiene a lo que permite concluir «el orden y, por consiguiente, la belleza de todas las cosas en el marco del universo» (*loc. cit.*, 242), sin extrapolar estos límites. Desde este punto de vista, pues, las consideraciones *eúlogoi* se oponen, por un lado, a las consideraciones necesarias del saber científico, respecto de las cuales expresan una carencia; pero, por otro lado, se oponen también a las consideraciones infundadas del no-saber o de la opinión gratuita, frente a los cuales establecen la óptica adecuada de la *conveniencia teórica* y de la *sabiduría práctica* en el ámbito de los conocimientos generales o de las decisiones morales y políticas. En este último sentido, en fin, el *eúlogos* o discurso *razonable*, es el instrumento de la *phrónēsis*: de la razón práctica o sensatez. Los principales textos de Aristóteles donde se fija esta problemática son, para las relaciones de *eúlogos* con *sēmeîon*, *Partes de los animales*, III, 4, 667b1-12; y para el valor teórico y práctico de *eúlogos*, *Acerca de la generación y la corrupción*, II, 11, 328a16, y *Metafísica*, XII, 8, 1074a14. <<

[489] La falta de *compasión* en este caso es equivalente (y común) a la falta de *miedo* de quienes «han sufrido ya toda clase de desgracias»: *supra*, 5, 83a4-5 y nota 450. <<

[490] Victorio y Schrader juzgan que hay aquí una referencia a Timón el ateniense, conocido como «el misántropo» y ampliamente citado en la literatura griega y romana (Aristófanes, *Lisístratra*, 805 y sigs. y *Las aves*, 1547 y sigs.; Plutarco, *Marco Antonio*, 70; Diógenes Laercio, III, 3, etc.). Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, IV, 11, 25, lo menciona como arquetipo del odio *in hominum universum genus, quod accepimus de Timone, qui misanthropos appellatur*. <<

[491] El tópico aparece también razonado en Platón: «hay que admitir una serie de opiniones sobre el futuro que llevan el nombre común de *espera*, siendo el nombre particular de las mismas el de *temor*, cuando se trata de la espera de un pesar, y el de *esperanza*, cuando se trata de la espera contraria» (*Leyes*, 644c). El argumento, que remite al miedo (como también en Aristóteles, cuando se refiere a un mal propio e inminente: *cf.* 5, 82a22 y sigs.), es transformado ahora, por las mismas razones, en fuente de compasión. Tal correspondencia está bien ejemplificada, por lo demás, en la literatura antigua y moderna: véanse los textos más característicos en Cope, 1877, II, 98 y Lausberg, 1966, I, § 258 y § 439. <<

[492] En plural en el texto; o sea, las diversas clases de muertes. La muerte propia, que se supone lejana, no es origen de miedo (*supra*, 82a26 y nota 440); en cambio, la muerte ajena provoca compasión en la medida en que actualiza —pone ante los ojos y, en este sentido, la transforma en inminente para la fantasía— la posibilidad de la muerte propia. <<

[493] La siguiente descripción recuerda con bastante exactitud los motivos de la *peripecia* trágica, razonados por Aristóteles en *Poética*, 11, 1252a. Sobre los males del cuerpo (*fealdad, debilidad, invalidez*), comp. *Ética nicomáquea*, III, 5, 1114a23-27, donde se los estudia, discriminadamente, como producto del azar o como resultado del vicio. <<

[494] No puede asegurarse con total exactitud a cuál de los dos Diopites que nos citan las fuentes se refiere Aristóteles. Si se supone, con Cope, 1877, II, 102, que se trata del estratego ateniense, a quien menciona Demóstenes, *Sobre la corona*, § 70 y *Filipo*, III, § 15, el dato tendría una gran importancia para fijar un término *post quem* en la cronología de la *Retórica*, puesto que tal estratego murió en torno al 340. El rey mencionado sería, en esa hipótesis, Filipo II de Macedonia, y la anécdota que narra Aristóteles —sobre la que nada conocemos— cobraría verosimilitud, dado que es probable que Diopites tuviera un papel activo en el fracaso de la embajada del 341, conforme a los deseos del rey, y, más aún, que ello respondiese a un plan trazado con anterioridad para minar el prestigio del partido antimacedónico (véanse los principales datos en F. R. Wüst, *Philip II. von Makedonia und Griechenland 346 bis 338*, Munich, 1938, págs. 114 y sigs.). La coherencia de esta hipótesis debe ser lo que mueve a Dufour (1932, pág. 83, nota 2) a considerarla como «fuera de duda». Sin embargo, yo no veo que haya motivos bastantes para negar que Aristóteles se refiera aquí al Diopites sacerdote e intérprete de oráculos, bien conocido por su acusación de impiedad contra Anaxágoras y por sus resistencias a la política ilustrada de Pericles (*cf*. Diodoro, XII, 39, 2, y Plutarco, *Pericles*, 32). Si este Diopites es el mismo, como parece seguro, que el que en el año 399 interpretó un oráculo contra la sucesión de Agesilao en el trono de Esparta (Jenofonte, *Helénicas*, 3, 3, 3; Plutarco, *Agesilao*, 3), el agradecimiento del rey persa —nombrado siempre, como nuestro texto hace, sencillamente por «el rey»— sería asimismo verosímil. <<

[495] Lo que nos narra aquí Aristóteles del faraón Amasis, lo refiere Heródoto, III, 14, de su hijo y sucesor Psaménito. Esto es, sin duda, lo correcto, ya que fue aproximadamente medio año después de la muerte de Amasis y durante el reinado de Psaménito, cuando Egipto cayó bajo la dominación persa. La crueldad de Cambises se manifestó no sólo en la muerte del hijo de Psaménito, sino también en la deshonra de su esposa-hermana. <<

[496] La razón de ello es que «lo terrible» (*tò deinón*) provoca una exacerbación pasional del miedo; y «cuando las pasiones se hacen grandes e irrefrenables devienen incompatibles con el cálculo racional» (*Ética nicomáquea*, III, 15, 1119b10). El verbo *ekkroúō*, «rechazar» o «hacer incompatible», es el mismo en ambos textos. <<

[497] *Labeîn*, o sea, «conceder» o «admitir» como un postulado, sin necesidad de prueba. He mencionado ya en la nota 486 el pasaje que aquí comienza y que constituye la conversa lógica de lo que Aristóteles ha dicho, *supra*, 5, 82b26. <<

[498] El tópico, y la expresión misma, aparecen también en el diálogo de Pseudo Platón, *Axíoco*, 365d-e. El argumento responde, una vez más, a las razones ya examinadas a propósito del miedo en 82b27-32. *Vid*. también nota 440. <<

[499] Véase sobre esta expresión, *supra*, nota 469, e *infra*, nota 1043 del libro III. Las consideraciones que siguen vuelven a coincidir con el examen aristotélico de los elementos de la tragedia: *cf. Poética*, 11, esp. 145b30 y sigs. <<

[500] Ross une esta frase a la anterior por medio de la adición de un *kaí (… ē méllonta… eleeinótera,* ⟨*kaì*⟩ *dià toûto kaì*…). Por las razones que anota Kassel en su aparato, cabe inducir que Ross ha sido guiado por la construcción paralela de 84a36 y por la explicación de Vahlen sobre la sintaxis, que también sigue Cope (*dià tò autò kaì*…). En mi opinión se trata de una conjetura inútil, que, de hecho, no ha sido aceptada por prácticamente ninguno de los editores. Por una parte, en el pasaje de 84a36 los códices no dan la lectura que se cita, la cual procede de la *Traslatio vetus* sobre una cláusula de B. Y, por otra parte, el *kaì* que sigue a *dià toûto* (o *dià tò autò*) es fácilmente interpretable como un *kaì* intensivo, puesto que lo que Aristóteles quiere decir es que nos conmueven no sólo los hechos desgraciados sino *incluso* sus signos (en el sentido técnico de este término). <<

[500bis] Ésta es la fórmula de intensificación retórica de los enunciados a que me he referido *supra*, en nota 469, y que Aristóteles estudia sistemáticamente en III, 11 (*cf*. nota 1043 del libro III). <<

[501] Para caracterizar la «indignación» (*némesis*) en Aristóteles, compárese con *Ética nicomáquea*, II, 7, 1108b1-7, cuya cláusula final («en otro lugar tendremos oportunidad de tratar de esto») remite, a su vez, según la opinión de casi todos los comentaristas, a este capítulo de *Retórica*. La doctrina aristotélica no es, de todos modos, fácil de fijar en este caso. En *Ética nicomáquea*, la «indignación» es presentada como un *término medio* entre la «envidia» del que se duele del bien ajeno merecido (=*exceso*) y la «malignidad» del que se alegra del mal ajeno inmerecido (=*defecto*). Pero esta distribución es equívoca, ya que no se acierta a ver en qué se oponen, así descritas, la envidia y la malignidad, que más bien representan los aspectos positivo y negativo de una misma conducta. Para que la indignación resultase un *término medio*, sería preciso —como se señala desde el comentario de Grant (1888) a las *Éticas*— que, en oposición al *exceso* de la envidia, el *defecto* estuviese representado por una conducta insensible al dolor o a la alegría del bien o el mal de los otros. Gauthier-Jolif, 1970, II, 160-161, piensa que éste podría ser el punto de vista de *Ética eudemia*, en cuya tabla de II, 3, el vicio opuesto a la envidia se declara *anónymon*, sin nombre. Pero esto es inexacto: en *Ética eudemia*, III, 7, 1233b20-23, Aristóteles refiere explícitamente tal vicio *anónymon* a la «malignidad» y señala que «aunque la pasión del maligno carece en sí misma de nombre, es evidente que su poseedor se alegra de las desgracias inmerecidas». La doctrina de las *Éticas* es, por lo tanto, esencialmente común. Sin embargo, esto no quiere decir que Aristóteles no haya percibido la dificultad y, de hecho, lo que leemos en este capítulo de *Retórica* supone precisamente una modificación de tal doctrina. En las líneas 86b34-87a3 se declara, en efecto, que el envidioso y el maligno no difieren el uno del otro y que sus pasiones resultan del mismo *talante*, «porque una misma persona son el que se alegra del mal ajeno y el envidioso, ya que el que siente pesar de aquello que otro llega a ser o a poseer, necesariamente sentirá alegría en el caso de su pérdida y destrucción». La doctrina de *Retórica* rectifica, así pues, el cuadro de las *Éticas* y organiza sus distribuciones sobre la simple base de que la indignación es lo opuesto (*antíkeitai*) de la compasión, siendo a su vez diferente (*héteron*) de la envidia. Ahora bien, admitido que *Retórica* presenta una rectificación del análisis de las *Éticas*, no es difícil fijar los motivos que la producen. Las *Éticas* recogen el punto de vista tradicional, para el que la *Némesis*, la indignación, es necesariamente una virtud, puesto que es una representación abstracta de la moral divina: de la justa cólera de los dioses ante la desmesura de los hombres, que precede a su castigo. En Hesíodo, *Teogonía*, 223, aparece todavía como una diosa particular, hija de la Noche y de Océano; y en la tragedia se convierte en un *démon*, «cumplidor del destino», que restaura el orden de las cosas sometiéndolas a la ley de los dioses (Sófocles, *Electra*, 782; Esquilo, frag. 266 [Nauck]; *cf*. también Píndaro, *Olímpicas*, 10, 66). La larga

tradición que ha introducido la *némesis* en las consideraciones del discurso moral, obliga a Aristóteles a presentarlas en el esquema general de las virtudes y vicios como un término medio. Pero este pie forzado desaparece en *Retórica*, donde, por el contrario, el criterio de análisis es únicamente psicológico y antropológico. La indignación no se considera aquí como virtud, como tampoco lo es su opuesto, la compasión, ausente de las *Éticas*: una y otra son examinadas, en cambio, como pasiones del alma susceptibles de provocar ciertas conductas (y en este sentido, utilizables para la persuasión), que deben estudiarse en el marco de la causalidad psicológica, elaborada por Aristóteles, como ya sabemos, a partir de las últimas meditaciones platónicas (*cf. supra*, notas 256 y 325 del libro I y 377 del libro II, así como, *infra*, nota 508). <<

[502] De igual manera que también sus contrarias —la envidia y la indignidad— son propias de un mismo talante (en este caso ruin). Sobre estas duplicidades pasionales correspondientes a un mismo talante o *êthos*, *vid*., *infra*, la ya mencionada nota 508. <<

[503] *Parà tèn axían*. Ésta es la forma clásica —como oportunamente señala Cope, 1877, II, 109— de denotar «la violación de los principios de la justicia distributiva», puesto que *áxion* designa el valor o el mérito propio que ha de reconocerse a cada uno. Aunque en *Ética nicomáquea*, V, 3 la justicia se define por «lo igual», el mérito no es, en cambio, el mismo para todos, sino que depende de la *virtud* (*Política*, III, 5, 1278a20, y VII, 4, 132b15) y de la *contribución a la comunidad* (*Política*, III, 9, 1282a4-8). En este sentido, pues, Aristóteles concluye que «lo justo es una proporción», siendo, en ese caso, la injusticia una alteración de la proporcionalidad que corresponde al mérito: *cf. Ética nicomáquea*, 1131b24 y sigs. Esta doctrina aristotélica es, de todos modos, una prolongación de temas platónicos (*vid. Leyes*, 757a-b) y aparece igualmente enunciada en Isócrates, *Panegírico*, §§ 21-22. <<

[504] La misma idea, que denota el fondo religioso-moral de la *némesis*, en *Ética eudemia*, III, 7, 1233b27. <<

[505] *Hős*, con valor de causalidad supuesta. <<

[506] Véase sobre esta definición, *infra*, nota 519. <<

[507] De conformidad con lo razonado en 5, 82b17-18. <<

[508] Éste es el párrafo citado, *supra*, en la nota 501 a propósito de las modificaciones en la doctrina aristotélica respecto a la «indignación». En 86b12 se ha señalado ya que esta última y la «compasión» nacen de un único talante; y ahora se dice lo mismo —y se dan las razones para ello— con referencia a la «envidia» y a la «malignidad». De este modo, el planteamiento que analiza las conductas humanas según los criterios normativos de las virtudes y los vicios (planteamiento que es determinante en *Ética eudemia*, pero también, en parte, en *Ética nicomáquea*) queda invertido en favor del punto de vista contrario, según el cual las acciones virtuosas o viciosas resultan del talante y de los estados pasionales de los hombres. Ahora bien, que este cambio de un modelo *normativo* a un modelo de *causalidad psicológica* procede de una reelaboración de temas de la última filosofía platónica, ofrece aquí pocas dudas. Lo que *Retórica* afirma de la envidia reproduce literalmente lo que se lee en *Filebo,* 48b sobre la duplicidad de «dolor y gozo maligno» que se dan en el envidioso. Y la propia generalización de este modelo de análisis se halla también en Platón, para quien «la indignación, el miedo, la tristeza, la compasión, el amor, los celos, la envidia y otras pasiones de este género», siendo «dolores que corresponden a una misma alma», están, a la vez, «llenas de placeres maravillosos» (*Filebo*, 47c-d). Es esta ambivalencia, pues, de las reacciones humanas, estudiada ahora sistemáticamente y aplicada como criterio de interpretación, la que permite organizar los enunciados persuasivos —como se afirma inmediatamente en las líneas 87a4-5—, a fin de inclinar al auditorio en un sentido o en otro; pero, más aún, es ella también la que, reestructurando a fondo las *Éticas* y la *Política*, termina por hacer del «cálculo racional» y de la «regla de la conveniencia», propios de la sensatez (*phrónēsis*), los elementos fundamentales que, en perjuicio de las formulaciones normativas, deben decidir, según Aristóteles, sobre las conductas pública o privada. Esta correlación entre los planteamientos éticos y retórico, aunque advertida pocas veces, es señalada ya muy perspicazmente por el escoliasta anónimo de la *Ética nicomáquea* (Cag., XX, 137, en Kassel, *ad loc*.), que evidentemente remite a este texto de nuestra *Retórica*. <<

[509] *Útiles* en sentido retórico; o sea, según he sugerido en la nota anterior, como fuentes de enunciados en el discurso, que potencien una u otra de las tendencias ambivalentes propias de un mismo sujeto. <<

[510] Esto es, de la «envidia», de la que se ocupa el cap. 10. Sobre las peculiaridades estructurales de estos dos capítulos (9-10), *vid*., *infra*, nota 518. <<

[511] Leo, según la conjetura de Römer (seguida también por Dufour), *oud' ei tà phýsei échousin agathá*. Tal conjetura se basa en una composición a partir de dos *deteriores* (Q: *kaì ei tà* — E: *kaì ei hoi*), frente a lo que fijan la mayoría de los códices y las traducciones (Γ): *kaì hoi tà phýsei échontes agathá* (Cope, Ross, Tovar y ahora Kassel). Reconozco que esta última lectura, además de tener a su favor el criterio de buen códice, es intachable desde el punto de vista sintáctico. Nada impide, en efecto, entender: «… son merecedores los buenos *y los que poseen por naturaleza determinados bienes*, como, por ejemplo, noble cuna, belleza…». Sin embargo, la idea de que los de buena familia o los hermosos merecen por ello —juntamente con los buenos— la riqueza o el poder, no sólo es en sí misma bizarra, sino que contradice frontalmente afirmaciones explícitas de *Retórica*. En II, 15, 90b22-30, Aristóteles razona a propósito de la degeneración de las estirpes y señala cómo muchos de noble cuna son ruines, erráticos o triviales. Y la belleza es presentada como un resultado del azar (I, 5, 62a5), que no se produce por mérito propio. Es, por lo tanto, más plausible y conforme con el pensamiento de Aristóteles el que éste sencillamente afirme que los bienes naturales no provocan indignación, puesto que no son éxitos inmerecidos (como sí lo son, en cambio, el poder y la riqueza de los que no son buenos). En todo caso, si se admite esta lectura, ello constituiría un buen ejemplo del valor de los *deteriores* para la fijación del texto de la *Retórica*. <<

[512] *Cf*. con II, 16, 91a16 y sigs. <<

[513] Juego entre *phaínetai* (es manifiesto) y *dokeî* (parece). La idea es que aquello que es objeto de una *representación sensible* resulta verdadero para la *opinión* de los hombres. <<

[514] Es una consecuencia de la proporcionalidad de la justicia que he referido ya, *supra*, en la nota 503. La proporción entre la «igualdad» y el «mérito» se expresa precisamente así: bajo las ideas de la analogía y ajuste (*analogía kaì tò harmótton*), que pertenecen al vocabulario matemático: *cf. Ética nicomáquea*, V, 3, 1131a29 y sigs.: «Lo justo es, pues, una proporción (*análogon tì*) y la proporción no es sólo propia del número consistente en unidades abstractas, sino del número en general… etc.». <<

[515] Homero, *Ilíada*, 542-543. El último verso falta en los manuscritos de Homero; los editores lo toman de esta cita de Aristóteles sobre la base de la opinión confirmatoria de Pseudo Plutarco, *Sobre la vida y poesía de Homero*, 132 (*cf*. Kassel, *ad loc*.). <<

[516] El argumento es un tanto oscuro por su brevedad. Aristóteles habla de la *inclinación a indignarse*, no de la *indignación en acto*. En este sentido, los que poseen los mayores bienes en virtud de sus méritos son también los más celosos e inclinados a indignarse ante la posibilidad de que otros con menores méritos alcancen su misma posición. Los dos siguientes tópicos contienen la misma idea en diferentes grados de posesión de bienes. <<

[517] Traduzco así *prâgma* (que habitualmente significa en la *Retórica* el «asunto» del discurso o el tema de que se trata), por oposición a lo que es accesorio u objeto meramente de adorno. <<

[518] La estructura de este capítulo presenta algunas particularidades, que podrían hallar una fácil explicación, si se supone que los caps. 9-10 forman una unidad, sólo artificialmente rota por los editores antiguos. Las razones que me llevan a pensar esto son las que siguen: 1) el párrafo introductorio de 9 (86b8-24) pone *comparativamente* juntas a la «indignación» y a la «envidia», a las que se refiere en bloque en relación con la «compasión» y por oposición al «miedo»; 2) la envidia queda ya, de hecho, definida en ese lugar (86b16-19), de modo que la nueva definición que ofrece ahora el cap. 10 no es sino un recordatorio —más preciso— de aquélla; 3) esta unidad de tratamiento se refuerza, a su vez, en 86b33-87a2, donde la indignación y la envidia se describen conjuntamente como «impedimentos de la compasión» (87a4-5 y, asimismo, línea 7, donde la fórmula *eîta metà taûta perì tôn allôn* sólo puede referirse a la envidia); 4) desde este punto de vista, además, las conclusiones de 9-10 remiten a un mismo fin —evitar que el auditorio se sienta compadecido—, por lo que ciertamente ofrecen la apariencia de una mera reduplicación; y, sobre todo, 5) el comienzo de este cap. 10 comporta una continuidad sintáctica y argumentativa con el final del 9, que sólo resulta satisfactoria si no se les separa. Por otra parte, en efecto, la cláusula *dêlon dè kaì epì tísi phthónos…* no resulta propia de un capítulo nuevo y sí recuerda, en cambio, las que utiliza Aristóteles en los tránsitos de una serie a otra de tópicos (comp. 2, 79a10; 4, 82a1; 5, 83a14; 7, 85a31 y 34; 8, 86a4; y el propio 9, 86b25 y 87b3); y, por otra parte, todos los capítulos que tratan de las pasiones repiten una misma estructura, según la cual a la definición dialéctica correspondiente siguen colecciones de enunciados organizados según los criterios de 1, 78a23-24 (*vid.* nota 378). Esta estructura se reproduce íntegra en el cap. 9 con referencia a la indignación y a la envidia y sólo se rompe por la brusca separación que establece el cap. 10. No resulta, así pues, improbable pensar que, por razones de un sistematismo poco escrupuloso o, más simplemente, por la considerable extensión que habría de tener el capítulo formado por nuestros actuales 9-10, los editores de la *Retórica* o los compiladores del material originario de este tratado de las pasiones hayan decidido su división. <<

[519] *Cf. supra* 9, 86b18-19. Sobre la pasión de la envidia —de la que este capítulo de *Retórica* ofrece más precisiones que ningún otro texto aristotélico—, comp. *Ética nicomáquea*, II, 7, 1108b2, y *Tópicos*, II, 2, 109b36-37. Como he señalado, *supra*, en la nota 501, la envidia es presentada en *Ética nicomáquea*, como un «exceso» respecto de la indignación; y, por otra parte, el rasgo que fundamentalmente fija Aristóteles en ese pasaje es el del *dolor* que produce a quien la padece (lo que también coincide con la breve referencia de *Ética eudemia*, III, 1, 1229a39). Al poner su atención *Retórica* —como *Tópicos*— en el *deseo del bien ajeno*, con ello no hace el filósofo sino distinguir, una vez más, entre la esfera privada de la conducta (propia de la reflexión moral) y la esfera pública (en la que entran en juego las consideraciones dialécticas y retóricas). Me he referido ya a esta diferencia de intereses de análisis en las notas 406, 456 y 479. Por lo demás, el influjo de la definición aristotélica de envidia ha debido ser grande y aun puede reconocerse —aquí también, como en el caso de la compasión— en la filosofía estoica. *Cf.* Diógenes Laercio, VII, 3, que transcribe la doctrina zenoniana: *lýpēn allotríois agathoîs*; y Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, IV, 8, 17: *invidentiam esse dicunt* (*i. e.*, los estoicos) *aegritudinem susceptam propter alterius res secundas, quae nihil noceant invidenti*. <<

[520] Compárese con la caracterización de estos *doxósophoi* que Aristóteles hace en *Sobre las refutaciones sofísticas*, 1, 165a19-29. El término es propio del vocabulario antisofista y aparece igualmente en Platón, *Fedro*, 275b. <<

[521] *Mikrópsychoi*. La pequeñez de espíritu o pusilanimidad es presentada en *Ética nicomáquea*, II, 7, 1107b21 y sigs., como «defecto» en relación con la magnanimidad o grandeza de ánimo (*megalopsychía*) y se define en IV, 3, 1127b, como la conducta propia de «el que se juzga digno de menos de lo que merece». <<

[522] Aristóteles se refiere al catálogo de bienes ya establecido en I, 5 y 6, como lo demuestra el breve resumen que sigue. La idea es, por lo tanto, que los mismos bienes que fundan la felicidad son también los que dan pábulo a la envidia. <<

[523] Esquilo, frag. 305 (Nauck). <<

[524] *Cf*. las referencias de la nota 498, que allí se refieren a la «compasión». <<

[525] O sea, en el fin del mundo, situado por los antiguos en el estrecho de Gibraltar, como es conocido. El uso de esta metáfora para expresar la extrema lejanía respecto del que habla, parece aquí tomado de Píndaro, *Olímpicas*, III, 79. <<

[526] *Cf*. Hesíodo, *Trabajos y días*, 25. El refrán ha sido ya mencionado en 4, 81b17 (*vid*. nota 430). <<

[527] Suprimo la adición ⟨⟨*hoi*⟩⟩ de Ross (propuesta por Vater y seguida también por Dufour, Tovar, y ahora por Kassel, pero no por Cope y Römer). La adición falta en todos los *deteriores* (y en A^2) y, de aceptarse, varía algo la traducción: «pues éstos son los cercanos e iguales» (Tovar). Con respecto a esta lectura hay que decir, sin embargo: 1) el valor adversativo de *dè* es más natural que el valor causativo y fija muy bien la sintaxis de la frase; y 2) no es nada claro que los que por su prosperidad nos sirven de reproche, sean nuestros cercanos o iguales. La idea se perfila más exacta a la inversa: aquellos que por su prosperidad nos sirven de reproche son objeto de envidia, *pero sólo* si son nuestros cercanos e iguales, de conformidad con lo establecido en las líneas 6-7. <<

[528] Esta negación aparece en *todos* los manuscritos (*ouk*: A, *mḗ: cet*.), con la única excepción de la *Translatio vetera*. Para evitar la dificultad que plantea, Muretus y Schrader corrigieron el texto, mientras que Victorio lo mantuvo. Por su parte, los editores modernos se limitan a borrar la negación, sin dar (salvo Spengel y Cope) más explicaciones. Kassel, 1971, no le dedica una sola línea y se limita a referir en el aparato de su edición *non habentes Vetus*. A mi juicio, sin embargo, la dificultad para mantener la lectura *unánime* de los códices parece sólo mayor de lo que realmente es. Resulta, desde luego, chocante que se goce en las disposiciones contrarias a aquellas otras en que *no* se siente pesar. Pero no puede pasarse por alto, 1.º) que tal pesar es el de la *envidia* y, 2.º) que Aristóteles habla de la *alegría de los envidiosos*. En las notas 501 y 508 he razonado ya la ambivalencia de las reacciones anímicas con que Aristóteles y Platón describen el dolor y el gozo maligno del que padece de envidia. Las disposiciones contrarias a las que éste no siente pesar son, por tanto, no las que suspenden la envidia, sino las que mantienen precisamente ese pesar, transformándolo en gozo maligno. <<

[529] Compárese con el final de 9 (88a26-31). El texto dice *parà tôn kyrioû*, o sea, los que han de ejercer la autoridad juzgando el caso. <<

[530] La doctrina aristotélica de la «emulación» (*zêlos*) —fijada en este capítulo de *Retórica* sin paralelismos en otras obras del filósofo— la describe como una pasión semejante a la envidia, respecto de la cual supone algo así como su cara virtuosa y positiva. Que esta proximidad y oposición corresponden a una doctrina tradicional, lo señala el que ambas pasiones aparecen igualmente emparentadas en Hesíodo, *Trabajos y días*, 255 y sigs., donde representan a las *Éridas* o diosas de la rivalidad y la disputa. Aristóteles no logra superar, en todo caso, una ambigüedad básica en su descripción, que sin duda procede de la laxitud de fronteras con que la emulación y la envidia son recogidas en el sistema de las opiniones comunes. La emulación es presentada, en efecto, como una actitud «honrosa y propia de hombres honrados»; pero también, por otra parte, como un «pesar» o turbación, que la sitúa entre los estados pasionales perturbadores de la recta conducta y, por lo tanto, entre los agentes de la modificación de conductas susceptibles de formar parte de las argumentaciones retóricas. Esta ambigüedad queda rota en el estoicismo, donde, si la doctrina sobre la emulación se reconoce como aristotélica, ella misma aparece dividida en una virtud y un vicio. Así lo refiere, al menos, el testimonio de Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, IV, 8: *ut et in laude et in vitio nomen hoc (i. e., aemulatio) ist. Nam et imitatio virtutis aemulatio dicitur. Et est aemulatio aegritudo, si eo quod concuperit alius potiatur ipse careat*. La definición zenoniana que transmite Diógenes Laercio, VII, 3 (y que Cope, 1877, II, 132, hace en este caso extensible a Crisipo) alude, en cambio, únicamente a la emulación como vicio: *lýpēn epì tôi állōi pareînai hôn autòs epithymeî*. <<

[531] *Toùs axioûntas agathôn*. Ésta es la fórmula con que *Ética nicomáquea*, IV, 3, 1123b1, designa a los magnánimos (*megalópsychoi*), a los que inmediatamente menciona *Retórica* (línea 3) como sujetos característicos de emulación. El hecho de que *Ética nicomáquea*, presente a los magnánimos como capaces de conseguir los mayores bienes, hace pensar que la inmediata frase del texto, entre dobles corchetes, es una interpolación para conciliar en *Ética nicomáquea*, la doctrina que expone aquí *Retórica*. Kassel, *ad loc*., la supone una interpolación del propio Aristóteles o que podría proceder de él. <<

[532] Sobre este comportamiento de los jóvenes, *cf. infra*, II, 12, esp. 89a30 y sigs. Y respecto de los magnánimos, véase la nota anterior. En *Ética nicomáquea*, IV, 3, 1124b24-26, se precisa, no obstante, que es propio del magnánimo «no ir tras de las cosas que son estimadas o donde otros ocupan los primeros puestos, e incluso permanecer inactivos y remisos, a no ser que se ofrezca un honor o empresa grande». <<

[533] Respeto la lectura de Ross (*hoîa prosḗkei… agathôs*), si bien los códices y Γ fijan *hoti prosḗkei*. En esta última forma la frase es sintácticamente deficiente, motivo por el cual Vahlen propuso introducir la corrección (sobre Σ) que acepta ahora Kassel: *hoti* ⟨*hà*⟩ *prosēke… agathoîs*. Si se sigue esta hipótesis, la traducción (y la idea) no varían, de todos modos, sustancialmente: «ya que tales ⟨bienes⟩ son adecuados a los que por su disposición son buenos». <<

[534] *Apólausis agathôn*. Como anota oportunamente Cope, 1877, II, 135 (si bien yerra en la cita), con este término designa Aristóteles uno de los tres «modos de vida» que distingue en *Ética nicomáquea*, I, 5, 1095b17-19 (*apolaustikós, politikós* —o *praktikós*— y *theorētikós*). Los bienes *apolaustikoí* son aquellos que sirven de disfrute o goce para el cuerpo (*Ética nicomáquea*, VII, 4, 1148a5: *tôn perì tàs somatikàs apólausis*). <<

[535] *Logógraphoi*, «escritores en prosa» en el sentido usual en la época de Aristóteles. El término designó originariamente el modo de narrar propio de los historiadores, fijado por Heródoto, que rehuían el verso como vehículo de expresión por razones de exactitud. En este sentido aparece en *Retórica*, III, 12, 13b13. Posteriormente sirvió par referirse a la actividad (considerada al principio como vergonzante) de quienes escribían discursos epidícticos de encargo, que otros leerían después. Con este valor lo usa Platón, *Fedro*, 257c y e, y de nuevo Aristóteles en *Retórica*, III, 7, 08a34. Esta evolución del término está en la base de la distinción, ya corriente en el siglo IV, entre «prosa científica» (al modo de los historiadores) y «prosa literaria» (en el estilo de los oradores). <<

[536] *Cf*. sobre el desdén (*kataphrónēsis*), *supra*, 2, 78b15 y sigs., donde es presentado como una de las modalidades del «desprecio» y, por lo tanto, causa de la «ira». <<

[537] Con este capítulo se inicia el primero de los seis (12-17) que Aristóteles dedica a estudiar el valor retórico de los «caracteres» (*êthē*), en tanto que referidos al auditorio en vez de a la persona del orador. Con el significado que aquí se usa, el *êthos* constituye una disposición estable del psiquismo, que mueve a conducirse según clases de comportamientos, determinados por criterios tales como la edad, la fortuna, etc. En *Ética eudemia,* II, 2, 1220a39-65 Aristóteles relaciona los «caracteres» con los «hábitos», supuesto que «el carácter (*êthos*), como lo indica su nombre, recibe su crecimiento del hábito (*éthos*)». En sí, esta doctrina desarrolla ideas del último Platón (*cf. Leyes,* VII, 792e: *pân êthos dià éthou*; lo que, a su vez, sistematiza afirmaciones aisladas de *República,* VII, 518e); pero Aristóteles le confiere una fundamentación más rigurosamente física y psicológica, al razonar que el hábito introduce una segunda naturaleza mediante la repetición voluntaria de movimientos físicos, de modo que «finalmente, un hábito no innato en nosotros resulta adecuado para obrar en este sentido» (1220b2; *cf.* también los textos paralelos de la nota 271 del libro I). En estas coordenadas, *Acerca del alma,* I, 1, 403a3 y sigs., se refiere globalmente a los *éthē* y a las *páthē* como «afecciones físicas» —comunes al cuerpo y al alma, pero inherentes a la materia—, de las que corresponde tratar al físico y no sólo al dialéctico. Las «pasiones», según esta descripción, inclinan violentamente, pero duran poco; los «caracteres» motivan con suavidad la conducta, pero lo hacen prolongadamente. Unas y otras se diferencian, pues, por el grado o modalidad de la afección, pero en conjunto comportan el esquema de las *disposiciones anímicas naturales*. Y con este significado forman parte de estudios físico-psicológicos, como el que ejemplifican los *Caracteres* de Teofrasto, o también de repertorios de retórica, como lo muestra la definición de Quintiliano, VI, 2, 8, que transcribe doctrina aristotélica: *affectus agitur* πάθος *conncitatos,* ἦθος *mites atque compositos esse dixerunt; in altero vehementer conmoto, in altero lenis; (…) adiciunt quidam* ἦθος *perpetuum,* πάθος *temporale esse, etc*. Descritos así, el valor retórico de los *éthē* resulta patente: de igual modo que las inclinaciones pasionales del auditorio proporcionan enunciados para la persuasión, así ocurre también, y por los mismos motivos, con las inclinaciones suaves y duraderas del carácter. Sin embargo, resulta difícil precisar qué tiene que ver este significado de los *éthē* con el *êthos* o talante moral del orador, que, en cuanto segunda de las *písteis*, Aristóteles ha remitido en I, 2, 56a4 y sigs., exclusivamente al modo como «el discurso hace al orador digno de crédito». Esta dificultad justifica la distinción, netamente establecida en la retórica postaristotélica, entre el uso de los *éthē* como signos de la *auctoritas* y como elementos del *delectare* (*vid*. Lausberg, 1966, §§ 327 y 257). Pero el problema es más complejo y se corresponde con una problemática de alcance más general. Hemos

visto ya cómo para Platón el *êthos* es una realidad intermedia que relaciona y ajusta la naturaleza del alma con las *constituciones* y *leyes*, de modo que la virtud consiste en la posesión (*ktḗma*) de un «carácter» que se atiene a la ley o a la constitución buenas (*cf.* entre muchos textos, *República*, VIII, 544d y 549e). La aplicación retórica de esta doctrina supone que el orador persuasivo por su talante moral sería aquel que exhibiese un alma virtuosa de conformidad con el *êthos* así considerado. Y éste es el camino que efectivamente ha seguido Aristóteles al fijar en I, 9 el valor de la virtud por el criterio de la atenencia a la ley, para lo cual ha introducido en I, 8 el estudio de las *Constituciones* o formas de gobierno (*politeíai*). En la nota 208 del libro I, he señalado cómo estos datos parecen sugerir la existencia de una etapa intermedia en la elaboración de la *Retórica*, en la que ya figuran los *ḗthē* (en el sentido platónico), pero no aún los *páthē*. Sin embargo, varias circunstancias han determinado una modificación de este punto de vista. En primer lugar, la falta de congruencia entre los «caracteres» y las «constituciones» a que explícitamente se refiere *Política*, VI, 5, 1292b13 y sigs.: «no debe ocultarse que muchas veces la constitución no es democrática, pero se gobierna democráticamente a través del hábito y la educación, y viceversa». Y, en segundo lugar, la propia evolución del concepto de *êthos*, que, abandonando el criterio de atenencia a la ley, se apoya cada vez más en la descripción física y psicológica de la conducta a que me he referido al principio. *Ética nicomáquea*, aparece ya dominada por este horizonte: frente a la «posesión» (*ktḗma*) de un *êthos* bueno, la virtud reside ahora en el «uso» (*chreîa*) o en la «actualización» (*enérgeia*) de un «modo de ser» (*héxis*) virtuoso. Es, por lo tanto, este «modo de ser» del hombre —un temple, un estado suyo propio y no ajeno a él— el que constituye la virtud, de suerte que las consecuencias que introduce el «hábito», semejantes en su fuerza coactiva a las de las disposiciones naturales, aparecen así mediadas por la elección y la responsabilidad humanas (*cf.* II, 5, 1106a10-11 y 1106b35-1107a2). Con ello se reorganiza ciertamente el marco de la ética: el hombre encauza, regla, disciplina los *caracteres* según el modo virtuoso de ser, hasta que la fijación de estos actos por el *hábito* los transforma en un nuevo carácter o talante: el *êthos* moral. Desde esta perspectiva *Ética nicomáquea*, puede establecer que la *virtud del carácter* procede del hábito (II, 1, 1103a18: *hē d'ēthikè [aretè] ex éthous perigígnetai*). Pero resulta evidente que, de igual modo que la concepción platónica del *êthos* presuponía el conocimiento de las «constituciones», esta nueva concepción del *êthos* moral presupone ahora el conocimiento de los *ḗthē* o «caracteres naturales», sobre cuyo análisis se asientan tanto el juicio del moralista, como la persuasión ética del orador. Esto implica, pues, en resumen, que los *ḗthē* aparecen en la conformación madura de la *Retórica* con dos funciones, si bien distintas, estrechamente relacionadas entre sí. A saber: 1.º) como elementos afectivos de la conducta humana natural, con un valor retórico semejante al de las pasiones; pero también, 2.º) como base de la persuasión por el talante, puesto que la manifestación de un *êthos* moral, conformado según el

esquema de las disposiciones naturales en las que el auditorio puede reconocerse, es «signo» de que el orador posee un temple o modo de ser virtuoso. <<

[538] Especialmente en I, 9; pero *vid*. también las referencias de I, 10, 69a8 y sigs., que ya presuponen el punto de vista de la «causalidad psicológica» (*cf*. nota 263 del libro I). <<

[539] A estas preguntas, en efecto, en cuanto que fundamentan la doctrina del elogio, es a las que ha dado respuesta I, 9. Sin embargo, las virtudes no fueron consideradas allí como «modos de ser» (*héxeis*), sino como «facultades (*danámeis*) de producir bienes»: *cf*. 66a34-39 y nota 220 del libro I. Esto prueba la distinta cronología de estos capítulos, así como el carácter progresivo —sin rupturas— de la evolución del pensamiento aristotélico. <<

[540] Desde Victorio, *ad loc*., se señala una importante discrepancia entre esta clasificación y la que, con explícita referencia al texto de Aristóteles, propone Quintiliano, V, 10, 17: «In secundo de Arte Rhetorica libro…, divitias quid sequatur, aut *ambitum*, aut *superstitionem*, quid *boni* probent, quid *mali* petant, quid *milites*, quid *rustici*…, etc.». Victorio atribuye la discrepancia a falta de memoria de Quintiliano, y con ello están de acuerdo tanto Spalding en su comentario a las *Instituciones*, como Spengel y Cope en las suyas a la *Retórica* (*vid*. del último II, 141, para todas las referencias citadas). La explicación es menos simple, sin embargo. Solmsen, en «Aristotle and Cicero on the Orator's Playing upon the Feelings», *Class. Philol*. 33 (1938), págs. 401 y sigs., y, de nuevo, en «The aristotelian Tradition in ancient Rhetoric», *Amer. Journ. Philol*. 62 (1941), especialmente págs. 175 y sigs., ha logrado mostrar de un modo convincente que Quintiliano no tuvo acceso a la *Retórica* —como quizá tampoco Cicerón, al menos en lectura directa—, de modo que los materiales que él transmite como aristotélicos responden, en realidad, a una información ya muy codificada durante el Bajo Helenismo, en la que la tradición peripatética tardía —muy mezclada en sus detalles con la retórica estoica y epicúrea y, no menos, con tópicos prearistotélicos— es presentada como genuina doctrina de Aristóteles. Es, pues, sin duda, una ampliación peripatética de este texto la que recoge Quintiliano como propia del Estagirita; lo cual, por la obviedad del caso, ejemplifica muy bien el modo homogeneizador como operan las tradiciones. <<

[541] Compárese con *Ética nicomáquea*, IV, 9, 1128b15: «La pasión no se ajusta bien a todas las edades sino sólo a la juventud». Como anotan todos los comentaristas, este retrato del carácter juvenil y, en general, de las edades se hizo rápidamente célebre y tuvo muchos imitadores. *Vid*., por ejemplo, Plutarco, *Sobre la virtud moral*, 11; y Horacio, *Ars Poetica*, 156-179. <<

[542] Nada conocemos de esta sentencia, que aparece además en un contexto anfibológico, puesto que el *eis* que escribe Aristóteles, tanto puede significar «a», como «contra» Anfiarao. Este último es el famoso adivino, partícipe en la expedición de los argonautas y en la guerra de los Siete contra Tebas, cuyo desastre profetizó y a quien Zeus salvó de la persecución de Periclímeno (Píndaro, *Nemeas*, 9, 24 y sigs.; Apolodoro, III, 6). En cuanto a Pítaco, uno de los Siete Sabios y probable autor de la mayoría de las máximas que a éstos se atribuyen, sabemos por el testimonio de Diógenes Laercio, I, 81, y del propio Aristóteles, *Política*, III, 9, 1285a35 y sigs., que fue elegido tirano en Mitilene (en el 598-588 o tal vez el 590-580) con el fin de que defendiera la ciudad contra los aristócratas exiliados a quienes dirigían Antiménides y su hermano, el poeta Alceo. Este dato es importante para reconstruir, si no el contenido de la sentencia a que se refiere Aristóteles, sí, al menos, su probable significación, de conformidad con la doctrina de Pítaco. Es verosímil, en efecto, que la pintura que hace Platón, al comienzo de *República*, VIII, del tipo de alma correspondiente a las constituciones aristocrática y oligárquica (alma que aparece dominada, como en el caso del joven, por el *thymós* o apetito irascible) se atenga a un conjunto de rasgos populares, que estarían recogidos y puestos en circulación en las máximas de Pítaco. Ahora bien, en este contexto, Platón escribe a propósito del *êthos* timocrático que «hará caso omiso de las riquezas mientras sea joven; pero las acogerá, en cambio, con alegría a medida que pasen los años, manifestando con ello el fondo avaricioso de su carácter» (549a). <<

[543] De nuevo podemos fijar la génesis de la descripción aristotélica en los modos concretos como Platón formula ideas populares. Compárese con *República*, III, 409a: «por ello los hombres buenos parecen sencillos cuando son jóvenes y se dejan engañar fácilmente por los malos, etc.». <<

[544] Aristóteles se vale de una idea común a la medicina antigua que aparece sistemáticamente razonada en algunos tratados de *Corpus hipocraticum*, de conformidad con el esquema cuatripartito (frío/caliente, húmedo/seco) correspondiente a los cuatro elementos o cualidades básicas: *cf*. E. Schöner, *Das Vierschema in der antiken Humoralpathologie*, Wiesbaden, 1964. La analogía entre juventud y embriaguez aparece igualmente en *Ética nicomáquea*, VII, 14, 1154b10, y se analiza, desde el punto de vista físico-fisiológico, en *Problemas*, XXX, 1, 955a13. <<

[545] En *Ética nicomáquea*, I, 3, 1095a5 y sigs., esta falta de experiencia hace al joven incapaz para el ejercicio de la política: Así, cuando se trata de la política, el joven no es un discípulo apropiado, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y los razonamientos parten de ellas y versan sobre ellas. <<

[546] Se entiende: «que en las otras edades». Sobre las razones que Aristóteles da en el paréntesis, *cf*., *supra*, II, 3, 80a33 y 5, 83b5. <<

[547] Comp. con *Ética nicomáquea*, IV, 9, 1128b15-17, donde la vergüenza se prescribe a los jóvenes más como una virtud (= el *pudor*) que como un rasgo de su carácter. *Vid*. a este respecto, *supra*, las consideraciones de la nota 456. <<

[548] Sobre la «magnanimidad» (*megalopsychía*), *cf. Ética nicomáquea*, IV, 3, *passim*, y *supra*, nota 429. Las dos razones que aduce Aristóteles son de orden distinto (y de ahí el «además» que introduzco). La segunda es, en efecto, una consecuencia natural del *êthos megalópsychon*; en cambio, la primera se impone al hombre al margen de su carácter o de su elección voluntaria, sin dejar por ello de producirse en el interior de su propia praxis. Esto último es importante para fijar la traducción. El texto dice sólo *tôn anagkaíōn aperoì*, o sea «inexpertos de lo forzoso (o de lo necesario)»; pero ello es así en relación con el *práttein* ejercido a lo largo de la vida, la cual, por consiguiente, resulta en ocasiones ajena, *forzosa*, al hombre. En *Retórica a Alejandro*, 1, se lee una perífrasis de esta relación, en la que tal forzosidad es descrita como de orden «divino o humano»: *tà anagkaîa, tà mḕ eph' hemîn ónta práttein, all' hōs ex anágkēs theías è anthropínēs hoútos ónta*. Nótese, por lo demás, que el «optimista» del texto traduce el término *euélpis*, «de buena esperanza». <<

[549] Sobre el «cálculo racional» (*logismós*) y su relación con la conveniencia, *vid. supra*, nota 264 del libro I. Por su parte, la determinación de la «belleza» como finalidad de la virtud ha sido ya establecida en I, 9, esp. 66a34-35 (*cf*. las notas correspondientes a este texto, 219 y 220). Como oportunamente anota Tovar, 1953, nota 56, este análisis implica que, para Aristóteles, el *êthos* o carácter del joven es *de suyo* virtuoso, en la medida en que se determina de una forma espontánea por la belleza de las acciones. Con esto coincide, en efecto, la definición de la «honradez» que fija *Ética nicomáquea*, IX, 8, 1168a34: el hombre bueno obra por lo noble, y tanto más cuanto mejor es, y por causa de su amigo, dejando de lado su propio bien. <<

[550] A Quilón de Lacedemonia, poeta lírico de principios del siglo VI y uno de los Siete Sabios, se atribuía de ordinario la máxima «nada en exceso», *mēdèn ágan*, que según la tradición figuraba grabada en el santuario de Delfos. <<

[551] *Habris*, considerada aquí como un rasgo del carácter de los jóvenes y no como un vicio (*kakía*), de conformidad con las distribuciones que he fijado *supra*, en la nota 388. Las acciones que derivan de este talante sí son, en cambio, reprobables, de modo que es su desmesura, como se ha señalado en 2, 78b29, la que hace a los jóvenes (y a los ricos) «tan insolentes». <<

[552] Sobre la «broma» *(eutrapelía), cf. Ética nicomáquea*, II, 7, 1108a21-24, donde es presentada como término medio entre el exceso de la burla no educada o «chabacanería» (*bōmolochía*) y el defecto del carácter desabrido o áspero (*agroikía*). Esta misma distribución se repite y razona por extenso en *Ética nicomáquea*, IV, 8, *passim*. <<

[553] *Kakoḗtheis*; contrariamente a los jóvenes, cuyo carácter es por naturaleza bueno (y virtuoso). Las correlaciones semánticas parecen ser determinantes en esta descripción. El carácter del viejo es malo en cuanto que en todo tiende a ver el lado malo de las cosas (*epì tò cheîron*). A la inversa, en la medida en que el joven pretende en todo ser el mejor (*áristos*), le corresponde consecuentemente la virtud (*areté*). <<

[554] Bías de Príene (en torno al 585-540 a. C.) es citado por las fuentes como el último de los Siete Sabios (*cf*., en especial, Heródoto, I, 27 y 170). La máxima que cita Aristóteles (y que repite de nuevo en II, 21, 95a28) aparece frecuentemente mencionada en la literatura antigua. Así, p. ej., Sófocles, *Áyax*, 678 y *Edipo en Colono*, 614; Eurípides, *Hipólito*, 253; Diógenes Laercio, I, 5, 87; Cicerón, *De amicitia*, XVI, 59; etc. Las referencias fundamentales al precepto de Bías, así como sus resonancias en la literatura moderna, están recogidas en Cope, 1877, II, 152. <<

[555] *Aneleúthereoi*, lo contrario de la liberalidad (*eleutheriótes*), que caracteriza el talante del hombre libre (*eleútheros*) y magnánimo (*megalópsychos*). Compárese con *Ética nicomáquea*, IV, 1, 1121b13: «la vejez y toda incapacidad vuelven a los hombres avaros». <<

[556] Es la contrapartida a la naturaleza caliente de los jóvenes, y responde de nuevo a las opiniones médicas (en particular hipocráticas) de la época: *cf*. lo dicho en la nota 544. La descripción que Aristóteles hace aquí de las consecuencias de esta «frialdad» de los viejos, se repite también —razonada fisiológicamente— en *Problemas*, XXX, 1. *Vid*. asimismo *Partes de los animales*, II, 4, 650b27 y 35. <<

[557] En *Ética nicomáquea*, IV, 3, 1125a16 y sigs., la «pequeñez de espíritu» o pusilanimidad (*mikropsychía*) es presentada como el defecto de la magnanimidad (*megalopsychía*), cuyo exceso lo constituye el talante vanidoso (*chaûnos*). Moralmente hablando, a estos caracteres «no se los considera malos, sino equivocados». La pequeñez de espíritu es propia de aquel que «siendo digno de cosas buenas, se priva a sí mismo de lo que merece; y parece tener algún vicio por el hecho de que no se cree merecedor de esos bienes y no se conoce a sí mismo» (*loc. cit*., líneas 19-21). <<

[558] *Tò symphéron autôi/tò kalòn haplôs*: *vid. supra*, nota 549 con las referencias allí anotadas. La doctrina aristotélica respecto de esta oposición entre el bien particular (que mira a lo conveniente) y el bien en absoluto (que mira a la belleza de las acciones) presenta trazas de dos tratamientos diferenciados y en parte contradictorios. Según señalé en la nota 200 del libro I, aun si Aristóteles sostiene —como en el presente caso— la precedencia de lo absoluto sobre lo particular en el orden ético de lo *preferible* (*cf*., p. ej., *Tópicos*, III, 1, 116b8), no deja por ello de defender la prioridad contraria, cuando se trata del orden de lo *útil* y del razonamiento práctico. Esto último es sobre todo patente en la *Retórica*, cuya afirmación de I, 15, 75b19 (y de I, 7, 65a36, si se admite la lectura de Ross-Kassel), es taxativa: «nadie escoge lo bueno en absoluto, sino lo que es bueno para él». La distribución de esta doble doctrina se atiene a contextos específicos: el bien en absoluto, o sea, la belleza de las acciones, decide sobre la virtud moral (*cf*. el pasaje, ya citado en nota 549, de *Ética nicomáquea*, IX, 8, 1162a34-35, y, todavía más claramente, *Ética eudemia*, VII, 3, 1248b16-23); pero es al bien propio de cada uno a lo que, en cambio, tienden la deliberación y el ejercicio de la *phrónēsis*, tanto en la esfera individual como en la política (*vid*. ahora *Ética nicomáquea*, VI, 7, 1141b14-16 y 8; *ibid*., 30-31). La conciliación de estos dos puntos de vista no resulta fácil, si bien su distinta contextualización en los respectivos marcos de las virtudes éticas y dianoéticas los mantiene adecuadamente separados. No obstante, hay al menos un punto en el que Aristóteles ha percibido y afrontado la aporía; a saber: en las consideraciones sobre el amor a uno mismo. Si se compara el planteamiento de *Ética eudemia*, VII, 6 con el de *Ética nicomáquea*, IX, 8, el desarrollo de esta aporía se persigue con nitidez. En el primer caso, la cuestión que se formula es exclusivamente la de «saber si uno es o no su propio amigo» (1240a8); pero en el segundo, se parte ya de la contradicción *ética* entre la apetencia de los «bienes para uno», que define el egoísmo, y la necesidad de que el hombre sea *phílautos*, amante de sí, y de que, por ello, la búsqueda del bien haya de tener a él mismo por objeto (1168a32-b7). En estas coordenadas, la solución de *Ética nicomáquea*, se dirige aparentemente hacia una moralización de lo útil y del bien particular: «si alguien se afanara en hacer, sobre todas las cosas, lo que es justo, o lo prudente, o cualquier otra cosa de acuerdo con la virtud, y, en general por salvaguardar para sí mismo lo noble, nadie lo llamaría egoísta ni lo censuraría. Y, sin embargo, podría parecer que tal hombre es más amante de sí mismo, pues toma para sí mismo los bienes más nobles y mejores» (1168b25-28). Ésta es, por otra parte, la base sobre la que se asienta el ideal ético y político de Aristóteles, supuesto que «si todos los hombres rivalizaran en nobleza y se esforzaran en realizar las acciones más nobles, entonces todas las necesidades comunes serían satisfechas y cada individuo poseería los mayores bienes» (1169a8-10). Ahora bien, como es evidente que esta

coincidencia del bien particular y del bien en absoluto se da sólo en el hombre bueno y sensato, y esto hasta el extremo de que sólo él «debe (…) ser amante de sí mismo, y no como el común de los hombres» (1169b1), resulta así que la presunta supeditación del orden de lo útil al orden de la virtud tiene por medida el juicio y las acciones de tal hombre. Es bello y virtuoso lo que así *juzga* y, por lo tanto, *conviene* al hombre bueno y sensato: esto es, en definitiva, el fundamento del aristocratismo aristotélico y el criterio también que establece cuando la búsqueda del bien particular coincide con la virtud o es signo de un talante egoísta. <<

[559] Comp. con *Ética nicomáquea*, IV, 9, 1128b20: «nadie alabaría a un viejo que fuera vergonzoso, pues no creemos que deba hacer nada por lo que tenga que avergonzarse». <<

[560] Como se señala habitualmente, esta descripción de la vejez parece en parte inspirada en el retrato que el anciano Céfalo hace de sí mismo al comienzo de la *República* de Platón. *Cf*. I, 328b y sigs.: «cuando más se esfuman para mí los placeres del cuerpo, tanto más crecen los deseos y los placeres en lo que hace a la conversación, etc.». Las coincidencias son, de todos modos, meramente accidentales y parecen responder a tópicos populares comunes. Sobre la «charlatanería» (*adoleschía*), comp. con *Ética nicomáquea*, III, 10, 1117b35. <<

[561] *Supra*, II, 8, 85b16-21. <<

[562] O sea, el talante más virtuoso, de conformidad con la doctrina que identifica la virtud con el *méson* o término medio: *cf. Ética eudemia*, II, 5; *Ética nicomáquea*, II, 6, y *Gran ética*, I, 8-9. <<

[563] Esto es lo que define a la «liberalidad» (*eleutheriótēs*), que es el talante propio del hombre libre (*eleútheros*), según he señalado ya, *supra*, en la nota 555. *Vid*. su caracterización en *Ética nicomáquea*, IV, 1. <<

[564] Es frecuente en la literatura griega el intento de establecer la edad de la *akmḗ* o madurez del ser humano. Platón, p. ej., fija en los cincuenta años la madurez intelectual (*República*, VII, 540a); y en veinte y treinta —respectivamente, para el hombre y la mujer— la de la madurez física (*República*, V, 460e). La doctrina de Aristóteles comporta rasgos que parecen muy arcaicos. Según una indicación preciosa de *Política*, IV, 16, 1335b32, tal doctrina se funda en «lo que han dicho algunos poetas, que miden la edad por períodos de siete años»; y, en efecto, múltiplos de siete son las edades —35, 49— que menciona nuestro texto. Es verosímil que Aristóteles piense en Solón, en una de cuyas elegías se describe el desarrollo de la vida humana según ciclos septenarios (frag. 15 d). Pero el mismo Solón no hace sino recoger una tradición más antigua, *pitagórica*, a la que también se refiere el propio Aristóteles al final de *Metafísica*, XIV, 6, 1093a13 y sigs., en el marco de su crítica a la causalidad de los números. Las principales referencias y citas sobre esta temática se hallan recogidas en Cope, 1877, II, 160-161. <<

[565] La frase es algo oscura y, para aclararla, tal vez convendría introducir —como hace Dufour— alguna matización de tiempo. Lo que Aristóteles quiere decir es que los nobles de estirpe tienden a despreciar incluso a los que tienen *ahora* una nobleza semejante a la que, por haberla heredado de sus antepasados, poseen ya ellos *de antiguo* —puesto que esta lejanía los hace sentirse en cierto modo superiores. La conciencia de la superioridad como disposición que favorece el desdén ha sido ya establecida, en efecto, en 2, 78b35-79a4. <<

[566] Aristóteles juega aquí con la distinción *eugenés/gennaîos*, que, dentro de un contexto zoológico, encontramos también —literalmente repetida— en *Investigación sobre los animales*, I, 1, 488b19. *Eugenés* es el animal de buena casta; *gennaîos* el que cumple bien las funciones que le corresponden por su naturaleza (lo que Aristóteles ejemplifica, respectivamente, con el león y el lobo). Este paralelismo aclara mucho el pensamiento de Aristóteles. En I, 5, 60b20 y 32 y sigs., el filósofo ha designado a la «nobleza de estirpe» como una de las *partes de la felicidad* y la ha definido según criterios de virtud que en buena parte proceden del *Menéxeno* de Platón (237e; *cf*. nota 107 del libro I). Pero lo que ocupaba allí a Aristóteles era establecer «qué cosas procuran la felicidad… o también cuáles la acrecientan en vez de disminuirla», habida cuenta que es sobre esto «sobre lo que versan todos los consejos y disuasiones» (60b12-13 y 10). Las partes de la felicidad constituyen, pues, fines de la deliberación en la medida en que comportan bienes particulares *en acto*, que a su vez son susceptibles *potencialmente* de acarrear felicidad. No se confunden, sin embargo, con la felicidad en sí, que (al menos en cuanto que es considerada como estado de bienestar o placer) se define como el «retorno sensible» o «la no separación» de «la naturaleza básica» (*supra*, 69b34-35 y nota 270 del libro I). La analogía entre el concepto de *gennaîos* y esta definición de la felicidad-bienestar no puede pasarse por alto. Aristóteles está aquí analizando, en efecto, los *éthē* como «disposiciones físicas naturales» (*cf*. nota 537), entre las cuales la nobleza constituye un producto de la fortuna. Ahora bien, mientras que la «nobleza de estirpe» significa un bien que nada dice acerca del talante (y que incluso tiende a la degeneración), la «nobleza natural» comporta un auténtico *êthos*, que además produce felicidad. <<

[567] El mismo tema aparece también tratado en Platón, quien lo desarrolla en el largo razonamiento de *Menón*, 93b y sigs. y en *República*, VIII, 546a. Pero la imagen se halla ya en Píndaro, *Nemeas*, XI, 48, como habitualmente se anota. <<

[568] Alcibíades el joven, célebre por sus escándalos, es el objeto de dos discursos de Lisias: en *Contra Alcibíades*, I, se le reprocha haber abandonado su puesto; en *Contra Alcibíades*, II, se le acusa de desobediencia y traición. El carácter violento y disoluto de Dionisio II, el joven, es bien conocido: discípulo de Platón y de Timoleón (Plutarco, *Timoleón*, I), fue responsable de una política agresiva que produjo por dos veces su destronamiento y que sólo concluyó en el 344 con su definitivo destierro en Corinto, donde pasó el resto de su vida ejerciendo como maestro de escuela (*dialektikḗs*: Plutarco, *Timoleón*, 13; Diodoro, XVI, 70). Poco sabemos de los hijos del afamado político y estratego Cimón, uno de los adalides, a principios del siglo V, de la guerra contra los persas y del subsiguiente predominio ateniense. Plutarco, *Cimón*, 10, 2, cita a uno, de nombre Lacedemonio, de cuya incapacidad da prueba el que, a pesar del prestigio de su padre, sólo pudo confiársele el mando de una pequeña formación de diez trirremes. De los hijos de Pericles, Páralo y Jantipo, a quienes las fuentes presentan en general como insignificantes (y Plutarco en particular como hostiles a su padre), el retrato más irónico lo tenemos en Platón, *Menón*, 94b. En cuanto a los hijos de Sócrates, en fin, fuera de este juicio de Aristóteles, apenas si tenemos unos pocos datos: Tovar los estudia en su *Vida de Sócrates* (ed. 1948), págs. 81 y sig. <<

[569] El análisis que sigue presenta muchas coincidencias con la descripción platónica del *êthos* timocrático (*República*, VIII, 548e y sigs.) —algunos de cuyos trazos hemos visto ya caracterizar al joven: *supra*, nota 542— y, sobre todo, del *êthos* oligárquico (*ibid*., 553d y sigs.). <<

[570] La «voluptuosidad» (*tryphé*) denota, en opinión de Aristóteles, blandura y afeminamiento: *cf. Ética eudemia*, II, 3, 1221a28-29, y *Ética nicomáquea*, VII, 7, 1150b1-4. La «petulancia» (*salakōnía*) es presentada en la tabla de *Ética eudemia*, II, 3 como el exceso de la «magnificencia» (*megaloprépeia*), de modo que coincide con la «ostentanción vulgar» y el «mal gusto» (*banausía*, *apeirokalía*) que, para tal exceso, razona *Ética nicomáquea*, IV, 2, 1122a31 y 1123a20-26. <<

[571] Ross sitúa aquí un punto bajo, que es sintácticamente absurdo, puesto que el infinitivo *oíesthai* está regido por el mismo *diá* que rige también *a diatríbein*. Ningún otro editor separa estas frases. Por lo demás, la riqueza como objeto de envidia y la inmediata razón que para ello se declara son temas que ha fijado ya Aristóteles en 10, 88a18 y sigs. <<

[572] Simónides pasó, en efecto, los últimos años de su vida (†468-467) en Siracusa y allí formó parte del cortejo de artistas y poetas con que adornó su magnífica corte el tirano Hierón I. La misma anécdota la narra también Platón, sin citar nombres, en *República*, VI, 489b-c. E, igualmente, Diógenes Laercio, II, 8 (*Aristipo*, 69), quien atribuye la respuesta a Aristipo en relación con el tirano Dionisio. <<

[573] Suprimo el segundo ⟨*êthos*⟩, únicamente añadido por Ross y sintácticamente innecesario. Las dos versiones que nos ofrecen los códices (*êthos ploútou*: A' Γ / *éthous ho ploûtos*: Θ Π) ofrecen fácil sentido: «el talante del rico…»/«el rico es de un talante…». De ellos, el criterio de buen códice hace preferible la primera. Cicerón, *De amicitia*, 54, parafrasea agudamente esta afirmación de Aristóteles: *nihil insipiente fortunato intolerabilius fieri potest*. <<

[574] La «ambición de honores» (*philotimía*) constituye el exceso sobre el mero «deseo»: *cf. Ética nicomáquea*, IV, 4, 1125b31. Por su parte, la «virilidad» (*andródes*) es una de las manifestaciones del talante irascible (*orgilótēs*), que comporta, como sabemos (*supra*, II, 3, nota 406), el exceso sobre la «calma» (*praótēs*). Aristóteles no juzga dignas de censuras estas dos desviaciones pasionales, que caracterizan, según él, a los que saben mandar. Así: «hay ocasiones en que alabamos al ambicioso de honores juzgándolo viril y amante de lo bello» (*ibid*., 1125b11-12). Y: «el que se desvía poco (respecto a la calma) no es censurado y algunas veces alabamos a los que se irritan y los llamamos viriles, considerándolos capaces de mandar» (*ibid*., 5, 1126b1-2). <<

[575] La misma idea aparece en Isócrates, *Nicocles*, § 34; pero el análisis en general parece una vez más inspirado en Platón, *República*, VIII, esp. 549a. <<

[576] O sea, a los propios de la riqueza y el poder, como aclara la afirmación de las líneas 91a34-91b1. <<

[577] La idea es contraria a la que sostiene una larga tradición de la literatura antigua, que más bien recrimina el olvido de la divinidad en los momentos de próspera fortuna y su recuerdo sólo en la adversidad. Gaisford cita en este sentido a Lactanco, *Instituciones divinas*, II, 1, 8; y Cope, a Lucrecio, *La naturaleza*, III, 53. <<

[578] La estructura y significación de este capítulo es ciertamente peculiar en el conjunto de la *Retórica* y justifica los muchos comentarios que le ha dedicado la crítica. Por un lado, el contenido del párrafo inicial, 91b7-22, presupone y, en parte, reproduce la argumentación de II, 1: *cf*., sobre todo, 77b20 y sigs. y nota 213. El paralelismo de estos dos pasajes sugiere que han sido escritos en la misma fecha, respectivamente, como prólogo y como conclusión a los caps. II, 2-17, y una vez, por lo tanto, que Aristóteles había decidido ya introducir los enunciados afectivos en el esquema de la prueba retórica. Pero, por otro lado, este mismo párrafo inicial contiene también algunas referencias que parecen pretender una conciliación con el segundo párrafo del capítulo (91b23 *usque ad finem*), cuyas afirmaciones remiten, de un modo ahora muy explícito, al programa de I, 3, y, en general, a un estrato verosímilmente más antiguo de la *Retórica*. Dichas referencias y afirmaciones se producen, en efecto, de conformidad con un análisis que, 1.º) incluye sólo a los *ḗthē*, pero no a las *páthē* (91b22 y 27); 2.º) describe a los caracteres según el modelo platónico —ya fijado en I, 8 y 9— de las constituciones políticas (91b19); y 3.º) asigna a la deliberación la tarea de aconsejar sobre el futuro (92a7, en estricto paralelo con I, 3, 58b15), en vez de sobre «el futuro y el presente», como se lee en 16, 62a15 y sigs., y 8, 66a18. Estos datos no son, desde luego, irrelevantes. Cabría pensar con Barwick, «Die *Rhet. ad Alex*. und Anaximenes, Alkidamas, Isokrates, Aristoteles und die Thedekteia», *Philologus* 110 (1966), 219-220, que el filósofo menciona con el término *êthos* a los caracteres y pasiones en conjunto, si bien los ejemplos que cita son poco convincentes y ajenos a la *Retórica* (la cual, a la inversa, utiliza de ordinario el término *páthē* para referirse a los elementos afectivos en general de la conducta: *cf*., p. ej., I, 10, 68b27; II, 1, 78a18-20; etc.). Por lo mismo cabría imaginar también que la alusión al futuro engloba al «futuro y presente», aunque esto es todavía más insólito. Pero habrá que admitir, en todo caso, que la acumulación en tan breves líneas de semejantes omisiones y generalizaciones resulta poco concebible y que los hechos se explican mejor si se acude a una hipótesis diacrónica. Según tal hipótesis debería concluirse, así pues: 1.º) que, en su forma originaria, este cap. II, 18 constituía un nexo de enlace entre el estudio de los géneros oratorios (2, 4-15) y el de los procedimientos lógicos comunes a todos los discursos (II, 19-26), en el marco todo ello —cualquiera que hayan sido sus modificaciones posteriores— de la retórica de los lugares; 2.º) que, con relación a este modelo, tal nexo de enlace representaba ya, de todas maneras, una etapa de desarrollo en la que Aristóteles había admitido los *ḗthē*, pero no aún las *páthē*, de forma parecida a lo que también podemos columbrar en I, 8; 3.º) que, al dar entrada la *Retórica* a los enunciados afectivos y al transformarse según el modelo analítico, el análisis de los caracteres y pasiones quedaría incluido en su lugar más lógico, o sea, detrás de los capítulos dedicados al

lógos o *prâgma* de los discursos, de conformidad con la secuencia I, 4-15 + II, 2-17; y 4.º) que, a efectos del ajuste, Aristóteles redactaría entonces el cap. III y reformaría el II, 18 en un sentido que, por no alterar su primitiva función de enlace, nos permite ahora reconstruir, siquiera sea parcialmente, la arqueología de la *Retórica*. <<

[579] Compárese, respectivamente, con I, 3, 58b9-10 y 1-6. La misma argumentación sirve de punto de partida a las consideraciones de II, 1, 77b20 y sigs. <<

[580] *Cf. supra*, I, 8, 60a18 y sigs. La hipótesis de Düring, 1966, pág. 119, nota 5, según la cual esta importante frase remite a II, 12-17, se inspira en una muy discutible traducción: «die im Gemeinschaftsleben vorkommenden Charaktere» (*perì dè tôn katà tàs politeîas ēthôn*). La intención de Düring es preservar la unidad cronológica de la *Retórica* y, en este sentido, su hipótesis me parece falsa. Sin embargo, por las razones señaladas en la nota 10, no es objetable que Aristóteles, manteniendo aquí su referencia al género deliberativo y a las constituciones políticas, la haya considerado extensible al nuevo estudio de los «caracteres» introducido en los ya citados II, 12-17. Por lo demás, como he señalado en las notas 129 y 157 del libro I, la expresión «en los ⟨discursos⟩ deliberativos (*en toîs symbouleu-tikoîs*)» podría remitir, en realidad, a una obra aparte: la que, con el título *Perì tés Symboulías*, hace el n.º 88 del catálogo de Diógenes. <<

[581] Compárese con I, 3, 58b21 y sigs. <<

[582] En los caps. II, 12-17 y I, 8-9. Esta doble referencia debe entenderse *inclusivamente*. Una vez más, lo más probable es que Aristóteles remitiese aquí, en principio, a la descripción de los *éthē* según las constituciones políticas. El mantenimiento de la cita en la nueva reestructuración de la *Retórica*, englobando ahora la descripción psicológica de los caracteres, demuestra una vez más que el filósofo no sentía como contradictorias ambas descripciones, sino como un desarrollo teórico de su doctrina. <<

[583] *Perì tôn koinôn*. Aristóteles se refiere aquí a los lugares absolutamente comunes —el *factum*, el *possibile* y la *amplificatio*—, que forman la *Topica maior* de los que en seguida se ocupará el cap. 19, y cuyo significado y función ha dejado ya establecidos en I, 3, 59a6-26: *vid. supra*, nota 80 del libro I. Este paralelismo, que culmina los que venimos advirtiendo hasta ahora, resulta extraordinariamente importante. De conformidad con el programa de I, 3, al análisis del asunto o *prâgma* de los discursos debía seguir, en efecto, como se retoma aquí, la exposición de las pruebas lógico-dialécticas que son comunes a los tres géneros oratorios; lo cual justifica la verosimilitud, señalada en la nota 578, de que la redacción primitiva de la *Retórica* —todavía sin el recurso a los enunciados afectivos de la persuasión— siguiese el orden I, 3-14 + II, 19-26, y que este cap. 18 constituyese el nexo correspondiente de enlace. Un punto de vista parecido fue ya expresado por la crítica tradicional, si bien su razón de fondo se cifraba en identificar los procedimientos comunes lógico-dialécticos con la *pístis diá toû lógou*. Así: Spengel, 1867, 489; Vahlen, 1854, 560 y sigs.; Cope, 1877, II, 177; Fr. Marx, *Aristoteles Rhetorik*, Leipzig, 1900, págs. 298-300; y, con matizaciones, Roemer, págs. 97-102 del prólogo de su edición. Este análisis de los datos sabemos ya que es poco plausible: la *pístis dià toû lógou* se refiere al *prâgma* del discurso, mientras que los lugares y procedimientos lógicos comunes alcanzan por igual a los enunciados persuasivos que proceden de los «caracteres» y las «pasiones»: *vid*. a este respecto las notas 33 y 36 del libro I, y nota 372 del libro II. Pero ello no hace más probable el parecer de Grimaldi, sistemáticamente razonado en 1972, págs. 31 y sigs., según el cual de esta consideración común de las pruebas lógicas generales se desprende la unidad temática y cronológica de la *Retórica*. Contra esta tesis se levantan no sólo las evidencias diacrónicas establecidas hasta aquí, sino, sobre todo, el hecho fundamental de que, en ese caso, no habría esperado Aristóteles hasta el cap. II, 18 (o el II, 20, si nos atenemos a la precisión de 93a22-25, que Grimaldi cita: *vid. infra*, nota 608) para establecer fehacientemente su programa *unitario* de trabajo. Se puede, pues, concluir que la tesis de Grimaldi es exacta, pero sólo si se la considera como el resultado de la *sistematización final* dada por Aristóteles a su obra, cuyas huellas genéticas más notorias se perciben precisamente aquí. Tal sistematización final organiza las diversas fases y escritos sobre la lógica retórica (o sea, los dos primeros libros, con exclusión del tercero, que trata de las partes y estilo de los discursos) en dos grandes secciones, dedicadas a: 1.º) las pruebas persuasivas, *éntechnoi*, de enunciados propios (*dià toû lógou*: I, 4-15; *pathētikḗ* y *ēthikḗ*: II, 1-17); y 2.º) los lugares y procedimientos lógicos, *apodeiktikaí*, comunes (aunque de diferente modo: *cf. infra*, nota 587) a todos los enunciados (II, 19-26). <<

[584] O sea, los capítulos que siguen en este libro II donde se tratan los lugares absolutamente comunes y los lugares comunes de los entimemas (tópicas *maior* y *minor*). Este parecer, sostenido de ordinario por la crítica, es mucho más probable que el razonado por Wartelle (edición de la *Rhétorique* de Dufour, 1980, prólogo al libro III, págs. 20-21), quien ve en estas palabras una posible alusión del libro III. La autenticidad de este libro no requiere más argumentos que los ya aducidos por Diels, especialmente págs. 1-37. Véase también nota 832 del libro III. <<

[585] Sobre esta distribución de los lugares absolutamente comunes según los tres géneros oratorios, *cf*. I, 3, 58b14-21 y 59a12-26; I, 9, 68a26-33, y III, 17, 17b19-18a5, pasajes todos ellos antiguos. <<

[586] Los argumentos que presenta este capítulo (acerca de lo «posible», los «hechos» y la «amplificación») configuran la *Topica maior* de la *Retórica*, cuya función —en palabras de Grimaldi, 1980, 349 y 1972, págs. 123 y sigs.— consiste en establecer «las precondiciones generales a todo discurso», supuesto que enuncian «las nociones que son comunes absolutamente a cualesquiera razonamiento retóricos». *Cf*., en el mismo sentido, Russo, 1962, págs. 86 y sigs., y nuestra nota 80 del libro I. Estos *koiná* se diferencian tanto de las pruebas lógicas (*apodeiktikaî*), que Aristóteles analiza en los caps. 20-22, como de los lugares comunes de los entimemas, que forman la *Topica minor*, objeto de los caps. 23-25. Los *koiná* constituyen, en efecto, los lugares que son comunes a todos los *enunciados* —de los que expresan, como veremos en seguida, su fundamento de posibilidad—, por cuyo motivo Aristóteles coloca su estudio al término *y* como coronación de su análisis sobre las *písteis* (=*lógoi*, *páthē* y *éthē*). Por su parte, las pruebas *apodeiktikaí* y los lugares de los entimemas son también comunes, pero en tanto que instrumentos lógico-formales de las inferencias retóricas. Esta distinción hace muy difícil el parecer de Gohlke, 1943, 125, sobre que este cap. 19 constituye un resto destinado a ser sustituido por los tres, de redacción más reciente, que le siguen. Gohlke razona su parecer en que el cap. 20 (93a23) trata de «las pruebas que son comunes a todos los discursos», en estricto paralelismo —y, a su juicio, continuidad— con lo dicho en 18, 91b29. Pero de este paralelismo no se obtiene realmente nada. Los *tópoi maiores* son comunes igual que las pruebas *apodeiktikaí* (unos como condiciones absolutamente generales de todos los enunciados, otros como modelos retóricos de todos los razonamientos), de suerte que corresponde a ambos, sin contradicción, el apelativo de *koiná*. *Vid*. además lo que señalo *infra*, en la nota 608. <<

[587] El primero de los tópicos absolutamente comunes de la *Topica maior* es el que se refiere a la «posibilidad». La función *en general* de los tópicos de lo «posible» (*posse fieri, quaestio an faciendum*) se determina fácilmente: tales tópicos constituyen, en efecto, un *mecanismo de control* de los enunciados que se refieren a hechos aún no acontecidos, cuyas conclusiones sólo son *válidas* en el marco de este «lugar» de la posibilidad (es decir, con exclusión de la «necesidad» y la «imposibilidad», sobre las que no hay persuasión, sino demostración o refutación) y cuya formulación lógica es, por tanto, la que razona *Sobre la interpretación,* 13 (*cf*. especialmente los pasos de 22b17-22, 23a1-12 y 23a16-20). En cambio, es más difícil el problema de la función *en particular* de estos tópicos de lo posible y de su específica correspondencia con los discursos deliberativos. La retórica latina sitúa esta función en el contexto del *status coniecturae*, de modo que la *posibilidad* coincide retóricamente con la *probabilidad cierta* de un hecho. En Quintiliano, III, 8, 16, de la disyuntiva «rem de qua deliberatur, aut certum est posse fieri aut incertum», el primer caso lo representa «Τὸ δύνατον, quod nostri "possibile" nominant» (*ibid*., 25). El mismo parecer sostiene Cicerón, *Sobre el orador*, II, 82, 336, para quien las pruebas que hacen patente este lugar de la posibilidad-probabilidad resultan ser, por ello mismo, las más persuasivas de todas: *inciditur enim jam deliberatio, si intelligitur non posse fieri aut si necessitas affertur; et qui id docuit non videntibus aliis, is plurimum vidit*. Es obvio que este análisis de la retórica latina surge de una analogía de temas con la oratoria judicial (la cuestión *an faciendum* está calcada, en rigor, de la cuestión *an fecerit*, que es lo que fundamentalmente deciden los tribunales) y que ello reproduce una larguísima tradición, asimismo recogida en Aristóteles, que conecta este punto con la retórica de Córax y con los modelos forenses de la persuasión: *vid*., sobre todo, Lausberg, 1966, § 231. Sin embargo, el análisis de Aristóteles es en parte distinto y, aun confirmando esta perspectiva, se relaciona, a su vez, con el más amplio problema de la *ousía* de la retórica. El modo como *Metafísica,* V, 12, 1019b28-34, define lo «posible» se corresponde exactamente con el concepto de *dóxa*, puesto que significa lo que «no siendo en un sentido necesariamente falso…, expresa, en otro sentido, lo que es verdadero y, aun en otro, lo que puede ser verdadero». Los argumentos que se refieren al *posse fieri* son, pues, argumentos dóxicos y ambos se fundamentan en el *lugar ontológico* de lo posible. Ahora bien, en estas coordenadas, la «persuasión» queda comprendida en la definición general de posibilidades como «principio general del cambio» (*ibid*., 1020a5-6) con sólo que «lo que puede ser verdadero» se sitúe en la *región real* de la praxis, es decir, de la contigencia en cuanto que puede ser determinada *verídicamente* por las acciones humanas. Los tópicos de lo posible se ordenan, así pues, no ya sólo en el sentido de una *Tópica de control*, sino también, y sobre todo, en el sentido de una *Tópica del fundamento* de las pruebas persuasivas. A

partir de aquí se comprende bien por qué los tópicos de lo posible, aun operando como nociones comunes en absoluto a todos los enunciados retóricos, se especializan en particular como tópicos de la deliberación, ya que, en efecto, según las distribuciones de *Ética nicomáquea*, relativas a las virtudes dianoéticas, «deliberamos sobre las cosas que *dependen de nosotros y son agibles*» (III, 3, 1113a30-31; y, asimismo, VI, 9-10). Pero se comprende, sobre todo, cómo la significación de la retórica queda con esto transformada de Platón a Aristóteles: mientras que para el primero la retórica permanece siempre como un «arte ilusorio» (*Fedro*, 266d), para el segundo se organiza, en cambio, paulatinamente como un órgano de los razonamientos que se fundamentan en la mera posibilidad, entendida en este sentido de lo «agible» u «objeto de la acción humana» (*tò praktón*). Sobre el concepto aristotélico de posibilidad en general puede consultarse el espléndido trabajo de V. Wolf, *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, Munich, 1979, *passim*. En cuanto a su uso retórico, *vid*. los textos citados de Grimaldi y Russo, así como H. Schweizer, «Zur Logik der Praxis. Die geschichtlichen Implikationen und die hermeneutische Reichwerte der praktischen Philosophie des Aristoteles», *Symposion* 37 (1971), 71 y sigs. <<

[588] *Tò enantíon*, en ambos casos. Como señala Cope, 1877, II, 179-180, este término menciona una de las cuatro clases de «opuestos» (*antikeímena*, en general) que Aristóteles distingue. Estos «contrarios» son los opuestos comprendidos bajo un mismo género, tales como «blanco/negro», «saludable/enfermo», «largo/corto», etc. Las otras tres clases son: 1) «contradictorios» (*apo-*, *kata-*, *antíphasis*), como «afirmación/negación», «ser/no ser», etc.; 2) «opuestos relativos» (*tà pròs ti*), como «doble/mitad», «tío/sobrino», etc.; y 3) «opuestos por posesión-privación» (*héxis-stérēsis*), como «vista/ceguera», «orgánico/inogárnico», etc. La doctrina aristotélica sobre los «opuestos» se halla fijada, en general, en *Catilinarias*, 10-11; *Tópicos*, II, 2 (desde 109b17) y 8; y *Metafísica*, V, 10. De estas cuatro clases, no obstante, sólo los «contrarios» y los «opuestos relativos» afectan al uso retórico de la posibilidad (como se constata en el desarrollo del capítulo), puesto que sólo ellos son susceptibles de construir argumentos de probabilidad. Muy interesantes son, por último, con respecto a esta temática, los comentarios de Cicerón, *Tópicos*, XI, 47-49, especialmente porque han determinado la terminología latina. A saber: *contrarium*, en común para *antikeímenon* y *tà pròs ti*; y *adversum*, para *enantíon*. Apenas es preciso señalar la importancia de estas traducciones —cuya codificación es ya patente en Quintiliano, III, 8, 22-26— para la recepción medieval de Aristóteles. <<

[589] Sobre la noción y clases de «semejanza» *(hómoia), cf. Tópicos*, I, 17 y *Metafísica*, V, 9. <<

[590] Traduzco así *diámetron* por oposición al *sýmmetron* anterior. Pero el concepto griego es más complejo: refiere al teorema de la diagonal con su subsiguiente introducción del infinito matemático. De ahí la imposibilidad de que, siendo nociones inconmensurables, derive una de otra. <<

[591] *Cf. Catilinarias*, 12 y *Metafísica*, V, 11, donde Aristóteles distingue las cuatro clases fundamentales de la «anterioridad-posterioridad», con sus variantes respectivas. De estas «clases», el texto de *Retórica* menciona dos: según el orden o «génesis» (*têi genésēi*) y según la «sustancia» (*têi ousíāi*). <<

[592] El tópico remite al principio general de que «la naturaleza nada hace en vano»: *outhèn gàr… mátēn hè phasis poieî* (*Política*, I, 2, 1253a9). <<

[593] Es la consecuencia de un caso de «opuestos relativos», como aclara el pasaje paralelo de *Catilinarias*, 10, 11b27: «el conocimiento se opone a lo cognoscible como lo relativo a» (*hē epistḗmē dè tôi epistētôi hòs* tà prós ti *antikeítai*). <<

[594] *Cf. Metafísica*, V, 26, 1023b26; y, en general, los caps. 25-26, que versan, respectivamente, sobre la parte y el todo. <<

[595] Como se anota habitualmente, las partes de las sandalias que aquí traducimos son hipotéticas, ya que, a falta en absoluto de testimonios, ignoramos el significado preciso de los términos griegos. El ejemplo, por lo demás, como anota Dufour, *ad loc*., «era tradicional en la escuela socrática» (*cf*. Platón, *Gorgias*, 490d-491a). <<

[596] *Cf. Catilinarias*, 10, 11b26, donde el tópico es citado como ejemplo de «opuestos relativos» (*tà prós ti*). <<

[597] Frag. 8 (Snell). Resulta interesante anotar que otras fuentes citan estos dos versos con una trasposición de los términos «arte» y «fortuna» («… unas cosas se hacen por suerte… otras, por necesidad y arte»). No es improbable que Aristóteles haya modificado la cita a su conveniencia. <<

[598] La anécdota no figura en el texto que conservamos del *Contra Eutino*, aunque la parte final de este discurso (donde tal vez estuviera la frase) parece mutilada. Pero también puede ser cierta la localización de Usener y Cope en Isócrates, *Contra Calim*, § 15, si se supone que el «Isócrates dijo» se refiere a él como *logógrafo*, no como quien pronunció personalmente la frase. <<

[599] El segundo de los tópicos absolutamente comunes de la *Topica maior* es el que se refiere a los «hechos» («si algo ha sucedido», *ei gégonen*, *an fecerit*), que la retórica postaristotélica encuadra en la *stásis stochastikḗ* o *status coniecturae: cf*., en particular, Hermógenes, *Perì stáseōn* (Spengel, 1894, II, 131-174), y Quintiliano, III, 6. En su origen, la cuestión *an fecerit* aparece vinculada al esquema de la oratoria forense, en la que formula la pregunta fundamental sobre la relación entre un hecho establecido y el autor (u otro hecho) que se presume. Tal relación es propuesta por la «conjetura» (*stochasmós*), a la que Quintiliano, III, 6, 30, define como una *directio quaedam rationis ad veritatem*; y así aparece también en Aristóteles, que con ello participa, como ya he señalado en la nota 588, de la larga tradición de la retórica de las probabilidades de Córax. Sin embargo, el análisis aristotélico introduce algunas variaciones que, en parte, hacen distinta la naturaleza del tópico y, en parte, le confieren un alcance más general. Ante todo, el tópico se presenta como un argumento sobre la *probabilidad de una relación*, cuya verosimilitud se basa precisamente en el hecho establecido. Lo que el tópico fija es la remisión a *hechos ciertos* como una de las formas generales de validez de la probabilidad, de modo que, desde este punto de vista, los hechos equivalen a *signos* (dentro del esquema de las pruebas lógico-persuasivas: *vid*. I, 2, 57b1 y sigs. y nota 59) y pueden organizarse como un *mecanismo de control* de las argumentaciones retóricas. Pero Aristóteles no se detiene ahí. Como ha detallado Russo, 1962, 90-91, en virtud de este planteamiento, el tópico de hecho se deduce, en realidad, del tópico de lo posible, del que no resulta sino un corolario. A través del posible, el tiempo pasado (como, obviamente, el futuro) se transforma, en efecto, en tiempo hipotético. Es el pasado (o el futuro) *posible* el que interesa a la retórica y, en este sentido, corresponde a sus enunciados —ahora también— la reducción a uno de los cuatro juicios fundamentales de *Sobre la interpretación*, 13. «De todos estos supuestos —se lee un poco más adelante, en las líneas 31-32— unos son así por necesidad (*ex anágkēs*) y otros sólo la mayoría de las veces (*hōs epì tò polý*)». De modo que, en definitiva, la cuestión de «si se ha hecho» depende, lógica y ontológicamente, de la cuestión de «si es posible», lo que permite ordenar todos estos modelos de argumentación en el marco de una *Tópica del fundamento* de las pruebas persuasivas. <<

[600] El argumento, que combina el poder (*edýnato*) con la voluntad racional (*eboúleto*), ha aparecido ya como causa de acción en la descripción de las pasiones; así, por ejemplo, en 82a34. El mismo tópico se lee, con una formulación muy semejante, en *Política*, VII, 10, 1312b3: *hà dè boúlontai dynámenoi práttousi pántes*. <<

[601] Lo que se combina ahora es el poder (*edýnato*) con el deseo pasional (*epithýmei*). Los deseos racional y pasional (*boúlesis*, *epithymía*), considerados, respectivamente, como *logistiḱ* y *álogos*, figuran, en *Acerca del alma*, I, 5, 411a28 (cf. también II, 3, 414b2, en donde se añade el *thymós* o irascibilidad), como el cuadro fundamental en que se dividen los impulsos (*oréxeis*). Sin embargo, la probabilidad de la acción no se cifra en los impulsos, sino en el poder. <<

[602] Restituyo *gígnesthai*, que Ross secluye siguiendo a Spengel. La sintaxis es, de todos modos, difícil y requiere suponer las fuertes elipsis que conjetura Cope, 1877, II, 190. A saber: *kaì eí* ⟨*ti*⟩ *émelle gígnesthai*, ⟨*egéneto*⟩ *kaì* ⟨*ei tis émelle*⟩ *poieîn*, ⟨*epoiḗsen*⟩. Es menos verosímil que nos hallemos ante un texto corrupto, hipótesis esta a la que no da pie la lectura de los *deteriores*. <<

[603] Comp. con *Analíticos primeros*, II, 27, 69b7-9, donde estos tópicos de la sucesión temporal son formulados como la definición del «*signo*»: «… lo que sucede antes o después de que algo distinto haya sucedido, es *signo* de que algo ha sucedido o existe». <<

[604] *Vid. supra*, nota 598. <<

[605] Aquí en el sentido de *causa final*. <<

[606] Aristóteles remite aquí, en concreto, a I, 7, donde el tratamiento de la «amplificación» (*aúxēsis*) presupone ya su integración es el esquema de los tópicos absolutamente comunes de la *Topica maior*. Pero la amplificación ha quedado también estudiada en I, 9 (desde 68a10), en este caso desde un punto de vista *cualitativo* que presumiblemente representa un sustrato anterior de la elaboración de la *Retórica*. En la nota 244 del libro I me he referido a la evolución del pensamiento de Aristóteles en torno a esta temática. Y en la nota 158 del libro I he precisado el fundamento lógico del *tópico de la cantidad* que, una vez más, depende, como un corolario suyo, del *tópico de lo posible*. <<

[607] Aristóteles se ha referido ya a esta prioridad de lo particular sobre lo universal en I, 7, 65a35 y 15, 75b19; y en sentido contrario —según la tesis general de *Tópicos*, III, 1, 116b8— en II, 17, 90-91. Sobre el significado de estas afirmaciones y las dificultades que entrañan pueden consultarse la nota 200 del libro I y la nota 558 del libro II. Añádase a esto que la prioridad de lo particular en la esfera de la *praxis* está razonada también, desde una perspectiva epistemológica, en *Metafísica*, I, 1, 981a12 y sigs.: «Todas las acciones (*práxeis*) y todas las generaciones (*génesis*) se verifican en el orden de lo particular». <<

[608] Sobre el uso de esta terminología —«pruebas comunes»— y sobre su interpretación por Gohlke, *vid. supra* nota 587. La inmediata referencia a las «pruebas propias» no supone ninguna dificultad para lo que he señalado en dicha nota. La *Topica maior*, siendo común a todas las *písteis*, corona, por ello mismo, la arquitectura de las *especies* retóricas. Al contrario de esto, Aristóteles inicia aquí el análisis de las pruebas demostrativas (los modelos de razonamiento lógico-formales), que son comunes, como a renglón seguido se declara, *por el género*. De ello resulta, en fin, una definitiva organización de la *Retórica*, según la cual, a las colecciones de enunciados, comunes o propios, que comprenden las pruebas por persuasión (*lógos, êthos, páthē*), corresponden los lugares absolutamente comunes de la *Topica maior (possibile, factum, quantitas)*; y a las pruebas demostrativas (*entimema* y *ejemplo*), corresponden los lugares comunes en particular de la *Topica minor* (es decir, supuesto que Aristóteles no considera el ejemplo como una prueba formalizable, las clases de inferencia propias de los entimemas). Por lo demás, los capítulos que siguen presuponen la existencia de los *Analíticos* y pertenecen indiscutiblemente a la redacción más tardía de la *Retórica*. <<

[609] Esta reducción de todas las pruebas al silogismo y a la inducción —y a sus paralelos en la retórica— se verifica igualmente en *Analíticos primeros*, II, 23, 68b9 y sigs.: «Hemos de hacer notar que no sólo los silogismos dialécticos y demostrativos (*dialektikoì kaì apodektikoí*) se hacen por medio de las figuras *o (schemátōn)* descritas hasta aquí, *sino también los silogismos retóricos* y, en general, cualquier clase de convicción o prueba, sea cual sea el método que se adopte. Pues todo lo que creemos (*pisteuómenon*) se forma o *por silogismo o a partir de una inducción (dià syllogismoû è ex epagogês)*». El mismo punto de vista expresa *Analíticos segundos*, I, 18, 81a40: «pues todo lo aprendemos o por inducción o por demostración (*è epagogeî è apodeíxei*)». Esta reducción es conforme, por otra parte, con el programa de *Retórica*, I, 2 (56a34-56b28), donde ni siquiera se cita la *máxima*. La consideración de ésta como una simple variedad del entimema —o como un entimema reducido— aparece ya en la *Retórica a Alejandro*, 7 y 11. <<

[610] Sobre el «ejemplo» *(parádeigma) vid. supra*, nota 63 del libro I. En *Analíticos segundos*, II, 19, 100b3 razona Aristóteles el carácter de principio propio de la inducción, pues «es evidente que por necesidad conocemos los principios por inducción, ya que es así como la sensación (*aísthēsis*) produce lo universal (*to kathólou*)». <<

[611] *Parabolé* y *lógoi*, respectivamente. El uso de *lógos* para designar una «fábula» procede de una abreviatura de *lógos mythikós*. Según el comentarista de Homero, Eustacio, *Comentario sobre la Odisea*, V, 508 y *Comentario sobre la Ilíada*, XII, 855. Cuando ambos términos se distinguen, *lógos* designa una narración, real o ficticia, y *mýthos* propiamente una fábula. Diversas fuentes, como Hermógenes, *Progymnasmata*, 1 (Spengel, 1867, II, 3) o una escueta referencia de Esquilo, *Los mirmidones*, frag. 123, parecen sugerir que, mientras que en las fábulas de Esopo intervenían seres racionales junto a irracionales, en las líbicas todos los personajes eran irracionales. El retórico Teón, *Progymn*., 3 (Spengel, 1867, II, 72) señala, no obstante, que sólo se distinguían en que las últimas eran siempre atribuidas a un libio anónimo. En realidad, nos han llegado noticias de diversas colecciones de fábulas (las tomadas de Egipto, las cilicias de Caunis, las sibaríticas de Turios, estas líbicas de Cibiso), probablemente sólo diferenciadas por sus temas y por algunas características formales. De todas las colecciones, la más famosa es, desde luego, la que nos ha llegado bajo el nombre de Esopo (*ca*. 520), quien no fue del todo su creador original. Quintiliano, V, 11, 19, escribe: *nam videatur earum primus auctor Hesiodus*. Los principales textos sobre toda esta cuestión de las fábulas pueden consultarse en Cope, 1867, 255, nota 1. <<

[612] Esta mención del rey persa tiene importancia para la cronología externa de la *Retórica*. Por una parte, en efecto, la redacción sólo puede ser anterior a la conquista de Egipto por Alejandro. Pero, por otra parte, el ejemplo debe referirse (ya que se refiere a «hechos sucedidos») a algún incidente real, que muy bien podría ser la rebelión de Egipto del 350. El rey aludido sería, en este caso, Artajerjes III Ocos y la fecha en cuestión (*post quem* para la *Retórica*) la del 351, en que aquella rebelión fue sofocada. Esta hipótesis es ciertamente más verosímil, por más simple, que la que propone Zürcher, *Aristoteles Werk und Geist*, Paderborn, 1952, 279, quien relaciona el texto con el ataque de Antígono a Egipto, haciendo de este pasaje un añadido de Teofrasto. Por lo demás, el valor inductivo del ejemplo es estrictamente paralelo a los ya presentados por Aristóteles en I, 2, 57b30 y sigs. <<

[613] «Parábola» implica comparación con algo con lo que tiene semejanza y respecto de lo cual expresa una ilustración. Así se razona en Eustacio, *Comentario sobre la Ilíada*, I, 176. La semejanza —según anota Lausberg, 1966, § 422— «es tomada del reino de la naturaleza y de la vida humana general, no fijada por la historia». Este uso especializado hace que, en la retórica postaristotélica, la «parábola» termine por distinguirse del «ejemplo», como una clase distinta de inducción retórica. Así, Rufino, *Techn*. 22: παράδειγμα *facit vera exempla*, παραβολή *ficta ostendit*. Por otra parte, la caracterización del método socrático como un método basado en parábolas es constante en las fuentes no platónicas: *cf*., p. ej., Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 2, 9, que nos transmite el inmediato símil de los atletas. <<

[614] Se trata de Estesícoro de Himera, uno de los primeros poetas líricos de Sicilia, que floreció seguramente a principios del siglo VI, aunque la cronología es incierta. Tovar, 1953, nota 83, siguiendo a Cope, 1877, II, 199, anota que tal vez no pueda relacionarse esta historia con la época de Fálaris —quien fue tirano en Agrigento y no en Himera—, sino más bien con la de Gelón. La parábola aparece recogida en Esopo, 313, y también en Horacio, *Epístolas*, I, 10, 34. <<

[615] Esta parábola no se encuentra en las colecciones esópicas que conservamos. La narra, no obstante, Plutarco, *Sobre si el anciano debe intervenir en política*, 790c, refiriéndola como de Esopo. <<

[616] Como se ha hecho notar con frecuencia, «filosofía» es aquí tomada en un sentido genérico como ejercicio o disciplina mental sin especialización. Con este significado, el uso del término es muy próximo a lo que por «filosofía» entendían Isócrates y su escuela. *Vid*., por ejemplo, H. Wersdörfer, *Die «philosophia» des Isokrates im Spiegel seiner Terminologie*, Leipzig, 1940. Pero el mismo uso aparece también en Aristóteles, designando uno de los instrumentos de la dialéctica. *Cf. Tópicos*, I, 13, 105a22 y sigs.: «los instrumentos a través de los cuales llevamos a buen término los argumentos son cuatro: … el cuarto, la observación de lo semejante». Compárese asimismo *Analíticos segundos*, II, 13, 96b7. En este marco, la búsqueda de semejanzas (como también de analogías, según se lee en *Tópicos*, I, 17, 108a7 y sigs.) es el fundamento del método inductivo; y es sobre todo para tal fin para lo que Aristóteles pide el recurso de la filosofía. <<

[617] La afirmación sorprende por lo insólita; pero debe ponerse sencillamente en relación con la prioridad retórica de los entimemas, fijada en los caps. I, 1 y 2, según la cual el entimema es *sôma tês písteōs*, el cuerpo o lo fundamental de la prueba. <<

[618] Según se ha puesto de manifiesto, *supra*, en I, 15, 75b27 y sigs. <<

[619] La doctrina aristotélica sobre la «máxima» (*gnómē, sententia*) define a ésta como una aseveración o afirmación *general (apóphasis)*, que verifica el parecer del orador respecto de un caso *particular*, por el hecho de que ella ejerce sobre el auditorio la autoridad de la sabiduría comúnmente aceptada. Esta *aceptación común*, que tiene la fuerza de un decreto sancionador, coloca a la máxima en el marco de las pruebas demostrativas generales; y con este carácter ha pasado sin grandes variaciones a la retórica postaristotélica, como se puede leer en Aftonio, *Progymnasmata* (Spengel, 1894, II, 25); Hermógenes, *Progymnasmata* (*ibid*., II, 7); *Rhetorica ad Herennius*, 14, 17, 24; Quintiliano, VIII, 5, 2, etc. La reflexión de Aristóteles contiene, de todas formas, dos importantes precisiones, que no vuelven a darse —o no del mismo modo — en la retórica posterior. En primer lugar, mientras que esta última discrimina fuertemente entre las *gnómai* propias, *sine ratione* (a las que juzga sólo como sentencias generales de orden moral y popular) y las *gnómai cum ratione* (únicas que toma por auténticos entimemas), Aristóteles afirma, en cambio, que *todas* las máximas son entimemas, ya sean completos (si se les añade la causa), ya sean incompletos (como premisas o conclusiones suyas). El filósofo retrotrae el valor de las máximas al hecho, no de que sean socialmente aceptadas, sino de que en rigor lo son, porque constituyen, explícita o implícitamente, una inferencia lógica general. Desde este punto de vista, pues, la doctrina aristotélica se presenta con el carácter de una sistematización lógica, que, si por una parte mantiene las máximas —como se leerá en III, 17, 18a18 y sigs.— por razones de estilo y de eficacia, por otra parte las engloba, desde una óptica metodológica, íntegramente en los entimemas (*cf. supra*, 93a25: *hē gnómē méros enthymématos éstin*). A esto hay que añadir, en segundo lugar, que Aristóteles limita el campo de validez de las máximas a aquellas cuestiones «que son susceptibles de elección o rechazo en orden a la acción». La *Rhetorica ad Herennius*, *loc. cit*., transcribe, sin duda, doctrina aristotélica cuando se refiere a una *oratio sumpta de vita, quae aut quid sit aut quid esse oporteat in vita, breviter ostendit*. El pasaje remite, como se ve, a la praxis —a la *vita*— en un sentido general. Sin embargo, lo que Aristóteles quiere decir es: 1.º) que las máximas sólo tienen un valor dialéctico (no susceptibles de valor científico, como en el enunciado «la recta es contraria a la curva»); y 2.º) que, con referencia a la praxis, la esfera más propia de aplicación de las máximas aparece limitada a la oratoria político-deliberativa, donde, en efecto, la elección o rechazo de una acción posible constituye la esencia del consejo (*protropḗ*). <<

[620] Eurípides, *Medea*, 294 y sig. Éste y los siguientes pasajes —entre otras varias citas— muestran la estimación aristotélica por los recursos retóricos de la tragedia euripídica, como agudamente ha estudiado J. F. Sullivan, «Aristotle's estimate of Euripides in his Rhetoric», *Class. Boull*. 10 (1933-1934), 70-71. <<

[621] *Ibid*., 2961. <<

[622] Eurípides, *Estenobea*, frag. 661 (Nauck). <<

[623] Eurípides, *Hécuba*, 863. <<

[624] *Ibid*., 864. <<

[625] La distinción, así como el mismo uso de la terminología, se remontan a la *Retórica a Alejandro*, 12. Este dato sirve como elemento de prueba a Gohlke, 1943, 126 y sigs., en su conocida tesis de la paternidad aristotélica de la *Retórica a Alejandro*. Más bien parece, sin embargo, que Aristóteles reelabora aquí una doctrina conocida, interpretando el «epílogo» de la *Retórica a Alejandro*, como «conclusión» (de un silogismo); lo cual permite subsumir las máximas en entimemas y sistematizar con ello, en el sentido de los *Analíticos*, toda la doctrina. <<

[626] Athen., XV, 694e. Es un *skólion* o canción de banquete, atribuido a Simónides. <<

[627] Eurípides, *Las troyanas*, 1051. El mismo verso aparece también citado en *Ética eudemia*, VII, 2, 1235b21. <<

[628] Es de nuevo el v. 295 de *Medea* de Eurípides, citado al principio del capítulo (*supra*, nota 620). <<

[629] *Enthymematikaì*; o sea, literalmente, «⟨máximas⟩ capaces o susceptibles de entimema». <<

[630] Verso de un trágico anónimo. La sentencia aparece también citada, con una única variante, en las *Máximas monásticas* de Menandro. Y la idea se recoge igualmente en Eurípides, *Filoctetes,* frag. 12 (Nauck). <<

[631] Parece bastante segura la asignación que hizo Bentley de este verso a Epicarmo, que ahora aparece como su frag. 239 (Olivieri). Aristóteles propone la misma idea, para refutarla, en *Ética nicomáquea*, X, 7, 1177b32: «Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros». <<

[632] Dufour, *ad loc*., señala que «tenemos aquí un indicio de que, desde el siglo IV, existían colecciones de apotegmas lacónicos» (*i. e*., atribuidos a los lacedemonios), que debían ser semejantes a los que nos han conservado las *Moralia* de Plutarco. <<

[633] En *Investigación sobre los animales*, V, 30, 556a21, se aclara el sentido de este enigma, allí donde el filósofo señala que «no nacen cigarras donde no hay árboles». Según esto, el enigma advierte contra la asolación que provoca la guerra, con su consiguiente tala y destrucción de bosques, que haría que las cigarras tuviesen que cantar desde el suelo. La atribución a Estesícoro es, en todo caso dudosa. Demetrio, *Perì hermeneías*, 99 (Spengel, 1894, III, 284) atribuye la máxima a Dionisio. <<

[634] O sea, a la expresión *pathētiké*, como se aclara un poco más adelante y se estudia más en detalle en III, 16, 17a33 y sigs. La «exageración» (*deínōsis*) es una variante —propia del estilo *pathētiké*— de la *aúxēsis* o amplificación retórica. <<

[635] Homero, *Ilíada*, XII, 243. <<

[636] *Ibid*., XVIII, 309. Enialio es un apelativo de Ares, como se conoce. La frase es pronunciada por Héctor, cuando sabiéndose en inferioridad de condiciones, afronta el combate con Aquiles. <<

[637] Verso atribuido a Estasino, *Ciprias*, frag. 25 (Allen), ya citado en I, 15, 1376a7. <<

[638] El refrán completo rezaba «vecino ático, vecino incansable»; Voilquin en su traducción, nota 174, ve en él «una probable alusión al espíritu imperialista de la democracia ateniense, siempre en conflicto con sus vecinos». <<

[639] Puntúo esta y las siguientes frases con comillas, siguiendo a Dufour. No hay constancia de que el texto recoja ninguna cita concreta, aunque, para Cope, 1877, II, 217, «the case ist that of Cleon», Tucídides, IV, 27 y sigs. <<

[640] Aristóteles repite aquí la máxima de Bías, ya citada en II, 13, 1389b23. *Vid. supra*, nota 554. <<

[641] Esta y las dos siguientes ejemplificaciones parecen ser del propio Aristóteles y no referirse a ninguna anécdota particular. <<

[642] *Phortikós*. Como señalan Cope, 1877, II, 218, y Tovar, 1953, nota 93, el término es raro —en rigor se trata de un *hápax legómenon*—, acuñado para designar, en general, la tosquedad del público y, en particular, el que la mayoría de los jueces procedían del vulgo. Aristóteles se refiere otras varias veces a este hecho, concretamente en I, 2, 57a3 y 12; III, 1, 04a7; y III, 14, 15b6. <<

[643] De nuevo puntúo esta y la siguiente frase con comillas, igual que Dufour. El carácter de máxima propio de este dicho está bien registrado a partir de Hesíodo, *Trabajos o y días*, 345: *pêma kakòs geítōn*. Con diversos usos aparece también en Platón, *Leyes*, VIII, 843c; Tucídides, III, 113; Demóstenes, *Contra Calicles*, § 1, etc. <<

[644] Ninguna otra fuente transmite esta máxima, que parece tomada de algún trágico. <<

[645] *Proÿpolambánein*, o sea, captar o comprender previamente. El sentido del vocablo se aproxima a lo que Heidegger llama «precomprensión»; y de ello es de lo que principalmente nace la eficacia convincente de las máximas. <<

[646] *Ethikoì lógoi*. El asunto se trata sistemáticamente, *infra*, en III, 16, 17a16-37 y 17, 18b23-39. <<

[647] El primer asunto es, en efecto, el que trata este capítulo, mientras que del segundo se ocupará el capítulo siguiente (*vid*., *infra*, nota 670). Al modo como conviene buscar las «proposiciones dialécticas» en general —en un relativo paralelismo que no oculta los contrastes con este texto de *Retórica*— está también dedicado el cap. I, 14 de *Tópicos*. Un análisis particular sobre la problemática de este capítulo se halla en el trabajo de H. Schöpsdau, «Topik und Rhetorik. Zu Aristoteles» *Rhet*. B 22'. *Würzb. Jahrb. Alter. Wiss*. 7 (1980), 120-127. <<

[648] Aristóteles ha estudiado ambas cuestiones, respectivamente, en I, 2, 56b3 y sigs. y en 56b36-57a3. Sobre la naturaleza del «entimema», *vid. supra,* la nota 16 del libro I. Y en cuanto a las relaciones entre dialéctica y retórica remitimos a las referencias bibliográficas de la nota 39 del libro I. En la nota 54 del libro I, he señalado ya cómo la interpretación del entimema como un «silogismo incompleto» es sustancialmente inadecuada. No hay duda, por una parte, de que el entimema no ofrece las más de las veces el aspecto de un silogismo *formal*, lo que, como se señala en III, 18, 19a18-19, tendría una escasa eficacia retórica. Y también es cierto, por otra parte, que las tradiciones postaristotélicas han subsumido bajo el nombre de entimema especies de enunciados presuntamente al margen del silogismo. Así, Dionisio de Halicarnaso llama entimema a cualquier pensamiento (enunciado) retórico en general. Quintiliano, V, 10, 1 lo divide en 1.º) *omnia mente concepto* (como Dionisio); 2.º) *sententia cum ratione*, y, 3.º) *argumenti conclusio*. Y Cicerón, *Tópicos*, XIII, 55, añade aún la *vox eminens (quod eminere inter ceteras videtur, ut Homerus* poeta, urbs *Roma)*. Ahora bien, el análisis detallado de los ejemplos, tanto de Aristóteles como de los correspondientes a estas *clases* de entimema, permite reconocer que todos ellos pueden ser desplegados en forma de un silogismo (es decir, que contienen *implícitamente* sus premisas o su conclusión). Desde este punto de vista, pues, habría que hablar de *silogismos encubiertos* o *disfrazados*, más bien que de silogismos incompletos. Pero entonces la diferencia entre silogismos dialécticos y retóricos no puede residir sino en la especialización que progresivamente adoptan las premisas de estos últimos. Mientras que los silogismos dialécticos contienen *cualesquiera premisas probables* («tomadas de tantas cuantas maneras se toma la proposición», *Tópicos*, I, 14, 105a35), es característico de los silogismos retóricos el que sus premisas hayan de ser escogidas de un *campo propio de enunciados*, que en rigor no son otros que las *písteis* o proposiciones convincentes. Y tal es, en efecto, la exigencia que propone este capítulo, cuando señala, en 96a6, que los entimemas han de contar *por fuerza* con elementos o enunciados «pertinentes» (*hypárchonta*), los cuales, por su parte, según los ejemplos que se aducen, resultan ser ejemplos de *písteis* ya elaboradas en el cuerpo de las pruebas por persuasión. Sobre el entimema, a las referencias señaladas en la nota 16 del libro I, añádanse, con carácter general, los estudios de G. L. Madden, «The Enthymeme: Crossroads of Logic, Rhetoric and Metaphysics», *Phil. Rev*. 61 (1952), 368-76; Grimaldi, 1972, págs. 87-91; y G. L. Cronkhite, «The Enthymeme as deductive rhetorical argument», *West Speech* 30 (1966), 129-134. <<

[649] Compárese con I, 2, 57a16, que este párrafo recuerda. Lo mismo prescribe *Tópicos*, I, 11, 105a8, a propósito de toda argumentación dialéctica, lo que prueba *a fortiori* que no es por su presentación *formal* por lo que se distinguen los silogismos dialécticos de los retóricos. <<

[650] *Cf.* Eurípides, *Hipólito*, 988-989: … *Hoi gàr en sophoî/phaûloi, par' óchloi mousikṓteroi légein*. El término *mousikṓteros*, aquí traducido «con más arte», remite (tanto en la *Retórica* como en este verso de Eurípides) a la persuasión que engendra la musicalidad del discurso, en cuya fuerza se fundaba uno de los pilares de la retórica de Gorgias. <<

[651] O sea, de los *éndoxa*, en cuanto que fundamentan una lógica de lo *plausible*. *Vid. supra*, notas 53 y 58 del libro I. <<

[652] En lo que se refiere a los «elementos pertinentes» a la argumentación retórica, *vid. supra*, la nota 648. El uso regular y el carácter positivamente significativo de esta terminología puede verificarse, en general, en cuanto que designa los enunciados peculiares que corresponden a las diversas «especies de arte o de saber» (*téchnē kaì máthēma*), en *Analíticos primeros*, I, 30, 46a16 y sigs.: «la mayoría de los principios que están vinculados a una ciencia o a un arte particular son peculiares a él […]. Así, si aprehendemos lo que es pertinente (*tà hypárchonta*) a un objeto, podremos inmediatamente elaborar sus demostraciones». Por otra parte, Aristóteles emplea aquí de nuevo, igual que en I, 2, 58a35, la expresión «elementos» (*stoicheîa*) para referirse a los lugares comunes de los entimemas: *vid*. a este propósito la nota 70bis del libro I. Los tópicos que a renglón seguido sirven como ejemplos de «elementos pertinentes» se refieren a los tres géneros oratorios; pero aparecen dominados por el punto de vista de la deliberación. El hecho no es casual y se corresponde en rigor —como he razonado ya varias veces— con la preponderancia que adquiere la oratoria político-deliberativa en la versión madura de la *Retórica*. En este sentido, pues, el pasaje que ahora nos ocupa comporta un estricto desarrollo de lo que prescribe el programa de I, 2. En 56b35-57a3 se lee, en efecto, que «la dialéctica concluye a partir de lo que requiere razonamiento y la retórica *a partir de lo que se tiene costumbre de deliberar*. La tarea de esta última versa, por lo tanto, *sobre aquellas materias sobre las que deliberamos…*, etc.». Este progresivo predominio de la función deliberativa de la retórica es lo que explica la referencia en relieve que este párrafo hace de los «silogismos políticos». Por una parte, como señala Tovar, 1953, nota 96, Aristóteles engloba frecuentemente la ética (y la retórica) en la política; así: en *Ética nicomáquea*, I, 1, 1094b15; 2, 1095a15; 13, 1102a12; *Gran ética*, I, 1, 1181b27, etc. Pero, por otra parte —y sobre todo—, con este uso el filósofo recupera, al mismo tiempo, una expresión del vocabulario sofista, en el que el razonamiento político y el razonamiento retórico se identifican sin más: *cf*. Platón, *Fedro*, 258d, e Isócrates, *Helénicas*, § 8, así como, especialmente, el uso que Aristóteles hace de la expresión *syllogismòs politikós* en *Sobre las refutaciones sofísticas*, 9, 170a32. <<

[653] Son los mismos tópicos ya presentados en I, 4 (es decir, de los capítulos que se refieren a las materias de la deliberación, el que es verosímilmente más reciente: *vid*. nota 97 del libro I). <<

[654] Todos éstos son tópicos comunes a la generalidad de los panegiristas. Compárese con Isócrates, *Panegírico*, §§ 54-60 y *Panatenaico*, § 194; Pseudo Lissas, *Orat. fun.* §§ 11-26, 20-43; Platón, *Menéxeno*, 239b; etc. <<

[655] Respeto la lectura de Ross, que borra *kaí* antes de la condicional (como Γ). Es obvio, sin embargo, que podría mantenerse (con la generalidad de los códices), sin quebranto de la traducción: «… y otras cosas de esta índole y si es que se les puede achacar otro error…». <<

[656] *Akribésteron-malakṓteron*. Son muchas las ocasiones en que Aristóteles hace uso de esta distribución para referirse a la mayor o menor cientificidad y rigor formal de los razonamientos. Así: *Metafísica*, V, 1, 1025b13, y X, 7, 1064a6; *Acerca de la generación y la corrupción*, II, 6, 333b25, etc. Cope, 1877, II, 229, afirma que los silogismos *akribésteroi* son los de la ciencia y, *por tanto*, que los *malakṓteroi* han de ser los de la retórica (*i. e*., los entimemas). Tal cosa es posible, pero no necesaria y ni siquiera probable. En primer lugar, desde I, 2, 57b4 y sigs. han quedado admitidos los «argumentos concluyentes» (*tekmḗrion: vid*. nota 51 del libro I) en el ámbito de la retórica. Y, en segundo lugar, la distinción entre dialéctica y ciencia es gradual en Aristóteles, de modo que la *akríbeia* no está excluida de la *téchnē* (*cf*. las notas 30 y 32 del libro I, así como el terminante texto de *Tópicos*, I, 3, 101b5-10, en ellas citados). El sentido del texto es, pues, que *los oradores* podrán hacer demostraciones más o menos rigurosas, pero que en todo caso habrán de utilizar *elementos pertinentes* al caso en cuestión, si quieren presentarlo *demostrativamente* (o sea, por medio de silogismos). <<

[657] *Dià toû lógou*. El juego —difícil de verter— contiene una referencia a la dialéctica. Lo que Aristóteles quiere señalar (y ello describe muy bien la fase de su pensamiento a que corresponde esta versión final de la *Retórica*) es que no hay otra clase de demostración, *tanto en la ciencia como en la dialéctica*, que la que se hace por medio de silogismos. <<

[658] Probable alusión al texto ya citado de *Tópicos*, I, 14, 105a20 y sigs.; o bien *ibid*., II, 7, 112b25 y sigs., en este caso con referencia a los cuatro predicables: definición, propio, género y accidente. Esta última atribución es más verosímil por cuanto, 1.º) de lo que se trata en ella (como reitera II, 8, 103b2) es de la «construcción de los argumentos»; y 2.º) porque tal asunto es paralelo, de conformidad con el temor analítico de todo el capítulo, al párrafo de *Analíticos primeros*, I, 27, 43 y sigs., donde se fijan «los enunciados pertinentes a cada problema particular». El paralelismo de esta referencia hace especialmente probable el parecer de muchos comentaristas, según el cual Aristóteles alude aquí no tanto a un texto concreto, cuanto a la doctrina dialéctica en conjunto. <<

[659] *Cf*. el párrafo de *Analíticos primeros*, I, 27 citado en la nota anterior: «hemos de determinar, primero, el sujeto, sus definiciones y todas sus propiedades; luego todos los conceptos que son consecuencia; por último, los casos pertinentes que no pueden predicarse del sujeto (…). De entre los consiguientes hay que distinguir también los que quedan incluidos en la esencia, los que se predican como propiedades y los que se predican como accidentes… etc.». *Cf*., asimismo, el texto complementario de *Analíticos primeros*, I, 30, 46a10 y sigs. <<

[660] Recomendaciones análogas se hallan en Isócrates, *Contra los sofistas*, § 16; y *Epid*., § 11. <<

[661] Aristóteles reproduce la misma terminología que en I, 2, 58a11 y sigs., lo que ha dado lugar a no pocos malentendidos. Los usos refieren, sin embargo, a problemas muy diversos. En el pasaje de I, 2 se trata de la oposición entre *lugares comunes* y *conclusiones propias*, así como de la posibilidad (constitutiva de la retórica *de enunciados*) de usar las conclusiones propias *en común: vid*. sobre esto, *supra*, nota 70 del libro I. Aquí, en cambio, se trata de definir los elementos que son pertinentes a la argumentación retórica. Ahora bien, en este contexto, *Analíticos primeros*, I, 27, 43b1 y sigs. y 32 y sigs. fija que, en los silogismos científicos, la premisa mayor y la conclusión han de ser universales (y, en este sentido, *comunes*), mientras que, en los silogismos dialécticos y retóricos, las premisas son particulares (y, en este sentido, *propias*). <<

[662] El relato de la muerte de Cicno no aparece en la *Ilíada*, pero sí en Píndaro, *Olímpicas*, II, 82, de donde parece que lo toma Aristóteles. <<

[663] Se refiere al juramento por el que todos los pretendientes de Helena estaban obligados a defender al que resultase elegido, que resultó ser Menelao. La historia aparece narrada en Eurípides, *Ifigenia en Áulide*, 49-65. El carácter voluntario, no forzado, del concurso de Aquiles a la expedición griega se apunta en *Ilíada*, I, 158. <<

[664] *Ho topikós*. Traduzco en femenino —la *tópica*— como medio de designar el método, ya que, en su versión particular, he traducido siempre *ho tópos* por «lugar común». Gohlke, 1943, 125, ve en este párrafo (96b19-28) y en el final del capítulo (97a1-16, desde: «pero ahora seguiremos…») un añadido destinado a sustituir las líneas 96b28-35 que quedan en medio. La hipótesis es muy poco probable y se relaciona con las dificultades que genera el inmediato cap. 23. Me ocuparé de este último, *infra*, en la nota 670. Pero en cuanto a la hipótesis de Gohlke hay que decir, 1.º) que la perspectiva *analítica* —base de la distinción de Gohlke— es común a la totalidad del capítulo, como muestran las referencias que he citado en las notas anteriores; y, 2.º) que este pasaje final no hace sino repetir la división del trabajo, que Aristóteles ha establecido al comienzo del capítulo, entre los medios de «buscar los entimemas» y la determinación de «los lugares comunes de que ellos se componen». Con referencia a este *orden*, el pensamiento del filósofo se desenvuelve con fluidez. Ante todo, lo que él ha dejado establecido es que la tarea de «buscar los entimemas» consiste en *seleccionar* los enunciados o premisas *pertinentes*; y, de hecho, a la fijación de los criterios selectivos ha dedicado el desarrollo del capítulo. Esta «selección» (*eklogḗ*) expresa la función principal del método *tópico*, según se testimonia aquí, como *locus classicus*, y he razonado ya en la nota 67 del libro I (*vid*. también Pelletier, 1979, III, 51-55). Por lo tanto, lo que queda ahora por establecer es el segundo de los objetivos propuestos, es decir, la determinación de los lugares comunes de que se componen los entimemas. Ahora bien, en este punto Aristóteles señala —en completa coordinación con lo precedente y sin necesidad de suponer aquí ninguna evolución de su punto de vista— que tal tarea está ya hecha en parte, *puesto que los enunciados persuasivos que se refieren al «prâgma», al «páthos» y al «êthos» son pertinentes a la demostración retórica (i. e., al entimema)*. El significado esencial de la retórica de enunciados —en paralelismo con lo que advierte I, 2, 58a27 y sigs.— queda aquí rigurosamente establecido: en tal modelo de retórica, como señalé en la nota 70 del libro I, las especies *propias* aparecen usadas *en común*, esto es, como tópicos o lugares comunes del entimema, de modo que las *ídiai protáseis* funcionan en realidad como *koinaí*. Después de esto, lo único que queda por buscar, ya como última tarea, son los lugares comunes que no proceden de «especies propias», sino que son comunes en sí y cuyo método de selección ha de ser, por consiguiente, universal. Y tal es lo que enuncia el final de este capítulo y de lo que, en efecto, se ocupa el cap. 23. <<

[665] *Vid*., sobre esta identificación, *supra*, nota 70bis del libro I. La terminología *stoicheîa koinà* aparece también en la *Retórica a Alejandro*, 36; pero yo no alcanzo a ver, como propone Gohlke, 1943, 134, que esto pruebe «daß *stoîcheion* der ältere Ausdruck für *tópos* ist». <<

[666] En los silogismos dialécticos y retóricos, la validez de las premisas se obtiene *ex homologouménōn* («de aquello en lo que se está de acuerdo»), de modo que esto es lo que hace demostrativo (*deiktiká*) a los razonamientos. En *Tópicos*, VIII, 6, 160a12-17, se lee: «El que pregunta estará en condiciones de hacer un silogismo si se le conceden todas las premisas que son más plausibles que la conclusión. Pero todos cuantos se dedican a hacer silogismos a partir de cosas menos plausibles que la conclusión, es evidente que no razonan correctamente». Este valor del *homologoúmenon* explica el significado de los silogismos dialécticos refutativos, a los que Aristóteles califica con el término raro de *anomologoúmenos* (tal vez un *hápax* platónico, *Gorgias*, 459a, de uso irónico, y que Aristóteles cita dos únicas veces más: en *Analíticos primeros*, I, 34, 48a21 y en *Retórica*, II, 23, 400a15). El filósofo entiende, en efecto, por silogismos refutativos (*elenktikoì syll*.) aquellos que hacen notar que sobre las opiniones del contrario no hay acuerdo, es decir, que no son plausibles. Definiciones de la «refutación» se hallan en *Sobre las refutaciones sofísticas*, 1, 165a2; *Analíticos primeros*, II, 20, 66b10; y *Retórica*, III, 2, 10a23 (*élenchos synagōgé tôn antikeiménōn*). <<

[667] Es decir, respectivamente, los entimemas relativos a los tres *géneros oratorios*: la deliberación (sobre el bien y el mal), el elogio (sobre lo bello y lo vergonzoso) y el juicio de los tribunales (sobre lo justo y lo injusto). <<

[668] Esta referencia a las «maneras de ser» plantea graves dificultades, puesto que Aristóteles no ha tratado en ningún momento de los lugares comunes de las *héxeis*. Sin embargo, ello no hace obligatorio suponer —con Gohlke, 1943, 134 y sig., y Tovar, 1953, nota 100a— que se trata de una parte perdida de la *Retórica*. Es más verosímil pensar que la crítica tradicional tenga razón, cuando supone que *héxeis* nombra aquí las *aretaì kaì kakíai* propias de los caracteres y las pasiones. El análisis aristotélico ha tenido lugar, en efecto, sobre el fondo de los modos de ser de unos y otras y sobre sus comportamientos virtuosos o viciosos. En este sentido, pues, tal vez la traducción más exacta fuera: «… los caracteres, las pasiones y los modos de ser (correspondientes)». <<

[669] El texto dice *parasēmainómenoi*, lo que implica el carácter de «complemento» de los capítulos que restan (II, 23-25). Esto verifica lo que he señalado en la nota 664 con referencia al *orden* de esta sección de la *Retórica*. <<

[670] Los caps. 23-24 forman un todo bien definido y unitario, cuya cronología particular y su relación con el resto de la obra resultan problemáticas. En sí, tales capítulos forman —como con tanta exactitud lo ha llamado Russo, 1962, 111 y sigs. — una *Topica minor*, esto es, una colección de los lugares comunes, válidos o sólo aparentes, de los entimemas retóricos. Ahora bien, sobre esta base, Solmsen, 1924, 210-211, supone que tales lugares remiten a los *syllogismoì ek tópōn*, que *Retórica*, I, 1 fija como únicos argumentos retóricos (o sea, sin inclusión aún de las *protáseis*), de modo que deben constituir la parte más antigua de nuestra *Retórica* —«precisamente la parte que es homogénea en su estructura con la dialéctica» (pág. 211). En cambio, Düring, 1966, págs. 118 y 143-144, llega a conclusiones por completo diferentes, cuando juzga que la alusión a la «paz común» de 99b12 (*tò metéchein tês koinês eirḗnēs*) sólo puede referirse al compromiso de Corinto del año 336. Como Düring cree que la *Retórica* es toda ella una obra temprana, probablemente del período académico de Aristóteles, no tiene otro remedio que concluir que estos dos capítulos han debido formar un escrito aislado, tardíamente añadido —unos veinte años después, según su hipótesis— al cuerpo de la obra. La cronología propuesta por Düring, aun con las matizaciones que haré *infra*, en la nota 734, es en términos generales exacta, lo que prueba el carácter tardío de este capítulo. Y en cuanto al problema de la atribución, el catálogo de Diógenes Laercio cita dos títulos que podrían relacionarse con nuestros II, 23-24. El primero (n.º 84) alude a unos *Enthymḗmata rhētorikά*, apelación que Moraux, 1951, 102, tiene por pleonástica, «puesto que un entimema es, por definición, un silogismo retórico» (*ibid*., nota 34). Y el segundo (n.º 86) nombra unos *Enthymēmátōn diaréseis*, que el propio Moraux, *loc. cit*., analiza sobre la base de la distinción de *Retórica*, I, 2, 58a6-26 (y, complementariamente, de *Sobre las refutaciones sofísticas*, 2, 165b1-4) entre lugares que pertenecen al dominio de la retórica y la dialéctica y lugares que son «conforme a otras artes y facultades». Los análisis de Moraux son muy iluminadores para la cuestión que nos ocupa, si bien resultan rechazables en un punto. La expresión, en efecto, que él llama pleonástica es la misma que establece el texto de I, 2, 58a6-26; *tà men ⟨enthyēmátōn⟩ esti katà tèn rhetorikén… tà dè kat' állas téchnas kaì dynámeis*. Aristóteles habla, pues, explícitamente de unos «entimemas retóricos», cuyos lugares deben ser distinguidos de los lugares propios de otras artes (los cuales forman lo que *Sobre las refutaciones sofísticas*, llama «argumentos didácticos», *lógoi didaskalikoî*). Ahora bien, es perfectamente verosímil que ésta fuese la perspectiva que debía preocupar a un modelo de retórica *ek tópn*, por cuanto lo fundamental de tal modelo era establecer los lugares comunes de los entimemas retóricos por oposición a los lugares correspondientes a «las otras artes y facultades». En este sentido, puede entonces proponerse la hipótesis de que los *Enthymemátōn diaréseis*, con sus

divisiones y clasificaciones, formasen parte de la primera redacción de la *Retórica*, más tarde desgajada de la obra tras la adopción del modelo *analítico*. Nuestros caps. II, 23-24 no se atienen, en efecto, a semejantes «divisiones», sino que se limitan a producir una lista de lugares comunes, de conformidad con el orden establecido en II, 22, 96b27-97a7, que prescribe que a la determinación de las *protáseis* «pertinentes» a los entimemas debe seguir la determinación de los *tópoi* universales, asimismo «pertinentes» a los entimemas (*vid. supra*, nota 664). Todo esto hace pensar, pues, que nuestros II, 23-24 constituyen una reelaboración, o segunda versión, de la temática de los *tópoi* retóricos, que podría ser la que recoge el catálogo con el título (n.º 84) *Enthymḗmata rhētoriká*, si es que alguna vez figuraron como una obra aparte de la *Retórica* en la que finalmente quedaron incluidos. Estos mismos caps. 23-24 constituyen, por lo demás, un resumen, hecho desde el punto de vista del retórico, de los argumentos de *Tópicos*, y *Sobre las refutaciones sofísticas*, (esp. 24-25), como viene constatándose desde Spengel y cuyas concretas referencias han fijado Brandis, 1849, 18 y sigs. y Cope, *ad loc*., e 1867, 264 y sigs. (véanse a este respecto nuestras sucesivas notas). Listas y análisis, más o menos sumarios, de *loci communes* que se remontan a la clasificación de Aristóteles se hallan también en Cicerón, *Tópicos*, III, y *La invención retórica*, II, 15, 48 (con ejemplificaciones en otros múltiples pasajes), así como en Quintiliano, V, 10, 20-94. <<

[671] Sobre el tópico de los «contrarios» (o inferencia *ek tôn enantíon*), compárese con *Tópicos*, II, 8, 113b27 y sigs. En la nota 589 a este libro II he establecido ya el significado de *tò enantíon*, así como las distribuciones del vocabulario aristotélico que se refiere a los «opuestos». El *locus qui a contrario dicitur* aparece asimismo desarrollado en Cicerón, *Tópicos*, XI, 47, y Quintiliano, V, 10, 77. <<

[672] El *Discurso sobre los Mesenios* de Alcidamante ha sido ya citado por Aristóteles en I, 13, 73b27. *Vid. supra*, nota 317 del libro I. El escoliasta (Σ) desarrolla la materia del tópico diciendo: «Alcidamante aconsejó a los lacedemonios que no sometieran a los mesenios, valiéndose del ⟨lugar común de⟩ lo contrario (*epicheirôn ek toû enantíou*). Pues si la guerra —dijo— había provocado estos males, la paz los enmendaría de nuevo» (Rabe, 1926, 154). <<

[673] Fragmento de un trágico desconocido. Gaisford piensa en Agatón o Teodectes. Cicerón parafrasea el mismo ejemplo en *La invención retórica*, I, 30, 46; y Quintiliano, V, 10, 73. <<

[674] Eurípides, *Tiestes*, frag. 396 (Nauck). <<

[675] El tópico de las «flexiones gramaticales semejantes» (*ek tôn homoin ptóseōn*) ha sido ya desarrollado en I, 7, 64b34: *vid. supra*, nota 189 del libro I, con las referencias allí anotadas. Cicerón, *Tópicos*, IV, 12, comenta este mismo tópico. Y también Quintiliano, V, 10, 85, si bien lo juzga *ridiculum*. <<

[676] Sobre este tópico (*ek tôn pros állēla*), compárese con *Tópicos*, II, 8, 114a[13] y sigs. Asimismo, Cicerón, *Tópicos*, XI, 49 y *La invención retórica*, I, 30, 47 (ambos bajo el tópico de lo «posible»), y Quintiliano, V, 10, 78. <<

[677] Nada sabemos ni del personaje ni de la anécdota a que se refiere el texto. <<

[678] Restituyo *dikaíōs péponthen*, normalmente secluido por los editores. La inclusión procede de las traducciones (Γ) y del escoliasta (Σ), pero aparece también, de diversos modos, en todos los *deteriores* y en Dionisio de Halicarnaso. Su procedencia antigua (en una rama distinta de A, de la que también podría proceder Γ) no es desde luego inverosímil. Y, por otra parte, lo pide la sintaxis y la propia argumentación: es evidente, en efecto, que la condicional establece el marco de relación recíproca, de la que esta frase constituye uno de los términos. <<

[679] El paralogismo se razona más tarde, en el segundo de los «lugares aparentes» del cap. 24, con un verso del *Orestes* de Teodectes (*cf*. 01a36 y sigs. y nota 785). A la historia de Orestes parece que se refiere también este ejemplo, como muestran numerosos paralelismos; p. ej.: Eurípides, *Orestes*, 528 y 546, así como Esquilo, *Las euménides*, 625 y sig., 657 y sig. y 738-740. <<

[680] Frag. 2 (Snell). En la tragedia, Alcmeón asesinaba a su madre Erífila como venganza por la muerte de su padre Anfiarao; después se dolía, desesperado de su acto, ante su esposa Alfesibea. Teodectes, discípulo de Isócrates y Aristóteles, y autor tanto de tragedias como de discursos escolares, aparece citado, a partir de aquí, numerosas veces: 98b6, 99a9, 00a28, 01a36. <<

[681] Sin solución de continuidad, Aristóteles acumula ahora dos nuevos ejemplos de su tesis principal (es decir, de *tópoi ek tôn pròs álēlla*, sin referencia al paralogismo). El asunto de este primer ejemplo nos es desconocido. No podemos saber si se trata del Demóstenes estratego o del célebre orador; y tampoco sabemos nada de este Nicanor que fue muerto justamente. La hipótesis de Zürcher, 1952, 279, según la cual se trata del marido de Pythia, la hija de Aristóteles —hipótesis que pretende hacer de este pasaje un añadido tardío, puesto que el tal Nicanor murió en el 318— es tan gratuita como indecidible. <<

[682] Tal vez se trate de un cierto Eufrón de Siciona quien, tras un intento de liberar a su pueblo por medio de los tebanos (*ca*. 366), fue muerto y recompensados sus asesinos. El hecho lo narra Jenofonte, *Helénicas*, VII, 3, 5 y sigs. <<

[683] El tópico de «el más y el menos» (*ek toû mâllon kaì hêtton*) es una aplicación, en la *Topica minor*, del lugar común de la cantidad (*i. e.*, de la reducción de la cualidad a la cantidad), que ha sido ya razonado, como *tópos maior*, en II, 19, 93a9 y sigs., y antes, en I, 7, 63b5-12: *vid*. nota 606 del libro II y nota 158 del libro I. El análisis de este tópico en el presente pasaje de *Retórica* sintetiza lo que dice *Tópicos*, II, 10, 114b37 y sigs. A él se refiere también Cicerón, *Tópicos* III, 2 *(ex comparatione maiorum aut parium aut minorum)*, *Sobre el orador*, II, 40, 172, y *La invención retórica*, I, 28, 41, así como Quintiliano, V, 10, 86-93. <<

[684] Secluyo los dos ⟨*hypárchon*⟩ conjeturados en ambos lugares por Ross. El pasaje es todo él dudoso y ha dado lugar a diferentes rectificaciones. La de Römer que añade un ⟨*ek toû*⟩ según A, fija —como se ve por la traducción— un texto simple y sintácticamente plausible, además de seguir el criterio de buen códice. La inclusión de este ⟨*ek toû*⟩ figura asimismo en la edición de Ross, aunque sin la advertencia gráfica correspondiente, que yo sí anoto en la traducción. Los códices presentan, por lo demás, un texto más amplio, que Spengel y Cope han tratado, con muchas conjeturas y éxito sólo relativo, de enlazar a la versión reducida de A. <<

[685] Es decir, cuando se trata de casos iguales (*locus ex pari*), para los que el tópico, ahora basado en la analogía y la comparación, es igualmente válido. A esta nueva versión del lugar común se refieren los siguientes ejemplos. <<

[686] Anónimo, frag. 81 (Nauck). Los versos parecen pertenecer a un *Meleagro*, que tanto podría ser el de Eurípides como el de Antifonte, ya citado en 79b15 (*vid. supra*, nota 403). Por lo que dice el texto, debe ser el propio Oineo quien hable a su esposa Altea, doliéndose a la vez de la muerte de los hermanos de ésta, Plexipo y Toxeo, y de la de Meleagro, su hijo común, asesino de sus tíos. <<

[687] Esta cadena de *loci ex paribus* (por la que la conducta de Alejandro se justifica sobre la base de los casos paralelos de Teseo, los tindáridas y Héctor) está tomada de la anónima *Apología de Alejandro*, de la que también se hallan huellas en la *Helena* de Isócrates. Römer conjetura que el autor es el retórico Polícrates (*ca*. 440-370), al que Aristóteles cita, *infra*, en 01b16: *vid*. luego nota 791. <<

[688] El argumento es de Isócrates, *Antídosis*, § 209. <<

[689] El texto procede probablemente de un discurso epidíctico, en el que, de un modo semejante a como lo hace el *Panegírico* de Isócrates, se invitaría a los atenienses a luchar contra los bárbaros. <<

[690] Sobre el tópico del «tiempo» *(ek toû tòn chrónon skopeîn), cf*. las rápidas menciones de *Tópicos*, II, 4, 111b24, y 11, 115b11. Esta última referencia, citada por Brandis, es rechazada —a mi juicio, incorrectamente— por Cope. En el caso de *Tópicos*, II, 11, se trata, en efecto, de fijar la *posibilidad* de un hecho, lo que significa una aplicación, en la *Topica minor*, del *topos maior* de «lo posible»; y a tal aplicación parece referirse Quintiliano, V, 10, 42, cuando, a propósito del tiempo, señala, en primer lugar, que *iuris quaestiones facit* y, sólo después, que *qualitatem distinguit et ad coniecturam plurimum confert*. Por su parte, en el caso de *Tópicos*, II, 4, como en el de estos segundos sentidos discriminados por Quintiliano, se trata de la consideración del *tiempo oportuno* (dentro de los posibles), de modo que constituye una aplicación particular del *kairós*, a que se refiere *Tópicos*, III, 2, 117a26-b2. Tal aplicación particular podría sintetizarse, como señala Russo, 1962, pág. 117, bajo la fórmula: «si entonces… también ahora» de modo que, en este sentido, constituye no más que una prueba *a fortiori* de la argumentación principal. No encuentro en Cicerón rastro alguno de este uso del tópico del tiempo. <<

[691] Este Ifícrates es el famoso estratego, distinguido, juntamente con Cabrias, por sus expediciones navales contra Esparta (post 374) y a quien se celebró con la erección de una columna, que Harmodio, el descendenciente del tiranicida, juzgó ilegal. El discurso de Ifícrates —que Aristóteles vuelve a citar, *infra*, en 98a18, y al que también se refiere Demóstenes, *Contra Leptines*, § 84— fue redactado, según afirma Pseudo Plutarco, por Lisias, lo que en cambio niega Dionisio de Halicarnaso. *Cf*. Lisias, frags. 18 y 65, en K. Müller, *Oratores Attici*, París, 1858, III, 178 y 190. <<

[692] La ocasión de esta anécdota tuvo por escenario la expedición de Filipo de Macedonia —a requerimiento de los tebanos y los tesalios— para castigar a los focenses que se habían apoderado del tesoro de Apolo y cultivado sacrílegamente las sagradas tierras de Delfos. Tras la toma de Elatea, Filipo quiso atacar Ática atravesando las tierras de los tebanos, a lo que estos últimos se negaron por instigación de Demóstenes. Como la toma de Elatea tuvo lugar en el 339-338, este dato es usado como término *post quem* para establecer la cronología de la *Retórica*. <<

[693] Este tópico —resuelto como un argumento *ad hominem* y sólo válido desde la esfera ética de los valores— aparece exclusivamente en la *Retórica*. Con el título de *Teucro* se tiene noticia de dos tragedias, una de Sófocles y otra de Ión (*cf*. A. Nauck, 1889, frags. 256 y 738); pero debe atenderse al argumento de Spengel, *ad loc*.: «Sophoclis puto; si alius esset, nomen addidisset». La anécdota probablemente aluda a una acusación que Ulises habría lanzado contra Teucro por no haber salvado a su hermano Ayante de la muerte, a lo que Teucro habría respondido descalificando la autoridad moral de Ulises. *Vid. infra*, nota 1165 del libro III. <<

[694] Mantengo esta colocación del *diaphérei dè ho trópos*, que Ross sitúa aquí siguiendo una corrección de Bywater, si bien en los códices aparece en la línea precedente, inmediatamente antes de *hoîon en tôi Teûkrōi*. En primer lugar, la sintaxis se aclara y simplifica. Y en segundo lugar, la corrección es conforme con el análisis interno: en el ejemplo del *Teucro* se razona, efectivamente, descalificando al adversario por la superior condición ética propia; pero el razonamiento en el inmediato ejemplo de lfícrates es algo distinto y se resuelve con la fórmula: «¿soy yo acaso peor que tú?». De todos modos, la lectura según los códices es perfectamente posible. En ese caso, la traducción sería: «… pues este lugar común lleva al otro lado (*diaphérei*) ⟨el argumento⟩, como en el Teucro». <<

[695] La frase fue pronunciada en el juicio por traición que Aristofonte dirigió contra los tres generales que habían tenido parte en la derrota de Embata (356), Menesteo, Ifícrates y Timoteo. El mismo ejemplo es usado por Quintiliano, V, 12, 10. <<

[696] Se refiere al político ateniense, hijo de Lisímaco y primo de Calias, que fue estratego en el 489-488. Tradicionalmente se le considera como modelo de integridad y de honradez, aun cuando fue condenado en el 482 al ostracismo. <<

[697] Sobre el tópico de la definición *(ex horismoû), cf. Tópicos*, I, 15, 107a36b5, y II, 2, 109b13 y sigs. El tópico se basa en el principio de identidad entre un concepto cualquiera y las proposiciones que desarrollan su definición. El mismo lugar común aparece razonado en Cicerón, *Tópicos*, V, 26; VII, 32, y *La invención retórica*, II, 17, 53-56; así como en Quintiliano, V, 10, 36. <<

[698] Éste es el argumento que utiliza Sócrates en Platón, *Apología de Sócrates*, 27b. Aristóteles vuelve a referirlo en III, 18, 19a8 y sigs. <<

[699] Ambas frases están tomadas del discurso ya antes citado por Aristóteles en 97b31 (*vid*. nota 691). Plutarco, *Moralia*, 187b narra la misma anécdota; y de ella se hace eco también Pseudo Plutarco, *Perì Eug*., 21. <<

[700] Probablemente se trata de la misma *Apología de Alejandro*, de autor anónimo, de la que Aristóteles ha citado algunos ejemplos, *supra*, en 97b23 y sigs. (*vid*. nota 687). <<

[701] *Cf*. Diógenes Laercio, II, 5, 25 *(Sócrates). Vid*. también Tovar, *Vida de Sócrates*, Madrid, 1947, pág. 368. <<

[702] Aristóteles se refiere aquí a las definiciones esenciales, de tradición socráticoplatónica. La correspondencia entre la definición (*horismós*) y la esencia de algo (*tò tì esti*) es razonada por el Estagirita de dos modos complementarios. En *Tópicos*, I, 8, 103b8 y sigs., el fundamento es la *reciprocidad* entre el algo de que se predica y la predicación: «es preciso que todo lo que se predica de algo, o bien sea intercambiable con la predicación, o bien no lo sea; y, si lo es, será o una definición o un propio; pues, en efecto, si significa la esencia (*tò tì esti*), es definición, y si no, propio». A su vez, en *Metafísica*, VII, 12, 1037b25 y sigs., esta reciprocidad se basa en la *unidad sustancial* del algo de que se predica y en la *identidad* con sus determinaciones: «todas las cosas incluidas en la definición es necesario que constituyan una unidad; pues la definición es un enunciado único y de una sustancia (*lógos tis heîs kaì ousías*), de modo que tiene que ser enunciado de algo único, ya que significa algo único y algo determinado (*hèn tì kaì tóde ti semaínei*)». El valor del tópico aquí referido se legitima, obviamente, en la identidad de las determinaciones a través del principio de reciprocidad. <<

[703] Sobre este tópico *ek toû posachôs*, compárese con *Tópicos*, I, 15, 106a40, y II, 3, 110a22 y sigs. En este último texto, Aristóteles señala que el tópico sirve «lo mismo para establecer que para refutar», según que se haga uso de una u otra de «las acepciones posibles», por lo que el «uso recto» (*perì toû orthôs*) a que se refiere nuestro pasaje resulta no poco extraño. La hipótesis de Roberts, en nota a su traducción de la *Retórica*, según la cual el filósofo puede aludir aquí al valor moral del uso de estas acepciones ambiguas, resulta, en este contexto, poco probable y no se justifica ciertamente por lo que se lee en *Tópicos*. Mi impresión es, más bien, que Aristóteles habla aquí de *orthôs* en sentido dialéctico, o sea, no tanto para fijar el valor de verdad, cuanto el uso adecuado de los términos, según lo que trata, efectivamente, el capítulo aducido de *Tópicos*. <<

[704] Sobre el tópico *ek diairéseōs, cf. Tópicos*, II, 2, 109b13-29. El «análisis» o *partitio* de una cuestión (por el que se resuelve el género en sus especies, y éstas en los individuos que contiene) aparece también razonado, como fuente de argumentaciones retóricas, en Cicerón, *Tópicos*, V, 28; XXII, 83; y *Sobre el orador*, II, 39, 165; así como en Quintiliano, V, 10, 55. La *diaíresis* constituye para Platón, como es sabido, la base de las principales deducciones científicas: *cf. Sofista*, 244a-249d. Aristóteles la convierte, en cambio, a los efectos de la ciencia, en «una pequeña parte del método […] que no se adapta a cualquier clase de investigación y que incluso carece de utilidad en aquellos casos en que parece especialmente conveniente». La cuestión se halla analizada en forma sistemática en *Analíticos primeros*, I, 31 (de donde proceden las frases acabadas de citar: 46a31 y 46b36-37). <<

[705] Spengel, 1851, pág. 20 (nota), remite este ejemplo a Isócrates, *Antídosis*, §§ 217-220. Las tres causas de injusticia fijadas por Isócrates son placer, provecho y honor. <<

[706] Sobre la inducción (*epagogé*), *cf. Tópicos*, I, 12 y *Analíticos segundos*, II, 19. Con respecto a esta doctrina general, el tópico *ek epagogês* se presenta como una aplicación restringida de simple generalización por semejanza. *Vid*. igualmente Cicerón, *Sobre el orador*, II, 40, 168; y Quintiliano, V, 10, 73. <<

[707] Debe referirse a algún célebre discurso forense, desconocido para nosotros, por el que quedase fijado, de un modo jurisprudencial, que, en cuestiones de hijos, las mujeres son testigos preferibles a los hombres. <<

[708] Del orador Mantias, padre de Mantiteo y Resto, tenemos una mención en Demóstenes, *Contra Besto*, § 10. <<

[709] De todos los personajes citados en este ejemplo, únicamente nos es conocido Ismenias, político amigo de Pelópidas, con quien actuó como embajador tebano en Macedonia y Tesalia (368) y, después, en Susa, ante el rey Artajerjes (367). Jenofonte, *Helénicas*, V, 2, 25, nos los presenta como jefe del partido antiespartano en Tebas. Del pleito por el reconocimiento de su hijo Tesalisco sólo tenemos noticia por este pasaje de la *Retórica*. <<

[710] Se trata de un discurso de escuela, en el que Teodectes, el célebre orador y poeta, analizaba seguramente la situación política de Atenas. El mismo discurso aparece citado, *infra*, en 99b1. Y el conjunto de los fragmentos retóricos de Teodectes en Sauppe, 1845-1850, III, 247, y Radermacher, 1951, 202-203. <<

[711] Se supone que el párrafo siguiente, entrecomillado por Ross, forma parte del discurso llamado *Mouseîon*, al que Sauppe, 1845-1850, II, 155, califica de «prontuario retórico que contenía ejercicios oratorios sobre diversos temas». Radermacher, 1951, 134, lo recoge también como fragmento de Alcidamante. <<

[712] Desde Thurot se conjetura en este punto la existencia de una laguna, basada en que «evidentemente falta aquí un verbo con complementos que indique cómo los griegos de Italia había honrado a Pitágoras» (pág. 47). Vahlen, «Über einige Zitate in Aristoteles' Rhetorik», *Ak. Wiss. Berlin* (1902), 128, se opone a ello considerando que el «celebraron» (*tetimékasi*) del principio rige a todos los complementos hasta «Anaxágoras». Esta hipótesis —que es también la que sigue Ross, pues no anota laguna— rompe el paralelismo de las frases, pero es perfectamente posible desde un punto de vista sintáctico. Véase la discusión pormenorizada del problema en Kassel, 1971, págs. 139-140. <<

[713] En Tebas hubo un círculo pitagórico de fuerte influencia y, o bien a tal círculo, o bien al gobierno de Epaminondas, que había adoptado el platonismo y llevaba a gala el nombre de filósofo, se refiere aquí Aristóteles. En todo caso, el tópico remite obviamente a la doctrina de Platón sobre el gobierno de los filósofos (*República*, V, 473d). <<

[714] El tópico *ek kríseōs*, en cuanto que remite a otro juicio ya aceptado sobre un hecho que puede ponerse en relación con el que se juzga, funda su fuerza persuasiva, sea en el consenso social, sea —lo que es más frecuente— en un argumento de autoridad. Se trata de un lugar común de exclusivo valor retórico y no aparece razonado en *Tópicos*. Tampoco lo refiere Quintiliano, pero sí Cicerón, *Tópicos*, XX, 78, quien lo mezcla con la *auctoritas ad faciendam fidem*. <<

[715] La ocasión de esta frase y el propio Mixidémides nos son desconocidos. De Autocles, político ateniense, partícipe de la embajada que negoció la paz con Esparta en el 371 y él mismo estratego en el 369 y 362, nos dice Jenofonte, *Helénicas*, VI, 3-7, que «tenía reputación de ser un orador muy incisivo (*mála epistrephḗs rhḗthōr*)». Los dioses venerables son sin duda las Euménides, quienes quedaron sujetas al juicio del Areópago cuando éste trató el caso de Orestes. <<

[716] Se trata de una cita, pues del texto hay una segunda referencia, recogida como frag. 201 (Voigt). <<

[717] La oposición entre Aristipo de Cirene y Platón, ambos socráticos pero muy distanciados por sus respectivas doctrinas éticas, resulta bien conocida. Tovar, 1953, nota 137, piensa que se trata de una anécdota histórica y hace notar cómo Aristóteles salva astutamente su juicio con la restricción *hōs o ōíeto,* «a su parecer». <<

[718] Esta historia aparece narrada en Jenofonte, *Helénicas*, IV, 7, 2. Hegesípolis I, rey de Esparta a partir del 394, consultó el oráculo de Delfos antes de su campaña contra Argos (390). <<

[719] De los tres ejemplos siguientes, el primero remite a *Helena*, §§ 18-38; el segundo —que ha de ponerse también en relación con Isócrates y no con alguna de las Apologías de Alejandro que conocemos— se desprende igualmente de la argumentación de *Helena*; y el tercero procede de *Evágoras*, § 52. <<

[720] Sobre el tópico *ek tôn merôn*, compárese la mucho más detallada exposición de *Tópicos*, II, 4, 111a33 y sigs., a que sin duda hacen referencia tanto la inmediata cita que hace nuestro texto como el ejemplo sobre los movimiento del alma. La fuerza del tópico procede de la relación existente entre lo que se predica del todo (o del género) y lo que se predica de las partes (o de las especies). La exposición de este lugar común que hace Cicerón, *Tópicos*, V, 26-27, sigue más de cerca los análisis de *Tópicos* que los de *Retórica*. Igualmente, la de Quintiliano, V, 10, 55 y sigs., quien reproduce la doctrina ciceroniana. <<

[721] Nada sabemos de esta obra de Teodectes, a la que tal vez debemos suponer como una *Apología* semejante a las de Platón y Jenofonte. El ejemplo pretende demostrar el todo presunto (la religiosidad de Sócrates) por referencia a las partes explícitas (no cometer impiedad, honrar a los dioses, etc.). <<

[722] El tópico *ek tôn hepoménn* se justifica en el carácter *débil* (dentro del marco de la dialéctica) del principio de causalidad, del que pueden derivarse efectos contradictorios. Como Russo, 1962, pág. 124 (nota), señala oportunamente, este lugar común no puede separarse del clima de los *dissoì lógoi* o discursos dobles (según las consecuencias) inaugurados por Protágoras y de muy amplia resonancia en toda la retórica antigua. Aristóteles trata en general de las consecuencias en *Tópicos*, II, 8 (sobre los cuatro modos de antítesis) y III, 2, 117a5-15 (sobre la comparación de dos bienes que se dan como consecuencia). *Cf*. igualmente Cicerón, *Tópicos*, XII, 53, y Quintiliano, V, 10. 74. <<

[723] Lo único que conocemos de tal *Kallíppou Téchnē* es esta cita de Aristóteles, repetida de nuevo en 400a5. *Vid*. Radermacher, 1951, 190-191, quien hace de Calipo y Pánfilo un solo y mismo autor. <<

[724] *Supra*, en II, 19. <<

[725] El tópico *perì duoîn kaì antikeiménoin*, únicamente razonado por Aristóteles en este pasaje de *Retórica*, plantea algunas dificultades de interpretación, poco discutidas en general por la crítica, que ha estado más atenta al análisis del hápax «*blaísōsis*» que a la sustancia del lugar común. En sí se trata de un caso particular del «tópico de las consecuencias» ya presentado en el número anterior; a saber: cuando la oposición de consecuencias no acontece casualmente (*tà týchonta antitíthetai*), sino que deriva de opciones ellas mismas opuestas entre sí (*tà antikeiména*). En estos casos, la elección de uno de los opuestos implica, de antemano y por necesidad, la aceptación también de sus consecuencias buenas y malas (a lo que gráficamente alude el refrán «comprar el charco y la sal»), de suerte que el análisis debe atender a este curso necesario, en vez de a la simple sucesión *tôn hepoménōn*. En este contexto, la interpretación de Dufour, 1933, II, 45, que Tovar reproduce en su nota 143, equivoca el sentido del lugar común, puesto que contrapone un bien y un mal, cuando lo que es objeto de comparación son dos bienes que generan, cada uno de ellos en una cadena de contrarios, algo bueno y algo inconveniente. Ahora bien, lo que Aristóteles afirma es que para esta hipótesis particular existe un procedimiento asimismo particular, que consiste en enjuiciar *la mayor preferibilidad de cada uno de los opuestos por las consecuencias que se derivan de su contrario*. Así, para juzgar si es preferible hablar con justicia, no basta con tomar en consideración sus consecuencias directas (el amor de Dios y el odio de los hombres), sino que deben enunciarse las consecuencias del contrario (el amor de los hombres, pero el odio de Dios), lo cual hace a la proposición considerada más inmediatamente persuasiva. Y a esto es a lo que se refiere el hápax *blaisōsis*, un término creado sobre *blaisós* («zambo»), por cuanto cada opuesto se apoya, no sobre su pata (*i. e*., sobre sus consecuencias), sino sobre la de al lado (*i. e*., sobre las consecuencias de su contrario). Ninguna de las traducciones aducidas para este hápax — Dufour: «*quiasmo*»; Roberts y Tovar: «*divaricación*», etc.— me parece preferible a su simple transliteración. <<

[726] El mismo tópico aparece razonado con mayor amplitud en *Sobre las refutaciones sofísticas*, 12, 172b35 y sigs. La fuerza del lugar común reside en que permite aflorar las contradicciones (paradojas) entre lo que el adversario declara explícitamente y lo que ocultamente hace o desea: «Así pues, al que habla según sus deseos hay que llevarlo a sus opiniones manifiestas, y al que habla según éstas hay que llevarlo a las ocultas; pues en ambos casos necesariamente dirán cosas paradójicas» (*loc. cit*. 173a2-4). Este tópico y los cuatro siguientes (hasta el n.º 20 inclusive) pertenecen exclusivamente a la esfera de la retórica y no figuran ni en las argumentaciones dialécticas de *Tópicos*, ni en las listas de Cicerón y Quintiliano. <<

[727] Es decir, analizar el caso en cuestión dentro de una «igualdad de razones entre cuatro términos», según reza la conocida definición de *analogía* de *Ética nicomáquea*, V, 3, 113a32. El tópico no expresa un argumento dialéctico, sino puramente retórico, por cuanto la proporción o analogía es la base de la metáfora. *Vid*., *infra*, III, 10, 11a1 y sigs. y el análisis de la metáfora en *Poética*, 21. <<

[728] Müller, 1858, II, 310, piensa que la *liturgia* o aportación de dinero privado para sostener una carga pública, a que se refiere la frase, debió serle impuesta a Menesteo, hijo de Ifícrates, de quien tenemos noticia en Isócrates, *Antídosis*, § 129. <<

[729] Es el mismo discurso ya citado en 98b6 (*vid*. nota 710). De la concesión de ciudadanía a Caridemo —personaje bien conocido por sus servicios a Atenas, de cuyos mercenarios era jefe en el 351— nos informa Demóstenes, *Contra Aristogitón*, §§ 23, 65 y 89. En cambio, son muy escasas nuestras noticias respecto de Estrábax, mercenario como Caridemo y subordinado seguramente de Ifícrates. El mismo Demóstenes lo cita en *Contra Leptines*, § 84, diciendo que había obtenido un «honor» de los atenienses por recomendación de Ifícrates; honor que, a juzgar por este pasaje de Teodectes, y según lo piensa Cope, 1877, II, 277, debió de ser la concesión de la ciudadanía. <<

[730] El tópico expresa, en el plano accidental (*tò symbaínon… ex hôn symbaínei*), el axioma de que la igualdad de los consecuentes remite a una igualdad de los antecedentes. <<

[731] Esta argumentación se corresponde exactamente con el frag. 21 a 12 (Diels-Kranz) de Jenofonte —el fundador de la escuela eleática—, en el contexto de la crítica a la mitología tradicional que razonaba en su obra. *Cf*. Sexto Empírico, *Contra los profesores*, IX, 193, y Clemente de Alejandría, *Stromata*, V, 109, 2. <<

[732] Es una cita libre de Isócrates, *Antídosis*, § 173. Esta coincidencia justifica la corrección de Spengel, 1838, 37 (siguiendo a Θ Π), sobre el *Sokrátous* de A y de las traducciones latinas. <<

[733] Es la fórmula, varias veces citada por Heródoto, con que el rey de los persas urgía la sumisión de los griegos. Así, p. ej., en el ultimántum de Darío al rey de los escitas: Heródoto, IV, 126; o a los atenienses: VII, 131 y 133. <<

[734] Según el análisis de Spengel, 1838, 39, que Düring, 1966, pág. 118, acepta (*vid. supra*, nota 670), la frase procede del discurso pseudodemosténico *Sobre los acuerdos con Alejandro*, del año 335, de conformidad con una interpretación que ve en la cita de la «paz común» (*koinè eiréne*) una referencia al compromiso de Corinto del 336. Dufour, 1932, I, 15, piensa, en cambio, que la frase debe aludir a la situación después de Queronea (año 338), puesto que la nota del escoliasta (Σ) *apud* Rabe, 1926, 140) habla de la oposición de Demóstenes a Filipo y no a Alejandro. Una y otra data muestran, de todas maneras, el carácter tardío de todo este capítulo de nuestra *Retórica*. <<

[735] Este tópico es un corolario del *tópos ek toû tòn chrónon skopeîn*, razonado en el n.º 5 (*cf.*, *supra*, nota 690); la mutación del tiempo *posible* y *oportuno* permite la inversión de las acciones *ex contrariis* del argumento, como en la figura canónica del entimema: *illa rhetorum ex contrariis conclusa, quae ipsi* ἐνθυμήματα *appellant* (Cicerón, *Tópicos*, XIII, 55). <<

[736] Es una cita libre de un discurso perdido de Lisias, del que Dionisio de Halicarnaso, *Sobre Lisias*, 33, nos ha conservado un largo fragmento (recogido como discurso XXXIV; la cita de Aristóteles se refiere al § 11). <<

[737] El tópico afirma en el plano de lo real lo que es una causa sólo posible. Ésta es la interpretación de Brandis, 1849, 20, que es ciertamente la interpretación más plausible; pero la fuerza del lugar común reside en que la causa enunciada es la final, a la que Aristóteles reputa como la más auténtica de las causas (*cf. Física*, II, 3, 195a23-26, y *Metafísica*, I, 6, 988a14). <<

[738] Versos de un trágico desconocido, recogido como frag. 82 en Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 2.ª ed. Leipzig, 1889, *Adespota*, pág. 855. <<

[739] Frag. 2 (Nauck). Esta tragedia de Antifonte ha sido ya citada por Aristóteles en 79b15 (*vid. supra*, nota 403). <<

[740] Nauck, pág. 801. La misma tragedia vuelve a citarse en 400a28. <<

[741] Más que un argumento, se trata aquí de una acumulación de razones. Ahora bien, como éstas son «pertinentes» —es decir, tales que pueden convertirse en enunciados de un entimema (*vid. supra*, nota 648)— dicha acumulación resulta particularmente persuasiva. Con este tópico concluye la serie de los cinco (n.os 15-20) cuya validez es sólo retórica, sin que comporten verdaderas argumentaciones dialécticas (*cf. supra* nota 726). <<

[742] Como he señalado en la nota 723 (a propósito de la mención de Calipo en 99a17), Radermacher tiene a estos dos maestros de retórica por un único autor. Pánfilo es ya ignorado por Cicerón: *Pamphilum nescio quem* (*Sobre el orador*, III, 21, 82). Y Quintiliano lo sitúa arbitrariamente (si es que no se refiere a otro rétor, asimismo desconocido para nosotros) en una época posterior a Aristóteles, entre los retóricos de la *stásis* de Hermágoras. <<

[743] Este tópico, particularmente interesante para fijar la doctrina aristotélica sobre la probabilidad (*vid. supra*, nota 58 del libro I), remite, en efecto, a la fundamentación *dóxica* de los argumentos sólo probables. De lo que «está admitido» (*ek tôn dokoúntōn*) —o sea, de lo que es «plausible» o «parece comúnmente»— nace la *verdad* de los enunciados dialécticos, que no pueden ser objeto de demostración científica. En ese sentido, lo que el tópico señala es la fuerza de aquellas argumentaciones que, aun siendo improbables para el razonamiento, aparecen verificadas por la opinión común y, por lo tanto, resultan ser las más probables. <<

[744] Generalmente se identifica a este Androcles con el *dēmagogós*, adversario de Alcibíades durante la revolución oligárquica de Atenas (411), del que tenemos noticia por Andócides, *Sobre los misterios*, 27, y Plutarco, *Alcibíades*, 19. Si es el mismo a quien también se refiere Tucídides, VIII, 65, murió asesinado poco después del regreso de Alcibíades por agentes de éste. No es posible determinar el suceso que dio lugar a la anécdota de este pasaje de Aristóteles, pero la intención de las palabras resulta clara: sin sal o sin aceite, los peces o las tortas se corrompen, seguramente como la ley a la que venía a subsanar la otra ley criticada por Androcles. <<

[745] Este tópico (*tò tà anomologouménon skopeîn*) desarrolla el entimema refutativo, citado por Aristóteles en 96b27, que he analizado ya, *supra*, en la nota 666. Cicerón se refiere a él como *locus ex repugnantibus* en *Tópicos*, III, 11, y IV, 21; y Quintiliano, V, 10, 74. <<

[746] El orden de esta frase condicional aparece alterado en los manuscritos, que la sitúan después de «separadamente… al oponente». La versión corregida —que se admite sin disputa y yo también sigo— procede de Morelius, y probablemente hay que ver aquí una corrección de la mano de Aristóteles (una nota al margen, mal colocada por los copistas), según propone Kassel, *ad loc*. Gohlke, 1943, 132, opina que esta alteración del orden demuestra la progresiva ampliación, en el sentido analítico, de la originaria doctrina del entimema, que se abre, así, a los silogismos refutativos. Pero la verdad es que lo que él tiene por un «besonderes Glücksfall» resulta bastante pobre de consecuencias, si se considera que la corrección introducida por Aristóteles (caso que sea así) es bastante simple, ya que se limita a una mera explicación del *tò tà anomologouménōn*, y que de ello no se sigue en todo caso, o no obligatoriamente, que el tópico entero haya sido añadido con posterioridad a la redacción del capítulo. <<

[747] Este tópico (*tò légein tèn aitían toû paradóxou*) invierte el razonado en el n.º 21, en relación con aquellos casos en que el principio de causalidad choca con la opinión común. Así como la verdad dialéctica (*i. e.*, la verosimilitud) remite al sistema de las opiniones establecidas, la verdad de un caso que se enfrenta a la opinión corriente (o sea, la verdad de una «cuestión controvertible», tal como ésta es definida en *Tópicos*, I, 11, 104b19-20) debe establecerse señalando lo que en tal opinión hay de *paradójico* o contradictorio. La traducción por «malentendido» me parece la más exacta para verter la paradoja, no de un enunciado, sino de una opinión. Por lo demás este tópico constituye un caso singular que va a razonarse inmediatamente sobre la aplicación de la causa (n.º 24) y puede ponerse en relación con los «medios de evitar la mala fe» a que se refiere *Sobre las refutaciones sofísticas*, 12, 172b19 y sigs. <<

[748] Es la misma tragedia ya citada en 99b29 (*supra*, nota 739). <<

[749] El tópico *apò toû aitíou* comporta la aplicación, en el plano dialéctico, de la doctrina general sobre la causa (cuando se predica «pertinentemente»: *àn te hypárchēi*), que Aristóteles razona en detalle en *Física*, II, 3; *Metafísica*, V, 2 y *Analíticos segundos*, II, 16. Con los n.os 13, 17, 19 y 23 este tópico forma la serie de los lugares comunes por la que queda establecido el *uso retórico* del principio de causalidad. *Cf.*, en el mismo sentido, Cicerón, *Tópicos*, XIV, 58 y sigs., y Quintiliano, V, 10, 80-84. <<

[750] A este pleito se refiere verosímilmente el mencionado por Lisias, *Sobre el examen de Evandro*, §§ 13 y sigs., por el que Trasibulo de Cólyto (no el de Esteiría) hizo excluir del arcontado, en el 382, a un tal Leodamante, cuya personalidad resulta problemática. Es difícil concebir, en efecto, que este Leodamante sea el mismo que Aristóteles cita en I, 7, 64a20 (*vid. supra*, nota 173 del libro I) y al que también se refiere Demóstenes, *Contra Leptines*, § 147, supuesto que la causa de Leptines se remonta al año 355. Ahora bien, la inscripción que hacía «enemigo del pueblo» al Leodamante que se menciona aquí tiene que ser anterior al 404, año en que quedó instituido el gobierno de los Treinta. Esta banda cronológica extremadamente amplia hace pensar a Sauppe, 1845-1850, III, 216, que los dos referidos Leodamante no son el mismo personaje. <<

[751] Este tópico, explícitamente calificado por Aristóteles de «engañoso» (*estin dè toûto pseûdos*), no constituye sino una aplicación *ad exclusionem* del tópico n.º 20. <<

[752] Restituyo el *mḗ*, únicamente secluido por Ross entre los editores modernos (*ei mḕ hoútos échei*, «si así no fuera», «en caso contrario»). <<

[753] Como el ejemplo pone de manifiesto, este tópico supone la aplicación —dialéctica— del principio de contradicción en el plano de las acciones humanas. Según señala Russo, 1962, pág. 131, el lugar común surge de un uso restrictivo del tópico n.º 1. <<

[754] Con esta recomendación se relaciona el frag. A 13 (Diels-Kranz) de Jenófanes. Leucótea es, en efecto, el nombre de Ino, hija de Cadmo y segunda esposa de Atamante, tras su conversión en la diosa blanca o diosa de la niebla por la piedad de las divinidades marinas, quienes la metamorfosearon en nereida después que ella se arrojase al mar con el cadáver de su hijo Melicertes (*cf.* Apolodoro, *Biblioteca*, III, 4, 3). <<

[755] Este tópico (*ek tôn hamartethéuton*), de aplicación casi exclusiva en la oratoria forense, razona a partir de las contradicciones o paradojas contenidas en el discurso contrario. *Cf. Sobre las refutaciones sofísticas*, 12, 172b22: «(Los interlocutores) reclaman que se les diga qué tiene que ver esto con lo del principio». <<

[756] Con este nombre conocemos dos trágicos: uno contemporáneo de Aristófanes y frecuentemente ridiculizado por éste; y otro, nieto del primero, que floreció en la 1.ª mitad del siglo IV («antes del reinado de Filipo de Macedonia», *Suda*). A este último es al que debe referirse Aristóteles, tanto aquí como en otros pasajes: *Retórica*, III, 17b18 (*Edipo*); *Poética*, 16, 1454b23 (*Tiestes*). Los fragmentos de este Carcino se hallan recogidos en Nauck, 1889, pág. 798. <<

[757] La interpretación tradicional de la expresión *hóte hē próteron Theodṓrou Téchnē* es la que damos en el texto. Según ella, Teodoro habría escrito dos *Artes* (o dos versiones de su *Arte*), la primera mucho más simple que la segunda y prácticamente reducida al lugar común de los «errores del contrario». No obstante, las traducciones de Roberts y Tovar recogen la propuesta ya sugerida por Spengel y ampliamente razonada por Solmsen (*Realencyclopädie*, 1843, V, A 2, 32 y sig.), según la cual la frase significa: «… todo el arte anterior a Teodoro», refiriéndose con ello al orden establecido en *Sobre las refutaciones sofísticas*, 34, 183b32-33: «Tisias inmediatamente después que los precursores, Trasímaco después de Tisias y Teodoro, después de éste». Esta hipótesis no es desde luego inverosímil, por cuanto difícilmente podría reducirse la doctrina del afamado Teodoro —rétor *subtilior* y maestro distinguido, ante cuyo éxito el propio Lisias se apartó de la docencia (Cicerón, *Bruto*, 12)— a un lugar común tan poco consistente como el de los «errores del contrario». Sin embargo, este mismo argumento me parece condenar la hipótesis de Solmsen, ya que tampoco podría resistir una tal reducción el *Arte* de Trasímaco, como lo prueban las otras menciones que le dedica Aristóteles, *infra*, en III, 1, 04a14, 8, 09a3 y 9. Es más lógico suponer que Teodoro, en el curso de su larga vida de *magister rhetorum*, compusiese un primer *Arte*, exclusivamente dedicado a la oratoria judicial, en el que habría de desempeñar un importante papel el análisis del referido lugar común, y que después redactara un segundo *Arte* (o una ampliación del ya escrito) en que quedase fijado un sistema más general de retórica. A favor del razonamiento de Solmsen se pronuncia, con todo, Radermacher, 1951, 109 (frag. 11). <<

[758] Es decir, de lo que los nombres significan: de su *etymología*. Sobre este tópico *apò toû onómatos*, compárese *Tópicos*, II, 6, 112a32 y sigs. La fuerza del lugar común reside en las interferencias que pueden obtenerse a partir del sentido literal o etimológico de nombres, ya sean compuestos, ya procedentes de un enunciado, ya de una etimología común a la que se propone. De estos tres casos, los dos primeros son los que menciona explícitamente *Tópicos* (como en el ejemplo de sustituir «optimista», *eúelpin*, por «el que espera bienes», *agathà elpízonta: loc. cit*., línea 34). Del tercero, que presupone una metáfora, es, en cambio, del que predominantemente se ocupa este pasaje de *Retórica*. Cicerón, *Tópicos*, VIII, 35 y sigs., trata de este mismo lugar común: *cum ex vi nominis argumentum elicitur, quam Graeci* ἐτυμολογίαν *vocant*. Y, asimismo, Quintiliano, V, 10, 30-31. <<

[759] Verso procedente de la tragedia *Tyro*, frag. 597 (Nauck). Alude a Sidero, suegra de Tiro, a quien Sófocles debía presentar, en consonancia con su nombre (*Síderos*, «hierro» y aun «arma de hierro»), con toda la crueldad características que nos confirman otras fuentes: *vid*., en especial, Apolodoro, *Biblioteca*, I, 9, 8, y Eustacio, *Comentario sobre la Ilíada*, 158, 24. <<

[760] A los que frecuentemente se venera, como es sabido, desplegando en fórmulas sacras la significación de sus nombres o de sus apelativos. <<

[761] *Thrasaboulos* es, en efecto, un compuesto de *thrasýs*, «audaz», y la raíz de *boúlesthai*, «querer», «resolverse a». Conón es el general ateniense, vencedor de Pisandro en Cnido (394) y restaurador de la democracia. En cuanto a Trasibulo se trata aquí del de Esteiría, mencionado por Demóstenes, *Sobre la corona*, § 219, como uno de los más célebres oradores de su época, al que Aristóteles vuelve a citar, *infra*, en 01a34. Su activa participación, como general y político, durante los últimos años de la guerra del Peloponeso a favor de la democracia justifica el apelativo de su correligionario Conón. <<

[762] *Thrasamachos*, nombre del conocido sofista y maestro de retórica que en el libro I, de la *República* de Platón aparece como interlocutor de Sócrates, es interpretado como un compuesto de *thrasýs* y *machē*, audaz o temerario en la lucha. La personalidad de Heródico resulta difícil de establecer. Probablemente se trate del médico de Selimbria, maestro de Hipócrates, a cuya práctica médica se refiere Platón, *República*, III, 406a y sigs.; si es que no hay que ver aquí un error del copista, por Pródico, «lo que —señala Tovar, 1953, nota 161— es bien posible paleográficamente». <<

[763] El nombre de Polo, el famoso sofista discípulo de Gorgias, significa «potro» o «caballo» (*pôlos*). <<

[764] *Drákon* significa, en efecto, «dragón» o «serpiente». La dureza de las leyes draconianas es proverbial. Aristóteles se refiere a ellas en *Política*, II, 12, 1274b15, diciendo que no hay nada peculiar en ellas digno de mención, excepto su dureza por la magnitud de las penas. <<

[765] *Las troyanas*, 990. El nombre de la diosa *Aphrodítē*, responsable en último extremo de la tragedia de Troya y la desventura de Hécuba, comienza igual que *aphrosanē*, «insensatez». <<

[766] Frag. 4 (Nauck). *Pénthos* significa «duelo», «luto», lo que es conforme con la suerte que le aguarda al héroe. Poco sabemos de esta tragedia y aún del propio Queremón, que floreció a mediados del siglo IV; pero la misma etimología ofrece Eurípides, *Bacantes*, 367. <<

[767] La misma idea sobre la mayor reputación retórica de los entimemas refutativos, razonada de igual modo y casi con las mismas palabras, se repite en III, 17, 18b3. Los motivos aducidos por Aristóteles para esta mayor reputación son dos: uno lógico y otro gnoseológico; lo que el filósofo denota con el uso de *mèn*… *dè* y queda distinguido en mi traducción con «por otra parte». <<

[768] La lista de tópicos objeto de este capítulo, no ha seguido otro criterio que la mera acumulación, por otra parte usual en Aristóteles. Sin embargo, tales tópicos pueden ser ordenados según tablas deductivas que parten de las clases de lugares comunes y de los principios de los que ellos dependen. La que se ofrece a continuación, ligeramente modificada y completada, procede de Russo, 1962, págs. 136-137. (Los números exponenciales indican tópicos que proceden de más de una fuente.) <<

«TÓPOI» MENORES DE LOS ENTIMEMAS RETÓRICOS	
«tópoi» lógicometafísicos	P.º Contradicción: 1, 14^1, 20^1, 25^1
	P.º Causalidad: 13, 14^2, 17, 19^1, 22^1, 23, 24
	P.º Finalidad: 19^2, 20^2, 25^2
	Aplicación empírica de las categorías de tiempo y cantidad: 4, 5, 18
	Reducción de elementos lógicos-metafísicos a la probabilidad y verosimilitud: 7, 9, 10, 12, 21
«tópoi» gramaticales	2, 3, 8, 28
«tópoi» psicologísticos	15, 20^3, 22^2, 25^3, 26^1
«tópoi» incompletos	(en parte recogidos de la tradición retórica): 6, 26^2, 27

[769] Sobre la naturaleza de este capítulo y su conexión con el anterior, *cf*. nota 670. La perspectiva de análisis cambia ahora de objeto: mientras que el cap. 23 ha fijado los lugares comunes de donde se han de obtener los entimemas, el presente cap. 24 razona las principales falacias que se le pueden presentar al orador, con el fin de que éste sea capaz de prevenirlas. Los paralogismos reunidos aquí son también analizados en *Sobre las refutaciones sofísticas*, donde Aristóteles, en el contexto de una clasificación más rigurosa (165b23), los hace depender: 1.º) de la expresión (*parà o tèn léxin*) y, 2.º) del razonamiento, al margen de la expresión (*éxō tês léxeōs*). Del conjunto de argumentaciones falaces estudiadas en ambos tratados, cuatro figuran exclusivamente en *Sobre las refutaciones sofísticas*. A saber, un paralogismo de expresión: la pronunciación o *prosoidía*, y tres paralogismos de razonamiento: la «ignorancia de la refutación» (*élenchou ágnoia*), la «petición de principio» (*tò en archê lambánein*) y la «conversión de varias preguntas en una» (*tà dúo erotḗmata hèn*). En cambio, el tópico 3.º de este capítulo de *Retórica*, que trata de la exageración o *deínōsis*, es puramente retórico y no aparece en la lista de *Sobre las refutaciones sofísticas*. El intento de derivar de estos datos de la crítica interna un criterio cronológico, que situaría a *Retórica*, 24 en una fecha anterior a *Sobre las refutaciones sofísticas*, tal como sugiere Brandis, 1849, 22, no ha logrado sustentarse sobre ninguna evidencia filológica. <<

[770] El mismo paralogismo se razona, de un modo estrechamente paralelo, en *Sobre las refutaciones sofísticas*, 15, 174b8: «aun no habiendo probado nada, no hacer ninguna pregunta final, sino afirmar a modo de conclusión, como si ya se hubiera probado». Esta falacia, calificada por Aristóteles como «la principal artimaña sofista» (*tò málista sophistikòn sykophántema*) depende exclusivamente de la expresión —del lenguaje—, puesto que se fundamenta en la «ordenación de los argumentos»: como también se lee en *Sobre las refutaciones sofísticas*, 14, 174a14, se trata, en efecto, de «colocar las cuestiones que constituyen el problema de un modo que sirva para ocultar algo, igual que en los argumentos dialécticos». Por lo mismo, la solución de este paralogismo es la descrita en *Sobre las refutaciones sofísticas*, 18; a saber: «poner de manifiesto en función de qué pregunta sobreviene la falsedad» y «resolver los argumentos aparentes haciendo distinciones» (176b32 y 36). <<

[771] He suplido ⟨*en gàr*⟩, como la edición aldina. Vahlen proponía *kaì en* y Ross simplemente *en*. Algún suplemento es preciso para hacer posible la sintaxis. Ahora bien, el elegido por mí, en cuanto que introduce una cláusula causal, tiene al menos a su favor a una parte de la tradición de los *deteriores* (códices E, Q). <<

[772] En esta referencia a una expresión concisa y antitética (*synestramménōs kaì antikeiménos*), hay que ver quizás una alusión a Isócrates, como parece demostrar el ejemplo que más adelante se aduce (*vid*. nota siguiente). En todo caso, como señala Cope, 1877, II, 303, con estos términos se designa habitualmente —por oposición a la *katestramménē léxis* o expresión dilatada— el estilo de Isócrates y Demóstenes. <<

[773] El ejemplo sintetiza los §§ 65-69 del *Evágoras* de Isócrates. <<

[774] Sobre este tópico *(parà tèn homōnymían), cf. Sobre las refutaciones sofísticas*, 4, 165b31-166a22, donde la misma falacia se divide en dos: la «homonimia» propiamente dicha y la «ambigüedad» (*amphibolía*). También *Poética*, 25, 1461a, se refiere a estos paralogismos, englobando ahora —a la inversa de *Retórica*— la homonimia en la ambigüedad. El modo de resolver los argumentos basados en estos tópicos es el que razona *Sobre las refutaciones sofísticas*, 16, 175a7: «… hacer ver de cuántas maneras se dice cada cosa y cuáles de manera distinta, tanto en los objetos como en los nombres». <<

[775] Juego entre *mŷs* (ratón) y *mystḗria* (misterios). Probablemente aluda al *Panegírico del ratón* del sofista Polícrates (Müller, 1858, II, 313), que Aristóteles vuelve a citar, *infra*, en 01b15 (*vid*. nota 791). <<

[776] O sea, a la constelación de Sirio que introduce en el calendario los días del perro. *Cf*. Homero, *Ilíada*, XXII, 27-29. En *Investigación sobre los animales*, VIII, 15, Aristóteles se refiere con el término *epì kyní* (tras el perro) a un cambio de estación: *cf*. Cope, 1877, II, 305. <<

[777] Frag. 96 (Snell). La razón es que Píndaro llama «multiforme» (*pantodapòn*) al perro de la gran diosa. Esta «gran diosa» es más probablemente Deméter que Cibeles, cuyo culto era prácticamente ignorado, salvo en Frigia, en la época de Píndaro. <<

[778] La razón del equívoco nos la explica Teofrasto, *Caracteres*, XXX. Siendo Hermes el dios de los hallazgos casuales, cuando alguien encontraba algo en el suelo, su compañero (*koinōnós*) le reclamaba la mitad, citando para ello el proverbio «Hermes es común» (*koinòs Hermês*). Se trata, como se ve, de un ejemplo de *amphibolía*, más que de homonimia. <<

[779] *Lógos* en ambos casos, pues el término significa las dos cosas: «palabra» y «estima» (especialmente esto último en la expresión *áxios lógou*, como se lee en el texto). Se trata de un nuevo ejemplo de *amphibolía*, según advierte Aristóteles con su referencia a *haplôs*, aquí traducido —por una única vez— por «unívocamente». <<

[780] Ambos paralogismos (*syntitheís, diairôn*) son analizados separadamente en *Sobre las refutaciones sofísticas*, 4, 166a22-32 y 33-38. La solución de las dos falacias se encuentra en el cap. 20, *passim*, bajo el enunciado general: «si el argumento significa cosas distintas según que esté dividido o compuesto, hay que decir lo contrario apenas se ha sacado la conclusión». <<

[781] Traduzco así *deî*, interpretando la conveniencia o la obligación práctica en el sentido más apropiado al uso de los argumentos paralogísticos. <<

[782] Este argumento de Eutidemo debía ser célebre, puesto que Aristóteles lo da por sentado sin desarrollarlo. Con semejante hermetismo lo cita igualmente en *Sobre las refutaciones sofísticas*, 20, 177b12 (en el contexto de la solución de las falacias por síntesis y análisis) bajo la fórmula: «¿Has visto unos trirremes estando en Sicilia ahora estar en el Pireo?». El sentido del sofisma reside en que, enunciada sin ninguna división, la frase genera un engaño («estando en Sicilia ahora estar en el Pireo»), que se disuelve, si se divide convenientemente la frase mediante el uso de una coma («estando en Sicilia, ahora estar en el Pireo»). Esta última afirmación es posible por cuanto se conoce cada uno (*hékaston gàr oîden*) de los referentes de la frase; o sea, que hay trirremes en Sicilia, puesto que los atenienses han enviado allí una expedición para someter la isla, y que hay también trirremes en el Pireo, que es el puerto de los atenienses. La interpretación del argumento procede del comentario de Alejandro de Afrodisias, *Tópicos*, 177b12. Y por lo demás, este Eutidemo es el mismo que da nombre al diálogo de Platón, donde es presentado —juntamente con Dionisio— como maestro en la erística o arte de la discusión (273c). <<

[783] El paralogismo se refiere en especial a la combinación de predicados (o a las palabras compuestas): lo que resulta de la combinación no es ciertamente igual a lo que significan sus elementos por separado. Un ejemplo de ello lo proporciona *Sobre la interpretación*, 11, 20b35 y sigs.: «Aunque un hombre sea zapatero y bueno, no podemos combinar juntas las dos proposiciones y decir que él es también "un buen zapatero". Porque si se puede decir esto cuando ambos predicados tomados separadamente se afirman con verdad de este sujeto, también ambos, cuando se tomen juntos, se afirmarán con verdad de este sujeto, de lo que se siguen muchos absurdos». <<

[784] Trasibulo de Esteiría, ya citado en 00b19 (*vid*. nota 761), había puesto fin, en efecto, mediante la intervención del rey Pausanias, al gobierno de los Treinta (año 403). Por esta razón, el sofista Polícrates —a quien Aristóteles volverá a citar en 01b15— solicitó *treinta* recompensas para Trasibulo. Al hecho se refiere por dos veces Quintiliano, III, 6, 26, y VII, 4, 44. <<

[785] Nada conocemos de esta tragedia, de la que este que cita Aristóteles es el único verso que conservamos. Está recogido como frag. 5 (Nauck). <<

[786] Tal paralogismo «de omisión» (*parà tèn élleipsin*) se razona más adelante, en el n.º VIII de este capítulo (*vid*. nota 800). <<

[787] Este paralogismo, exclusivamente retórico, nace del uso falaz de la amplificación o *aúxēxis*, de la que Aristóteles ha tratado en I, 9, 68a10 y sigs. (*vid*. nota 612) y a la que volverá a referirse en II, 26. El filósofo razona la falacia por el uso de la amplificación sobre el hecho aún no probado (al que, por ello mismo, presenta ya como verdadero). En cambio, la retórica latina fija su interés en las consecuencias psicologísticas del tópico, lo que es más próximo al concepto castellano de «exageración». Así, Quintiliano, VI, 2, 24: *Haec est illa quae* δείνωσις *vocatur: rebus indignis asperis, invidiosis, addens vim oratio*. <<

[788] Sobre el tópico *ek sēmeíōn, cf. Sobre las refutaciones sofísticas*, 5, 167b8-13, donde Aristóteles lo considera como un caso particular —de aplicación precisamente retórica (*en toîs rhētorikoîs*)— del paralogismo de la consecuencia: véase, *infra*, n.º VI y nota 793. La falacia reside en que «las demostraciones, de acuerdo con el signo, proceden de las consecuencias que se derivan de la cosa en cuestión; pues, si quiere mostrar que alguien es adúltero, se toma lo que de ello se sigue, a saber, que se adorna con afectación o que se le ve vagar de noche». La noción de signo está aquí tomada en el sentido técnico de I, 2, 57b2 (*vid*. nota 59), por lo que la sustancia del paralogismo consiste en dar por establecida una relación que ni es necesaria lógicamente ni está probada por los hechos. *Cf. Analíticos primeros*, II, 27, 70a7-9. <<

[789] El argumento está tomado del discurso de Pausanias en Platón, *Banquete*, 182c. Una crítica de esta leyenda se halla en Tucídides, VI, 54. <<

[790] Sobre este tópico «en función del accidente» (*dià tò symbebēkós*), compárese *Sobre las refutaciones sofísticas*, 5, 166b28 y sigs., donde un paralogismo con el mismo nombre figura como el primero de los que proceden del razonamiento al margen de la expresión *éxō tês léxeōs*. La argumentación de *Sobre las refutaciones sofísticas*, dice: «como en una misma cosa se dan accidentalmente muchas, no necesariamente todas ellas se han de dar en todos los predicados y en aquello de lo que se predican. P. ej.: si Córisco es distinto de un hombre, es distinto de sí mismo, pues es hombre». Cope, 1877, II, 312, arguye que ésta no es la clase de falacia que Aristóteles presenta en nuestro texto de *Retórica*, por cuanto, en los ejemplos que siguen, el accidente no es tomado como predicado, sino como causa. Así dicho, el tópico tendría que incluirse entonces entre los paralogismos de la falsa causa (n.º VII), puesto que el accidente se da siempre «juntamente con» aquello de que es accidente. Pero lo que Aristóteles quiere decir es algo distinto. La definición del accidente que propone *Tópicos*, I, 5, 102b3, lo presenta como «lo que no es ni definición, ni propio, ni género, pero se da en un objeto; y también lo que puede darse y no darse en una misma cosa». En este marco, *Tópicos*, VII, 5, 155a, declara que no es necesario que el accidente pertenezca a un objeto, «sino sólo que se dé», lo cual remite el accidente, no al plano de la sustancia, sino al plano de la posibilidad. Ahora bien, éste es el núcleo del paralogismo, tanto en *Sobre las refutaciones sofísticas*, como en *Retórica*; a saber: que una determinación meramente posible (accidental) es tomada como necesidad, por el hecho de que —como en los ejemplos del tópico— efectivamente se da. Por ello la solución del paralogismo, que figura en *Sobre las refutaciones sofísticas*, 24, 178a26 y sigs. y de la que Aristóteles dice que «es una misma para todos ⟨estos argumentos⟩», establece lo que sigue: «como es indeterminable cuándo hay que decir sobre el objeto lo que se da en el accidente […] hay que dar, una vez sacada la conclusión, un enunciado semejante para todos ⟨los accidentes⟩, a saber, que no se dan necesariamente; *sin embargo, es preciso estar dispuesto a pronunciar el posible*». Esto último es, como resulta obvio, lo que, sin alterar los términos del enunciado, disuelve, no obstante, el paralogismo. <<

[791] El ejemplo está tomado del *Panegírico del ratón* del sofista Polícrates (Müller, 1858, II, 313), al que probablemente alude también el ejemplo de homonimia citado *supra*, en 01a13 (*vid*. nota 775). Polícrates es conocido, sobre todo, por una célebre *katēgoría Sokrátous*, escrita en torno al 393-392, en la que, según parece, recogía los argumentos acusadores del histórico discurso de Ánito en el proceso del 399. Fue también autor de varias apologías: una sobre el mítico rey de Egipto Busiris, prototipo de crueldad; otras sobre diversos animales, como la que aquí se cita; otras, en fin, sobre personajes del ciclo troyano, como Alejandro, Helena o Clitemnestra, de las que es probable tengamos ecos en la *Retórica* (*vid*. notas 687, 794 y 801). En cuanto a la anécdota a que se refiere el texto, con ella debe relacionarse la narración de Heródoto, II, 141, según la cual el fracaso de la expedición de Senaquerib contra Egipto se debió a una invasión de ratones, que royeron las cuerdas de los arcos y las correas de los carros del ejército asirio. <<

[792] El hecho se refiere a un asunto anterior a la guerra de Troya, sobre el que Sófocles compuso una tragedia hoy perdida. *Vid*. Nauck, 1889, 161 y sigs. <<

[793] Sobre el tópico de la «consecuencia» *(tò parà tò hepómenon), cf. Sobre las refutaciones sofísticas*, 5, 167b1 y sigs.: «el paralogismo en función de lo que se sigue se da por creer que la consecuencia es reversible; porque, cuando, al existir algo, necesariamente existe otra cosa, creen algunos que también, al existir lo segundo, existirá necesariamente lo primero». Como advertí en la nota 788, el paralogismo *ek sēmeíou* constituye un caso particular, exclusivamente retórico, de esta falacia de la consecuencia. La solución en ambos casos es la que razona *Sobre las refutaciones sofísticas*, 28, *passim*. <<

[794] Seguramente se trata de la misma Apología anónima (¿Polícrates?) de Alejandro, algunos de cuyos argumentos resumió Aristóteles, *supra*, en 97b23 (*vid*. nota 687). <<

[795] Es el mismo ejemplo de *Sobre las refutaciones sofísticas*, 5, 167b10, ya citado en la nota 788. <<

[796] Los ejemplos parecen tomados de (o a ellos se refiere también) Isócrates, *Helénicas*, § 8. <<

[797] *Cf., infra*, tópico n.º VIII (y nota 800). <<

[798] *Cf*., sobre este tópico, *Sobre las refutaciones sofísticas*, 5, 167b21. Se trata del muy conocido paralogismo *post hoc, ergo propter hoc*. La solución de la falacia es la razonada en 6, 168b: «Los paralogismos que proceden de tomar lo del principio y de sostener como causa lo no causal se hacen evidentes a través de la definición; pues es preciso que la conclusión se desprenda por darse estas cosas (*i. e*., en virtud de las premisas: *cf. Analíticos primeros*, I, 1, 24b18), lo cual no sería posible en lo no causal». <<

[799] Démades, político y orador ateniense, muerto en el 318, fue uno de los más firmes representantes del partido promacedónico después de Queronea (338). Consecuentemente, este Demóstenes sí debe ser el célebre orador, citado con seguridad únicamente aquí. (Sobre las otras dos menciones de Demóstenes, *vid*. nota 681 de este libro II y nota 917 del libro III.) <<

[800] El tópico es una aplicación del paralogismo *para tò haplôs mè haplôs* (n.º IX), del que en *Sobre las refutaciones sofísticas*, se deduce. En 5, 167a15, la falacia por omisión tiene lugar «en aquellos casos en que, diciéndose la cosa sólo en un aspecto, parece que se sigue absolutamente, y también en aquellos casos en que no es fácil constatar cuál de dichos aspectos ha de aplicarse con propiedad». La solución del paralogismo se halla razonada en el contexto general de la refutación de los argumentos basados en términos absolutos o relativos de *Sobre las refutaciones sofísticas*, 25, *passim*. <<

[801] Una argumentación semejante leemos también en el prólogo de la *Ifigenia en Áulide*, de Eurípides. Pero es verosímil que apareciese ya en la *Apología de Helena* del sofista Polícrates, de donde la habrían tomado tanto Eurípides como Aristóteles. <<

[802] Es cita de una definición jurídica, de la que tenemos conocimiento por numerosas fuentes: Isócrates, *Contra Loquites*, § 1; Jenofonte, *Ciropedia*, I, 5, 13; *Retórica a Alejandro*, 36, etc. <<

[803] Aristóteles remite aquí al *Perì Eristikôn*, que hace el n.º 27 del catálogo de Diógenes Laercio. La identificación de esta obra no resulta fácil, sobre todo si se tiene en cuenta que el mismo catálogo menciona unas *Lýseis eristikaí* (Diógenes Laercio, 28) y unas *Diaréseis sophistikaí* (Diógenes Laercio, 29). Sin embargo, las razones aducidas por Moraux, 1951, 47-48, a favor de reconocer en tal título nuestro *Sophístika Élenka (Sobre las refutaciones sofísticas)* son, me parece, sólidas. Por una parte, el título actual se limita a transcribir las primeras palabras de la obra, mientras que el que da Diógenes se atiene mejor a la intención de Aristóteles, quien se refiere al objeto del tratado con esta frase: *perì de tôn agonistikôn kaì eristikôn nŷn légomen*. Por otra parte, el *Perì Eristikôn* aparece dividido en dos libros en el catálogo, lo que es conforme con la estructura de nuestro *Sobre las refutaciones sofísticas*, que, en efecto, se compone de dos partes claramente diferenciadas y de parecida extensión (caps. 1-15/16-34). Por último, el tópico que razona aquí *Retórica*, no sólo reproduce la materia de que trata *Sobre las refutaciones sofísticas*, 5, 166b36 y sigs., sino que también ofrece la misma argumentación y el mismo ejemplo sobre el *ser*, de modo que es plausible pensar que Aristóteles está ciertamente citando a *Sobre las refutaciones sofísticas*, con el nombre de *Perì Eristikôn*. <<

[804] Como queda dicho en la nota anterior, este tópico —expresión del conocido paralogismo *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*— se halla también analizado en *Sobre las refutaciones sofísticas*, 5, 166b36 y sigs.: «hay paralogismo en función de que algo se diga de manera absoluta o bajo algún aspecto en vez de propiamente, cuando lo que se enuncia como particular se toma como dicho de manera absoluta». Esta confusión entre *parà tò haplôs* y *mè haplôs* procede ciertamente del razonamiento; pero a ella no es ajena una dificultad que nace de la expresión, pues, en efecto, dos enunciados tomados, uno absolutamente, y otro relativamente, «parecen ser lo mismo por la proximidad de la expresión y porque difieren muy poco» (*ibid*.). La solución del paralogismo está estudiada en *Sobre las refutaciones sofísticas*, 25, *passim*. <<

[805] El ejemplo está tomado de Platón, *Eutidemo*, 293c/d, y en él hay que ver quizá, como habitualmente se señala, un eco de la polémica entre Platón y Aristipo. <<

[806] Es decir, en relación con determinadas condiciones de espacio, tiempo o circunstancias que son precisamente las que sostienen la probabilidad particular: el paralogismo *haplôs mè haplôs* se combina aquí, por lo tanto, con un paralogismo de omisión (n.º VIII), puesto que tales condiciones particulares son silenciadas. De todos modos, lo que se arguye en este texto es principalmente la «probabilidad de lo improbable» —supuestas dichas condiciones—, a que también se refiere *Poética*, 18, 145b24 (asimismo con una cita de Agatón, que no coincide, sin embargo, con la que aquí propone Aristóteles). <<

[807] Frag. 9 (Nauck). <<

[808] Hay acuerdo en que esta referencia al *Arte* de Córax debe ponerse en relación con el tópico en general de la probabilidad (*tò eikós*) y no sólo con sus usos paralogísticos. Así lo confirma la descripción que sobre la retórica de las probabilidades ofrece Platón, *Fedro*, 267a y 273e, y que, aunque referida a Tisias, el discípulo de Córax, no puede sino remitir también a este último. Sobre ambos autores, véanse los materiales y comentarios reunidos por Radermacher, 1951, 28-35. La frase entrecomillada, que muy bien puede ser una cita, representa, pues, un *specimen*, o un resumen basado en una aplicación particular, a partir de un uso generalizado de la probabilidad como material de la persuasión. <<

[809] Aristóteles identifica a la retórica de Protágoras con esta fórmula-programa («hacer de la causa más débil la más fuerte»), que otras fuentes remiten a la sofística en general. *Cf*. Aristófanes, *Las nubes*, 889 y sigs., y Cicerón, *Bruto*, 8, 30. La relación entre esta frase y los *díssoi lógoi* o discursos dobles de las *Antilogíai* resulta problemática. Seguramente el análisis de las probabilidades y, en particular, de la probabilidad de lo improbable fuese más bien el objeto de la *Téchne eristikôn* que cita Diógenes Laercio, IX, 51, si, como es verosímil, era ésta una obra independiente de la *Antilogíai*. <<

[810] Es decir, de la retórica en su sentido peyorativo como técnica de las malas artes de persuasión. Suprimo por innecesaria la *ē* intercalada por Ross (*all' ⟨ē⟩ en rhetorikêi kaì eristikêi*), que es un añadido de Gomperz. <<

[811] Tras haber razonado los lugares comunes aparentes de los entimemas (cap. 24), Aristóteles examina ahora los procedimientos de refutación (*lýsis*), de conformidad con la recomendación de *Metafísica*, II, 1, 995a28, que prescribe analizar las dificultades antes que las soluciones; pues «no es posible soltar (*lýein*), si no se conoce antes la atadura (*desmós*)». El mismo método sigue también *Sobre las refutaciones sofísticas*, cuyos caps. 16-34 dan solución a los paralogismos previamente estudiados en los caps. 1-15. De las clases de refutación que distingue aquí Aristóteles, los «contrasilogismos» (*antisyllogismoî*) proceden de los mismos lugares comunes de que se obtienen los entimemas y no comportan ningún carácter particular, puesto que, tratándose de inferencias dialécticas o retóricas, permanecen igualmente en el ámbito de lo probable y lo plausible. De este modo, pues, un contrasilogismo es refutativo, si no es necesario, en la medida simplemente en que obtiene una conclusión más verosímil que aquella que viene a refutar. En cambio, la objeción (*énstasis*=obstáculo) constituye un procedimiento específico de refutación, cuyos rasgos se hallan descritos en *Analíticos primeros*, II, 26. Una objeción —dice allí Aristóteles— es «una premisa que es contraria a otra premisa». Tal objeción-premisa lo mismo puede ser universal que particular; ahora bien, como, en todo caso, es introducida siempre como oposición a otra premisa, sólo cabe presentarla en dos figuras del silogismo, dado que «los opuestos pueden únicamente demostrarse en la 1.ª y 3.ª figuras» (69b4-5). La doctrina de *Retórica* sobre la objeción se ajusta a este mismo punto de vista, si bien, de acuerdo con la naturaleza dialéctica de sus argumentos, sustituye «*premisa*» por «*opinión*». Así lo leemos en la definición de II, 26, 03a31, que dice: «la objeción… consiste en enunciar una *opinión*, de la que resultará claro que el oponente no ha hecho silogismo o bien que ha introducido algún elemento falso». Las modalidades de objeción estudiadas por Aristóteles en este cap. 25 se atienen —relativamente— a las que se hallan en el ya citado *Analíticos primeros*, II, 26, esp. 69b37 y sigs. y en diversos pasajes de *Tópicos* (*vid*., no obstante, la inmediata nota 812). Por lo demás, de la refutación en general tratan también, en sentido aristotélico, Cicerón, *La invención retórica*, 42, 79-80, y Quintiliano, V, 13. <<

[812] Esta cita de *Tópicos* plantea considerables dificultades. Los cuatro modos de poner una objeción que distingue *Tópicos*, VIII, 10, 161a1-16 no coinciden, en efecto, con los que aquí señala *Retórica*, los cuales se ajustan, en cambio, bastante bien a los que propone *Analíticos primeros*, II, 26, 69b37-70a1. Este hecho fue interpretado por Brandis, 1849, 23, en el sentido de que Aristóteles debió alterar el texto de *Tópicos* en fecha posterior a la redacción de la *Retórica*, o bien que esta última cita un pasaje de *Tópicos* tal vez perdido y, en todo caso, ausente de nuestro texto. A esta opinión replicaron Vahlen y Cope, 1877, II, 323, señalando que la mención aristotélica podía entenderse en sentido general (*en toîs topikoîs*) y remitir entonces a diversos pasajes de nuestra obra, en particular —además del ya citado VIII, 10— a VIII, 2, 157a34 y sigs., y II, 9, 114b6 y sigs. Finalmente, Gohlke, 1943, 119, ha argumentado que la cita de Aristóteles se enmarca en un residuo de la versión antigua de la *Retórica* (el párrafo 02a28-02b13), que debía ser, reemplazado por la parte restante del capítulo (02b14-03a16), ya concorde con la doctrina de los *Analíticos*. Con respecto a este problema se deben señalar, a mi parecer, los siguientes datos: 1.º) los pasajes particulares aducidos por Vahlen y Cope acaso ilustren, pero desde luego no se atienen a lo que *Retórica* dice acerca de la «objeción»; mientras que al contrario, la probabilidad de que Aristóteles esté realmente citando un texto concreto de *Tópicos*, resulta reforzada por el hecho de que vuelve a remitir a él en el capítulo siguiente, a propósito de la definición de «objeción» de 03a32 (*vid. infra*, nota 830). 2.º). La doctrina de *Tópicos*, VIII, 10 está, no obstante, bien ilustrada en la *Retórica a Alejandro* (1422a24 y b2-20: 1423a6; 1439a12; 1440a12), por lo que parece atenerse —sea o no aristotélico el razonamiento de *Retórica a Alejandro*— a un punto de vista en todo caso antiguo; es difícil sostener, en consecuencia, que *Tópicos*, haya sido corregido, como lo quiere Brandis, en fecha tardía y en esa dirección. 3.º) De todos modos, y para cualquier hipótesis, permanece la evidencia de que este cap. 25 se ajusta, *todo él*, al análisis de los *Analíticos*: el paralelo citado con *Analíticos primeros*, II, 26, 69b37 y sigs., impide —o, por lo menos, no justifica— la división de este capítulo de *Retórica* en dos partes, en el sentido definido por Gohlke. A partir de este análisis creo que pueden obtenerse algunas conclusiones. En primer lugar, es muy probable que Aristóteles razonara al principio la objeción retórica en unos términos semejantes a los que vemos en la *Retórica a Alejandro* y en *Tópicos*, VIII, 10; pero lo cierto es que la doctrina de este cap. 25 está conformada por la argumentación de los *Analíticos* y que sin duda corresponde al período de la última redacción de la *Retórica*. En estas circunstancias, es verosímil que, si el presente capítulo sustituye a algunas consideraciones anteriores respecto de la objeción, el filósofo siguiera citando, por propia inadvertencia o porque en el marco de la *Retórica* sigue tratándose de un problema dialéctico, el texto de *Tópicos* a que en un

principio remitiese. <<

[813] *Aph'heautoû*. La objeción niega, en este caso, la premisa misma, sin oponer otra diferente. <<

[814] Con esta expresión se designa el amor incestuoso entre hermanos. Biblis, hermana gemela de Cauno, se enamoró de éste con amor culpable, lo que dio origen a la huida de Cauno. Otras versiones cuentan a la inversa la historia. *Cf*. Antonio Liberal, *Metamorfosis*, 30, y Partenio de Nicea, *Sufrimientos de amor*, XI, 1. Ovidio narra también el mito en *Las metamorfosis*, IX, 453 y sigs. <<

[815] *Apò toû enantíou*. La objeción consiste ahora en oponer la premisa contraria. Comp. con *Tópicos*, II, 9, 114b6 y sigs., si bien en este caso se razona la proposición «contraria de la contraria», dentro del análisis de las flexiones gramaticales (*sastoicha* y *hómoiai ptôseis*). <<

[816] *Apò toû homoíou*. La objeción, basada en la introducción de una premisa semejante que invalida a la que se afirma, se fundamenta en el lugar común de los usos de la semejanza. *Cf. Tópicos*, II, 10, 114b25: «en el caso de cosas semejantes, mirar si se comportan de manera semejante». <<

[817] *Hai kríseis apò tôn gnorímōn*. Se trata aquí del «juicio de autoridad» ya referido como lugar del entimema (*supra*, nota 714) y usado ahora como objeción. <<

[818] Pítaco de Lesbos ejerció en Mitilene las funciones de *aisýmneta* (árbitro entre las facciones políticas de una ciudad), cargo este al que Aristóteles califica como una «tiranía electiva». El mismo filósofo se refiere a esta ley de Pítaco en *Política*, II, 12, 1274b19-23 y, sin nombrarlo, en *Ética nicomáquea*, III, 5, 1113b306, por donde sabemos que el castigo para el delincuente en estado de embriaguez consistía en doblar la pena. <<

[819] El siguiente párrafo resume las definiciones de I, 2, 57a23 y sigs. a cuyos análisis remite. *Vid*., para los correspondientes conceptos, *supra*, notas 58, 59 y 63 del libro I. La dependencia respecto de los *Analíticos* de todas las argumentaciones que siguen (hasta el final del capítulo) está bien establecida en Solmsen, 1924, 30-31. <<

[820] Leo, conforme a la edición de Ross, *dià toû kathólou [è] toû en mérei óntos*. Pero igualmente es defendible una lectura con restitución de la *é*, que está en los códices y en las traducciones (Γ) y que tal vez aclare mejor la inmediata disyuntiva «sea que ello exista o no». Si se restituye la *é*, la traducción sería entonces: «los que se obtienen por generalización o a partir de lo que es en particular». <<

[821] Se refiere a las precedentes líneas 23-24 y 27. <<

[822] Véase, para esta expresión, lo dicho *supra*, en la nota 344 del libro I. <<

[823] El filósofo remite aquí, seguramente, a la parte especial de la lógica que regula los silogismos hipotéticos (*cf. Analíticos primeros*, I, 44; y Solmsen, 1924, 30, nota 4). Debe consignarse, no obstante, que el estudio sobre las conclusiones que se deducen de hipótesis, que anuncia dicho capítulo de *Analíticos primeros*, no aparece después en ningún lugar del *Corpus* aristotélico. <<

[824] *Cf*. I, 2, 57a23 y sigs. La refutabilidad de los entimemas a base de signos está afirmada en 57b14. <<

[825] *Cf. Analíticos primeros*, II, 27, 70a24-37. A la luz de este pasaje, nuestro texto se debe interpretar como «todo signo no tomado como término medio en la 1.ª figura», en cuyo caso el signo constituye un «argumento concluyente» (*tekmérion*) y el silogismo es irrefutable. *Vid*., a este respecto, *supra*, notas 16 y 59 del libro I, así como las líneas de más abajo 03a11 y sigs. <<

[826] *Cf*. igualmente *Analíticos primeros*, II, 27, 70a12-16 y 70b1-5. *Vid*. también, *supra*, I, 2, 57b4 y sigs. <<

[827] Sobre esta identificación entre «elemento» y «lugar común», *vid. supra*, nota 70bis del libro I. <<

[828] Mantengo, con Ross, este *enthymémata*, que fue secluido por Römer (a partir de la crítica de Spengel) y, a través de él, por Dufour y Tovar. El término aparece en todos los códices, con la única excepción del *Monacensis* (Mo), de donde conjeturó la seclusión Spengel. Y, en todo caso, su mantenimiento es conforme con la crítica interna del problema. Como señalé en las notas 244 y 249 del libro I, la doctrina de Aristóteles sobre la amplificación (extendida aquí a su contrario retórico, la «disminución»: *tò meioûn*) no permanece estable a lo largo de la retórica y, de constituir un procedimiento retórico cualitativo, especializado en la oratoria epidíctica —tal como aún se percibe en I, 9 y III, 17—, pasa a ser un razonamiento dependiente del lugar común del «más y el menos», que, por lo tanto, puede presentarse ahora bajo la forma del entimema. Éste es el punto de vista que vemos reflejado en este cap. 26 (*vid*., especialmente, las líneas 21-23), el cual, por ello mismo, ha de pertenecer al período más maduro de la composición de la *Retórica*. <<

[829] Restituyo *állo tòn kataskeuastikôn*, secluido por Ross (siguiendo a Spengel) de conformidad con el criterio de buen códice, pues falta en A, así como en Γ. No obstante, su restitución no altera el sentido (simplemente lo precisa) y su presencia es constante en los *deteriores*. <<

[830] Esta cita de *Tópicos* genera los mismos problemas ya referidos a propósito de 02a35 y debe atenerse, seguramente, a las mismas hipótesis explicativas que he analizado en la nota 812. De todas formas, la posibilidad de que Aristóteles remita aquí, en efecto, a *Tópicos*, VIII, 10, 161a1 y sigs. no presenta ningún obstáculo. De los cuatro modos de introducir una objeción que Aristóteles distingue en ese pasaje, el primero consiste en «eliminar aquello en cuya presencia surge una falsedad», lo que es concorde con el presente párrafo de *Retórica* y, en general, con la doctrina de *Analíticos primeros*, II, 25. Pero además, unas líneas más adelante, el filósofo añade que, de las cuatro clases de objeción, sólo esta primera citada «resuelve verdaderamente el argumento, mientras que las otras son meras trabas y dificultades puestas a las conclusiones» (*Tópicos*, *op. cit*., líneas 14-15). Así pues, en esta reducción al modo fundamental de objeción se halla ya contenido el punto de vista que Aristóteles ha de desplegar, tanto en *Analíticos primeros*, como en la redacción —tardía— de estos caps. 25-26 de *Retórica*. Como he apuntado en la citada nota 812, esto hace verosímil que el filósofo (si es que no se trata de un simple lapsus) siga citando *Tópicos*, en atención al contexto dialéctico del problema, aun cuando ya piense en los términos evolucionados de la doctrina de los *Analíticos*. <<

[831] La distinción entre materias concernientes a la «inteligencia» (*diánoia*) y a la «expresión» y «composición» de los discursos (*léxis, táxis*) —distinción que, en la *Retórica*, sirve para discriminar el objeto de los libros I, y II respecto del III— se halla razonada, en el mismo sentido y por extenso, en *Poética*, 19, 1456a34 y sigs. Gracias a este importante pasaje podemos establecer que, para Aristóteles, «corresponden a la *inteligencia* todas aquellas cuestiones que han de ser establecidas por el discurso. Las partes de este todo son demostrar, rebatir, excitar las pasiones —como la compasión, el temor, la cólera y todas las demás del mismo género— y, además, amplificar y disminuir». Tales cuestiones son remitidas por el filósofo a «los tratados que hemos consagrado a la retórica». Sobre la importancia de este texto de *Poética*, 19, *vid*. notas 33 y 36 del libro I, así como nota 832 del libro III. El presente párrafo (03a34-03b4) se considera, en todo caso, un nexo de enlace, añadido para hacer posible la unión entre el libro II y el III. <<

[832] Aristóteles repite aquí las mismas palabras con que ha cerrado el capítulo anterior, último del libro II, lo que sin duda debe interpretarse en el sentido de que todo este primer párrafo (03b6-23) constituye un nexo de enlace, puesto para soldar el libro III con el II, cuando se produjo el agrupamiento final de la *Retórica*. El carácter originariamente independiente de este libro (el *Perì léxeos* I-II, Diógenes Laercio, n.º 87), así como los temas de su autenticidad y su cronología temprana (*ca*. 346-344), son problemas todos ellos ya definitivamente resueltos. En cambio, subsiste la duda acerca de si fue el propio Aristóteles quien llevó a cabo la unificación de la obra o si ello tuvo lugar después de su muerte, en el curso de la codificación peripatética de sus escritos. La crítica ha permanecido, ante este problema, vacilante. Diels, Rabe, Marx y, ahora, Düring sostienen la hipótesis del agrupamiento postaristotélico. Dufour se inclina por la hipótesis contraria. Y Gohlke, que también atribuye la unificación al propio Aristóteles, afirma que ésta tuvo que producirse en época temprana, antes de la revisión analítica de la *Retórica*, supuesto que este párrafo inicial del libro III sólo alude a las *písteis*, sin mencionar las pruebas lógicas (deducción e inducción retóricas) a que se refiere el párrafo final del libro II. Respecto de este problema, los datos históricos de que disponemos son ciertamente poco concluyentes. Demetrio, el desconocido autor de un *Perì hermeneîas* de fuerte influjo aristotélico, remite todavía en la 1.ª mitad del siglo I a. C. al *Perì léxeos*, al que por tres veces cita por su título, mientras que ignora enteramente los libros I-II (*cf*. I. Düring, *Aristotle in the ancient biograpical tradition*, Goteborg, 1957, págs. 235 y sigs.). Y lo mismo hay que decir de los comentarios que Cicerón incluye en el *Orator* y en *Sobre el orador*, todos los cuales se refieren en exclusividad a nuestro libro III. Esto parece colocarnos ante una situación, todavía en el 60-40 a. C., en la que el libro III constituía un libro autónomo o circulaba, en algunos ámbitos, desgajado aún de los libros I-II de nuestra *Retórica*. Sin embargo, las cosas son menos claras de lo que estos testimonios parecen indicar. Por una parte, como lo notó Regenbogen (*R-E*, Suplemento VII, *s. v. Theophrastos*, col. 1522), el análisis de la obra de Demetrio presupone, más que las argumentaciones de Aristóteles, la sistematización de Teofrasto sobre la *léxis* —*i. e*., una sistematización en la que la lógica retórica se halla definitivamente transferida al sistema de los *Tópicos*—. Esto vale asimismo para Cicerón, cuya fuente, como el propio Düring reconoce (1966, pág. 24), es también, no el *Perì léxeos* de Aristóteles, sino el de Teofrasto, al que Cicerón pudo tener acceso por manuales helenísticos que confundían ya ambas obras. Y, por otra parte, frente a estos testimonios permanece el hecho de que Dionisio de Halicarnaso —que sí conoció los textos originales, como sabemos por los amplios pasajes que transcribe— cita siempre a la *Retórica* en tres libros: en la *Primera carta a Ameo*, § 8 (Usener-Radermacher, *Dionysii Halicarnasei Opuscula*, 1899-1929) se

refiere al «tercer libro de las *Téchnai*» (*en têi tritêi byblôi tôn technôn*); y en *Sobre la composición literaria*, § 25 (Usener-Radermacher, *loc. cit*.) menciona más explícitamente el «tercer libro de los *Retóricos*» (*en têi tritêi byblôi tòn rhetoricôn*). Como es obvio, tampoco este testimonio resulta concluyente, puesto que Dionisio escribe tres siglos después de la muerte de Aristóteles, por lo que hemos de concluir que los datos históricos no nos dicen nada seguro. Para juzgar esta cuestión no nos queda, así pues, otro remedio que acudir a la crítica interna, o sea, al análisis de los párrafos mismos que enlazan el libro III y el II como tan acertadamente lo formula Dufour, 1932, págs. 10-11, todo se reduce a preguntarse si dichos párrafos han podido ser redactados por algún editor tardío o si deben pertenecer al propio Estagirita. Ahora bien, por lo que se refiere al párrafo final de II, 26, he señalado ya en la nota 831 del libro II cómo la expresión «por lo que concierne a la inteligencia» —una expresión que no ha sido utilizada hasta ese instante ni una sola vez por el filósofo— menciona, en realidad, a las pruebas por persuasión (*prâgma, êthos, páthos*), según pone de manifiesto el párrafo de *Poética*, 15 que allí cito. Esta referencia implica, ante todo, una terminología común al *Corpus* que sólo es verosímil si procede del propio Aristóteles; pero además viene a mostrar (contra Gohlke) que II, 26, 83a34-b5 no alude sólo a la prueba lógica fijada en II, 20-25, sino que remite también al estudio en general de las *písteis* retóricas. Esta misma doble impresión produce el análisis del pasaje de III, 1 que ahora leemos. La frase «de dónde han de sacarse las pruebas por persuasión» es rigurosamente paralela de la que Aristóteles utiliza en el programa de I, 2, donde la mención de las pruebas lógicas, además de explícita, ha de entenderse con el significado *analítico* que fija ese capítulo: «obtener *písteis* es propio de quien tiene la capacidad de razonar mediante silogismos» (56a21). Compárense igualmente los pasajes que comento *infra*, en las notas 834 y 835. Todas estas frases presuponen de nuevo un sistema de citas y referencias cruzadas que nos resultan concebibles si no son de Aristóteles; y presuponen también, una vez más contra Gohlke, que el párrafo de III, 1 que ahora nos ocupa, no excluye, sino que incluye, las pruebas retórico-analíticas en el sentido configurado en II, 20-25. El conjunto de estos datos (al menos hasta donde puede llegar la certeza de las hipótesis filológicas) permite concluir: 1) que los párrafos de enlace son de mano aristotélica y que a Aristóteles se debe, por lo tanto, la unificación de las *Téchnē rhetorikḗ* (libros I-II) y el *Perì léxeos* (libro III), dando con ello lugar a la *Retórica* que hoy conocemos; y 2) que dichos párrafos de enlace presuponen además, así en el libro II como en el III, la revisión analítica de la *Retórica*, por lo que lo más verosímil es que el agrupamiento de la obra lo llevase a cabo Aristóteles al final de su evolución intelectual, en el período ya de su docencia en el Liceo. Por los demás, tal como figura en el catálogo de Diógenes, el libro III se divide en dos estudios particulares —uno sobre la expresión (*Perì léxeos*: caps. 1-12) y otro sobre las partes del discurso (*Perì táxeos*: caps. 13-19)—, acerca de cuya composición y estructura puede consultarse P. Moraux, 1951, 103-104. Al unirse a los libros I-II, que tratan de la argumentación retórica, la triple división

resultante de la materia, aunque muy desproporcionada en sus respectivos tamaños, ha devenido clásica. Así, Cicerón, *Orator*, XLII: *tria videnda sunt oratori, quid dicat* (= *písteis* y pruebas lógicas), *quo quidque loco (= táxis), et quomodo (léxis)*. <<

[833] De nuevo, Aristóteles sólo puede estar citando aquí I, 2. *Vid*. especialmente 56a1-4. <<

[834] La referencia —que presupone implícitamente el programa de I, 2— remite a II, 22-24. <<

[835] El término empleado por Aristóteles es *léxis*, lo que significa tanto *expresión* (lingüística) como *estilo*. Sin embargo, esto no introduce ninguna ambigüedad; el vocablo griego *léxis* (como el latino *elocutio*) no discrimina un nivel léxico referido a cualidades que puedan ser connotadas *al margen de* la «expresión», sino que tales cualidades se entienden como *propias* de la expresión y se describen explícitamente de ella. De este único modo, pues, traduzco yo también sistemáticamente el término. <<

[836] *Tò taûta têi léxei diáthesthai*. La fórmula reproduce cabalmente, a propósito de la «expresión», lo que I, 2, 56a2-3 dice de la 2.ª especie de «pruebas por persuasión» (es decir, de las pasiones, aunque sin nombrarlas aún): *tòn akroatèn diatheînai pōs*. El paralelo es importantísimo y descubre las razones que han podido llevar a Aristóteles a unir este libro III a los dos primeros, en el marco de una sola obra. *Diathéseis* menciona, en efecto (*supra*, nota 638 del libro II), los «estados de ánimo» o disposiciones pasajeras que el orador puede provocar en provecho propio mediante su discurso. Provocar tales estados de ánimo constituye un procedimiento prohibido en I, 1, tanto si ello resulta de la apelación a las pasiones (54a17 y sigs.), como si procede de una apreciación retórica de la *expresión* (54b16-23). Éste es el punto de vista —aún platónico— de la primera versión de la *Retórica*, para el que sólo son admisibles los argumentos lógicos *perì toû prágmatos* como vehículo de persuasión. Sin embargo, la ampliación del ámbito de la prueba lógico-retórica a los enunciados pasionales modifica drásticamente este punto de vista, pues, como he señalado en la nota 10 del libro 1, «una vez que se admiten las pasiones, la cuestión de "cómo predisponer al oyente con (la forma de) el discurso" pasa a primer plano». Esta modificación es, como digo, drástica, pero se gestiona en un marco evolutivo. El análisis de la "expresión" se justificaba, en todo caso, en la «rudeza del auditorio» (*infra*, 04a8, que reproduce lo dicho en I, 1, 54a13). Ahora bien, sobre esta base, la evolución de la filosofía retórica de Aristóteles y la importancia que la introducción de las pasiones confiere al entendimiento de la retórica en el antiguo sentido sofista de la *psychagogía*, hace que el uso retórico de la *léxis* se convierta (al lado del uso retórico del *lógos*) en uno de los dos brazos de la persuasión y, en consecuencia, que el tratado independiente *Perì léxeos* pueda ser integrado, dentro de un mismo y único proyecto, en el cuerpo de la *Retórica*. <<

[837] *Hypókrisis*. El término menciona propiamente la «representación teatral» y los elementos que incluye: la voz, el tono, el gesto y los movimientos corporales. A este asunto dedica ya Aristóteles el resto del capítulo, lo que mueve a pensar que tal era su único y verdadero objeto —antes de introducir el párrafo inicial de enlace— como un problema previo al estudio de la *léxis*. Separado de ésta aparece, en efecto, en Longino, *Ars rhetorica* (Spengel, 1894, I, 310), quien dedica un capítulo particular a la *hypókrisis* y de ella se ocupa también la retórica latina, sea como *pronuntiatio* o como *actio: Rhetorica ad Herennius*, 3, 11, 19-36, 28; y Quintiliano, XI, 3, 1-184. De todas las definiciones propuestas, la más concisa y expresiva es la de Cicerón, *La invención retórica*, L, 7, 9: *pronuntiatio est ex rerum et verborum dignitate vocis et corporis moderatio*. <<

[838] De la representación en la «recitación épica» (*rhapsōdía*) y de sus relaciones con la tragedia trata más extensamente en *Poética*, 26. <<

[839] Probablemente se trata del mismo Glaucón, que cita Platón, *Ion*, 530d, y de nuevo Aristóteles en su *Poética*, 25, 1461b1. A. Rostagni (*La Poetica di Aristotele*, Turín, 1927, pág. 112) lo ha identificado con Glaucón de Regio, autor de uno de los más antiguos tratados de crítica poética de que tenemos noticia: *Acerca de los poetas y músicos de la antigüedad*. Todos los datos sobre este Glaucón están reunidos en Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, París, 1851, 23 y sigs., si bien los fragmentos que se le atribuyen son todos hipotéticos. <<

[840] El término empleado aquí por Aristóteles es *tónos*, lo que también podría traducirse por «acento» (así en Liddell-Scott con referencia a este pasaje, y en Cope, 1877, III, 5). Sin embargo, como anotan Tovar, 1953, nota 4, y Wartelle-Dufour, 1980, III, pág. 99, nota 2, los *tónoi* referidos a continuación por el filósofo no corresponden a los tres acentos griegos, mientras que, en cambio, el significado de «entonación» como característica declamatoria vuelve a fijarse, *infra*, en 13b31. Tal significado aparece ya como un tecnicismo retórico en Dionisio de Halicarnaso, *Sobre Isócrates*, § 13 (Usener-Radermacher, 1899-1929, I, 73). <<

[841] Cope, 1867, 379-392 (*Appendix C*), estudia en detalle y con acopio de fuentes el significado y aplicación retórica de estos tres términos. El «tono» (*mégethos*) se refiere a la intensidad (grande, pequeña) de la voz en cuanto que se utiliza como recurso declamatorio u oratorio. La «armonía» significa el equilibrio entre las diversas alturas (aguda, grave) de la voz, de modo que, en definitiva, remite al adecuado acuerdo de las «entonaciones» mencionadas antes. Finalmente, el ritmo (*rhythmós*), al que Aristóteles dedicará en particular el cap. 8, expresa la velocidad o el tempo (rápido, lento) con que debe hacerse la declamación del discurso. Hay muchas referencias en la retórica antigua sobre el uso y significación de estos procedimientos; la más sistemática es la de Cicerón, *Sobre el orador*, III, 57-58. <<

[842] Ross fija aquí *politôn* (de conformidad con una enmienda de Spengel, seguida por muchos editores) frente al *politeiôn* que tienen todos los códices y las traducciones latinas. La enmienda es innecesaria e inútil. Como ha argumentado Lossau, «*Mochthería tôn politeiôn* und *hypókrisis*», *Rhein. Mus.* 114 (1971), 145-158, la expresión «los vicios de las formas de gobierno» debe situarse en el marco de las ideas políticas de Aristóteles y, concretamente, de su análisis de la decadencia de Atenas, ejemplificada —según leemos en *Constitución de los atenienses*, 28, 3— en la desmedida *hypókrisis* de la oratoria de Cleón. Lo que este texto de *Retórica* propone no es, así pues, sino una generalización de ese análisis concreto, que, por su parte, ha de relacionarse con las explicaciones aristotélicas sobre las formas degradadas de gobierno y las causas de las sublevaciones (*cf. Política*, VII). <<

[843] O sea, el que se refiere a la representación declamatoria (*hypókrisis*), no a la expresión, como a veces se anota. Ello es así, porque, como dirá el filósofo un poco más adelante, «la representación es un don de la naturaleza y bastante poco susceptible de arte» (04a15-16). La ambigüedad que quiere verse en el uso que hace aquí Aristóteles del término «expresión» sólo es tal para las lenguas que distinguen entre «expresión» y «estilo». Para Aristóteles *léxis* es siempre «expresión lingüística» en general (*supra*, nota 835), acerca de cuyo estudio el autor del *Perì hermēneías* tiene derecho a decir que «se ha desarrollado tardíamente». <<

[844] El paralelismo con las posiciones de I, 1 (que excluye de la retórica todo lo que sea *éxō toû prágmatos* y la hace depender de la ética según el modelo del *Fedro* de Platón) resulta aquí notorio. Ello sitúa, ciertamente, la cronología de este libro III en correspondencia con la primera versión de la *Retórica*. <<

[845] *Cf*. especialmente I, 1, 55a19-b8. <<

[846] La idea de que la retórica es *pròs akroatén* (que busca la aquiescencia del oyente, y no la verdad de la cosa) tiene el sello platónico. En *Gorgias*, la retórica es definida como «una faceta de la adulación» (463c), que atiende, como la poesía trágica, «al placer y a la manera de agradar a los oyentes» (502e). <<

[847] Conocemos esta *Téchnē* de Trasímaco a través, principalmente, del testimonio de Platón, *Fedro*, 267c y 271a. A ella se refiere también Cicerón, *Orator*, XII, 39 —en un amplio contexto de rétores— diciendo que daba indicaciones «non ad iudiciorum certamen, sed ad voluptatem aurium». Los fragmentos de Trasímaco están recogidos en Radermacher, 1951, 70-74, y Sauppe, 1845-1850, II, 162-164. <<

[848] Puede ser una alusión a Isócrates que, en efecto, había ejercido largo tiempo como *logógrafo* (autor de discursos escritos, de encargo, para que otros los pronunciasen). Si esto es así, podría verse en este pasaje la alusión que dio pie al ataque de Cefisodoro contra Aristóteles, según la anécdota que narra Dionisio de Halicarnaso, *Sobre Isócrates*, 18. El párrafo entero es, de todos modos, oscuro. A mi juicio, lo que Aristóteles quiere decir es que, igual que son los *actores* dotados con la habilidad natural de la representación quienes ganan los premios, así también suelen triunfar los oradores que aplican bien las *normas* de la representación oratoria, pues, en efecto, hay *logógrafos* (como tal vez Isócrates) que ponen más cuidado en que la *expresión* permita esos *efectos* que en que traduzca adecuadamente el *razonamiento* del discurso. Esta interpretación es concordante con el dato —aplicado a Trasímaco y también a Isócrates— de que la *hypókrisis* respondía a normas basadas en la *léxis*, tales como el uso de ciertos ritmos, de períodos contrastados, etc. De ello tenemos información en varios de los pasajes que Dionisio de Halicarnaso dedica a Trasímaco, ahora reunidos en Radermacher, 1951, 73 (frag. 10). <<

[849] Aristóteles reproduce aquí la doctrina de Platón, *Crátilo*, 423b y sigs., según la cual las palabras son imitaciones de las cosas. Esto hace *natural* (como dice el texto) que los poetas hayan sido los primeros en ocuparse de la «expresión», puesto que la poesía es ella misma *mímesis* y no era, al principio, nada distinto de la declamación. De todas formas, Aristóteles no ha participado durante mucho tiempo de esta doctrina (que sostenía aún en su período académico) y —como recuerda Cope, 1877, III, 10, que remite al comentario de Waitz, 324-325— en *Sobre la interpretación* 1, 16a3 y sigs., explica ya los nombres como *semeîa* y *sýmbola* de las afecciones del alma. Un incipiente uso de esta nueva explicación lo tenemos en este mismo libro III de *Retórica*, esp. en 05a34 (*vid. infra*, nota 880), así como en la doctrina sobre la *léxis ēthiké* y *pathetiké* (7, 08a10 y sigs. y nota 943). <<

[850] Alusión a los *Schémata Gorgíeia*, esto es, a las figuras retóricas cuya sistematización atribuyen las fuentes a Gorgias —la *antítesis*, la *isóscola*, la *parísosis* y el *homoiotéleuton*—, de las que resultaba una evidente aproximación de la retórica a la poesía. Nuestra principal fuente sobre este punto es Diodoro, XII, 53, 4. Y, por lo demás, los fragmentos de Gorgias están recogidos en Radermacher, 1951, 42-66, y Sauppe, 1845-1850, II, 129-37. La crítica aristotélica a la retórica poética de Gorgias es compartida igualmente por Isócrates, *Evágoras*, § 191. <<

[851] La misma explicación, más detenidamente desarrollada, en *Poética*, 4, especialmente 1449a28 y sigs. <<

[852] Es decir, los poetas épicos que, todavía en el tiempo de Aristóteles, componían sus poemas usando el metro de Homero, tales como, por ejemplo, Antímaco de Colofón y Quérilo de Samos. Mantengo la lectura de Ross, fijada por Bekker, que secluye *apheíkasin*, aun cuando aparece en numerosos códices (BCE y Θ; A presenta *aphékasin*) y en Γ. No hay ciertamente dificultad en conservar el término, pero la repetición (apheíkasin *hósa parà tèn diálekton… hoì tà hexámetra poioûntes* apheíkasin) parece más bien inadvertencia del copista. <<

[853] *Cf. Poética*, 19-22. <<

[854] Es decir, las que ya han sido tratadas en la *Poética*, según reza el final del capítulo precedente. El *ekeínēs* ⟨*léxeōs*⟩ de allí se corresponde con el *ekeîna* inicial de este capítulo. <<

[855] La primera virtud de la expresión es la «claridad» (*saphés léxis*), es decir, como se señala en el paréntesis —donde el uso de «signo» (*sēmeîon*) debe entenderse en su sentido técnico retórico— la capacidad de hacer patente aquello que se expresa. El desarrollo de esta noción es importante para la historia de la retórica, en la que ha quedado fijada como la virtud *central* de la expresión (*cf*. Lausberg, 1966, § 528). La retórica latina traduce el término griego por *perspicuitas* y establece como su objetivo la *explanatio* o presentación adecuada del hecho (*Rhetorica ad Herennius*, 4, 12, 17), así como la perfecta comprensión intelectual de éste, aun en el caso de que el oyente no esté atento (Quintiliano, VIII, 2, 24: *quare, non ut intelligere possit, sed ne omnino possit non intelligere, curandum*). La virtud de la claridad desempeñó un papel fundamental en las críticas renacentistas a la escolástica —acusada desde Lorenzo Valla del *vitium* opuesto: la *obscuritas*— y, en tanto que instrumento de la comprensión a través de las elaboraciones de L. Vives, R. Agrícola y, especialmente, P. Ramus, llegó a convertirse, como es sabido, en uno de los requisitos del criterio de Descartes. <<

[856] Así traduzco —sistemáticamente— *tò prépon (prépousa léxis)*, que constituye una de las nociones centrales de la *Retórica* de Aristóteles y de la historia de la retórica en general. En sí, el concepto significa «la armónica concordancia de todos los elementos que componen el discurso» (Lausberg, 1966, § 258), es decir, tanto de las partes integrantes de la expresión consigo mismas (*prépon* interno), como de la propia expresión con las exigencias y circunstancias sociales del discurso (*prépon* externo). La virtud de lo *prépon* equivale, pues, a lo que la retórica latina llama lo *aptum* (Fortunio, *Ars Rhetorica*, III, 8), lo *accomodatum* (Quintiliano, VIII, 1, 1) o el *quid deceat decorum* (Cicerón, *Orator*, XX, 70-71) de la expresión, en cuanto que todo ello denota lo que conviene o mejor se ajusta y acomoda *in vita sic in oratione* (Cicerón, *loc. cit*.). Pero el concepto aristotélico procede, en realidad, de ideas ya elaboradas en el *Gorgias* de Platón. En 503e, Sócrates señala, en efecto, con referencia a la «noble oratoria», que el buen artesano «coloca en un cierto orden todos los materiales y obliga a cada parte a ser la adecuada (*prépon eînai*) y a que se ajuste (*harmóttein*) a las otras, hasta que el conjunto de la obra queda formado con arreglo a un orden y a unas proporciones (*tetagménon te kaì kekosmēménon*)». De estas ideas, Aristóteles ha retenido especialmente dos: 1) la de la necesaria *analogía* o «proporción» de los elementos que componen la expresión; y 2) la de la «finalidad» (la integración de dichos elementos en orden al todo) como esquema de la expresión adecuada. Tales son los criterios de análisis que el filósofo desarrolla en el estudio particular del *tò prépon*, que lleva a cabo, *infra*, en el cap. 7, y en el que dicha finalidad es situada en el hecho de que el discurso exprese adecuadamente —en el plano extensional— el *prâgma*, el *êthos* y el *páthos* (*vid*. nota 943). Sobre el *tò prépon*, consúltese el artículo, insustituible, de Pohlenz, «*Tò prépon*. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geist», *Gesch. Wiss. Göttingen* (1933), 53-92. <<

[857] *Kýria onómata*, o sea, los nombres *comunes* o *apelativos simples*, que se usan *específicamente* para designar los objetos. *Poética*, 21, 1457b3, los define así: «llamo *usual al que usan todos en un lugar determinado*», de modo que, en este sentido, se opone a los nombres insólitos o extraños (*xenikón ónoma*). Compárese, en la retórica latina, Cicerón, *Sobre el orador*, III, 37, 149, y Quintiliano, I, 5, 3. *Vid*., asimismo, *infra*, notas 865 y 867. <<

[858] *Cf. Poética*, 21. <<

[859] Como he dicho en la nota 857, los nombres *extraños* se oponen a los *específicos* y dificultan la claridad de la expresión. Sin embargo, esto no impide que se pueda, y aun se deba, introducir alguna dosis de *extrañeza* en el «lenguaje corriente» (*diálektos*), por el motivo aquí apuntado de que tal cosa, como produce admiración (*tò thaumastón*), causa también placer. Quintiliano, VIII, 3, 6, se hace eco de esta misma idea; y, por otra parte, un argumento semejante se halla en *Poética*, 24, 1460a17: «y lo maravilloso es agradable; y prueba de ello es que todos, al contar algo, añaden por su cuenta, pensando agradar». Ahora bien, la verdadera causa de tal recomendación es que la *extrañeza* aporta elementos de «enseñanza» —pues añade algo a los meros nombres *específicos*, conocidos de todos—; y la enseñanza, según razona más adelante el cap. 10, constituye la base de la «elegancia retórica». En este sentido, pues, el papel de la «extrañeza» es análogo al de la metáfora (*vid. infra*, nota 872) y, siempre que no merme la claridad y se use en los márgenes que prescribe el *prépon* de la expresión, resulta un requisito del lenguaje elegante (una *virtus* de la *léxis*, según propone 04b37). <<

[860] Es decir, mediante un equilibrio, teleológicamente buscado de las partes con respecto al todo, que es, como ya sabemos, lo propio de la expresión adecuada. *Vid*. también, *infra*, nota 943. Por cuanto tal equilibrio responde a procedimientos del arte, y no a medios naturales, por eso es por lo que la *artificiosidad* del resultado debe encubrirse; lo cual presenta 04b37 como una *virtud* de la *léxis*. <<

[861] Cope, 1877, III, 16 recuerda a este respecto el comentario de Victorio con su cita de Plutarco, *Symp*., IV, 661d. Según este paralelismo, Aristóteles no se refiere aquí al vino mezclado con agua —mezcla harto corriente en la antigua Grecia y nada susceptible de prevención—, sino a los vinos mezclados con otros vinos y licores, causantes de un mareo parecido al que provoca un lenguaje vulgar revuelto con frases rebuscadas y palabras solemnes. <<

[862] Se trata de uno de los más célebres actores de principios del siglo IV (Plutarco, *Moralia*, 348e), citado por Demóstenes, *Sobre la embajada fraudulenta*, § 248, y de nuevo por Aristóteles en *Política*, IV, 17, 1336b28. Tal vez haya que identificar a este Teodoro con el que cita Diógenes Laercio, II, 104, como autor de un tratado titulado *Phōnaskikón* (sobre los medios de ejercer la voz). Diógenes lo presenta también como poeta trágico, pero esto parece erróneo y no existe huella alguna de ello. <<

[863] Dionisio de Halicarnaso, *Sobre la imitación*, VI, 2 (Usener-Radermacher, 1899-1929, II, 206) se hace eco de esta caracterización del estilo de Eurípides, consistente en utilizar una expresión poética más próxima al lenguaje ático conversacional que la elevada y lejana de sus predecesores Esquilo y Sófocles. <<

[864] *Cf. Poética*, 21. Aristóteles escribe aquí, según presentan todos los códices, *perì poiéseōs*, en vez del *perì poiētikḗs* con que normalmente menciona su *Poética*. Spengel y Bekker corrigen, por este motivo, el texto, adoptando la lectura *perì poiētikḗs* que cabría esperar. Pero esto no responde sino a un fenómeno de hiperhomogeneización: nada impide, en efecto, que el filósofo se refiera a su obra por medio de una perífrasis, así como tampoco el uso de ésta pone en duda la seguridad de la cita. <<

[865] Respectivamente: *glôtta, diploûn* y *pepoiēménon ónoma*. Las palabras inusitadas o los neologismos corresponden al «nombre extraño» (*xenikón ónoma*) por oposición al nombre «específico» (*kýrion*) o apelativo simple. Según las definiciones de Lausberg, 1966, § 1237, «*glôtta* es una palabra que no existe en una comunidad lingüística… pero que es corriente en otra comunidad» —a lo que hay que añadir: o que lo ha sido en otro tiempo, concepto este que los latinos distinguen con el título *verbum vetus*—. Aristóteles trata de ello en *Poética*, 21, 1457b4-6. Por su parte, «el *pepoiēménon ónoma* es una palabra que no existe todavía… en una comunidad lingüística ni tampoco en otras y que es acuñada por vez primera por el poeta»: *cf. Poética*, 21, 1457b33-35. En cuanto al nombre compuesto (*diploûn ónoma*), lo mismo puede pertenecer a los nombres «específicos» (si está semánticamente motivado y es de uso corriente) o a los «extraños» (si no es preciso a la lengua y constituye un glosema o un neologismo). Aristóteles estudia la formación de estos nombres compuestos en *Poética*, 21, 1457a32-b1; y critica su abuso, *infra*, en 3, 05b35-06a6. <<

[866] *Infra*, caps. 3 y 7. <<

[867] Sobre los nombres «específicos» o apelativos simples, *cf. supra*, nota 857. Con respecto a estos nombres, los «apropiados» (*oikeîa onómata*) no constituyen una clase distinta, sino un grado de mayor conveniencia y precisión. Cuando se pueden utilizar varios *kýria* para denotar un objeto, hay uno, pues, que lo designa con más *proprietas*. Así, Cicerón, *Sobre el orador*, III, 149: *quae propria sunt et certa quasi* vocabula rerum, *paene una nota cum rebus ipsis*. Las fronteras entre nombres *kýria* y *oikeîa* no son, de todos modos, fijas y, de hecho, la tradición los confunde frecuentemente. Quintiliano, VIII, 2, 3, escribe, por ejemplo: *id apud nos improprium*, ἄκυρον *apud Graecos vocatur*. Sobre la relación de estos *oikeîa onómata* con los *ídia*, *vid*. luego nota 924. Y sobre la «metáfora», *cf*. nota 872. <<

[868] Ésta es la definición del *kýrion ónoma* en *Poética*, 21, 1457b3, según ha quedado anotado, *supra*, en la nota 857. <<

[869] *Cf., supra*, 1404b1, 5 y 18-2, así como notas 855, 859 y 860. <<

[870] La definición de ambos conceptos se halla en *Catilinarias*, 1, 1a1-6 (*homónimos*) y 6-13 (*sinónimos*). De conformidad con estas definiciones, «homonimia» constituye la forma de ambigüedad correspondiente a la denotación equívoca de dos cosas distintas por un nombre común (*cf.* también Quintiliano, VII, 9, 2), de donde nace su utilidad sofística. La homonimia es denunciada en *Tópicos*, VI, 2, 139b24-28 como uno de los lugares comunes de la «*oscuridad* en la definición». <<

[871] *Cf. Poética*, 21-22. <<

[872] Es decir, como se explica desde el comentario de Victorio, la metáfora pertenece al genio personal y no puede, por lo tanto, obtenerse o aprenderse de otro. La doctrina sobre la metáfora la desarrolla Aristóteles en varios capítulos de este libro III de *Retórica*, así como en *Poética*, 21, 1457b6-32. Del conjunto y correspondencia de ambos escritos, aunque sus respectivos niveles de sistematización son muy diferentes, se desprenden, no obstante, unas características generales que cabe sintetizar del modo que sigue. Ante todo, la metáfora es interpretada como una *comparación breve* (con eliminación de la preposición comparativa: *Retórica*, III, 4), que ejecuta una *transferencia de significado* entre la designación metafórica y lo designado por ella (*Retórica*, III, 11 y *Poética*, líneas 6-7). Esta transferencia tiene lugar sobre la base de una relación semántica (libre) de *semejanza*, que puede adoptar la forma «de especie a especie» (*apò toû eídous epì eîdos*) o «por analogía» (*katà tò análogon*). En el primer caso se trata de una sustitución simple de una especie por otra, como en «*sajar* (término propio de una lanceta, no de una espada) *la vida con la espada*» (*Poética*, 21, 1457b13-17). En el segundo caso, lo que se opera es una sustitución proporcional de las especies, como en «*copa* (por escudo) *de Ares*» o «*escudo* (por copa) *de Dioniso*» (*Retórica*, III, 4, 07a18, y *Poética*, líneas 16-23). A estas relaciones propias de la metáfora —comunes a los dos escritos aristotélicos— poética, añade la relación «de género a especie» (fijada por la tradición retórica posterior con el nombre de *sinécdoque*) y «de especie a género» (como en «Odiseo realizó diez mil hazañas», donde la especie *diez mil* sustituye al género *muchas*). La metáfora altera, pues, el uso apelativo normal (*kýrion*) de los nombres, de modo que confiere a la expresión «extrañeza» (*supra*, nota 859); por lo mismo, está sometida a los límites propios de las virtudes de la *léxis*, es decir, ha de respetar la *claridad* y el *prépon* de la expresión. En estos márgenes, no obstante, la metáfora constituye el elemento más destacado de la «elegancia retórica», puesto que, como se lee en *Retórica*, III, 10, ninguna otra figura de la *léxis* contribuye mejor a la «enseñanza». Merece la pena consignar, en fin, que sobre el origen de la metáfora se han propuesto varias teorías. La más sugerente de ellas es la que recoge Lausberg, 1966, § 558, según la cual «la metáfora es una reliquia primitiva de la posibilidad mágica de identificación (entre la designación metafórica y lo así designado), que ha quedado despojada de su carácter religioso y mágico y se ha convertido en un juego poético». Según esto, una metáfora como «es un león en la lucha» significa en el lenguaje mágico primitivo que el personaje ha adoptado realmente la naturaleza del león. Ahora bien, lo más importante y lo que explica la eficacia retórica de las metáforas es que, una vez perdida la creencia en la identificación, no por ello se pierden las resonancias mágicas evocadoras que la metáfora logra establecer. Sobre esta base, pues, que seguramente describe mejor el uso de la metáfora en la retórica sofística (y en

especial en Gorgias), ha de fundarse también, en todo caso, la doctrina aristotélica de la relación entre la metáfora y la enseñanza. Sobre tal doctrina, en general, *vid*. Tamba-Veyne, «Metaphore et comparaison selon Aristote», *Rev. St. Grecq*. 92 (1979), 77-78. <<

[873] *Poética*, 21, 1457b16-18 establece la aplicación del concepto de analogía a la metáfora: «Entiendo por analogía el hecho de que el segundo término sea al primero como el cuarto al tercero; entonces podrá usarse el cuarto en vez del segundo o el segundo en vez del cuarto». <<

[874] En estos ejemplos las metáforas guardan una relación «de especie a especie». Ello es así, por cuanto los «contrarios» son, en definitiva, especies del mismo género, según ha señalado el texto y define *Catilinarias*, 6, 6a16: «los contrarios se definen como aquellos que guardan recíprocamente la máxima distancia dentro del mismo género». Es característico de *Retórica*, III presentar una sistematización de la doctrina de la metáfora mucho más difusa y menos analítica que la correspondiente de *Poética*, lo que acaso hay que explicar por el carácter juvenil del primero de estos tratados. <<

[875] Sobre Ifícrates, varias veces citado en la *Retórica, vid.* en especial nota 197 del libro I y notas 691 y 695 del libro II. En cuanto a Calias, hijo de Hipólito y miembro de la noble familia sacerdotal vinculada al culto de Eleusis, de él nos habla Jenofonte, *Helénicas*, VI, 3, 3, aplicándole igualmente el sobrenombre de «porta-antorcha» (*daidoûchos*). Este cargo parece haber sido hereditario en la familia de Calias a lo largo de los siglos V y IV, y representaba desde luego con honor, frente al que el calificativo de Ifícrates no podía considerarse sino como un insulto. «Mendicante de la diosa» (*mētragartēs*) alude, en efecto, a los sacerdotes extranjeros que extendían en Atenas el culto a la diosa frigia Cibeles y que vivían de la mendicidad en medio del desprecio de las capas sociales ilustradas o afectas a los cultos tradicionales. De este mismo Calias se hace también eco Platón, en el *Protágoras*, presentándolo como anfitrión de sofistas, y de nuevo Jenofonte, en el *Banquete*, como uno de los embajadores, en razón de su cargo hereditario, ante el congreso de Esparta del año 371. <<

[876] *Dionysokólakes* debe ser un apelativo popular, seguramente despreciativo, con el que se conocía a los actores de teatro en Atenas. Cope, 1877, II, 25-26, hace notar que el mismo término aparece aplicado, en Ateneo, X, 435e, a los bufones de Dionisio el Joven, el tirano de Siracusa; y, de nuevo, en Diógenes Laercio, X, 8, para referirse al modo como Epicuro designaba a los platónicos. La denominación de «artistas de Dioniso» (*perì tòn Diónyson technîtai*) con que, en cambio, se autocalificaban los actores, está bien atestiguada en Aulo-Gelio, *Noches Áticas*, 20, 4, quien refiere a Aristóteles, *Problemas*, XXX, 10. <<

[877] Suprimo en este lugar, y en otros más adelante, los reiterativos e inútiles paréntesis con que Ross puntúa su edición. <<

[878] Frag. 705 (Nauck). <<

[879] Poeta y rétor ateniense del siglo V. Ateneo, XV, 669d, narra que el sobrenombre Calco (*chalkoûs*, «de bronce») se debe a su propuesta de introducir en Atenas monedas de ese metal. Es autor de dísticos elegíacos, de un estilo rebuscado y próximo a los enigmas. Los escasos fragmentos que conservamos se hallan en Diehl, 1954, I, 88-90. <<

[880] La frase aparece corrupta y así la puntúa Ross. Tal vez deba leerse *taîs asḗmois phōnaîs chrōménē*. Lo que Aristóteles quiere decir es que, supuesto que «gritar» no puede ser un signo (*ásēmos*) de «declamar un poema», las voces «grito» y «poesía» no pueden tampoco transferirse («de especie a especie») para formar una metáfora. Conviene reparar en que el uso de *ásēmos* implica una concepción de la «voz» como *signo* (si bien todavía de otra «voz»), que, por el momento, se superpone a la doctrina platónica de la voz como *mímesis* (*vid. supra*, nota 849). El desarrollo de esta nueva, y aquí sólo incipiente, concepción debe estar en el origen de la teoría de *Sobre la interpretación*, 1, 16a3 y sigs., según la cual los nombres son «afecciones del alma». *Vid*. también, *infra*, lo que señalo en las notas 943 y 946. <<

[881] El enigma se atribuye a la poetisa Cleobulina (*cf.* Diehl, 1954, I, 130) y debía ser muy conocido en la Antigüedad clásica, a juzgar por las muchas referencias que de él nos quedan. Aristóteles vuelve a citarlo en *Poética*, 22, 1458a29. Y Ateneo, X, 452c transcribe el segundo verso del dístico, que, sin embargo, es de autenticidad dudosa; dice así: «adhiriéndolo tanto que los hacía consanguíneos» (*hoúto sygkóllos hôste sanaima poieîn*). <<

[882] *Páthos* (como en 86a29), refiriéndose a aquello, sin nombre, que se quiere nombrar. <<

[883] Cicerón, *Sobre el orador*, III, 42, 167, se hace eco de esta misma idea: *est hoc* (la transferencia metafórica) *magnum ornamentum orationis, in quo obscuritas fugienda est: etenim hoc genere fiunt ea quae dicuntur oenigmata*. Esta interpretación aristotélica del enigma como un tropo subsumible en la metáfora (interpretación en la que el enigma ha perdido definitivamente su antiguo carácter religioso) aparece ya fijada y sistematizada en *Poética*, 22, 58a22 y sigs. <<

[884] Aristóteles cita dos veces a Licimnio de Quíos (aquí y en 13, 14b17), poeta ditirámbico, orador y maestro de retórica. Este último aspecto de su actividad literaria nos es conocido especialmente por el escoliasta de la *Retórica* (S; Rabe, 1926, 227) y por dos referencias de Dionisio de Halicarnaso, *De Cys*., 11, 3, y *De Tucídides*, 363, 1 (ambos Usener-Radermacher, 1899-1929). También lo cita Platón, *Fedro,* 267c, con la fórmula *poíēsin euepeías*. Todos estos datos lo sitúan en la estela de la retórica gorgiana (de hecho, la *Suda* hace de él un discípulo del sofista Polo), con su culto a los recursos retóricos formales y su aproximación de la oratoria a la poesía. <<

[885] Römer conjetura aquí la existencia de una laguna (no anotada por Ross), puesto que el «tercer punto» no se declara explícitamente en el texto. Ahora bien, como recuerda Cope, 1877, III, 30, Teofrasto reconocía —de acuerdo con el testimonio de Demetrio, *Perì hermeneías*, 173-175 (Spengel, 1867, III, 300)— una triple distinción en la belleza de las palabras: 1) la belleza *semántica* o denotación de objetos bellos; 2) la belleza *fonética* o de los sonidos que produce; 3) la belleza según la *diánoia* o inteligencia de la expresión. Si esta triple distinción se relaciona, como parece, con la que presenta nuestro texto, podemos entonces suplir la laguna, de conformidad con el *Perì léxeos* de Teofrasto y con el argumento que a renglón seguido propone Aristóteles. Las soluciones propuestas son dos. La de Susemihl: ⟨*en tôi orthôs chrêsthai toîs synōnamois*⟩, *ho* ⟨*kaì*⟩ *lýei*… Y la de A. Mayer, que toma en cuenta el comentario del escoliasta y que ha sido adoptada también por Tovar: ⟨*tò mḕ eînai homṓnymon tò ónoma*⟩, *ho lýei.*… La traducción de la frase para ambas hipótesis sería entonces: «Y, en tercer lugar, en usar rectamente los sinónimos, lo que también refuta (o bien: *en que los nombres no sean homónimos, lo cual refuta*) el argumento sofístico…». <<

[886] Este Brisón aparece también citado en *Analíticos segundos*, I, 9, 75b40 y *Sobre las refutaciones sofísticas*, 11, 171b16 y sigs., en relación con el problema de la cuadratura del círculo. Las noticias, bastante confusas, de Diógenes Laercio, IX, 61 y de la *Suda* (*s. v. Sokrátēs*) lo hacen hijo del historiador Heródoto de Heraclea, discípulo de Sócrates y de Euclides de Megara y maestro de Pirrón. Su doctrina sobre los nombres, criticada aquí por Aristóteles, fue aceptada, en cambio, por los estoicos, según el testimonio de Cicerón, *Cartas a los familiares*, IX, 22, y *De officiis*, I, 128. <<

[887] Sobre esta expresión *(poieîn tò prâgma prò ommátōn) vid*., *infra*, nota 1043. También me he referido a ella, en otro contexto, *supra* en nota 469 del libro II. <<

[888] Aristóteles emplea aquí, para los nombres, la misma terminología que para las inclinaciones y disposiciones pasajeras del ámbito psíquico (*homoíōs échon*, como *pôs, o hoútōs échon*). Quiere decir: «no estando en las mismas condiciones o circunstancias». <<

[889] Se trata de un epíteto frecuente en Homero; p. ej., *Ilíada*, I, 477; VI, 175; IX, 705, etc. <<

[890] *Epítheton*. Aristóteles entiende el término en el mismo sentido con que lo usamos en castellano, es decir, como complemento atributivo de un sustantivo. Los epítetos sirven para el «adorno» (*kósmos*) de la expresión, de modo que, sin ellos, la expresión es pobre; con demasiados, ampulosa; y con no pertinentes, estéril (*cf. infra*, 3, 06a10-6b4). La retórica latina ha fijado estos mismos criterios. Así, Quintiliano, VIII, 6, 40: *cetera iam non significandi gratia, sed ad ornandam et augendam orationem assumuntur; ornat enim epitheton, quod recte appositum dicimus*. Y VIII, 6, 41: … *sine appositis unde sit et velut incompta oratio, oneretur tamen multis*. <<

[891] Ambos epítetos están tomados de Eurípides, *Orestes*, 1587 y 1588 y sigs. <<

[892] Simónides, frag. 19 (Diehl, 1954), recogido ahora también como frag. 515 en la edición de Page. <<

[893] Aristófanes, frag. 90 (Kock). <<

[894] O sea, de la *proporción* propia de la «expresión adecuada» (*prépon*). El «en uno y otro caso» se refiere al *epíteto* y al *diminutivo* (no al «empleo de término propio y de su diminutivo», como equivocadamente anota Dufour), procedimientos retóricos ambos cuyo uso está por igual sometido al *prépon*. <<

[895] La «esterilidad» (*psychrón*) supone lo contrario de la virtud en la expresión. Aristóteles no define este supuesto —como, en general, no define los contrarios—, del que simplemente pasa a describir las causas. La retórica posterior trató, no obstante, de fijarlo, como lo vemos en la definición de Teofrasto que nos transmite Demetrio, *Perì hermeneías*, II, 114 (Spengel, 1894, III, 287): *psychrón esti tò hypérballon tẽn oikeîan apaggelían*. Según esto, hay esterilidad siempre que hay exceso o *transgresión* de la forma *apropiada* de exponer, de modo que, en definitiva, una expresión estéril es la que incumple o altera los límites de la expresión adecuada (*prépon*). La retórica latina traduce el término por *frigidum* o *insulsum*. Así, Quintiliano, II, 4, 29: *fastidium movere velut frigidi et repositi cibi*. <<

[896] Véase a propósito de los «nombres compuestos» *(diploûn ónoma)*, *supra*, nota 865. La construcción de los compuestos castellanos que siguen la debo a la amabilidad de los profesores Gregorio Salvador Caja y Carlos García Gual. <<

[897] Éste es el Licofrón sofista y retórico de la escuela de Gorgias, de cuya actividad estamos poco informados, aun cuando Aristóteles lo cita numerosas veces a todo lo largo de su obra: *cf. Sobre las refutaciones sofísticas*, 15, 174b32; *Física*, I, 2, 185b28; *Metafísica*, VIII, 6, 1045b10; *Política*, III, 9, 1280b10. Las escasas noticias que de él tenemos se hallan recogidas en Diels-Kranz, II, 307-308 en cuyo frag. 5 se leen algunos nombres compuestos como los aquí ejemplificados. Tal fragmento parece referirse a un elogio de Atenas. <<

[897bis] *Cf*. frag. 82 B 15 (Diels-Kranz). <<

[898] Véase sobre Alcidamante, *supra*, nota 316 del libro 1. Sobre la base de las citas de Aristóteles, contenidas en este capítulo, así como de los materiales reunidos por Radermacher, 1951, 132-147 y Sauppe, 1845-1850, II, 154-62, Solmsen, «Drei Rekonstruktionen zur antiken Rhetorik und Poetik» (ed. Stark), págs. 184-195, ha logrado una adecuada reconstrucción de la *Téchnē* de Alcidamante, la cual seguramente no era otra cosa que un análisis y elogio de los procedimientos poéticos. Tal *Téchnē*, no obstante, debió de ser influyente en la formación de Demóstenes, si hemos de juzgar por lo que dice Plutarco, *Demóstenes*, § 5. <<

[899] Sobre las «palabras inusitadas» *(glôttai), vid. supra*, nota 865. En los ejemplos que aquí se proponen se modifica algo la doctrina de *Poética*, 21, 1457b4-6. Hay *glôtta*, en efecto, no sólo cuando se recurre a términos de otra comunidad lingüística, sino también cuando se hace uso de adjetivaciones insólitas o de palabras ya abandonadas en el lenguaje ordinario. <<

[900] *Vid*., sobre Licofrón, *supra*, nota 897. El epíteto dedicado a Jerjes (*pélros*) nombra, en realidad, el cabo siciliano de Péloron —actualmente Faro—, devenido sinónimo, como glosema, de «monstruo» o «prodigio». En cuanto al epíteto *sínis* que califica a Escirón (el terrible asesino, hijo de Pélope o de Poseidón, a quien mató Teseo en su viaje de Trecén a Atenas), significa «devastación» o «ruina». En este caso, pues, es la insólita adjetivación lo que funciona como glosema. <<

[901] *Cf.*, sobre Alcidamante, *supra*, nota 898. Los glosemas de los tres ejemplos (que Solmsen pone en relación con un elogio de la poesía) son, respectivamente: *áthyrma*, *atasthalía* y *tethēgménos*). <<

[902] Puede ser una alusión a Homero, *Ilíada*, IV, 434. <<

[902bis] Juego *e* de palabras entre *hēdasmati* y *edésmati*. <<

[903] La frase parece construida sobre el modelo del *nómos ho pántn basileús* de Píndaro (citado por Platón, *Gorgias*, 484b), como habitualmente se anota. <<

[904] Demetrio, *Perì herm*., 119 (Spengel), prolonga esta crítica poniendo en relación la esterilidad de la expresión con la «fanfarronería» (*alazoneían*). El referente, en uno y otro caso, es la retórica sofística de inspiración gorgiana. <<

[905] *Supra*, 04a30 y sigs., y nota 851. <<

[906] La retórica postaristotélica ha precisado esta tipología de metáforas estériles. *Cf.* Demetrio, *Perì herm.*, 116; Longino, *Perì hapsous*, 3, 2; y Hermógenes, *Perì ideôn* (Spengel, 1894, II, 229). Las precisiones siguen, ciertamente, pautas de Aristóteles; pero son en parte ajenas a esta doctrina de *Retórica*, puesto que se razonan sobre los criterios —tomados de las *Éticas*— del «exceso» y el «defecto» (*hyperbolḗ élleipsis*), como *vicios* que se oponen a la *virtud* de la «metáfora adecuada». <<

[906bis] La frase es deliberadamente ambigua y tanto puede significar *para* como *contra* la ley. <<

[907] La anécdota alude al mito de Filomela, a quien los dioses transformaron en golondrina para salvarla de la persecución de su cuñado Tereo: *vid*. Pausanias, I, 41, 8, y Apolodoro, *Biblioteca*, III, 14, 8. Los poetas latinos la hacen esposa de Tereo y la presentan transformada en ruiseñor: *vid*., ahora, Ovidio, *Las metamorfosis*, VI, 426 y sigs. Cope, 1877, III, 47 (citando a Victorio) hace notar cómo el ejemplo corresponde propiamente a una *hipálage* (cambio de nombre). *Cf*. Cicerón, *Orator*, XXVII, 93: *hanc* ὑπαλλαγήν *rhetores, quia quasi summutantur verba pro verbis… vocant*. <<

[908] Sobre la relación de la «imagen» o símil (*eikṓn*) con la metáfora y sobre la interpretación de ésta como una «imagen breve», *vid. supra*, nota 872. Lo que define esta relación es, en suma, la *convertibilidad* de las imágenes y las metáforas, estas últimas *lógou deómenai*, «con falta de una palabra» (*i. e.*, la preposición comparativa). Esta doctrina ha pasado intacta a la retórica posterior: *cf.*, por ejemplo, Demetrio, *Perí hermeneías*, 80 (Spengel, 1894, III, 280): *eikṓn, metaphorá pleonázousa*; asimismo, Cicerón, *Sobre el orador*, III, 39, 157; y Quintiliano, VIII, 6, 8-9, que es quien más sistemáticamente desarrolla la doctrina: *in totum autem metaphora brevior est similitudo; eoque distat quod illa* comparatur *rei quam volumus exprimere, haec* pro ipsa re *dicitur*. <<

[909] Restituyo el *tòn Achilléa*, que está en todos los códices y traducciones, y para cuya supresión no es bastante criterio el que el autor vuelva a repetirlo cuatro líneas más abajo. Otros motivos no se desprenden del aparato de Ross. <<

[910] La metáfora es de Homero, *Ilíada*, XX, 164. En el párrafo citado en la nota 908, Quintiliano reproduce este mismo ejemplo. <<

[911] Androción, orador ateniense (Sauppe, 1845-1850, II, 245) contra el que Demóstenes pronunció su discurso homónimo, había acudido en embajada, con Melanopo y Glaucetes, a la corte del rey Mausolo en Caria. Allí debió conocer a Idrieo, hermano de Mausolo, y sucesor suyo en el trono —junto a su cuñada Artemisa — desde el 351. Nada sabemos de la anécdota a que se refiere la comparación, que hay que situar obviamente antes de la muerte de Mausolo. En cuanto a Androción, el escoliasta de Isócrates nos lo presenta como discípulo de este último. <<

[912] Nada sabemos de estos Teodamante, Arquidamo y Euxeno. La expresión *en tôi análogon* se refiere aquí a la «proporcionalidad» que sirve de base a la comparación (igual que en las metáforas por analogía: *supra*, notas 872 y 873) y remite, por lo tanto, al conocimiento o no de la geometría. Por lo demás, he suprimido el ⟨*estin*⟩ con que Ross cierra la frase, no necesario para la sintaxis ni existente en los códices. <<

[913] Platón, *República*, V, 469e. <<

[914] *Ibid*., VI, 488a-b. <<

[915] *Ibid*., X, 601b. <<

[916] De las dos comparaciones precedentes, la de los de Samos debe referirse a la propia campaña de Pericles contra la isla (440 a. C., *cf*. Tucídides, I, 115-117) y al comportamiento de sus habitantes tras la conquista. Los samios se quejaban, en efecto, de la tutela ateniense; pero la requerían (aceptaban la papilla) para protegerse de los persas. Ninguna anécdota particular ha de buscarse, en cambio, para la comparación relativa a los beocios: sus discordias civiles eran célebres y frecuentes, de modo que Pericles pudo referirse a ellas con cualquier motivo. <<

[917] No es seguro quién es este Demóstenes. La comparación no figura en ninguno de los discursos del Demóstenes orador. La crítica se inclina por el Demóstenes político y general, que murió en la expedición a Sicilia (413). <<

[918] Es el orador ateniense, del partido promacedónico, a quien cita Plutarco, *Moralia*, 803e-f. De su personalidad y de sus discursos estamos muy poco informados: *cf*. F. Blass, *Die attische Beredsamkeit*, 2.ª ed., Leipzig, 1887-1889, 3 vols., III, 2, 79, y Sauppe, 1845-1850, II, 320. La misma comparación, atribuida aquí a Demócrates, la hallamos también en Aristófanes, *Los caballeros*, 716-718. <<

[919] Antístenes es el bien conocido discípulo de Sócrates y fundador de la escuela cínica, de cuyo humor e ingenio —ciertamente célebres— podemos hacernos una idea cabal por las múltiples anécdotas que de él nos narra Diógenes Laercio, VI, 1. En cuanto a Cefisodoto, dos son los contemporáneos de Antístenes que llevan este nombre: el general citado por Demóstenes, *Contra Aristócrates*, §§ 153, 156, etc., partícipe en las negociaciones por el Quesorneso; y el orador, asimismo citado por Demóstenes, *Contra Leptines*, § 146, que representó a Atenas, juntamente con Calias, en el congreso de Esparta del 371 (*vid*. Jenofonte, *Helénicas*, VI, 3, 2). Sauppe, 1845-1850, III, 77 (*Index*) y Cope, 1877, III, 53-54 se inclinan por reconocer en este último al objeto de la comparación, que ciertamente parece más propia de un embajador que de un general. <<

[920] *Lógou deómenai*. Tal es lo que diferencia la metáfora de la comparación, como he señalado en la nota 908 y ha establecido la tradición retórica posterior. <<

[920bis] El mismo ejemplo de metáfora por analogía se lee en *Poética*, 21, 1457b20-23. Por su parte, el ejemplo parece deberse al poeta Timoteo (frag., *incert*., 16, Bergk), si bien Ateneo, XI, 502b lo atribuye a Anaxándrides, el poeta de la comedia media, quien con esta metáfora habría ridiculizado a Timoteo. La expresión «iguales por su género» traduce *homogénoi*, es decir, especies convertibles recíprocamente dentro de un género común (copa/escudo - Dionisos/Ares). <<

[921] Así traduzco *hellenízein* (equivalente a la *latinitas* de los romanos), que designa «la forma de expresarse con corrección idiomática» (Lausberg, 1966, § 463). Junto a las virtudes *retóricas* de la expresión —y a los instrumentos que las procuran, como los «términos apropiados», las «metáforas» y las «imágenes»—, hay, pues, una virtud *gramatical*, que consiste, según el canon de definición de Diógenes Laercio, VII, 1 40, en «expresarse conforme al genio de la lengua». Quintiliano se refiere a esta virtud apelando al *sermo purus* (V, 14, 33) o a la lengua *emendate loquendi regula* (I, 5, 1). Y Cicerón, *Sobre el orador*, III, 11, 40, la define diciendo: *ut Latine loquamur, […] videndum est ut et verba afferamus ea quae nemo iure reprehendat, et ea sic et casibus et temporibus et genere et numero conservemus*. La virtud del *hellenismós* constituye, en este sentido, un principio (*archḗ*) o condición para la *léxis* retórica, de modo que lo que se opone a ella —el *soloikismós* o error gramatical— no configura un defecto retórico, sino una nuestra de no saber hablar correctamente: de no hablar en griego, *ouk án dokoíēhellenízein* (*Sobre las refutaciones sofísticas*, 32, 182a34). <<

[922] *Sýndesmoi*. El término significa toda partícula o lazo gramatical que une sea nombres sea proposiciones, o también los mismos nombres o proposiciones en cuanto que gramaticalmente unidos (*cf. infra*, 09a25). El concepto aristotélico es, pues, más amplio que el que corresponde a nuestra «conjunción», aunque este modo de traducir se justifica adecuadamente en la distinción latina entre *verba singula/verba coniuncta* (con su significado, en este último caso, de palabra *conexas, ligadas*, etc.). En el análisis de los términos que aparecen en Platón, *Crátilo*, 425a, se diferencian sólo los, «nombres» y los «verbos» (*onómata kaì rhḗmata*). Con respecto a esta doctrina, el estudio de los «lazos gramaticales» significa, por lo tanto, un progreso analítico, que, hasta donde llegan nuestras fuentes, parece deberse a Isócrates. En los fragmentos de la *Téchnē* que se le atribuye (cf. Radermacher, 1951, especialmente págs. 158-159), se halla, en efecto, una nota sobre los *sýndesmoi*, en relación con la «claridad» de la *léxis*, cuyos ecos se perciben tanto en la *Retórica a Alejandro*, 25, como en este mismo capítulo de *Retórica* (especialmente 07a30-32). La dependencia, pues, respecto de Isócrates parece asegurada. Por su parte, Aristóteles rehace y sistematiza sus análisis gramaticales en *Poética*, 20. La «conjunción» se estudia allí juntamente con el «nombre» y el «verbo», y se define como «una voz desprovista de significado que ni impide ni produce una voz significativa… y que no puede colocarse por sí misma (*kath' hautḗn*) al comienzo de una oración; o, igualmente, una voz desprovista de significado que, a partir de varias voces significativas de una sola cosa, tiene la naturaleza de producir una única voz significativa» (1457a1-5). <<

[923] Son correlaciones gramaticales clásicas del griego («por una parte… por otra»), como es conocido. <<

[924] Aristóteles opone aquí *ídia onómata* a *tà periéchonta*. Los primeros no constituyen ninguna clase de nombres distinta de los «apropiados» (*oikeîa*) y se reducen, como éstos, a *karia onómata*, a nombres específicos (*vid. supra*, nota 867). No obstante, la diferencia terminológica introduce aquí un importante matiz, no recogido en absoluto en las tradiciones retóricas posteriores. En efecto: así como los *oíkeîa* son más precisos (que otros cualesquiera *karia*) respecto de la *conveniencia* con el objeto mencionado, esta misma precisión la ejercen los *ídia* respecto de la *singularidad* o *particularidad* del término que menciona. Dicho, pues, en otras palabras: el *oikeîon* se refiere a la *denotación*, mientras que el *ídion* alude a la *connotación* de los términos, en el sentido en que estas dos nociones quedan intuitivamente definidas en el interior del *prépon* o «expresión adecuada»: *vid. infra*., notas 943 y 947. Desde este punto de vista, se aclara perfectamente en qué sentido opone Aristóteles los *ídia onómata* a los *periéchonta*. La crítica clásica (Victorio, Schrader) entiende este último término como equivalente a «perífrasis» o «circunloquio», basándose en la significación normal de *periéchein* —bien atestiguada en las obras físicas de Aristóteles— de «rodear». Pero esto no es correcto, puesto que el filósofo no podría condenar las perífrasis, de las que después trata en 6, 07b27-28 como un recurso de la «expresión solemne» (*cf.* nota 935). En cambio, Cope, 1877, III, 57-58, propone traducir por «términos generales», versión esta a la que le lleva tanto el significado de *periéchein* en contextos lógicos («comprehender», «incluir»: *cf.* Bonitz, col. 581a), como el paralelismo con *Metafísica*, 4, 2, 1013b34 y *Analíticos primeros*, I, 27, 43b23-29. Este planteamiento es, a mi juicio, el correcto, por más que la versión escogida por Cope (*«generales*») no esté exenta de crítica. Lo que Aristóteles quiere significar es lo que literalmente dice en el texto citado de *Analíticos primeros*; a saber: «cuando un sujeto está comprehendido (*periéchetai*) en otro, del que han de tomarse consecuentes, no podemos seleccionar los consecuentes o no consecuentes en el universal (*tôi kathólou*)…, sino que hemos de coger los que son particulares en relación al singular (*perì hékaston ídia*)». Los *periéchonta* son, por, lo tanto, términos de mayor comprehensión que los *ídia*, a los cuales *contienen*. Si los nombres particulares son sustituidos por un *enunciado*, en el que se manifiestan los consecuentes que les corresponden de conformidad con otros términos más comprehensivos (p. ej., si se sustituye «hombre» por «animal racional»), el resultado es la «definición» (*horismós*). Esto es lo que sucede en la ciencia y en los razonamientos dialécticos (*cf. Metafísica*, VII, 12; *Tópicos*, I, 8; *Analíticos primeros*, I, 1) y también en la retórica, cuando se trata, como ya he dicho, de dar «solemnidad» a la *léxis*. Por el contrario, si los nombres particulares son sustituidos simplemente por términos de mayor comprehensión (p. ej., si se sustituye «hombre» sólo por «animal»), el resultado no es otro que un error de gramática, del que resulta un vicio

contra la claridad. <<

[925] La *amphibolía* o «ambigüedad» está razonada en *Sobre las refutaciones sofísticas*, 4, 166a7 y sigs., como uno de los paralogismos de la expresión (*parà tèn léxin*). También *Retórica*, II, 24, 01a13-24 presenta ejemplos de *amphibolía*, si bien dentro del tópico de la *homonymía* o «equívoco» (*cf.* nota 774 del libro II). E igualmente *Poética*, 25, 1461a25 y sigs. La referencia a la «ambigüedad» en el contexto de los análisis gramaticales, que se halla entre los fragmentos de la *Téchnē* isocrática, y su mención asimismo en *Retórica a Alejandro*, 25, hace pensar a Cope, 1877, III, 58, que tal vez este tema proceda (como en el caso de *sandesmos*) de Isócrates. Por otra parte, la «ambigüedad» ha sido objeto de amplias sistematizaciones en la retórica postaristotélica, la más importante de las cuales es la de Hermógenes, *Perì Stáseos*, 12 (Spengel, 1894, II, 131 y sigs.). De tales sistematizaciones procede la más conocida división de Quintiliano, VII, 9, 1-10, que sitúa el «equívoco» *in singulis verbis* (p. ej., *gallus*, «gallo»/«galo»/«castrado») y la «ambigüedad» *in coniunctis verbis* (p. ej., *in culto loco*, «en tierra cultivada»/*inculto loco*, «en tierra inculta»). <<

[926] Tal es, en efecto, el motivo del paralogismo en el análisis de *Sobre las refutaciones sofísticas*, 4, 165b25; a saber: «… provocar una falsa apariencia en función de la expresión». <<

[927] Quizás haya que ver aquí una alusión a nuestro frag. 31 A 25 (Diels-Kranz), de siempre considerado como un modelo de ambigüedad. De todas maneras, Aristóteles vuelve a citar a Empédocles en *Poética*, 25, 1461a24 en el marco de un ejemplo de ambigüedad por defecto de la puntuación. <<

[928] Es el célebre oráculo, referido por Heródoto, I, 56 y 91, que obtuvieron como respuesta los enviados lidios del rey Creso en la consulta que precedió a la derrota de éste por Ciro. El ambiguo oráculo se cumplió, así, incontestablemente: Creso destruyó su propio reino. <<

[929] Protágoras fue, según parece, el primero que teorizó sobre los géneros gramaticales. Aristóteles vuelve a citarlo a este propósito en *Sobre las refutaciones sofísticas*, 14, 173b16 y sigs., y, por lo que allí sostiene, da la impresión de que analizaba los géneros sobre bases puramente semánticas. Los fragmentos gramaticales de Protágoras están ahora agrupados y comentados en Untersteiner, *I Sofisti*, Florencia, 1961, I, págs. 14-117. A Protágoras se refiere también, en clave sarcástica, Aristófanes, *Las nubes*, 158 y sigs. <<

[930] O sea, los números gramaticales, que son tres en griego, como se recuerda: plural, dual y singular. <<

[931] Sobre la ambigüedad (*amphibolía*) por defecto de puntuación en la *léxis* escrita se pronuncia *Poética*, 25, 1461a24, como ya he señalado en la nota 927. La retórica postaristotélica dedica amplio espacio a los problemas de corrección en la lengua escrita: *cf.* Demetrio, *Perì hermeneías*, 193-194 (Spengel, 1894, III, 304 y sigs.), y Quintiliano, VIII, 2, 17. <<

[932] Frag. 22 A 4 (Diels-Kranz). Las dificultades del estilo de Heráclito —llamado ya en la Antigüedad *ho skoteinós*, el oscuro— son proverbiales. <<

[933] *Soloikízein, soloikismós*. Con este término se designa, en general, los errores *sintácticos* (de géneros, números, concordancias, etc.) que afectan a la corrección idiomática o *hellenismós* (*vid. supra*, nota 921). La condena aristotélica del solecismo no concuerda con otras tradiciones retóricas, en especial la de procedencia gorgiana, donde el solecismo, empleado como *licencia*, puede ser considerado como una virtud de la *léxis*. En ese sentido positivo recibe el nombre de *schêma* o *figura*. *Cf*. Gregorio, *Perì Trópon* (Spengel, 1894, III, pág. 226): *schêma esti soloikismòs apologían échōn*. Según esto, la «figura» es un error fijado por el arte (*dià tèn téchnēn*); y el «solecismo», un error cualquiera que no se atiene al arte (*ou dià tèn téchnēn*). <<

[934] El término *óncos* ha sido diversamente traducido. Los romanos tienden a fijar *dignitas* (*Rhetorica ad Herennius*, 4, 13, 18) y la retórica clásica francesa *pompe* o, impropiamente, *style sublime*. En realidad se refiere al estilo elevado o solemne —opuesto al lenguaje corriente— que es propio del metro heroico en el que hablan los personajes de la epopeya (*cf. Poética*, 24, 1459b34). Traspasado a la oratoria, el estilo solemne se caracteriza por el uso de expresiones desarrolladas —por oposición a la *syntomía* o modo *conciso* de expresarse—, de modo que puede definirse como una «amplificación» (*aúxēsis*) de la *léxis*. Así aparece también en la terminología griega postaristotélica. Por ejemplo, Hermógenes, *Perì ideôn*, 10 (Spengel, 1894, II, 286): *mégēthos*; Demetrio, *Perì hermeneías*, 38 (Spengel, 1894, III, 270): *megaloprepôn*, etc. <<

[935] El texto dice *lógōi chrêsthai ant' onómatos*. La crítica clásica y moderna (Victorio, Schrader, Spengel, Cope) traducen *lógos* por «definición», lo que también hallo en algunos ejemplos de la retórica clásica francesa. Así, Bary, *La Rhétorique française*, París, 1659, pág. 263: *on doit employer les* définitions *au lieu des mots simples*. Sin duda Aristóteles propone en su ejemplo una definición del círculo; pero, al escribir *lógos* (y no *horismós*), está pensando en cualquier enunciado que desarrolle y amplifique el nombre sustituido. En otras palabras, pues, *lógos* alude aquí a *períphrasis* (un término no aristotélico). Ahora bien, la perífrasis (*circumlocutio, circuitus loquendi*, entre los romanos) puede servir, como en el presente ejemplo, para *explicar* el nombre (y en ese caso es su definición) o también, sencillamente, para *adornarlo* y *enaltecerlo*. El recurso a la sustitución de un nombre por una oración se encuentra también en la *Retórica a Alejandro*, 22, y podría ser, como lo piensa Cope, 1877, III, 65, una nueva herencia de Isócrates (igual que el *sýndesmos* y la *amphibolía: supra*, notas 922 y 925). Por lo demás, tal recurso, en su sentido ya elaborado de *perífrasis*, ha sido objeto de amplios y sistemáticos análisis en la retórica postaristotélica. *Cf*. los textos fundamentales en Trifón, *Perì Trópōn* (Spengel, 1894, III, 197), y Quintiliano, VIII, 6, 59-61. <<

[936] La «concisión» (*syntomía, brevitas*) es lo contrario de la «solemnidad», de donde se advierte que esta última no es sino una «amplificación» (*aúxēsis*) de la *léxis: supra*, nota 934. En consecuencia, la concisión consiste en no decir sino lo que es preciso y suficiente: *cf*. Quintiliano, IV, 2, 49: … *via dicendi quantum opus est et quantum satis est*. Por lo que señala nuestro texto, parece, de todos modos, que Aristóteles concibe los intercambios entre expresiones amplificadas y concisas como un instrumento útil para evitar la «fealdad» retórica (*aischrología*), a que se ha referido, en polémica con Brisón, en 2, 05b6-17. Según esto, la base de la doctrina aristotélica vendría a ser la de concebir el *óncos* y la *syntomía* como un sistema autónomo de recursos formales que, no obstante, cumplen en ambos casos la misma función (pragmática): *vid*. nota 885, con especial referencia a la hipótesis de Susemihl. <<

[937] De conformidad con lo que ya ha sido señalado en el cap. 2; es decir, usando los recursos que sirven para adornar la expresión como medio de amplificarla. <<

[938] Son frecuentes los ejemplos de plural solemne en la literatura griega. Sobre el que cita el texto, *vid*. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. *Adespota*, n.º 83. <<

[939] Eurípides, *Ifigenia entre los tauros*, 727. <<

[940] Trátase aquí de los dos modos de construcción del genitivo griego (tês *gynaikós* tês *heméteras*/tês *heméteras gynaikós*), para cuya diversidad no hay analogía en castellano. <<

[941] Aristóteles se refiere aquí al asíndeton u omisión de conjunciones (*áneu syndésmōn*) exclusivamente en orden a la brevedad de la *léxis*. Sin embargo, la interpretación habitual de esta figura retórica es la de que produce una «intensificación patético-encarecedora» (Lausberg, 1966, § 709), puesto que parece disolver o descoyuntar la frase. Así, p. ej., Hermógenes, *Perì méthodou*, 11 (Spengel, 1894, II, 436): *aneu syndesmôn legómena ethikón esti*; y Áquila, *De figuris sententiarum*, 41 (Halm): *cum commoti sumus, hoc modo incidere solemus*. Ambas perspectivas de análisis no son contradictorias. La interpretación *pathetiké* aproxima el asíndeton a otros recursos retóricos, ya mencionados por Aristóteles, tales como la «división» y la «composición», que son igualmente intensificadoras y *pathetikoí: cf. supra*, I, 7, 65a10-19 y notas 192 y 194. Y tal parece ser, en efecto, el punto de vista del filósofo, si se juzga por la relación que establece entre el asíndeton y las gradaciones retóricas, *infra*, en 12, 13b19-32 (*vid*. notas 1092 y 1093). La expresión «sin conjunciones» cumple, pues, un doble papel en la retórica aristotélica: el de conferir brevedad a la *léxis* y el de hacer a ésta expresiva de las emociones. La misma vinculación de estas dos funciones aparece recogida en Cicerón, *Orator*, XXXIX, 135, y Quintiliano, IX, 3, 50. <<

[942] Antímaco, *Tebaida*, frag. 2 (G. Kinkel, *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig, 1877). Este Antímaco de Colofón, poeta de principios del siglo IV, era célebre en la Antigüedad por la verbosidad de sus obras. A él se refieren Porfirión, el escoliasta de Horacio, *Ars poetica*, v. 146, así como Cicerón, *Bruto*, LI, 191, y Quintiliano, X, 1, 53, quienes lo tienen por paradigma del estilo solemne. La descripción que Antímaco hacía del Teumeso, un montecillo de Beocia sobre el que se asentaba la ciudad del mismo nombre, está recogida también en Estrabón, IX, 2: «Antímaco ha celebrado el Teumeso, pero con demasiada extensión, puesto que enumera virtudes que ese lugar no ha poseído nunca». Las referencias más importantes sobre Antímaco y sobre la *Tebaida* se hallan en Cope, 1877, III, 683. <<

[943] Sobre la «expresión adecuada» *(tò prépon), vid. supra*, nota 856. Como allí he señalado, la «analogía» o proporcionalidad se refiere tanto a los elementos formales entre sí de la *léxis*, como a la adecuación de esta última con los hechos a los que remite. De lo primero se ha ocupado ya Aristóteles en los capítulos anteriores, al analizar las virtudes y vicios de la *léxis*. En cuanto a lo segundo, ello es la materia de este capítulo y constituye lo que podría llamarse el aspecto *denotativo* de la expresión. La *léxis* es en este sentido «adecuada» cuando utiliza nombres apropiados (*oikeía*: *vid*. línea 19 y *supra*, notas 867 y 924) y cuando se ajusta o corresponde (*harmóttein*: línea 27) tanto en los hechos sustantivos denotados (*hypokeiménē pragmata*), como al talante del orador (*êthos*) y a las pasiones que incluye el asunto del discurso (*páthē*). La fórmula *pathetikḗ léxis* suele verterse por estilo o expresión *patética*. Esto es incorrecto. Los sinónimos castellanos de «patético» son «trágico», «conmovedor», mientras que la *pathetikḗ léxis* se refiere a la capacidad del discurso para expresar o denotar cualesquiera pasiones (cólera, piedad, emulación, etc.), que nacen de los hechos relatados y que el oyente puede compartir con el orador. Lo mismo ha de decirse de la fórmula *ethikḗ léxis*, usualmente traducida por estilo o expresión *ética*, cuando lo que quiere decir es la capacidad de discurso para expresar o denotar el carácter o talante del que habla o de aquel de quien el orador habla (presentándose a sí mismo o al otro como poseedor de un talante moralmente bueno o malvado). En I, 2, 56a5 y sigs. esta capacidad denotativa del discurso ha sido puesta al servicio de la persuasión. La transferencia *pragmática* de usos es aquí clara: la expresión funciona como un «signo» (*sēmeîon*) del talante o de las pasiones *reales*, de modo que la *léxis ethikḗ* o *pathetikḗ* «parece ser verdad» (*dókei alēthḗs eînai*: *cf*. línea 21 y nota 946). La misma idea se encuentra en Quintiliano, VIII, 3, 37: *in quo non falli iudicium nostrum solicitudine ipsa manifestum est*. Es, pues, esta veracidad o, al menos, verosimilitud de la expresión la que produce el paso de la denotación simple a la persuasión retórica. Como he sugerido respectivamente en las notas 849 y 836, de esto se desprende: 1.º) que el análisis de la *léxis* como signo presupone ya una importante matización respecto de la doctrina platónica de la naturaleza mimética de los nombres, matización que constituye el punto de partida de la posterior teoría aristotélica desarrollada en el *Perì hermeneías*; y 2.º) que, en todo caso, es precisamente en esta capacidad, propia de la *léxis*, de reducir el talante y las pasiones a un cuerpo de *enunciados*, donde ha de ponerse el nexo de unión entre los libros I-II y III, toda vez que dichos *enunciados* constituyen ya, en cuanto tales, *písteis*, pruebas persuasivas. <<

[944] *Kósmos*. Aristóteles parece usar aquí este término en un sentido general y, de hecho, no ha aparecido en la clasificación de 04b30 a propósito de la selección de palabras (*vid. supra*, nota 865). Sin embargo, en *Poética*, 21, 1457b1 lo propone como una clase particular de nombres: «todo nombre es o específico o desusado o metáfora o *de adorno* o neologismo o alargado o abreviado o modificado». *Cf.* también *Poética*, 22, 1458a33 y 1459b14. La interpretación habitual de estos nombres *kósmoi* corresponde a nuestros epítetos de cualidad. <<

[945] Es el poeta trágico —no el político, a quien Aristóteles ha mecionado en I, 15, 75b31 (*vid*. nota 351 del libro I)—, cuya lista de obras nos trasmite la *Suda*. Aun cuando carecemos de toda otra referencia, Aristóteles lo cita frecuentemente como ejemplo unas veces de realismo y otras veces de vulgaridad: *cf. Poética*, 2, 1448a12, y 22, 1458a20; así como *Sobre las refutaciones sofísticas*, 15, 174b27. <<

[946] Aristóteles se refiere aquí al paralogismo de la «consecuencia», cuya versión retórica es la falacia del «signo»: *cf*. respectivamente II, 24, 01b20-29 (nota 793) y 01b9-[14] (nota 788), así como *Poética*, 24, 1460a20-25, y *Sobre las refutaciones sofísticas*, 5, 167b1-12. Una vez interpretada la *léxis pathetiké* (y *ethiké*) como un «signo», la forma de la expresión induce al oyente a tomar como *causa real* los hechos de que le habla el orador, supuesto que el apasionamiento del discurso le es presentado como *efecto* de ellos; sin embargo, del apasionamiento de la expresión no se sigue la realidad de los hechos, del mismo modo que de vestirse con adornos y deambular por la noche no se sigue que quien hace esto sea un adúltero (*Sobre las refutaciones sofísticas, ibid*.). Esta identificación del paralogismo, sin duda adecuada, resulta, de todas formas, insuficiente, ya que es fácil advertir una diferencia de tratamiento entre lo que propone este párrafo de *Retórica*, III, 7 y lo que señalan los textos paralelos recién citados. En dichos textos, en efecto, la falacia se atribuye a un uso en particular del signo (a saber, el que consiste en tomar como una relación necesaria, *tekmḗrion*, lo que es sólo una relación probable, *sēmeîon*), mientras que en el párrafo que ahora comentamos se declara en general paralogística toda «exposición fundada en signos» (*ek tôn sémeíōn deîxis*). Es evidente que, no concibiendo aún la «expresión» a la manera del *Perì hermeneías*, como «signo de las afecciones del alma», el análisis aristotélico de la *léxis o ek tôn sēmeíōn* permanece todavía —incluso si ya supone una importante novedad sobre la concepción lingüística de la *mímēsis*— exclusivamente en un marco de denotación de lo real exterior. Ahora bien, supuesto este marco, la diferencia de tratamiento que acabo de señalar implica que, cuando Aristóteles redactó el *Perì léxes* (nuestra *Retórica*, III), no disponía aún de la doctrina de la probabilidad, que ya presupone el análisis de *Retórica*, I, 2 y *Analíticos primeros*, II, 27 (*vid*. notas 58 y 59 del libro I), de modo que, por lo tanto, su interpretación del «signo» resultaba todavía en esa época marcadamente negativa. <<

[947] *Harmóttousa*, en el sentido ya señalado, *supra*, en la nota 856. En *Poética*, 15, 1454a22 Aristóteles dice que el carácter (*êthos*) de un personaje de tragedia es *harmótton* cuando es conforme con sus condiciones naturales y sociales: «así, se le puede dar a un personaje como carácter la virilidad; pero no es *ajustado* a una mujer el ser viril o terrible». Esta conformidad o consonancia con la naturaleza de las cosas, en cuanto que ellas son nombradas por la *léxis*, constituye, pues, el elemento intensional —connotativo— de la expresión. <<

[948] Entiéndase géneros o clases (*génē*) de *éthē*, tal como éstos aparecen fijados en II, 12-17. <<

[949] Véase sobre la noción de «modo de ser» *(héxis), supra*, nota 263 del libro I. En la medida en que el «modo de ser» supone una propiedad o temple durable, que caracteriza a quien lo posee, se opone al «estado de ánimo» o disposición pasajera (*diáthesis: vid*. nota 270bis del libro I), que corresponde a las reacciones pasionales, como Aristóteles ha señalado en la línea 21. Estos distintos ámbitos de denotación son los que establecen la diferencia entre las *léxis pathetiké* y *ethiké*. <<

[950] Es decir, los autores de discursos de encargo, escritos para que los pronunciasen otros que pagaban por ello. Como anota Dufour, *ad loc*., la traducción de Moerbeke (de conformidad con la *vetus*) presupone la interesante variante *katà kairón (pro tempore)*, allí donde nuestros códices escriben *katakóron*, «con insistencia». Es plausible pensar que una parte de la tradición ha interpretado que Aristóteles no tanto quería en este punto criticar a los logógrafos, cuanto ensalzar la justeza de ciertas fórmulas dichas «en el momento oportuno». <<

[951] La misma idea aparece desarrollada en Quintiliano, VIII, 3, 37. <<

[952] Que es, como Aristóteles ha señalado en 2, 04b17-22 (nota 859), un requisito de la «expresión adecuada». <<

[953] Leo *apíthanon* con los códices y las traducciones, frente al *pithanón* que fija Ross siguiendo una conjetura de Thurot. La dificultad del texto consiste en que la frase comienza con un *eàn oûn*, sin ninguna clásusula adversativa; ahora bien, si se interpreta como una conclusión del argumento que Aristóteles viene proponiendo, el resultado es evidentemente contradictorio. Que esta dificultad fue sentida en el mundo antiguo, lo muestra la corrección del escoliasta (Σ), que escribe *ei dè*. Y por el mismo motivo Vahlen adopta la lectura *ean d' oûn*, que es la que sigo yo también. En realidad, esta corrección es tan gratuita como la de Thurot, pero al menos no contradice lo que a propósito de la expresión adecuada ha determinado Aristóteles en 08a11-14. <<

[954] Ambos términos poéticos se hallan bien registrados. Así: *ouranomḗkēs* aparece en Homero, *Odisea*, V, 239; Esquilo, *Agamenón*, 92; Isócrates, *Antídosis*, 134; y *pelṓrios*, en Homero, *Ilíada*, III, 229 y V, 395. <<

[955] *Cf. Panegírico*, §§ 186 y 196. <<

[956] De la ironía de Gorgias nos quedan abundantes testimonios: *vid*. frags. 82 A 11, 15, 15a, 19 y 24 (Diels-Kranz). Aristóteles se refiere también a ella en varias ocasiones: *cf. Política*, III, 2, 1275b26 y sigs., así como la anécdota de Filomela referida, *supra*, en 06b14. <<

[957] *Cf*. Platón, *Fedro*, 231d y 241e, donde Sócrates ironiza sobre el entusiasmo a que le ha llevado su discurso, acaso bajo la posesión inspiradora de las ninfas. <<

[958] En su anterior análisis sobre el uso retórico de la voz (*supra*, 1, 03b27-31 y nota 841), Aristóteles ha introducido tres elementos: el tono, la armonía y el ritmo. De éstos, los dos primeros corresponden en exclusiva a la *representación oratoria*, mientras que el tercero depende, sobre todo, de los *recursos formales de la léxis*. La diferencia entre expresión *rítmica* y *no rítmica (en rhythmôi/árrythmon)* pertenece al fondo de la cultura griega: en el primer caso, la consecución de sílabas largas y breves se hace coincidir con un orden prefijado según una proporción constante de unidades de tiempo; en el segundo caso, esa consecución no sigue ningún orden regular, de modo que la cadencia aparece indeterminada (*aorístē*). Por su parte, la diferencia entre *ritmo* y *metro*, que en Aristóteles es meramente intuitiva, se halla establecida con claridad en Quintiliano, IX, 4, 45: *rhythmi, id est numeri, spatio temporum constat; metra etiam ordine: ideoque alterum esse quantitatis videtur, alterum qualitatis*. Comentando este texto, Cope, 1867, 389-390, hace notar que la diferencia consiste, por lo tanto, en que el *ritmo* supone una primera organización, según proporciones de tiempo, que no pone límites al desarrollo de la *léxis*, mientras que el *metro* constituye una segunda organización según figuras rítmicas repetidas, que ordenan de un modo preciso y limitado el desarrollo de la *léxis*; puede concluirse, entonces, que el ritmo es un *genus* y el metro una *species*. Estas consideraciones ayudan a comprender el punto de vista de Aristóteles, que, aun si con variaciones puntuales, ha pasado a ser patrimonio de toda la retórica posterior. El requisito de que la *léxis* retórica sea rítmica responde, en efecto, a dos principios: uno, positivo, que busca promover la *variación*, a fin de evitar la secuencia seguida y el desorden de sílabas largas y breves, que es propia de la «expresión indeterminada» y que produce *monotonía*; y otro, negativo, que prescribe excluir la *léxis poética*, a la que son ajustados los metros y que en retórica es causa de *afectación*. Como Lausberg, 1966, § 981, ha visto perfectamente, uno y otro de estos principios se mueven, pues, en el marco de condiciones de la «expresión adecuada»; pero a esto ha de añadirse que la idea se encuentra ya en Platón, *República*, 400e: «… el que la expresión sea adecuada y su contrario dependen de la eurritmia y de la arritmia». En este mismo texto (*República*, 400b), Platón hace remontar los primeros análisis y clasificaciones de los ritmos al sofista Damón, discípulo del afamado músico pitagórico Agatocles. Esto permite suponer que, al margen del *estilo poético* de Gorgias, el desarrollo de la prosa rítmica ha de considerarse igualmente como una herencia siciliana y que debió tomar carta importante de naturaleza en la retórica sofística (*cf*. Norden, *Die antike Kunstprosa*, Stuttgart, 1958, I, págs. 41 y sigs.). Pero en el caso de Aristóteles lo más plausible es pensar que la génesis de su punto de vista esté en relación con su polémica con Isócrates, en un fragmento de cuya *Technē* (Radermacher, 1951, frag. 22) aparecen prescripciones parecidas sobre la *léxis* rítmica, si bien con un resultado

diferente (*vid. infra*, nota 963). Por lo demás, de la doctrina aristotélica tenemos muchas referencias, desarrollos y ecos (a veces críticos) en la retórica griega y romana: *cf*. Dionisio de Halicarnaso, *Sobre la composición literaria*, 20 (Usener-Radermacher, 1899-1929, 126); Demetrio, *Perì hermeneías*, 38 (Spengel, 1894, III, 270-273); Cicerón, *Orator*, LXII, 212, y *Sobre el orador*, I, 47, 182-83; y Quintiliano, IX, 4, 45 y sigs. (especialmente 87-88). <<

[959] Aristófanes, *Las ranas*, 569, presenta a Cleón (*vid. supra*, nota 382 del libro II) como abogado de pobres y niños, gracias a lo cual conseguía atraérselos (convertirse en su patrón, *prostátēs*). Tal vez Aristóteles esté recordando aquí una escena de teatro que fuera popular en su tiempo. <<

[960] Todo el párrafo siguiente —sobre la inteligibilidad de lo indeterminado, la necesidad de la medida y la interpretación del número como criterio de determinación — sigue ideas de la última filosofía platónica, como de ordinario se anota. *Cf*. especialmente *Filebo*, 23e-26a. Véase también, a propósito de la doctrina de Aristóteles sobre lo indeterminado (*ápeiron*), los argumentos de *Analíticos segundos*, I, 24, 86a5, y *Metafísica*, II, 4, 999a27. <<

[961] La misma idea en *Poética*, 4, 1448b21: «es evidente que los metros son partes de los ritmos». <<

[962] O sea, el ritmo propio de la epopeya, cuyo metro es el hexámetro. <<

[963] *Cf. Poética*, 4, 1149a25-26. Hay acuerdo, así en la retórica griega como en la romana, sobre que el yambo (⏑ –) es el ritmo más próximo a la lengua conversacional. Por ejemplo, Cicerón, *Orator*, LVI, 189, escribe: *magna enim partem ex iambis nostra constat oratio*. Esta cercanía del yambo al lenguaje ordinario mueve a Isócrates, en el fragmento referido en la nota 958 (Radermacher, 1951, frag. 27), a prescribirlo, juntamente con el troqueo, como el ritmo adecuado a la *léxis* retórica. La crítica de Aristóteles ha de interpretarse, pues, como una crítica a Isócrates. <<

[964] Así lo muestra la etimología del troqueo: de *trécho-*, «correr». Aristóteles nos dice que al tetrámetro, el metro clásico del ritmo trocaico (— ⏑), lo sustituyó en la tragedia el trimetro yámbico, precisamente porque su celeridad lo hacía más próximo a la danza; *cf. Poética*, 4, 1449a21-24: «Al principio, en efecto, usaban el tetrámetro, porque la poesía era satírica y más acomodada a la danza». A esto se refiere la mención del *córdax*, mención irónica, sin duda, y dirigida contra Isócrates, que recomendaba, como he adelantado en la nota anterior, el uso del troqueo como ritmo adecuado a la elocuencia. El *córdax* era, en efecto, una antigua danza, seguramente obscena y ya desechada por el propio Aristófanes, en la que algunos, de conformidad con un testimonio del gramático alejandrino Harpocración (Valerio), han querido ver el antecedente inmediato de la comedia: *vid*. A. W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb. Tragedy and Comedy*, Oxford, 1962, págs. 164-170. Tanto Cicerón, *Orator*, LVII, 193, como Quintiliano, IX, 4, 88, se hacen eco de este pasaje de Aristóteles. <<

[965] Es el sofista y retórico citado en 0b21 y 04a14: *vid*. especialmente, *supra*, nota 847. Por este texto sabemos que Trasímaco no se ocupó sólo de la *hypókrisis* y del *páthos* retórico, sino también de los problemas del ritmo. A este respecto, Cicerón, *Orator*, XII, 39, destaca que prescribía miembros muy numerosos y cortos, a manera de pequeños versos (*versiculorum similia*). Aristóteles destaca, de todos modos, que Trasímaco no llegó a analizar el peán y que su uso tenía lugar *hōs en aporrḗtōi*, «como en secreto». Esta expresión, atetizada por Victorio y excluida de la práctica totalidad de las ediciones modernas, aparece, sin embargo, en todos los códices sin excepción, sin que pueda asegurarse —como señala Wartelle, en Dufour, 1980, III, pág. 110, nota 8— que se trata de una glosa tardía. <<

[966] El peán es un pie *sesquiáltero*, es decir, cuya proporción es de 3/2 o 2/3, o, dicho de otro modo, en el que el tiempo de uno de sus dos elementos contiene 1,5 veces el del otro. Los dos únicos modelos clásicos son: el peán primero (– ⏑ ⏑ ⏑) y el peán cuarto (⏑ ⏑ ⏑ –), no siendo los peanes segundo y tercero (⏑ – ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ – ⏑) sino modelos figurados; no se mencionan de hecho en las prescripciones de Aristóteles, como puede verse en las siguientes líneas. El ritmo peánico no da lugar a (o no aparece dividido en) metros. Cicerón, *Orator*, LVIII, 194, dice, por ello, que *paean autem minime est aptus ad versum*. Y ésta es precisamente la razón de que Aristóteles lo tenga por el ritmo más adecuado a la oratoria, ya que, haciendo posible la *variación*, es el que mejor evita la *léxis poética: vid. supra*, nota 958. <<

[967] Estos tres versos —o partes de versos—, incluidos por Bergk, frag. 26b, entre los Peanes de Simónides, figuran como anónimos en Diehl, 1954, II, 303. Este último criterio es también el adoptado por Page, *Poetae Melici Graece*, Oxford, 1962, pág. 511. La métrica de los versos es, respectivamente, la que sigue:

Δᾶλόγενές | εἶτε Λύκι̑ | ᾶν
Χρῡσεόκό | μᾱ Ἑκάτε | παῖ Διός
Μετὰ δὲ γᾶν | ὕδατά τ᾽ ὦ | κεάνὸν ἦ | φάνισε νύξ <<

[967b] Mismo texto que nota anterior 967. <<

[967c] Mismo texto que nota anterior 967. <<

[968] Es decir, por la disposición gráfica del texto que adopta el copista y que, de hecho, es muy variable, o bien por el signo que anuncia el fin del párrafo (*paragraphḗ* «parágrafo»), anotación marginal en forma de una flecha, que se reconoce bien en algunos papiros. Tovar, 1953, nota 61, piensa que ésta de Aristóteles es la más antigua mención del *paragraphḗ*. Pero ya Isócrates lo cita en *Antídosis*, § 59. <<

[969] Ross sitúa esta última frase al principio del cap. 9. Ninguno de los editores sigue este criterio, que es sin duda erróneo, habida cuenta del modo conclusivo habitual como Aristóteles cierra sus capítulos. <<

[970] La expresión «coordinativa» (*eiroménē*) se produce por la sucesión paratáctica de las oraciones, las cuales aparecen unidas entre sí únicamente por la materialidad de sus contenidos, a través de las conjunciones simples *y/o* (y en su caso con inserción de oraciones secundarias continuativas, como, por ejemplo, las oraciones de relativo), sin más organización sintáctica y sin posibilidad, por tanto, de ramificarse conceptualmente (*cf*. Lausberg, 1966, §§ 921-23). Demetrio, *Perì hermeneías*, 1, 12, llama a esta forma de expresión «desgarrada» (*dieireménē*) y la define como *hē eis kôla lelyménē ou mála allélois synērtēména*. Por su parte, la retórica latina la conoce con el nombre de *oratio perpetua*; p. ej., Áquila, *De figuris sententiarum*, 18, dice de ella: *oratio perpetua, quam Graeci* ε᾽ιρομένην γέξιν *apellant,… ita conectitur, uf superiorem elocutionem semper proxima sequatur atque ita seriem quandam significatus rerum explicitet*. Aristóteles critica esta forma de expresión por las mismas razones por las que también rechaza la prosa arrítmica; es decir, porque, no estando su conclusión motivada lingüísticamente y produciéndose, en consecuencia, sin tener en sí misma ningún principio de fin, su arquitectura léxica permanece en la «indeterminación» (*aóriston; vid*. no obstante, *infra*, nota 1092). Y a esto es a lo que se refiere el símil de «los preludios de los ditirambos». Los ditirambos eran precedidos, en efecto, por una obertura de música instrumental, cuyo desarrollo había llegado a ser tan amplio a mediados del siglo V que superaba en extensión e importancia al propio texto del ditirambo; era imposible determinar, pues, cuánto duraría la música y, en todo caso, la unidad y equilibrio de la obra aparecían rotos. La crítica de la expresión coordinativa no es, de todas formas, constante en la historia de la retórica. Una variedad de ella, la que los romanos llaman *oratio soluta* —y que sigue más el modelo de definición de Demetrio (*dialelyménēléxis*) que el de Aristóteles—, es prescrita a veces, cuando el orador quiere dar impresión de sencillez, acercándose para ello al modo ordinario, generalmente paractáctico, del lenguaje corriente: *ubi aliquid simile et proximum sermoni volumus effingere* (Áquila, *loc. cit.; cf*. también Quintiliano, IX, 4, 21). <<

[971] Lo contrario de la expresión coordinativa es la «correlativa», *he katestramménē léxis*. El término es oscuro y de difícil traducción: *katastrépho-* significa «condensar» o también «hacer volver», lo que justifica la versión tradicional de «expresión periódica» (Freese, Tovar, Sieveke). Sin embargo, esta versión tiene en su contra el que es precisamente de tal concepto (*períodos*) del que Aristóteles se vale para definir la *katestramménēléxis* (*infra*, línea 09a35); en su lugar Dufour propone «*implexe*». Expresión «correlativa» es la que se produce por medio de oraciones organizadas, cuyas partes se integran entre sí según una estructura lingüístico-conceptual reconocible y cuyo significado depende del conjunto de la frase. En este procedimiento tiene lugar lo que Dionisio de Halicarnaso, *Sobre la composición literaria*, 2, llama la *harmonía lógou*; y, como lo dice Aristóteles (09a36-b4), la consecuencia es que el fin de la frase se hace esperable y el todo resulta *determinado*. La organización de la *léxis katestramménē* se basa en el «período» —*ambitus, circuitus, comprehensio verborum* (Cicerón, *Orator*, 61, 204)—, que es el conjunto mínimo de sentido en el que los elementos conceptuales de la expresión se relacionan recíprocamente. Tal relación de reciprocidad se consigue mediante las subordinaciones de unos elementos a otros, formando lo que Demetrio, *Perì hermeneías*, 12, llama un *sastēma*. A su vez, los períodos pueden estar divididos en subconjuntos o «miembros» (*kôla*), o bien en meras «partes» (*moría*) cuando se trata de períodos de un solo miembro. Pero, en todo caso, lo fundamental es que la reciprocidad ha de basarse en la tensión entre los miembros o entre las partes de un único miembro, de cuya integración y complementariedad mutua nace el significado de la frase; y de ahí la estructura circular o de ida y vuelta que menciona el término *perí-odos*. A esto es también, en suma, a lo que se refiere Aristóteles con el símil de «las antístrofas». En este metro (como en el movimiento del coro —*antistréphein*— en las representaciones teatrales: *cf*. nota 1 del libro I) las estrofas se disponen formando antítesis, cada una de las cuales da la réplica a la anterior y completa con ella el significado del todo. Los «poetas arcaicos» aludidos por Aristóteles, que regularizaron las antístrofas, son Arión, Estesícoro y Píndaro. Véanse más detalles sobre el «período», *infra*, en nota 977. <<

[972] Ross secluye, siguiendo a Jacobi, una cita aquí intercalada de Heródoto: *Herodótou Thouríou hḗd' historías apódeixis*, «ésta es la exposición de la historia de Heródoto de Turios». Con estas palabras dan comienzo, como se sabe, las *Historias* de Heródoto, si bien en los manuscritos del historiador se lee *Halicarnaso* (patria de nacimiento), en vez de Turios (patria de adopción). Esta cita, haya sido puesta o no por Aristóteles, aclara a quiénes se refiere la fórmula *léxis hē archaía*: son, en efecto, los primeros escritores en prosa (los *logográphoi* en el sentido definido en la nota 535 del libro II), forjadores de la lengua científica y entre los que destacan Hecateo y el propio Heródoto. <<

[973] Como he señalado en la nota 971, los períodos se organizan mediante relaciones entre sus miembros. Tales relaciones introducen una simetría y proporcionalidad en la *léxis katestramménē*, que puede ser descrita, como en el caso del ritmo, por relaciones numéricas. Con ello se completa la analogía establecida en la nota 970: la expresión coordinativa es, como la arrítmica, *indeterminada*; la correlativa, como la rítmica, *determinada*. <<

[974] El texto opone *tà métra* (los metros) a *tôn chadēn*. Este último término —en realidad un adverbio, cuyo significado es «en desorden» o «profusamente»—, así como la oposición misma, proceden de Platón: *cf. Leyes*, VII, 811d (*en poiḗmasin è chadēn*) y *Fedro*, 264b. Aristóteles se refiere, pues, aquí a la prosa suelta, sin ritmo ni determinación; y también a la prosa en general, en cuanto que, relativamente al metro, aparece siempre menos sujeta a relaciones de número. <<

[975] Los manuscritos fijan *kaì têi dianoíai*, lo que Ross anota como espúreo, ya que el escoliasta (Σ) parece haber tenido otra lectura ante los ojos. La propuesta de corrección de Ross *háma têi dianoíai* es la que yo sigo. <<

[976] Es el verso primero del *Meleagro* de Eurípides (no de Sófocles, como equivocadamente cita Aristóteles), según nos informan los escolios: *vid*. frag. 515 (Nauck). La prescripción de no cortar el período en dos trata de prevenir contra la *ambigüedad en la composición*, tal como se produciría en el verso, si no se introdujese la coma (y como de hecho se produce en la lengua hablada y en la mayoría de los manuscritos, en los que la coma no se usa regularmente). De esta «ambigüedad en la composición» ha tratado ya Aristóteles a propósito de la *léxis* escrita, *supra*, en 07b14 (*vid*. nota 931 con las referencias que allí se anotan). En un sentido general se ocupa también de ella *Sobre las refutaciones sofísticas*, 4, 166a24 y sigs. <<

[977] En la nota 971 he señalado ya, con referencia a esta frase, cómo el período puede dividirse en subconjuntos o «miembros» (*períodos en kōlois*) o bien estar formado por un solo miembro (*aphelḗs*, período «simple»). Ésta es la doctrina tradicional. Sin embargo, en el influyente artículo de G. A. Kennedy, «Aristotle on the Periode», *Hist. Stud. Plys. Scien.* 63 (1958), 283-284, el autor sostiene que Aristóteles no entiende aquí por período lo que después ha fijado la retórica posterior —es decir, una larga frase construida por subordinación de proposiciones, cosa esta, afirma, a la que el filósofo llama más bien *lógos*, como en 09b24—, sino simplemente un conjunto de dos *kôla*, que, además, no han de ser por fuerza antitéticos. Por razones semejantes, y puesto que el período ha de tener dos *kôla*, A. Primmer, «Schlichter Stil und eingliederige Periode in Aristoteles' Rhet. III, 9», *Rhein. Mus.* 109 (1966), 73-77, quiere corregir el texto, sustituyendo por *léxis* el *períodos* inicial de la frase (línea 13): léxis *dè hḕmen en kṓlois…* etc. Ninguna de estas conclusiones me parece sostenible. La retórica postaristotélica ha acumulado, sin duda, nuevos elementos y detalles sobre esta doctrina particular. Sin embargo, debe señalarse: 1.º) que Aristóteles no divide obligatoriamente el período en dos miembros, sino que tal es la fórmula habitual del análisis —tanto en él como en los retóricos posteriores— y que esa fórmula se desprende en su caso únicamente de los ejemplos que luego cita; 2.º) que los períodos de un solo miembro son admitidos (tal vez con la única excepción de Aquila) y muchas veces estudiados en la retórica posterior a Aristóteles (*cf.* p. ej., Demetrio, *Perì hermeneías*, 1, 17; Aristides, *Perì politikoû*, II, 18 (Spengel, 1894, II, 507); Quintiliano, IX, 4, 124), de modo que no hay razón para pensar que ésta no sea también doctrina aristotélica; y, finalmente, 3.º) que no ya Aristóteles, sino tampoco la retórica posterior prescribe que los miembros de un período sean antitéticos, sino que se dé una tensión entre ellos; más aún, el modo usual como esa tensión se sistematiza —en el modelo ordinario de dos miembros— es bajo la estructura *prótasis-apódosis* (*cf.* Lausberg, 1966, § 924), lo que muestra que la retórica postaristotélica no ha fijado tanto su interés en la oposición, cuanto en el *sýstēma tôn kṓlōn* de que habla Demetrio, *Perì hermeneías*, 12. Todo esto mueve a pensar que, aunque Aristóteles critica los períodos largos, a la inversa de una parte de la retórica posterior que tiende a preferirlos, la doctrina de base es en lo fundamental la misma. <<

[978] Ross, como Spengel, considera espúreo este *hősper kaì hē períodos*, que, en efecto, parece omitir el escoliasta (Σ). Roberts lo secluye igualmente. Sin embargo, yo no estoy seguro de que esta solución sea la correcta y me inclino a pensar que, aunque oscuramente, lo que Aristóteles quiere decir es que, así como el período puede dividirse en miembros, en cambio no deben dividirse las divisiones (o sea, los miembros), pues, en caso contrario, no podría decirse el período sin ahogo (*euanápneustos*) y como una totalidad (*hólē*). <<

[979] En *Poética*, 26, 1462b6 aparece también este término (*myoúrous*, aquí traducido por «recortado»), dando a entender una expresión pobre, insuficiente para la comprensión. <<

[980] Normalmente se interpretan estas palabras como una alusión humorística a los famosos paseos de Aristóteles con sus discípulos, los *peripatéticos*. No obstante, N. A. Harris, «A simile in Aristotle's *Rhet*. III, 9», *Class. Rev*. 24 (1974), 178-179 sostiene, a mi parecer con fundamento, que se trata de la conclusión esperada al símil anterior de la carrera, lo que él razona con testimonios literarios convincentes. A esta interpretación responde, pues, la puntuación que adopto. <<

[981] Aristóteles escribe aquí un *lógos* de díficil interpretación. Las traducciones latinas (Γ) presuponen *álogoi (gígnontai)*. Spengel, sobre la lectura de A, fija *álogon*. Tovar (1953, nota 68) lo considera insoluble. Y G. A. Kennedy, 1958, lo interpreta en el sentido ya comentado, es decir, como el término con el que Aristóteles se refiere a lo que la retórica posterior llama período. La solución me parece mucho más simple: se trata sencillamente de una ironía del filósofo, que presenta así un período largo como si fuese un discurso entero. <<

[982] Estos versos son una parodia de Hesíodo, *Trabajos y días*, 265-266, cuya versión original dice: «… puesto que un mal consejo es lo peor para el que aconseja». De Demócrito de Quíos, el autor de la parodia, nos dice Diógenes Laercio, IX, 49, que fue un músico contemporáneo del otro Demócrito, el filósofo de Abdera. A Melanípides lo cita la *Suda* como poeta del siglo V, autor de ditirambos, epopeyas y epigramas. <<

[983] Respectivamente, *léxis diēirēménē* y *antikeiménē*; es decir, miembros yuxtapuestos y antitéticos. Estas dos clases de «miembros», únicas que reconoce Aristóteles, están bien representados en la tradición retórica. *Cf*., *supra*, nota 977. <<

[984] Isócrates, *Panegírico*, § 1. Ésta y todas las citas posteriores de Isócrates están hechas de memoria, de modo que no son exactamente literales. <<

[985] *Ibid*., § 41. <<

[986] *Ibid*., § 48. <<

[987] *Ibid*., § 72. <<

[988] *Ibid*., § 77. <<

[989] *Ibid*., § 89. <<

[990] *Ibid*., § 105. <<

[991] *Ibid*., § 149. <<

[992] *Ibid*., § 181. <<

[993] *Ibid*., § 186. <<

[994] Anónimo, frag. *incert.* (Sauppe, 1845-1850, II, 346). Pitolao y Licofrón eran hermanos. Conjuntamente instigaron el asesinato de Alejandro, tirano de Feras y cuñado suyo, al que por breve tiempo sucedieron en la tiranía. Aliados de Onomarco, capitularon ellos también, tras la derrota de éste en el 353 ante Filipo, convirtiendo sus tropas en mercenarias de Esparta. Es muy probable que la anécdota a que se refiere el texto y de la que no sabemos nada, haya de situarse en este último escenario. Nuestros principales datos proceden de Diodoro, XV, 52 y XVI, 37 y 39. <<

[995] Sobre los silogismos refutativos, *vid. supra*, II, 95b26 y nota 666, con las referencias que allí se citan. Frente al silogismo de premisas *anomologoúmenōon* («sobre las que no hay acuerdo») que en ese texto se razona, la fórmula empleada aquí (*tôn antikeiménōn*, «de opuestos») está más en concordancia con las definiciones de «refutación» que da *Sobre las refutaciones sofísticas*, 1, 165a2, y *Analíticos primeros*, II, 20, 66b10. No se debe confundir, en todo caso, esta refutación como prueba o silogismo (*élenchos*) con la refutación en general de un argumento (*ýasis*), de que también ha tratado Aristóteles en II, 25 (*cf*. en esp. nota 811). <<

[996] De la *parísōsis*, también llamada *isókōlon*, trata igualmente la *Retórica a Alejandro*, 17; y en abundancia la retórica postaristotélica: *cf*., p. ej., el anónimo *Perì Schem*., 2 (Spengel, 1894, III, 155), así como Quintiliano, IX, 3, 80 (… *membris aequalibus, quod* Ισόκωλον *dicitur*). <<

[997] La *paramoíōsis* es, por lo tanto, una intensificación de la *parísōsis*, lo que se consigue extremando las correspondencias y paralelismos entre los miembros. Así resulta también de la *Retórica a Alejandro*, 28, que asimismo trata de ella y cuya definición es: *he meízōn tês parisṓseōs*. <<

[998] Agrón *gàr élaben*/argón *par' autoû*. El ejemplo está tomado de Aristófanes, frag. 649 (Kock). También Jenofonte, *Ciropedia*, VIII, 3, 37 utiliza el mismo juego de palabras. <<

[999] Doretoì *t’epélonto* pararretoì *t’epéessin*. Es un verso de Homero, *Ilíada*, IX, 526. <<

[1000] Aquí se oponen *autón… paidíon tetokénai… autón paidíon gegonénai*. Tanto éste como los cuatro ejemplos que siguen son de autor desconocido, si es que no constituyen ejercitaciones del propio Aristóteles. <<

[1001] *Pleístais phrontísi… elachístais elpísin.* <<

[1002] Áxios… chalkoûs… *áxion* chalkoû. <<

[1003] *Élege* kakôs… *grápheis* kakôs. <<

[1004] *Epathès deinón… eides argón*. La paromoíosis adopta aquí la forma de *rima* u homoiotéleuton: *vid*. nota siguiente. <<

[1005] El *homoiotéleuton* puede definirse como una forma particular de paromoíosis, consistente en la igualdad de los sonidos finales de dos miembros consecutivos. En cambio, no está relacionado con la *parisosis*, ya que los miembros pueden ser de extensión desigual. *Cf.* Alejandro, *Perì Schem*. (Spengel, 1894, III, 35) y Quintiliano, IX, 3, 77. <<

[1006] Esta referencia a «los libros de Teodectes» ha dado lugar a innumerables comentarios e interpretaciones. <<

[1007] Frag. 23 B 30 (Diels-Kranz). La falsa antítesis (*en tḗnón… parà tḗnois*) nace de que, a pesar de la forma lingüística adoptada, no hay oposición entre estar «en casa de» y «junto a». <<

[1008] La «elegancia» retórica (*tò asteíon*), correspondiente a la *urbanitas* de los latinos, se refiere tanto a la distinción y buen gusto de la *léxis*, como a la agudeza e ingeniosidad de lo expresado por medio de ella. Ni Aristóteles, ni la *Retórica a Alejandro*, 22, que trata el mismo asunto, distinguen netamente estos dos aspectos, que más bien constituyen un único referente conceptual. Pero Aristóteles profundiza, en cambio, en las razones que vinculan elegancia e ingenio, a las que unifica con relación al aprendizaje o instrucción (*máthēsis*) que la *léxis* es susceptible de proporcionar. Este aspecto *didáctico* de la retórica, que en sí mismo constituye un punto de gran originalidad en el pensamiento de Aristóteles —y que ciertamente no ha tenido gran resonancia en las tradiciones posteriores—, debe situarse en el marco de la crítica platónica a la concepción de la elocuencia como *peithoûn* y *psychagōgeîn*. En la retórica postaristotélica, la elegancia entendida como una «virtud de estilo» es discriminada claramente de la elegancia que nace del ingenio, la cual es puesta, al lado de los *éthē*, como uno de los motivos de la captación psicológica del auditorio: *cf*., para ambos sentidos, Quintiliano, VI, 3, respectivamente, 17 y 104. <<

[1009] *Tà eudomikoûnta*, es decir, las expresiones que tienen mejor reputación, que son mejor aceptadas o son más plausibles para la comunidad. Éstas cuadran, por ello mismo, dentro del criterio del buen gusto propio de la elegancia. El término no refiere, pues, como se lee en algunas traducciones, a los «dichos célebres». <<

[1010] Es el mismo principio con que Aristóteles inicia su *Metafísica* («todos los hombres apetecen por naturaleza saber»), principio que tiene, por lo tanto, un alcance general. <<

[1011] Sobre la metáfora, *vid. supra*, notas 872 y 873. Asimismo respecto de los «términos desconocidos» (*glôttai*), nota 865; y respecto de los «específicos» (*kýria*), nota 857. <<

[1012] La metáfora es de Homero, *Odisea*, XIV, 214. <<

[1013] *Cf. supra*, 4, 06b20 y sigs., así como nota 908. <<

[1014] O sea, el aprendizaje (*máthēsis*). Ello es así porque, en la comparación, el espíritu permanece pasivo, mientras que *manthánein* implica siempre una participación activa del sujeto, que, en el caso de la metáfora, consiste en descubrir su significado: véanse las inmediatas consideraciones de las líneas 21-35. <<

[1015] Ésta es una importante conexión entre el análisis de la *léxis*, objeto de este libro III, y el tratado (o curso) sobre lógica retórica, que, en principio, debía ocuparse únicamente de la argumentación formal: compárese con I, 1, 54a15. Como se ve por este texto, la elegancia retórica desborda en Aristóteles los marcos de la *léxis* y se instala, más bien, en el fundamento de la «inteligencia» (*diánoia*). Unas líneas más abajo (27-29) *diánoia* y *léxis* se distinguen, respectivamente, como fondo y forma de la expresión. <<

[1016] Isócrates, *Filipo*, § 73 (cita no literal). <<

[1016bis] *Vid*. sobre esta expresión, *infra*, nota 1043. <<

[1017] «Nitidez» traduce *enargeías*, que está en todos los códices con excepción de CDΓ. La lectura *energeías*, seguida por Ross con la mayoría de los editores, se basa fundamentalmente en la glosa del escoliasta (S), que la fija sin lugar a dudas: *tinà tôn antigráphōn échousin energeías*; pero es obvio que esto es ya una interpretación. La lectura *enargeías* parece, en cambio, que recupera el sentido más propio del argumento aristotélico. Por una parte, hace relación al «saltar a la vista» (*pròs tò ómma poieîn*), que exige un sentido visual como el que proporciona la «visión clara» o «nitidez» de *enárgeia*. Y, por otra parte, ello es el fenómeno resultante de la *léxis saphḗs* o claridad de expresión que es la virtud por excelencia de la *léxis*, según se ha señalado en el cap. 2 (*vid*. nota 855). En una nota de Wartelle a la edición de Dufour (1980, III, pág. 114, nota 4) se da también esta lectura como digna de «no ser excluida absolutamente». Y por lo demás, el concepto de *enárgeia*, vertido al latín por *illustratio* o *evidentia*, está bien fijado en la retórica postaristotélica: *cf*. Demetrio, *Perì hermeneías*, 4; Hermógenes, *Progymnasmata*, 10; la anónima *Téchnē rhetorikḗ*, 96 (Spengel, 1894, I, 369) y Quintiliano, VI, 2, 32. <<

[1018] Son las cuatro clases de metáforas distinguidas en *Poética*, 21, 1457b6-11, a que me he referido *supra*, en la nota 872. <<

[1019] Este ejemplo ha sido ya citado en I, 7, 65a32. Sobre los problemas que plantea, *vid. supra*, nota 199 del libro I. <<

[1020] La metáfora, aquí atribuida a Leptines (Sauppe, 1845-1850, II, 250), debía proceder de un dicho popular, a juzgar por las varias veces que aparece en ejemplos semejantes: *cf*. Plutarco, *Cimón*, 16, 489c, y *Consejos políticos*, 6, 803. También Cicerón, *En defensa de la ley Manilia*, V, 11 y *Sobre la naturaleza de los dioses*, III, 38, se hace eco de la imagen. <<

[1021] Cefisódoto es el orador del siglo IV al que probablemente se ha referido también la mención de 07a10 (*vid. supra*, nota 919). Cares había tomado parte con sus mercenarios en la guerra de Olinto contra Filipo en el 349 y pretendía rendir cuentas ante la asamblea de tal participación sin haber licenciado previamente sus tropas. La fecha de la guerra olintíaca (349) se usa de ordinario como un término *post quem* para la cronología de este libro III. <<

[1022] Sobre este «decreto de Milcíades», que aparece otras veces citado (*cf*., p. ej., Demóstenes, *Sobre la embajada fraudulenta*, § 303) y que muy bien puede tener un carácter proverbial, nos dice el escoliasta: «Milcíades se dirigió contra Jerjes sin haber celebrado consejo» (Rabe, 1926, 204). La cita de este decreto por parte de Cefisódoto parece ser, por lo tanto, una invitación a que los atenienses entrasen en guerra contra Macedonia sin más deliberaciones. <<

[1023] Viáticos o intendencia (*ephódia*), puesto que las tropas debían desperdigarse en vez de seguir concentradas en el esfuerzo de la prosecución de la guerra. Sobre Ifícrates, *vid. supra*, notas 197 del libro I y 691 y 695 del libro II. En cuanto a la batalla de Corinto (394), que dio lugar a la tregua, tenemos una descripción de ella en Jenofonte, *Helénicas*, IV, 2, 9-23. <<

[1024] Pitolao es verosímilmente el mismo tirano y mercenario citado en 10a20 (*cf.* nota 994). La nave *Paralia*, que también menciona Demóstenes, *Sobre el Quersoneso*, § 29, era un buque rápido que sólo se hacía a la mar con ocasión de importantes misiones religiosas o políticas; el hecho de que, entre tales misiones, estuviesen los ultimátums militares confería a la nave *Paralia* el carácter de «estaca» o «garrote» de los atenienses. Por su parte, Sesto, cuya toma por los atenienses en el 478 inició el poderío de Atenas, era un enclave fundamental para la importación del trigo procedente del mar Negro y, en este sentido, constituía ciertamente una hucha de Atenas. No obstante, Wartelle-Dufour (1980, III, 115, nota 7) hace notar que *ho sēstós* significa, a su vez, «tamiz» o «criba», con lo que la metáfora se hace aún más compleja, puesto que *telía*, aquí traducido por «hucha», significa también la bandeja o plancha sobre la que descansa el pan en el horno. Estos dobles juegos de palabras son obviamente intraducibles. <<

[1025] Egina fue tomada y su flota capturada en el 458-456. Ateneo, III, 99d, atribuye la metáfora a Démades (*cf*. Sauppe, 1845-1850, II, 315, frag. 3). *Vid*. también Plutarco, *Consejos políticos*, 6, 803a. <<

[1026] Poco sabemos de este Merocles, político ateniense oriundo de Salamina, a quien Demóstenes cita en *Sobre la embajada fraudulenta*, § 293, y otra vez en *Contra Teócrito, §* 53, entre los partidarios de la política antimacedónica. Hacia el 350-340 fue procesado por algún asunto financiero, al que debe referirse la anécdota que narra Aristóteles. <<

[1027] Frag. 68 (Kock). Anaxándrides es un poeta de la comedia media, a quien Aristóteles vuelve a citar en 12b16 y 13b26. Tomo de Tovar el término «prescritas» que traduce a la perfección la metáfora, sacada, en efecto, de un tecnicismo jurídico. <<

[1028] Tal potro era un instrumento de tortura, con agujeros para la cabeza y los miembros, que inmovilizaba a la víctima de modo semejante a la parálisis del apoplético. Polieucto es un orador contemporáneo de Demóstenes, citado por Plutarco, *Moralia*, 841e, y *Demóstenes*, 23, 4. Lo estudia Blass, 1887-1889, III, 2, págs. 151 y sig. <<

[1029] Suele interpretarse esta metáfora como una alusión a la carga que suponía para Atenas y sus tributarios mantener una escuadra permanente, que trituraba el dinero público como una rueda de molino. No obstante, la metáfora del molino era aplicada de ordinario al poder político, como vemos en los *Carmina Popularia*, especialmente en la canción de Lesbos, citada por Plutarco, que hace el n.º 869 de la ed. de Page. Según esto, la metáfora podría muy bien significar que los trirremes eran el instrumento del poder —los molinos— de Atenas. El Cefisódoto autor de la metáfora tanto puede ser el orador como el general citado *supra*, en la nota 919. <<

[1030] El cínico (*ho kýon*) es sin duda Diógenes de Sinope. Como «comidas de camaradas» (*phidítia*) menciona las institucionalizadas —y bien conocidas por su frugalidad— comidas públicas de los espartanos, la metáfora contiene una irónica comparación entre las severas costumbres espartanas y los hábitos más relajados de los atenienses, habituales parroquianos de las tabernas. <<

[1031] Nada sabemos de este Esión, orador de finales del siglo V, salvo la breve referencia de la *Suda*, que lo presenta como condiscípulo de Demóstenes: *synephilológēse ho Dēmosthénēs tôi Aisíōni*. La primera de las metáforas se refiere a la expedición ateniense contra Sicilia (415), para la que Alcibíades, Nicias y Lámaco embarcaron un ejército verdaderamente ingente: 32.000 hombres. La segunda metáfora, que personifica la indignación de la ciudad, es bastante usual: la hallamos en Demóstenes, *Olínticas*, I, § 2; Esquilo, *Agamenón*, 1106; Eurípides, *Hipólito*, 887, etc. <<

[1032] Sobre Cefisódoto, *vid*. de nuevo nota 919. Mantengo con Ross la seclusión de *ekklēsías*, que parece no ser más que una glosa marginal para explicar el *tàs syndromás* que le precede. Si mi opinión es justa, precisamente la metáfora consiste en la sustitución de la idea que contiene el primer término (es decir, la congregación) por el acto espontáneo que sigue a las asambleas y que le es de algún modo semejante: formar grupos. Una metáfora, como se ve, usada en todos los tiempos por los agentes del orden. <<

[1033] *Cf. Filipo*, § 12. <<

[1034] *Cf.* Lisias, *Epitafio*, § 60. No obstante, Lisias no se refiere a Salamina (lo que ciertamente es bastante absurdo), sino a Egospótamos, con cuya derrota se hundieron definitivamente el imperio y los ideales de Atenas. Es muy probable que *en Salamini* deba, por ello mismo, considerarse corrupto, como quieren Dobree y Schoell. <<

[1035] Sauppe, 1845-1850, II, 249 atribuye esta frase a la perdida *Apología de Ifícrates*, de Lisias. <<

[1036] No es preciso proponer hipótesis sobre el autor y ocasión de esta metáfora, que más bien parece de uso corriente. En la línea que sigue Ross introduce, de conformidad con una conjetura de Thurot, un ⟨*kaì*⟩ entre *o metaphorà y pro ommátōn*. Se trata simplemente de una hiperhomogeneización del texto por paralelismo con lo que dice la línea 11a27; pero es obvio que la inclusión no es necesaria. <<

[1037] La ocasión de esta frase es el juicio contra Cabrias (366) por la rendición de Oropo, a que Aristóteles se refiere también en I, 7, 64a21 (*vid*. nota 173). Sabemos que los atenienses habían erigido una estatua a Cabrias por sus muchos servicios a la ciudad, en la que él aparecía, según la descripción concordante de Diodoro, XV, 32 y Cornelio Nepote, *Cabrias*, 1, «con el escudo apoyado sobre la rodilla». Esta postura, que bien podría interpretarse como de suplicante, es lo que da pie a la metáfora. De Licoleonte, el abogado de Carias durante el proceso, no tenemos más noticias que las que se refieren a esta causa. <<

[1038] Isócrates, *Panegírico*, § 151. Alude a la actitud de los persas delante de sus príncipes. <<

[1039] Autor desconocido. <<

[1040] Isócrates, *Panegírico*, § 172. <<

[1041] *Ibid*., § 180. Como en anteriores ocasiones, Aristóteles cita la idea más que el texto literal. <<

[1042] Texto y autor desconocidos; si bien, como algunos piensan, podría ser una reproducción muy defectuosa de Isócrates, *Sobre la paz*, § 120. <<

[1043] Con esta expresión (*prò ommátōn poieîn*, «poner ante los ojos» o «saltar a la vista») designa Aristóteles la consecuencia fundamental de la *léxis*, cuando ésta se aplica *a hacer sensible* (o *representar sensiblemente*) el contenido del mensaje. Esta virtud aparece sistemáticamente relacionada, tanto aquí como en el capítulo anterior (*supra*, 10b34 y 11a26, 28 y 35), con la metáfora por analogía, lo cual puede interpretarse o bien como que es con tal metáfora como principalmente se consiguen dichos efectos sensibilizadores, o bien —lo que así mismo es posible— como que la operación de hacer sensible el contenido de la *léxis* es lo que hace en particular elegantes a las metáforas por analogía. En *Poética*, 17, 1455a21 y sigs., este efecto sensibilizador se hace depender de la «nitidez» (*enárgeia: vid. supra*, nota 1017) o capacidad evidenciadora de la *léxis*: «es preciso… conseguir por medio de la expresión (*têi léxei*) que se ponga ante los ojos, pues así, viéndolo con la mayor nitidez (*enargéstata*) como si uno estuviere presente en medio de los hechos, se descubre lo que es adecuado (*heurískoi tò prépon*)». Esta vinculación del *prò ommátōn* a la *enárgeia* es recogida con cierta frecuencia por la retórica postaristotélica. Así la anónima *Technē rhetorikḗ*, 96 (Spengel, 1894, I, 369) define: *esti d'enárgeia lógos hyp' ópsin ágōden to loúmenon*. Y Quintiliano, VI, 2, 32: ἐνάργεια… *quae non tam dicere videtur quam* ostendere. Pero en el texto que ahora comentamos Aristóteles señala, además, que el efecto sensibilizador (y, por lo tanto, también la «nitidez») se consigue cuando la expresión es «signo de una cosa en acto». Acto (*enérgeia*) está aquí tomado lo mismo en su sentido técnico —opuesto a potencia (*danamis*)—, como también en el sentido original de «acción». Ahora bien, esto es muy importante para fijar la evolución del pensamiento aristotélico respecto de su doctrina de la *léxis*, a que me he referido, *supra*, en las notas 849, 943 y 946. Es obvio, en efecto, que la doctrina platónica de la *mímesis* resulta particularmente inadecuada para dar razón de la expresión de acciones, de modo que resulta verosímil que sea en este punto donde se haya abierto para Aristóteles la idea de considerar a la *léxis*, no como una copia, sino como un *signo (sēmeîon)*. La operación de hacer sensible —y, sobre todo, visible— el contenido del mensaje aparece, por lo demás, vinculada en todas las tradiciones a la «elegancia» retórica. *Cf.* Cicerón, *Sobre el orador*, III, 40, 160: *omnis tralatio… ad sensus ipsos admovetur, maxime oculorum, qui est acerrimus*. <<

[1044] Es una metáfora de Simónides, frag. 5, 1-2 (Bergk), que también cita Platón, *Protágoras*, 399e. Se señala con razón que su origen es muy probablemente pitagórico. <<

[1045] Isócrates, *Filipo*, § 10. <<

[1046] *Ibid*., § 127, de donde sin duda toma la cita Aristóteles. Pero la metáfora aparece también en Platón, *Protágoras*, 320a. <<

[1047] Eurípides, *Ifigenia en Áulide*, 80 (con variantes). <<

[1048] Homero, *Odisea*, XI, 598. <<

[1049] Homero, *Ilíada*, XIII, 587. <<

[1050] *Ibid*., IV, 126. <<

[1051] *Ibid*., XI, 574. <<

[1052] *Ibid*., XV, 542. <<

[1053] *Ibid*., XIII, 799. <<

[1054] *Supra*, 10, 10b32 y sigs. Sobre el significado de «apropiado», cuando se refiere a los nombres, *vid*. también nota 867. <<

[1055] Es la misma recomendación que Aristóteles ha hecho ya, a propósito de la composición de fábulas, en II, 20, 94a5: *cf*. nota 616 con las referencias allí anotadas. <<

[1056] Arquitas, frag. 47 A 12 (Diels-Kranz). Es el filósofo y matemático pitagórico, de la 1.ª mitad del siglo IV, estrechamente relacionado con Platón, en especial en lo que se refiere a su tercer viaje a Siracusa y a los conflictos que allí mantuvo con Dionisio II. <<

[1057] Probable cita de Isócrates, *Filipo*, § 40; aunque también puede reproducir un lema revolucionario, que predicase la igualdad de derechos políticos para todos los ciudadanos. <<

[1058] Este apotegma o sentencia de Estesícoro ha sido ya citado en II, 21, 95a1-2: *vid*. nota 633 sobre su sentido y fuentes concordantes. <<

[1059] Sobre los «enigmas bien hechos» (*eu ēinigména*) y su interpretación por parte de Aristóteles, *vid. supra*, nota 883. <<

[1060] *Vid*., sobre Teodoro, nota 757 del libro II. El escoliasta de la *Retórica* (Rabe, 1926, 212) apunta a una relación de las «imágenes bien consideradas» (*tàs eudomikoúsas eikónas*) con la expresión de «lo inesperado» (*tà kainá*) como lo propio de la doctrina de Teodoro; *cf*. las consideraciones de Radermacher, 1951, 110. De este tópico de lo inesperado —*ex inopinato, praeter expectationem*— se ocupa asimismo la retórica latina: *vid*. Cicerón, *Sobre el orador*, II, 63, 255, y 70, 284; y Quintiliano, VI, 3, 24 y 84. Es patente que la expresión de algo que no se espera o que no se ajusta a la opinión común se refiere a la elegancia retórica en el sentido de la «agudeza de ingenio» que he señalado en la nota 1008. <<

[1061] No sabemos quién es el autor de este verso, que en todo caso es una parodia de fórmulas muy frecuentes en la épica. <<

[1062] Juego entre *thráxei se* y *Thrâix sý* (*ap*. Ross). Los códices vacilan en la lectura y orden de estas expresiones: *cf*. la pormenorizada discusión de los principales argumentos críticos en L. Cooper, «A pun in the *Rhetoric* of Aristotle», *Am. Jour. Philol*. (1920), 48-56. De todas las hipótesis propuestas, la de Ross es seguramente la más simple y la que más a satisfacción explica el juego de palabras. Pero también es sugestiva la lectura de Radermacher, 1951, 109, que fija *Thrâitt' êise - thráttei se*. <<

[1063] *Boúlei autón pérsai*, donde el infinitivo *pérsai* puede también significar «persas». El mismo juego de palabras se halla igualmente en la tragedia homónima de Esquilo, v. 178. <<

[1064] El término es, en efecto, el mismo para significar «imperio» y «principio»: *archḗ*. <<

[1065] *Cf*. Isócrates, *Filipo*, § 61; *Panegírico*, § 119, y *Sobre la paz*, § 101. <<

[1066] El original dice: *Anáschetos* (nombre propio) *ouk anaschetós* (adjetivo). <<

[1067] Verso de un cómico desconocido, frag. *adesp*. 209 (Kock). El equívoco o juego de palabras reside en la común utilización de *xénos* con su doble significado de «extranjero» (o «extraño») y «huésped». De todos modos, la explicación que Aristóteles da a renglón seguido es oscura. La lectura de Ross introduce un ⟨*gár*⟩ donde los códices fijan un *ḗ* disyuntivo. Otros editores secluyen, siguiendo a Spengel, la cláusula completa: [*ḗ xénos*]. <<

[1068] Frag. 64 (Kock). De este Anaxándrides, poeta de la comedia media ya citado en el capítulo anterior (*vid. supra*, nota 1027), conocemos hasta 42 títulos, de entre los 65 que, según la *Suda*, escribió. Por los escasos fragmentos que conservamos podemos inducir que sus obras tenían una fuerte intencionalidad política. En lo que se refiere al ejemplo que pone aquí Aristóteles, se juega en todos los casos con *áxios*, en su doble sentido de «digno» y «merecedor de». <<

[1069] Respeto la lectura de Ross, con seclusión de *ḗ* entre *tò pròs hòn légetai* y *orthôs légesthai*. La disyuntiva está en A Γ y no carece de sentido: «… ante quién se dice o a que se diga rectamente…». Incluso podría ser esta última lectura la preferible si se interpreta que a ello se refiere lo que inmediatamente dice el texto: «cabe que estas cosas se den por separado…». No obstante, parece más fácil que tal distinción remita a lo «verdadero y no superficial». <<

[1070] Es una reproducción superficial y no elegante del verso de Anaxándrides citado antes. <<

[1071] Verso de un poeta cómico anónimo: frag. *adesp*. 206 (Kock). <<

[1072] *Cf. supra*, 4, 06b20 y sigs., y 10, 10b18-19. <<

[1073] Esta metáfora, ya citada en 07a18 (y en *Poética*, 21, 1457b20-23: *vid. supra*, nota 872), es atribuida por Bergk, como frag. 16, al poeta Timoteo. La metáfora aparece, no obstante, en Ateneo, XI, 502b, como de Anaxándrides. <<

[1074] Demetrio, *Perì hermeneías*, 85, atribuye a Teognis —el bien conocido trágico, uno de los Treinta Tiranos— esta metáfora: *cf*. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, *adespota*, frag. 127. <<

[1075] Deben ser comparaciones populares, seguramente muy usadas, aunque no se hayan recogido en la literatura. El flautista se ve forzado a hacer movimientos para obtener sus sonidos que, en la fantasía popular, tal vez asemejen a los movimientos de un simio. La otra imagen es más afortunada: el candil en día de lluvia, como el miope ante la escritura, hacen contracciones o guiños, cuya similitud resulta ingenioso hacer notar. <<

[1076] Trasímaco, frag. 85 A 5 (Diels-Kranz). Nada sabemos de la anécdota a que se refiere el símil, si bien este Nicérato debe ser el hijo del famoso general Nicias. Nicérato era célebre por su conocimiento de Homero y llegó a tener fama de triunfador en los *agones* poéticos. Esto hace verosímil la depresión que narra el texto, dado que Pratis, del que no ha quedado ninguna noticia, debía ser no más que un rapsoda profesional sin méritos relevantes. La comparación con Filoctetes remite a la historia, narrada por Homero, *Ilíada*, II, 716 y sigs. y objeto también de la tragedia homónima de Sófocles, según la cual este caudillo fue abandonado por sus compañeros en la isla de Lemnos —sin que, por lo tanto, pudiera arribar a Troya—, debido al insoporable hedor que despedía la herida que le había causado una mordedura de serpiente. Filoctetes vivió diez años en Lemnos en total abandono físico, hasta que lo rescató Ulises, a fin de recuperar las flechas de Heracles, a la sazón en su poder, sin las que, de conformidad con la profecía de Héleno, no podría ser tomada Troya. Sobre Trasímaco, *vid*. nota 762 del libro II. <<

[1077] Versos de un cómico desconocido, respectivamente, frags. 207 y 208 (Kock). En el segundo de estos versos no puede descartarse que *kŏrykos*, «saco de boxeo», sea también un nombre propio, un atleta llamado Córico, lo que haría aún más divertido el equívoco. La fuerza de Filamón y su celebridad en el pugilato fueron proverbiales: a él se refieren Demóstenes, *Sobre la corona*, § 319, y Esquines, *Contra Ctesifonte*, § 189. <<

[1078] *Vid. supra*, nota 872, sobre la clasificación de las metáforas. Junto con las de analogía, éstas de especie a especie son metáforas *stricto sensu*. En II, 21, 95a19, Aristóteles ha consignado que «algunos refranes son también máximas». Sin embargo, su interpretación más usual, como se desprende de este texto, es que los refranes o proverbios constituyen «dichos elegantes» (= ingeniosos), basados en una métafora y consagrados por el uso. <<

[1079] Conocemos por la *Suda (s. v. lógos)* el sentido de este refrán que alude a la introducción de la liebre en la isla de Cárpatos (entre Creta y Rodas) por uno de los habitantes que esperaba obtener beneficios con ello; el resultado fue que las liebres devastaron la flora de la isla. <<

[1080] La interpretación aristotélica de la hipérbole como una metáfora *amplificadora*, sea meramente de la expresión, sea también del pensamiento (a fin de reforzar la *evidentia* o «nitidez» de lo expresado), ha devenido clásica. *Cf*. Trifón, *Perì trópōn* (Spengel, 1894, III, 198): *hyperbolḗ esti phrásis hyperaírousa tḗn alḗtheian auxḗseos è meiṓseōs chárin*. Y, asimismo, *Rhetorica ad Herennius*, 4, 33, 44: *superlatio est oratio superans veritatem alicuis augendi mimendive causa*. <<

[1081] O sea, transformando la metáfora en una comparación, para lo que basta el añadido de un «como». <<

[1082] Es una consecuencia de la inclinación a la desmesura, nacida del predominio del *páthos* de la ira, que caracteriza el talante de los jóvenes, según ha analizado Aristóteles en II, 12, 89a9 y sigs. <<

[1083] Homero, *Ilíada*, IX, 385 y 388-390. <<

[1084] Hay un acuerdo bastante generalizado sobre que esta frase constituye una interpolación. Tovar, 1954, pág. 26, considera que se trata de una nota marginal del propio Aristóteles, mal intercalada por el copista. Sobre los «oradores áticos», *vid*. luego, nota 1210. <<

[1085] La doctrina que presenta este capítulo —con el que Aristóteles concluye el estudio de la *léxis*— ofrece algunos interesantes elementos de análisis. En primer lugar, la división de los géneros oratorios se hace aquí depender, no (como en I, 3) exclusivamente del *prâgma* o asunto del discurso, sino también de la *clase* de expresión. A la *léxis* hablada, a la que se concibe en estrecha proximidad a la *hypókrisis* o representación teatral (13b9), corresponden los géneros deliberativo y forense; y éstos se distinguen por su mayor o menor carácter declamatorio (14a9-14), lo que, por su parte, se identifica con la expresión de los caracteres y las pasiones (13b10-11). Por el contrario, el género epidíctico es propio de la *léxis* escrita, ya que se considera adecuado a la lectura (14a18-19), y de él se exige el rigor y la exactitud de los *logográphoi*. Estas ideas no se ajustan del todo a la caracterización de los tres géneros oratorios que en conjunto presenta el libro I, y parecen situarnos en un estadio de la reflexión retórica de Aristóteles en que su doctrina no ha adquirido aún los rasgos definitivos con que la ha fijado la tradición. En cambio, las afirmaciones de este capítulo se acercan mucho a las que sostiene Isócrates, en particular en *Antídosis*, §§ 46-50 (discurso éste, cuya fecha de redacción conocemos exactamente: el año 354-353 a. C.). El paralelismo no es completo, puesto que Isócrates integra los discursos *políticos* entre los propios de la *léxis* escrita y los supone —contrariamente a lo que razona aquí Aristóteles— más exactos que los forenses; pero el paralelismo sí es riguroso en lo que se refiere a la caracterización del *panegírico* y a la distribución de las materias, de modo que, gracias a ello, podemos establecer bastante bien tanto los perfiles del debate antiisocrático de Aristóteles, como, simultáneamente, la influencia de Isócrates sobre nuestro filósofo. Todo esto nos sitúa, en definitiva, en el contexto de las ideas retóricas juveniles de Aristóteles —de las que este capítulo ofrece una adecuada síntesis en relación con la retórica de los géneros oratorios— y confirma, por lo demás, la fecha temprana de este tercer libro de nuestra *Retórica*. En cualquier caso, la doctrina aquí fijada conoció un posterior desarrollo sistemático, en parte independiente y en parte confluyente con la retórica de los tres géneros oratorios, como se ve por el análisis de Hermógenes, *Perì idéōn* (Spengel, 1894, II, 401 y sigs.). Esta misma tradición se halla recogida también en Quintiliano, VIII, 3, 11-14. <<

[1086] *Hellenízein*, como en 5, 07a20: *vid. supra*, nota 921. La misma exigencia se encuentra en Isócrates, *Antídosis*, § 47. <<

[1087] Sobre la «representación teatral» *(hypókrisis), cf*. cap. 1, desde 03b21; *vid*. también nota 837. La *léxis* propia de los debates es, como ya ha quedado establecido, la adecuada a los discursos políticos y judiciales, por oposición a los discursos de elogio (*panegyrikoí, epideiktikèléxis*) que no comportan debate. <<

[1088] Comp. con 7, 08a10-11, donde la *léxis ethikḗ* y *pathetikḗ* se han puesto como condiciones de la «expresión adecuada» (*cf. supra*, nota 943). <<

[1089] Aristóteles ha citado ya en II, 23, 00b25 (*vid*. nota 766) un verso del trágico Queremón, cuya exactitud de estilo ensalza aquí. Son muy escasas nuestras noticias sobre este poeta, del que la *Suda* nos ha transmitido el título de nueve piezas teatrales. Aristóteles vuelve a citarlo en *Poética*, 1, 1447b20, y 24, 1460a2, criticándole las mezclas de metros con que, según parece, componía sus obras. Los fragmentos que conservamos se hallan en Nauck, 1889, frags. 781-792. <<

[1090] Véase sobre este Licimnio de Quíos, *supra*, nota 884. <<

[1091] El término usado por Aristóteles es *stenós*, o sea, estrechos, sin energía ni fuerza persuasiva. <<

[1092] Sobre la ausencia de conjunciones *(asýndeton)*, *vid. supra*, 6, 07b38 y nota 941; asimismo, *infra*, nota 1099. <<

[1093] La «repetición» constituye una figura retórica, por la que el orador enfatiza particularmente una idea o una fórmula, cuya importancia para la persuasión queda así destacada. Se considera habitualmente como un procedimiento propio de la *léxis* afectiva (*pathetikḗ* y *ethikḗ*). La retórica postaristotélica ha prescrito gran número de preceptos sobre la repetición: *cf*. el análisis exhaustivo de Lausberg, 1966, §§ 608 y sigs. <<

[1094] La «variación» (*metabolḗ*) consiste en la modificación, sea del curso de las ideas, sea de la expresión gramatical, por medio de construcciones equivalentes pero distintas. En Alejandro, *Perì schēm*. (Spengel, 1894, III, 35) aparece ya tematizada como una figura retórica, cuya definición es: *metáthesis moríōn hólōn*. El objetivo de la variación, según razona Quintiliano, IX, 3, 38, es evitar el *taedium*, lo que constituye una de las condiciones de la persuasión. Y éste es también el punto de vista de Aristóteles, para quien la necesidad del cambio nace de la naturaleza de los seres compuestos, que hallan placer en inclinarse, ora hacia una, ora hacia otra de sus partes: *cf. Ética nicomáquea*, VII, 14, 1154b22 y sigs. *Vid*. asimismo, *supra*, I, 11, 71a25, entre los tópicos del placer: «El cambiar causa placer…, ya que la repetición siempre de lo mismo provoca un exceso que es contrario al modo de ser establecido». <<

[1095] El ejemplo parece tomado de algún retórico desconocido para nosotros. No es probable que el autor sea el propio Aristóteles, de cuyo estilo difiere mucho, aunque éste bien podría estar imitando un procedimiento frecuente en la oratoria. La variación se produce en la clase y colocación del verbo de la última frase: *hoûtós esti…, hoûtós ésti…, hoûtos… prodoûnai epicheírēsas*. <<

[1096] Conocemos a este Filemón actor (que no es, por tanto, el Filemón poeta cómico, citado por Aristóteles en *Política*, I, 7, 1255b29) únicamente por esta referencia y por un pasaje de Esquines, *Contra Timarco*, § 115. Sin solución de continuidad, Aristóteles va a poner ahora ejemplos de «repetición», dando bruscamente por concluido el comentario que ha dedicado a la «variación». Esto hace suponer que tal comentario (líneas 23-26) constituye, en realidad, una nota marginal, intercalada aquí —con buen criterio—, sea por Aristóteles o por el copista. <<

[1097] Sobre Anaxándrides, *vid. supra*, notas 1027 y 1068. De su *Gerontomaquia* tenemos noticia en Ateneo, xiIII, 570d-e y XIV, 614c. En cambio, éste de Aristóteles es nuestro único testimonio sobre *Los piadosos. Vid*., para ambas obras, Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, II, 139 y 140. <<

[1098] Aun cuando no está atestiguado en nuestras colecciones, la frase parece reproducir un refrán popular, cuya aplicación sería aquí que la repetición sin *hypókrisis* es tan cansada como andar llevando una viga. <<

[1099] El *asýndeton* consigue, pues, un resultado semejante a las gradaciones por «división» y «composición», que Aristóteles trata en 17, 65a20 y sigs. y a las que considera, en efecto, como fenómenos de amplificación (*aúxēsis*): *vid. supra*, notas 192 y 194 del libro I. <<

[1100] Homero, *Ilíada*, II, 671-673. Es simultáneamente un ejemplo de asíndeton y repetición. <<

[1101] Es de nuevo el paralogismo de la «consecuencia», interpretado en retórica como falacia del «signo»: *vid. supra*, las consideraciones de la nota 946, con las referencias allí citadas. <<

[1102] *Skiagraphía*. Es una expresión platónica (*cf. Teeteto*, 208e) que designa el conocimiento o recta opinión sobre lo común y general, por oposición al conocimiento de la diferencia y lo particular. <<

[1103] Es lo contrario de lo que afirma Isócrates, *Antídosis*, §§ 48-49. Aristóteles está pensando, sin duda, no tanto en la forma tradicional de la oratoria forense, a la que critica con dureza en I, 1, cuanto en los «juicios bien hechos», a que también se refiere en ese primer capítulo (54a17 y sigs.) y para los que el margen de persuasión retórica aparece drásticamente limitado. Este punto de vista choca, de todos modos, con el posterior análisis que el filósofo hace de los géneros deliberativo (I, 4-8) y judicial (I, 10-14), de modo que todo intento de establecer una doctrina común acerca de la «exactitud» (*akríbeia*), propia de las géneros oratorios —tal como, por ejemplo, lo pretende Cope en su larga nota de III, 151-53— se ve enfrentado, si no introduce consideraciones diacrónicas, a dificultades insuperables. <<

[1104] *Vid. supra*, nota 1085. La inmediata afirmación sobre la idoneidad, en los discursos judiciales, de la *léxis* escrita —esto es, sin componentes *ethikḗ* y *pathetikḗ* — es, de nuevo, sólo comprensible en la óptica exclusivamente *perì toû prágmatos* de la primera versión de la *Retórica*. Resulta, en cambio, inconciliable con el análisis según el modelo de *causalidad psicológica* con que Aristóteles razona la oratoria forense en I, 10-14 (*cf.* nota 250 del libro I). Quintiliano, III, 8, 63, recoge las ideas del presente capítulo e intenta conciliarlas con la doctrina de los tres géneros oratorios; pero el resultado es —como se reconoce habitualmente— un falseamiento de Aristóteles: *Aristoteles idoneam maxime ad scribendum demonstrativam, proximamque ab ea iudicalem putavit; videlicet quoniam prior illa tota esset ostentationis; haec secunda egeret artis, vel ad fallendum, si ita poposcisset utilitas; consilia fide prudentiaque constarent*. <<

[1105] *Hedeîan kaì megaloprepê*. Quintiliano, IV, 2, 63, hace a Teodectes autor de esta concepción de la *léxis* retórica. <<

[1106] *Vid. supra*, 2, 104b2 y sigs. <<

[1107] Es el ideal del equilibrio entre los excesos y los defectos que preside también el juicio moral en las *Éticas* (*vid. Ética eudemia*, II, 5 y *Ética nicomáquea*, II, 6-7). F. Wehrli, «Ethik und Medizin. Zur Vorgeschichte der arist. Mesonlehre», *Mus. helveticum* (1951), 36-62, afirma que la aplicación por parte de Aristóteles del concepto de «justo medio» procede del uso que de esta noción se hacía en los estudios de medicina. Ello es sin duda cierto, si se atiende al modo como la *mesótes* es introducida en *Ética nicomáquea*, (*cf.* especialmente II, 6, 1106b7 y sigs.) y al planteamiento que desarrolla *Acerca de la generación y la corrupción*, 7, 334a26 y sigs., y *De Ant.*, II, 11, 432b27. Sin embargo, no faltan evidencias —por otra parte, perfectamente compatibles con el punto de vista acabado de exponer— sobre que la doctrina del «justo medio» le ha sido sugerida a Aristóteles por la función que ella cumple en algunos planteamientos de la filosofía práctica platónica. En *Gorgias*, 506e el «medio» determina el orden de perfección de todas las cosas, así como es «la medida de la belleza» en *Filebo*, 64e. Por lo mismo, la censura y el elogio se hacen depender, en *Política*, 283b y sigs., de la regla del «justo medio», que es quien decide sobre «la conveniencia, la oportunidad y la utilidad». De ahí procede la definición de la forma de gobierno ideal, que, en *Leyes*, VI, 756, se sitúa en el medio entre la monarquía y la democracia. Y también es, en fin, el justo medio lo que caracteriza, en *Fedro*, 266e, la norma de los discursos que son conformes al arte (donde la *mesótes* se identifica con el *prépon*), según la definición de Pródico que Sócrates recuerda. La confluencia de todos estos temas en la elaboración de la *Retórica* de Aristóteles resulta patente, por lo que es plausible pensar en la génesis platónica del uso que nuestro filósofo hace del concepto de *mesótes*, así como en que probablemente asistimos en este texto de *Retórica* a una de sus primeras aplicaciones sistemáticas. Véase sobre esta cuestión el comentario a *Ética nicomáquea*, de Gauthier-Jolif, 1970, II, 142-145, así como G. Delabays, *La notion de milieu dans la philosophie pratique d'Aristote*, Friburgo (Suiza), 1946. <<

[1108] Con este capítulo da comienzo la segunda y última parte del *Perì léxeōs* (nuestra *Retórica*, III), dedicada a examinar la *táxis*, esto es, el orden, construcción y disposición de las partes de los discursos. Por diversas fuentes y, en particular, por las críticas contenidas en Platón, *Fedro*, 266e y sigs. y en estos mismos capítulos de *Retórica* sabemos que la cuestión de la *táxis* desempeñaba un importante papel en los tratados sobre la elocuencia ya desde las *Téchnai* fundacionales de la retórica siciliana (Córax y Tisias): la historia del problema puede rastrearse en O. Navarre, 1900, *passim*, y A. Chaignet, *La rhétorique et son histoire*, Frankfurt, 1982 (1.ª ed., París, 1888), págs. 1-51. Por lo que se refiere a Aristóteles, su posición es doble. En sentido estricto afirma que es necesario distinguir únicamente dos partes en los discursos: a saber, la «exposición» (*próthesis*) y la persuasión (*pístis*), correspondiente, la primera, al «asunto» de los discursos (*tà prâgma*) y, la segunda, a la «demostración» —retórica— de los argumentos (*hē apódeixis*). Esto prueba una vez más que nuestro libro III se desenvuelve en el orden de consideraciones de la 1.ª versión de la *Retórica*. Sin embargo, junto a esta doctrina estricta, Aristóteles admite otra —a la que de ordinario se reconoce como de Isócrates (*vid. infra*, nota 1113)—, que divide el discurso en cuatro partes: exordio, exposición o narración, persuasión o demostración, y epílogo (*prooímion, próthesis-diḗgēsis, pístis-apódeixis, epílogos*). Aun cuando Aristóteles pretende interpretar estas cuatro partes de conformidad con su doctrina estricta de las dos partes, lo cierto es que es esta segunda división cuatripartita del discurso la que guía en adelante sus análisis. <<

[1109] «Exposición» traduce *próthesis*, es decir, la formulación de la cuestión (la *propositio* latina), que debe atenerse al asunto (*prâgma*) del discurso. En este sentido aparece ya en la *Retórica a Alejandro*, 29, de Anaxímenes; pero Aristóteles precisa más su significado, rechazando cualesquiera digresiones y haciéndola, en consecuencia, equivalente al *próblema* de los razonamientos dialécticos. Por su parte, la «persuasión» (*pístis*) es estrictamente asimilada a la demostración, lo que manifiesta que Aristóteles se mueve todavía en el ámbito de la primera *Retórica*. La distinción entre «problema» y «demostración» se atiene, por lo demás, al planteamiento de las cuestiones dialécticas, según razona el filósofo en muchos lugares: *Tópicos*, I, 11, 104b1; *Analíticos primeros*, II, 12, 62a21, etc. <<

[1110] Habitualmente se interpreta que las críticas que siguen están dirigidas a la *Téchnē* de Isócrates (*cf.* Quintiliano, III, 9, 5). Ello no obsta, sin embargo, para que Aristóteles analice con posterioridad alguna de las partes aquí desdeñadas, en el marco de la división de 14b9. <<

[1111] El argumento constituye un alegato contra las malas formas de la oratoria política, seguramente referido —como podemos ver por el testimonio de *Constitución de Atenas*, 28, 4— a la que se practicaba en particular en Atenas. En efecto: el debate político se fundamenta, como sabemos, en la deliberación y, por lo tanto, debe reducirse a *aconsejar* al pueblo. Sin embargo, los oradores han hecho de los discursos políticos —muy frecuentemente, *pollákis*— un asunto de acusaciones y defensas, lo que es impropio de la oratoria deliberativa. Es, pues, no por razones retóricas, sino por el mal uso de estas razones por lo que los discursos políticos se componen a veces de partes que corresponden a la oratoria forense, como son el exordio, el cotejo de argumentos y el epílogo. Lo cual no sucede en cuanto que la arenga es deliberativa, sino en cuanto que se usa demagógicamente de ella. La posición de Aristóteles reproduce el formalismo y, simultáneamente, la defensa de la retórica *legítima* (no sofística) que ha argumentado ya en I, 1, 55a19b8 y 55b19-22. <<

[1112] *Cf.*, *supra*, nota 1108. Cope, 1877, III, 159-160, anota oportunamente que el uso aquí de *idion* («propio») debe tal vez entenderse en el sentido del predicable lógico que Aristóteles razona en *Tópicos*, V. El filósofo se estaría refiriendo, pues, con esta terminología a aquellas partes que —parafraseando la definición de *Tópicos*, V, 1, 12b34—, aun sin ser absolutamente esenciales al discurso, se dan siempre en él como explicación suya y lo distinguen de todas las demás cosas. <<

[1113] La división del discurso en estas cuatro partes es atribuida por Dionisio de Halicarnaso, *Sobre Lisias*, 16-17, a Isócrates (*cf*. Radermacher, 1951, frag. 29, págs. 160-161), de quien también la habría tomado el autor de la *Retórica a Alejandro*, 29. La misma división, con indicaciones sobre el objeto de cada una de las partes, aparece igualmente en el extracto de la *Retórica Teodéctea*, que nos ha conservado el escoliasta de Aftonio (Rabe, 1926, vol. X) y que constituye nuestra principal fuente para el conocimiento de esa discutida obra. Dichas indicaciones son muy importantes por el lenguaje aristotélico que parecen utilizar: *prooimiásasthai pròs eúnoian, diēgḗsasthai pròs pístin, agonísasthai pròs apódeixin, anakephalaiṓsasthai pròs anámnḗsin*. <<

[1114] La expresión «los discípulos de Teodoro» vierte *hoi perì Theódōron*, según se traduce habitualmente (*cf*. Radermacher, 1951, 108). De las partes mencionadas aquí tenemos también noticia en Platón, *Fedro*, 266d. <<

[1115] Sobre Licimnio de Quíos *vid. supra*, nota 884. Los testimonios sobre su *Arte* están recogidos en Radermacher, 1951, 117-119. <<

[1116] Tomo estos tecnicismos de Tovar, *ad loc*. Su significado es oscuro habida cuenta de que no han sido utilizados después en las tradiciones postaristotélicas. «Proflación» traduce *epoúrōsis*, término obtenido a partir de *épouros*, «viento favorable» o «que sopla a favor»: debe referirse, por tanto, a algo así como *improvisación* o *desarrollo libre* de una idea del discurso. La *apoplánēsis*, «divagación», se relaciona, sin duda, con la *parékbasis* —*disgressio* o *excursus* entre los latinos—, que Quintiliano, IV, 3, 14, define como una *extra ordinem excurrens tractatio*. Finalmente, *ózoi*, «ramas», es un término botánico, que tal vez evoque la introducción y desarrollo de argumentaciones tangenciales, sean paralelas o relativas a una cuestión del discurso, antes de pasar a la cuestión siguiente. <<

[1117] El término empleado aquí por Aristóteles es *hodopoíēsis*, como en I, 1, 54a9 (*cf.* nota 3). Sobre el exordio, entendido como «preparación de los oyentes» (*akroatôn paraskeué*), se pronuncia igualmente la *Retórica a Alejandro*, 29. Poco es, en cambio, lo que podemos obtener sobre esta cuestión de las dos breves referencias que hace Isócrates en sus discursos (*Panegírico*, § 13 y *Panatenaico*, § 33: *cf.* la sistēmatización de Blass, 1887-1889, II, 2, págs. 107 y sig.). Doctrina aristotélica es también la que razonan Cicerón, *Sobre el orador*, II, 78-79, y Quintiliano, IV, 1, 1. En todos los casos el exordio o *prooímion* es interpretado como el «comienzo del discurso» (*archḗ lógou*, *principium dicendi*), cuyo objetivo es ganarse la benevolencia del auditorio en general, o del juez en particular, hacia la causa del discurso. <<

[1118] *Tò endósimon*. La nota final del preludio de flautas debía ser la misma que aquella con que se iniciaba el canto del ditirambo. Ésa era, pues, la nota que *daba el tono*, sirviendo, así, de único enlace entre dos partes completamente heterogéneas: la música con instrumentos y el cántico coral. Ésta es la analogía que Aristóteles busca establecer respecto del exordio de la oratoria epidíctica, pues tal exordio, salvo por el motivo que introduce las argumentaciones del elogio, no es preciso que tenga nada en común con estas últimas. <<

[1119] La idea aparece recogida en Quintiliano, III, 8, 8: *Aristoteles… in demonstrativis* (*i. e*., la oratoria epidíctica) *proemia esse maxime libera existimat*. La doctrina procede, no obstante, de la práctica retórica de Isócrates y de los sofistas, como se desprende de los ejemplos siguientes. <<

[1120] Los trece primeros epígrafes de este discurso, que forman su exordio, no tienen, en efecto, nada que ver con los argumentos dialécticos (*tà eristiká*) que forman propiamente el elogio de Helena (§§ 14-69). <<

[1121] Frag. 82 B 7 (Diels-Kranz). La idea de Aristóteles es que, aun cuando el objeto del elogio nada tenga que ver con lo tratado en el exordio, este último puede también adoptar la forma de la oratoria epidíctica. <<

[1122] *Cf*. Isócrates, *Panegírico*, §§ 1-2. <<

[1123] El ejemplo, y la frase misma, parecen tomados de la *Apología de Alejandro*, de autor anónimo —tal vez Polícrates—, que Aristóteles ha citado ya en II, 23, 97b24 (*cf*. nota 687). La fama de cobarde y el haber sido la causa de la guerra de Troya habían ocultado todas las virtudes de Paris, a recordar y ensalzar las cuales ha de dirigirse, por consiguiente, el panegírico. Por lo demás, el exordio adopta aquí, como se ve, la forma de la oratoria deliberativa. <<

[1124] En todos estos casos, en efecto, se debe enunciar por adelantado, y como en resumen, la tesis que el discurso va a sostener, a fin de que el auditorio no pierda la comprensión o el interés por lo que se dice. Lo cual es ciertamente lo que caracteriza a los exordios en el género forense (*infra*, líneas 13-15). <<

[1125] *Perseida* frag. I, (Kinkel, 1877). Quérilo de Samos es un poeta épico del siglo v ampliamente citado en la Antigüedad pero del que nos quedan muy pocos fragmentos. Además de la *Perseida*, las fuentes citan otros dos poemas suyos: *Barbariká* y *Mediká*. <<

[1126] Desde Vater se interpreta esta frase como una cláusula de transición entre el estudio de los exordios epidíctico y forense. Ello es, sin duda, lo correcto. En el género epidíctico el *endósimon* une a la materia del discurso un exordio cuya temática le es ajena o «extraña» (*xéna*). En cambio, el exordio de los discursos judiciales debe tratar de cuestiones «apropiadas» (*oikeîa*) al objeto del discurso. Uno y otro de estos dos términos califican a los exordios análogamente a como califican a los nombres: *vid. supra*, notas 859 y 867. <<

[1127] Es un verso del ditirambo de Timoteo, *Escila* (Page, frag. 18), identificado por uno de los papiros de Herculano. Bergk, frag. *adesp*. 124, lo tenía aún por anónimo. (Puntúo con un paréntesis no existente en la ed. de Ross, ante todo, porque se trata de una nota marginal, una breve vuelta a los exordios epidícticos; y, después, para evitar equívocos con el ejemplo de este verso de Timoteo, que, en efecto, es un ditirambo.) <<

[1128] Ross fija *en dè prólogois*, con Σ Γ; pero los códices dicen *en toîs lógois*, que Spengel interpreta como *en toîs* ⟨*dikanikoîs*⟩ *lógois*. Esta enmienda trata de precisar el sentido de *lógos*, término demasiado general, que ha debido de ser causa, verosímilmente, de la corrección del escoliasta. Pero para Aristóteles la referencia debía ser obvia, puesto que es de los discursos forenses de lo que está tratando. Como ya he adelantado en la nota 1124, en tales discursos, el exordio debe adelantar un resumen o «muestra» (*deîgma*) del asunto, a fin de facilitar la inteligencia (*dianoîa*) de lo que se va a decir. Esta doctrina ha pasado intacta a la retórica postaristotélica: *cf*., p. ej., Quintiliano, X, 1, 48: … *auditorem docilem summa celeriter comprehensio facit*. <<

[1129] Los dos siguientes versos son el comienzo, respectivamente, de la *Ilíada*, (I, 1) y la *Odisea*, (I, 1) de Homero, como se conoce. <<

[1130] Es probablemente el comienzo de la *Perseida* de Quérilo, citada un poco antes, en 15a4 (*cf*. nota 1125). <<

[1131] Sófocles, *Edipo Rey*, 774. Respeto la lectura de Ross, que sigue la corrección de Spengel: *hósper o Eurípides en tôi prológi, allà gé pou, hósper [kaì] Sophoklês* (en vez de: *Eur., allà o en tôi prológi, hósper kaì Sophoklês*, según los códices). La lectura de los códices no es, de todos modos, extraña en absoluto, ya que Aristóteles entiende seguramente aquí por prólogo el principio del largo monólogo en que Edipo relata su pasado. No es preciso, pues, suponer que toda mención de un prólogo debe obligatoriamente situarnos al principio de una obra dramática; y, a la inversa, es seguro que los monólogos teatrales eran considerados como piezas retóricas, susceptibles de aislar y analizar. <<

[1132] Entiéndase: remedios para la rudeza e incapacidad de los oyentes. El término empleado aquí por Aristóteles, *iatreúmata*, es el habitual en el vocabulario médico para referirse a las drogas y prescripciones terapéuticas. Y, por lo demás, el diagnóstico de que el auditorio es de entendimiento débil y condición distraída viene siendo constante en la *Retórica*. Compárese, p. ej., con 55a25, 57a3 y 12, 95b2 (y nota 1105 del libro II), 04a7, etc. La misma idea volverá a aparecer, *infra*, en el cap. 18, 19a18. <<

[1133] De todo esto vuelve a hablar Aristóteles, con más extensión, en el inmediato cap. 15. Véase, en particular, sobre la «sospecha» *(diabolḗ)*, *infra*, nota 1152. <<

[1134] Éste es el ámbito de la *pístis pathetikḗ*, introducida aquí, como puede verse, en tanto que «remedio» y no todavía como clase de enunciados retóricos. Este planteamiento delimita muy bien el punto de vista de Aristóteles correspondiente a su primera versión de la *Retórica* y es paralelo, en sentido estricto, a la posición fijada en I, 1, 54a12 y sigs. En la nota 7 del libro I he señalado ya cómo el recurso a las *páthē* (y a los *ḗthē*) tiene su origen en razones meramente accesorias o complementarias, en vista de la tosquedad del auditorio. Esto prueba que Aristóteles tenía ya una postura propia entre los académicos, no completamente coincidente con el parecer heredado de Platón, y, más aún, que ha debido ser el desarrollo intrínseco de esta postura lo que le ha llevado finalmente a admitir, como pruebas *éntechnoi*, los enunciados retórico-afectivos. <<

[1135] Éste es, por su parte, el ámbito de la *pístis dià toû éthous*, cuya génesis y evolución (si bien siguiendo sus propios pasos: *cf*. nota 1000 del libro II), es en términos generales la misma que acabo de señalar, a propósito de las pasiones, en la nota 1134. <<

[1136] Alusión a Platón, *Fedro*, 264c. Pero Aristóteles hace además un juego de palabras entre lo que es el punto capital (*kephalaiōdôs*) del discurso y la cabeza (*kephalḗ*) de un cuerpo. <<

[1137] Es decir, no necesariamente en el exordio, sino allí donde sea preciso y tantas veces como lo requiera el asunto. <<

[1138] Los dos siguientes ejemplos son de autor desconocido. El segundo parece ser un verso de un poeta trágico. <<

[1139] Pródico, frag. 84 A 12 (Diels-Kranz). La anécdota procede de Platón, *Crátilo*, 384b y se refiere al hecho de que por esa cantidad ofrecía Pródico dar «a los oyentes un completo conocimiento de la cuestión» relativa a la naturaleza de los nombres. <<

[1140] Es decir, no en sí por ser oyente, sino por su falta de instrucción y escasa valía. <<

[1141] Sófocles, *Antígona*, 223. <<

[1142] Eurípides, *Ifigenia entre los tauros*, 1162. <<

[1143] Ha sido, en efecto, el tema de los cap. II, 1-17 sobre las *páthē* y los *éthē*. Si las hipótesis diacrónicas que venimos estableciendo son consistentes, debería tal vez interpretarse esta frase como una cláusula homogeneizadora, introducida cuando se produjo la unión del libro III con los I-II. <<

[1144] Homero, *Odisea*, VI, 327. <<

[1145] Römer, 1898, *ad loc*., piensa que este párrafo está fuera de lugar, puesto que supone una vuelta a los discursos epidícticos. Sin embargo, hay que considerar que Aristóteles está hablando aquí de los «remedios» y que éstos son «comunes a los tres géneros oratorios». Éste es el motivo por el que hemos englobado nosotros toda la cuestión de los «remedios» dentro de un único y mismo epígrafe. <<

[1146] *Cf*. Platón, *Menéxeno*, 235d. El ejemplo ha aparecido ya en I, 9, 67b7 (*vid*. nota 235). <<

[1147] La razón es la que ha señalado Aristóteles en el cap. 13, 14b25 (*cf*. también nota 1111). <<

[1148] O sea, respectivamente, cuando se trata del autoelogio del orador o el vituperio de la parte contraria. La retórica postaristotélica, especialmente la latina, ha precisado en detalle ambos supuestos: *cf*. Cicerón, *La invención retórica*, I, 16, 22, y Quintiliano, III, 8, 8, que transcribe doctrina de Aristóteles. <<

[1149] *Auxḗsai, meiṓsai* en el sentido técnico formulado en I, 9, 68a10 y sigs.: *cf*. notas 244 y 249 del libro I. Ampliación y disminución parecen desempeñar aquí un papel *cualitativo*, como en el pasaje de I, 9 que acabo de citar y como volverá a suceder, *infra*, en 17, 17b31 (*vid*. nota 1200). Este punto de vista representa, pues, la situación anterior a la que hemos contrastado en II, 18, 92a4-7, y II, 26, 03a17-23: *cf*. ahora notas 606 y 828 del libro II. <<

[1150] Como Dufour anota, el término es un *hápax* aristotélico creado sobre un tecnicismo del pugilato, que alude a los ejercicios de calentamiento anteriores al combate. Tales ejercicios son los que faltan a la oración de Gorgias, la cual se nos presenta así, según esta divertida metáfora, tan excitante como un espectáculo de boxeo. <<

[1151] Gorgias, frag. 82 B 10 (Diels-Kranz). Éste es el único fragmento conocido del *Elogio de Élide*. <<

[1152] «Mover a sospecha» traduce *diabolḗ*, tal como hemos venido haciéndolo regularmente hasta aquí (*cf*. 54a16, 82a2, 00a28, 30 y 33). El término, que Aristóteles emplea como un tecnicismo retórico, es de difícil fijación. Denota, en efecto, no la acusación, sino la intención odiosa que mueve al acusador y que se resume en conseguir que la persona y los actos de la parte contraria queden rodeados de desconfianza y hostilidad. En este sentido, se corresponde perfectamente con lo que denotan las expresiones castellanas «mover *sospechas* contra alguien» o «estar bajo *sospecha*». Sin embargo, el término griego incluye también todos los procedimientos (incluidos los falsarios) que conducen a este fin, de manera que no pocas veces se corresponde, lisa y llanamente, con la «calumnia». El presente capítulo está dedicado, todo él, al análisis de este asunto. Por una parte, es una prolongación del capítulo anterior, puesto que el mover a sospechas o el refutarlas (*diabállein/apolaesthai*) ha aparecido como objetivo del exordio en dos géneros oratorios: esencialmente en el forense y accidentalmente en el deliberativo (14b28 y sigs. y 15b36 y sigs.). Desde este punto de vista, el estudio de la *diabolḗ* constituye un excurso en relación con la temática del exordio y entra, así, legítimamente en el orden de consideraciones acerca de la *táxis* o composición de los discursos. Pero, por otra parte, la importancia que le confiere Aristóteles, al hacer de este asunto objeto de un examen particular, se explica por el protagonismo que los tópicos relativos a la sospecha calumniosa debían de tener en la retórica de la época. El «mover a sospecha» ha aparecido, en efecto, en I, 1, 54a16, como uno de los temas destacados por aquellos «que han compuesto Artes sobre los discursos». Sabemos además, por una cita de Máximo Planudes (Radermacher, 1951, 157), que desempeñaba asimismo un importante papel en las enseñanzas de la *Téchnē* isocrátea sobre el exordio, aunque la posición de Isócrates debía de ser crítica, si hemos de juzgar por lo que acerca de la *diabolḗ* dice *Antídosis*, § 18. Y finalmente la *Retórica a Alejandro*, 29 se ocupa también del asunto, en un sentido que Spengel, 1838, 203 y sigs., considera muy próximo al de la doctrina de Isócrates. El análisis de Aristóteles se mueve en el terreno de la fijación de los tópicos pertinentes para disipar o fomentar la sospecha, todo ello en el marco del amoralismo o de las argumentaciones dobles (según la parte) que es especialmente propio de la retórica forense: compárese, p. ej., con el método empleado en I, 15 para la pruebas *átechnoi*. <<

[1153] Es decir, el que la suposición (*hypólēpsis*) proceda de la odiosidad de la acusación, o bien objetivamente de los hechos. En ambos casos, los medios de defenderse son los mismos, sin que introduzca ninguna especificidad propia la presencia de la *diabolḗ*. El procedimiento de refutación que es válido universalmente (*kathólou*), sirve también, por lo tanto, para el caso particular de la sospecha. Sobre la refutación en general de los argumentos *vid. supra*, nota 801 del libro II. <<

[1154] De estos tópicos trata también I, 13, 73b25-74a18, bajo el principio general de la intencionalidad de los actos. <<

[1155] Sobre Ifícrates, *cf*. nuevamente notas 197 del libro I y 691 y 695 del libro II. No conocemos bien los motivos de este discurso contra Nausícrates, en quien se reconoce a uno de los discípulos de Isócrates. *Vid*. Sauppe, 1845-1850, II, 219 (*Ad Nausicratem*). <<

[1156] *Cf.* I, 13, 74b4 y sigs. En *Ética nicomáquea*, V, 8, 1135a31 y sigs., se razonan extensamente estos mismos tres tópicos como motivos que privan de voluntariedad a los actos y, por ende, de culpabilidad. <<

[1157] Podría ser este Sófocles —como da por seguro Cope, 1877, III, 181, e igualmente Sauppe, 1845-1850, II, 165— el mismo personaje ya citado en I, 14, 74b37 (*vid*. nota 334) y al que Aristóteles vuelve a referirse, *infra*, en 18, 19a26, como uno de los miembros de la *Proboulē* o Consejo de Ancianos, que detentó el poder en Atenas tras el desastre de Sicilia (413 a. C.). Si él es también el que Jenofonte, *Helénicas*, II, 3, 2, cita como partícipe en el gobierno de los Treinta, el juicio que menciona nuestro texto habría tenido lugar por responsabilidades derivadas del período de la tiranía y este Sófocles se habría enfrentado a él, siendo ya, en efecto, muy viejo. Nada impide, no obstante, que la anécdota pueda referirse igualmente al Sófocles poeta, de quien la *Vida de Sófocles*, 15 dice que su vejez fue apesadumbrada por un proceso injusto. <<

[1158] De nuevo aparece la intencionalidad como criterio de la injusticia y del delito, igual que en I, 13 y *Ética nicomáquea*, V, 8. A la inversa, la «coincidencia» o suceso por accidente (*symbaínein*) exime del delito, como en I, 13, 74a34-b1 (conforme a la definición de equidad). <<

[1159] Es una aplicación del paralogismo del signo, a que se refiere *Sobre las refutaciones sofísticas*, 5, 167b8 y sigs. y que aparece también razonando, *supra*, en II, 24, 01b9 y sigs. (*cf*. nota 788). Véase igualmente la nota 946 de este libro III. <<

[1160] Literalmente dice: «… que esas gentes no estaban inmersas (*i. e.*, en la sospecha)». <<

[1161] Desconocemos a este Higieno, así como el proceso mismo, que todos los comentaristas tienen, no obstante, por histórico. Cuando sobre un particular recaía una *liturgia* o carga pública que no podía atender económicamente, le era permitido traspasar la carga a otra persona, basándose en que ésta tenía una fortuna mayor. Si el así designado se negaba a aceptar la propuesta, el primero podía incoar un pleito de *antídosis* (cambio de fortunas), cuyo resultado, de ser positivo, conllevaba el trueque de sus respectivos bienes; también era posible intercambiar las liturgias. El tópico «si ya ha habido juicio» se refiere al principio de no procesar dos veces por la misma causa, lo que Eurípides razona señalando que, puesto que su obra se había ya representado públicamente, había sido ya objeto de público juicio. <<

[1162] Eurípides, *Hipólito*, 612. <<

[1163] La sintaxis es oscura y discutible el sentido de la frase. A mi juicio, lo que Aristóteles quiere decir es que un modo de defenderse contra la sospecha es hacer notar que ella cambia la naturaleza de la acusación y que ha sido introducida, por lo tanto, al margen de la causa (esto es, que «da lugar a otros juicios distintos»); de este modo, la sospecha pierde su carácter persuasivo. El tópico está ya sugerido en la acusación de Higieno, quien promovía contra Eurípides la sospecha de impiedad, cuando el juicio trataba de un asunto de *antídosis*. <<

[1164] O sea, introducir la sospecha de que las actuaciones civiles o políticas que se juzgan, relativas a un tercero, han tenido lugar por razones de parentesco o de estrecha relación entre las dos personas implicadas. El ejemplo que sigue está tomado de la tragedia perdida de Sófocles, a la que Aristóteles se ha referido ya en II, 23, 98a5: *cf*. nota 693. El hecho de que Teucro perteneciese, por parte de su madre Hesíone (cuñada de Príamo), a la familia real de Troya añadía un nuevo motivo de sospecha a la acusación de Odiseo sobre la muerte de Ayante, que, según parece, era el núcleo de la tragedia. *Vid*. Nauck, 1889, pág. 256. <<

[1165] Alusión a Homero, *Ilíada*, X, 242 y sigs. <<

[1166] El exordio sigue la narración, de conformidad con la división isocrátea cuatripartita del discurso, aceptada por Aristóteles en 13, 14b9 (*cf*. nota 1113). Nuestro filósofo se refiere aquí, no obstante, a la «narración» (*diḗgēsis*), mientras que en el cap. [13] ha mencionado la «exposición» (*próthesis*). Estas variaciones terminológicas tienen un sentido estricto. Lo que debe seguir al exordio es, a juicio de Aristóteles, una presentación del hecho o asunto (*prâgma*), que sirve de base a la demostración de la tesis (*apódeixis*) que el orador ha de razonar en la tercera parte del discurso. Esta función esencial es la que cumple la *próthesis* (*propositio*, entre los romanos), de modo que, en este sentido, equivale al *próblema* de los razonamientos dialécticos, como ya he señalado en la nota 1109. Ahora bien, la *próthesis* así considerada adopta, por su parte, la *forma retórica* de un relato del asunto, con inclusión posible de sus antecedentes y consecuentes, que además puede acompañarse de otros recursos complementarios —amplificadores y afectivos— a fin de hacer más eficaz la expresión; y a tal forma retórica de *próthesis* es a lo que Aristóteles llama «narración» o *diḗgēsis*. Ésta es, pues, una especie del género *próthesis*; y, a la inversa, el género *próthesis*, en cuanto que sirve de fundamento a la argumentación demostrativa, se concretiza (con las variaciones propias de cada uno de los géneros oratorios) en la especie retórica de la *diḗgēsis*. Como en ocasiones anteriores, la doctrina aristotélica parece surgir de una revisión crítica del punto de vista de Isócrates, cuyo fondo común es, con todo, claramente perceptible: *vid*. los fragmentos 29-35 de la *Téchnē* isocrática (Radermacher, 1951, 160-162), que tratan de la *diḗgēsis*. Del mismo tema trata igualmente la *Retórica a Alejandro*, 36, bajo la denominación sofística de *apaggelía*. Por su parte, una sistematización detallada de la «narración» en la retórica postaristotélica se encuentra en Hermógenes, *Perì heuréseōs* (Spengel, 1894, II, 189-190), así como en Cicerón, *Orator*, XXXV, 122, 124; *La invención retórica*, I, 1, 18-21; y *Sobre el orador*, II, 19, 326-30; y en Quintiliano, IV, 2 (*passim*). En esta última obra (III, 9, 5) se halla asimismo una caracterización muy exacta de la doctrina de Aristóteles. <<

[1167] La narración «continua» (*ephexês, narratio continua*) produce un relato histórico ininterrumpido de los hechos. Por el contrario, en la narración «por partes» (*katà méros*, nota *partita*), el relato es interrumpido por sucesivos intercalamientos que ordenan la materia de la exposición. En la oratoria epidíctica, donde la *diḗgēsis katà méros* es objeto de particular aplicación, la vida del personaje de quien se hace el elogio es presentada, no según su secuencia histórica, sino por grupos de virtudes o de hazañas que hacen sensible y fácilmente memorizable la razón del panegírico, poniendo así las bases, en este género oratorio, de la posterior demostración. Éste es el modo como Teón, *Progymnasmata* (Spengel, 1894, II, 112) explica la doctrina aristotélica: *cf*. Buchheit, 1960, págs. 184-185. *Vid*. también Quintiliano, VII, 10, 11. <<

[1168] Esto confirma lo señalado en la nota anterior acerca de que la «narración por partes» tiene por objeto (particularmente en el género epidíctico) hacer posible la demostración. No obstante, la idea de que el discurso consta, en lo que se refiere a la *diḗgēsis*, de componentes tanto ajenos como sujetos al arte (*átechnoi*, *éntechois*), constituye una interpretación positiva de afirmaciones de Isócrates. En el frag. 32 de su *Téchnē* (Radermacher, 1951, 161), que corresponde a un pasaje de Siriano, puede, en efecto, leerse: «… en la narración ha de decirse el asunto (*tò prâgma*), así como sus antecedentes y consecuentes, y también los motivos racionales (*tàs dianoías*), por los que… se ha hecho eso o piensa hacerse». <<

[1169] La más simple (*haploústeros*) y escueta (*lýtos*) es, pues, la «narración por partes». En cambio, el adjetivo colorista (*poikílos*), que se atribuye a la «narración continua» es sinónimo de «desordenado» o «inconstante» y tiene, como en *Ética nicomáquea*, I, 10, 1108a8, un sesgo peyorativo. Wartelle, en nota de Dufour, 1980, III, págs. 122-123, sugiere agudamente que en la ponderación aristotélica de la *diḗgēsis katà méros* «tal vez hay un recuerdo del método platónico de las divisiones». <<

[1170] Sorprende a los comentaristas esta mención de Critias, el jefe de los Treinta Tiranos, a quien no se puede suponer, como hace Cope, 1877, III, 188, «completamente olvidado» a los sesenta años de su actuación política. Mi opinión es, en absoluto, la contraria. Precisamente porque el recuerdo de la tiranía debía de estar muy vivo —como lo prueban las innumerables alusiones al período de los Treinta que encontramos en la literatura—, un elogio de Critias tendría que empezar por el recuerdo de su vida y de sus virtudes, totalmente ignoradas bajo su etiqueta de tirano. Es un caso semejante, como se ve, al que plantea el elogio de Alejandro Paris: *supra*, 14b38 y nota 1123. <<

[1171] En este punto todos los manuscritos reproducen el texto de 19, 67b27-68a9. No es inverosímil que esta duplicación sea responsabilidad del primer editor de la *Retórica*, que hubiera traspapelado insconcientemente el párrafo. Pero también es posible que la duplicación se deba al propio Aristóteles, quien muy bien podría aprovechar su definición y clasificación de los elogios (materia de dicho párrafo), tanto en su curso sobre la *téchnē rhētorikḗ*, como en su curso sobre la *léxis*. La evidencia de redacciones diversificadas en el cap. I, 9 y su cronología, en términos generales, antigua (susceptible, pues, de ser muy próxima a la redacción del *Perì léxeōs*) abonan la probabilidad de esta hipótesis: *vid. supra*, nota 240 del libro I. <<

[1172] La crítica parece dirigida una vez más contra Isócrates, como lo confirma Quintiliano, IV, 2, 31-32: *plerique scriptores, maxime qui sunt ab Isocrate, volunt (narrationem) esse lucidam, brevem, verisimilem (…) Aristoteles… praeceptum brevitatis irredens,… etc*. El precepto aparece igualmente en la *Retórica a Alejandro*, 39. <<

[1173] *Tò o metríōs*, de conformidad con lo preceptuado en 12, 14a26 (*cf*. nota 1107). El término medio determina así lo que es adecuado tanto para la *léxis*, como para la *táxis* de los discursos. <<

[1174] Heródoto, II, 30. La anécdota se refiere a la deserción de los soldados egipcios que defendían la frontera con Etiopía bajo el reinado de Psamético I. Pasados tres años sin que fuesen relevados del puesto, decidieron pasarse a las filas del rey etíope. El ejemplo de Aristóteles reproduce en forma dialogada el cruce de argumentos entre Psamético y sus soldados. <<

[1175] Quintiliano, IV, 2, 43, define la brevedad de la narración diciendo: *brevitatem in hoc ponimus,… ne plus dicatur quam oporteat*. La narración breve o corta (*elácheia diḗgesis*) es razonada por Aristóteles en paralelismo con la concisión (*syntomía*) de la *léxis: cf. supra*, 6, 7b27 y nota 936. La anónima *Téchnē rhetorikḗ* (Spengel, 1894, I, 365) parece, en este contexto, que recoge doctrina aristotélica. <<

[1176] Es decir, como comenta Tovar, 1953, nota 164, se acepta el hecho, pero no su calificación. El argumento ha aparecido ya en I, 13, 74a1 y sigs. (*cf*. nota 323). <<

[1177] La frase es oscura y ha dado lugar a varias versiones. Las de Roberts, Dufour y Tovar siguen de cerca la explicación de Cope, 1877, III, 191, que interpreta negativamente —esto es, como algo que evitar— la rememoración actualizada de los hechos pasados, cuando éstos causan piedad (*oîkton*) o sobrecogimiento (*deínōsis*). Yo no estoy seguro de que esta interpretación sea correcta, sobre todo porque tales sentimientos son presentados en II, 8 (y de nuevo en III, 9, 19b24-26), como favorables a la persuasión y dignos de fomentarse. A mi juicio, lo que Aristóteles quiere decir es que: 1.o) al que hace su apología le conviene una narración breve; 2.º) ello es también así, *incluso* (*éti*, no vertido por Cope) cuando se trata de narrar hechos del pasado, como hace Ulises a Penélope; 3.º) a no ser que la rememoración o actualización de tales hechos despierte los sentimientos (favorables) de la piedad o el sobrecogimiento, *en cuyo caso debe uno extenderse en ellos* por su fuerza persuasiva. En esta hipótesis, como se ve, la narración larga constituye un procedimiento de *aúxesis* o amplificación retórica. <<

[1178] Homero, *Odisea*, XXIII, 264-84 y 310-43, donde Odiseo resume en estos pocos versos todo lo que ha contado a Alcínoo, rey de los Feacios, sobre las aventuras de su viaje (cantos IX-XII). En relación con lo que he dicho en la nota precedente debe consignarse que, ante Alcínoo, la narración (larga) rememora los hechos pasados actualizándolos (*prattómena*), mientras que, ante Penélope, la narración (breve) refiere tales hechos pasados efectivamente en pasado (*peprágmena*). <<

[1179] Nada sabemos de este poeta. La mención de Aristóteles parece sugerir, no que él fuese el autor del poema cíclico, sino que habría resumido uno. <<

[1180] Por el escoliasta, que cita cinco versos como ilustración (frag. 558, Nauck), sabemos que se trata del *Eneo* de Eurípides. <<

[1181] La expresión del talante (como de las pasiones) constituye uno de los componentes complementarios de la narración, en cuanto que ésta es la forma retórica de la *próthesis: vid. supra*, nota 1156. Por su parte, ello es, como sabemos, un imperativo de la expresión adecuada, que prescribe que la *léxis* se ajuste (*harmóttein*) tanto a los hechos mencionados, como al talante de las personas y a las pasiones que engendra el asunto del discurso: *cf.* 7, 08a10-37 y nota 943. En la estructura de la *táxis*, este requisito connotativo de la expresión adecuada tiene, sobre todo, su correlato en la narración, ya sea en lo que se refiere a la exposición rigurosa de los hechos (*diḗgēsis* como *próthesis*), ya sea en lo que atañe a la presentación de los componentes afectivos que corresponden (*diḗgēsis ethikḗ* y *pathetikḗ*). <<

[1182] Éste es el primer modelo de *diḗgēsis ethikḗ*: expresar el talante por medio de hacer explícita la intención (*proaíresin*). El mismo modelo se razona —una vez más en referencia al lenguaje ajustado (*tò légein tà harmóttonta*)— en *Poética*, 6, 1450b8: «Carácter es aquello que manifiesta la intención…, etc.» Ahora bien, como la intencionalidad designa la elección de un fin (y de los medios que pueden lograrlo), ella es la base que permite hacer juicios sobre la moralidad del ser humano y de sus acciones, según el análisis minucioso que Aristóteles emprende en *Ética nicomáquea*, III, 4-6. En este sentido, pues, el *êthos* es comprendido como la actitud moral (el *talante*) del individuo, de modo que su expresión por medio del discurso infiere la naturaleza ética del que habla o de aquel de quien él habla. A partir de aquí, es fácil establecer la génesis de la «persuasión por el talante» (2.ª de las *písteis*): la expresión de un talante virtuoso es, en efecto, el fundamento del elogio y, si el orador se aplica a sí mismo el recurso —como se señala en II, 21, 95a21, a propósito de las máximas— logrará aparecer como hombre dotado de virtud y digno por ello mismo de crédito. Sobre esta tranformación de temas propios de la oratoria epidíctica, *vid*. nota 217 del libro I; y sobre la «prueba por el talante», nota 34 del libro I. <<

[1183] La idea vuelve a aparecer más adelante, en 17, 18a16-17 (*cf*. nota 1204). <<

[1184] Con la fórmula «diálogos socráticos» se conocían, de un modo genérico, las obras de los discípulos y seguidores de Sócrates —Jenofonte, Esquines, Platón, Fedón, Antístenes, etc.— que trataban de cuestiones de filosofía moral y estaban escritas, siguiendo el ejemplo del maestro, en forma de diálogo. No es inverosímil suponer que Aristóteles esté pensando igualmente en el modelo retórico mismo del género literario «diálogo», donde la caracterización de los personajes según su *êthos* desempeña un destacado papel, como vemos, sobre todo, en las obras platónicas. <<

[1185] Éste es el segundo modelo de *diḗgēris ethikḗ*: expresar ahora los *rasgos* o *formas de conducta* que definen el carácter del orador o de la persona de quien él habla, de cuya identificación con el auditorio pueden esperarse consecuencias persuasivas. Los motivos dominantes en este modelo son de naturaleza psicológica y de ellos encontramos un razonamiento minucioso en *Poética*, 15, 1454b18 y sigs., donde, además de una rápida mención al talante virtuoso (igual que en *Poética*, 6: *vid*. nota 1182), se señalan como elementos obligados de descripción el «ajustarse» a la realidad (*tò harmóttonta*), la «verosimilitud» de los actos y las palabras (*tò hómoion*) y, finalmente, la «constancia» de las conductas (*tò hómalon*). La capacidad expresiva del discurso para denotar los *ḗthē* en este sentido de «motivaciones duraderas en la acción del hombre» fija perfectamente la génesis del segundo uso que Aristóteles hace de la noción de *êthos* en la *Retórica*: sobre esta temática y sobre la confluencia que, no obstante, se produce entre las dos valoraciones del *êthos* como «talante» y como «carácter», *vid. supra*, nota 537 del libro II. <<

[1186] La misma doctrina ha sostenido Aristóteles, respectivamente, en I, 10, 69b7-10 (nota 264) y I, 9, 66a34-35 (notas 219 y 220). La relación entre «sensatez» y «provecho» se halla asimismo razonada en *Ética nicomáquea*, VI, 7, 1141b14-16, y 8, 1141b30-31; y la relación entre «bondad» y «belleza», en *Ética eudemia*, VII, 3, 1248b16-23, y *Ética nicomáquea*, IX, 8, 1162a34-35. <<

[1187] Sófocles, *Antígona*, 911-912. <<

[1188] Es expresión de la precedencia del bien particular sobre el bien absoluto, que Aristóteles sostiene, contra su tesis general, en el ámbito de las argumentaciones retóricas: *cf*. notas 200 del libro I y 558 del libro II. <<

[1189] La expresión de las pasiones (*diḗgēsis pathetikḗ*) es otro de los componentes complementarios de la narración retórica (*supra*, nota 1181), que asimismo se corresponde con los preceptos de la expresión adecuada: *vid*., de nuevo, 7, 08a10-37 y nota 943. <<

[1190] *Hypóblepsas*. Es un término frecuente en los diálogos platónicos, sea para expresar la pasión del desprecio, como en *Banquete*, 220b, sea la del dolor, como en *Fedro*, 117b, etc.; *cf*. Cope, 1877, III, 195. <<

[1191] Este Esquines es con seguridad el discípulo y compañero de Sócrates. Y Crátilo, el filósofo de la escuela heraclítea, uno de los instructores de Platón, que da nombre a uno de sus diálogos. <<

[1192] *Odisea*, XIX, 361. <<

[1193] *Vid. supra*, nota 1111, a propósito de estas desviaciones de «la tarea propia de la deliberación». Únicamente Ross, entre los editores, tiene por corrupto *tóte ou*, que figura así en los códices y Γ. <<

[1194] Esta última frase (*deî… diatáttein hōs boúlontai*) es oscura y no resulta fácil interpretar qué quiere Aristóteles decir con ella. Mi hipótesis es que se trata de una fórmula para dar largas al asunto, como parece desprenderse de los ejemplos que siguen. <<

[1195] Véase, sobre esta tragedia perdida de Carcino, Nauck, 1889, pág. 798. De conformidad con la hipótesis que he propuesto en la nota anterior, las promesas una y otra vez repetidas de Yocasta podrían interpretarse como un modo de ganar tiempo. <<

[1196] Personaje de *Antígona* (635-638 y 701 y sigs.). Es poco claro en qué sirven de ejemplo las palabras de Hemón y a cuáles se refiere concretamente Aristóteles: véanse algunas explicaciones en L. Cooper, «Aristotle *Rhet*. III, 16, 1417b18-20», *Amer. Journ. Philol*. (1929), 170-180. No obstante, si mi hipótesis de la nota 1194 es correcta, Aristóteles estaría aludiendo aquí al primer parlamento de Hemón (versos 635-638), cuando, para no indisponerse prematuramente con su padre Creonte, concede: «Tuyo soy… No hay para mí boda ni partido más aceptable que tu sabia dirección, etc.» ([trad. de L. Errandonea], Barcelona, 1965, pág. 60). <<

[1197] La «persuasión» (*pístis*) o «demostración» retórica (*apódeixis*) constituye, ya sea la tercera parte del discurso, de conformidad con la división —isocrática— de 14b9 (*cf*. nota 1113); ya sea la segunda, y última, si se atiende a los criterios más estrictos de 14a32-37 (*cf*. notas 1108-1109). En la demostración (*argumentatio* o *confirmatio*, según la terminología latina) el orador ha de verificar la rectitud de sus tesis, utilizando para ello las pruebas persuasivas de que dispone, de modo que, en este sentido, la demostración es la parte principal del discurso. Así, Cicerón, *La invención retórica*, I, 24, 34: *confirmatio est per quam argumentando nostrae causae fidem el auctoritatem et firmamentum adiungit oratio*. Por su parte, dichas pruebas pueden ser *átechnoi*, ajenas al arte retórico (aunque quepa usarlas conforme al arte, razón por la cual Aristóteles las incluye y analiza en I, 15), o bien *éntechnoi*, propias del arte retórico, en cuyo caso consisten en razonamientos o, más en general, en argumentaciones, que el orador inventa (*heureîn*, *invenire*) con vistas a persuadir al oyente y lograr el triunfo de su causa. Este capítulo se refiere, pues, desde el punto de vista de la *táxis*, a la mismas materias de que han tratado, mucho más minuciosamente, los libros I-II de nuestra *Retórica*. No obstante, en relación con la doctrina que contienen tales libros, en el estado en que nosotros los conocemos, las afirmaciones de este cap. 17 presentan muchas peculiaridades. En primer lugar, como objeto de prueba es únicamente reconocido el *prâgma* de los discursos, organizados según la división de los tres géneros. Al lado suyo, se admite la persuasión por el talante, pero sin carácter demostrativo e incluso con una función supletoria para aquellos casos en que precisamente faltan las pruebas (18a37-39). Y también se da entrada a los afectos (mencionados sólo como *páthē*), pero en el sentido exclusivamente accidental en que Aristóteles los razona, según hemos visto, en 14a35-37 (nota 1134). No puede hablarse, en consecuencia, de una organización de las *písteis* en tres clases, según el modelo homogéneo y sistemático de I, 2, y sí, en cambio, los análisis que ofrece este capítulo nos sitúan claramente en el orden de consideraciones de I, 1. Por su parte, en segundo lugar, los modelos de pruebas lógico-retóricas que aquí se mencionan contrastan igualmente con los que han sido objeto de estudio en I, 2 y II, 19-25. La única prueba que se reconoce como demostrativa —hasta el punto de ocupar ella sola el campo semántico íntegro de la *apódeixis* o demostración— es el entimema. Correspondiendo con esto, falta cualquier referencia a las probabilidades y más bien parece que los entimemas son asimilados a razonamientos de necesidad, razón por la cual se consideran sólo aplicables a los hechos —por ello mismo necesarios— del pasado (18a4-6). A su vez, se asigna a la deliberación el tiempo futuro (18a3), pero no el presente (de modo paralelo a I, 3, 58b15, pero en total contraste con I, 6, 62a15, y 8, 66a18). Además de esto, se incluye la amplificación (*aúxēsis*), al lado del entimema y el ejemplo, como

un procedimiento probativo general, lo que es ajeno en absoluto al programa de I, 2 y al análisis de II, 19, 93a9 y sigs., que ha hecho de ella uno de los lugares de la *Topica maior*. Y, por otra parte, estas tres pruebas no se presentan aquí como estrictamente comunes a todos los discursos, sino que aparecen especializadas según los géneros oratorios (como en I, 9, 68a26-33: *vid*. nota 1080), de conformidad con el esquema: ejemplo-deliberación, amplificación-elogio, entimema-género forense. El conjunto de estas peculiaridades, así como la constatación de trazas suyas en otros capítulo de los libros I-II, sólo hallan una explicación solvente, si se admite que el contenido de este cap. 17 reproduce en resumen lo que debía ser el sistema de las pruebas demostrativas en la primera versión de la *Retórica* (es decir, en el curso paralelo de este *Perì tês léxeōs*, del que nuestros libros I-II son una traslación evolucionada y modificada). De este modo, en fin, tomando como punto de partida este cap. 17 es como mejor podemos establecer la línea de progreso del pensamiento retórico de Aristóteles. <<

[1198] O sea, los temas propios de la oratoria forense, primera de la que trata Aristóteles y sobre la que específicamente recae la demostración por entimemas (*infra*, 18a2). La cuádruple división de los litigios que sigue podría corresponder a las calificaciones de los hechos (*epigrammaì tôn pragmátōn*) admitidos en la jurisdicción penal de Atenas. <<

[1199] Es decir, en este caso hay que complementar la demostración estricta propia de la oratora judicial (o sea, los entimemas) por medio de argumentos tomados del talante (*êthos*). A esto es a lo que se refiere también el «hay que demorarse» (*chronísteon*) de la línea siguiente, tenido por enigmático por algunos comentaristas. <<

[1200] En la oratoria epidíctica, la parte del discurso correspondiente a la persuasión (*pístis*) no adopta una forma demostrativa, sino que consiste en la amplificación o intensificación retórica de los hechos objeto del elogio. Tal como aparece en este capítulo, el recurso de la amplificación se razona en un sentido *cualitativo*: su fuerza reside, en efecto, en convencer al auditorio de que los hechos que se presentan son «bellos y provechosos», es decir, que proceden de la virtud y la sensatez de la persona en cuestión. Así se describe también la *aúxēsis* en I, 9, 68a10-26. Sin embargo, en II, 26, 03a19, Aristóteles subsume la amplificación en el entimema, considerándola un razonamiento «que sirve para demostrar que algo es grande o pequeño» (*cf.* nota 828 del libro II). Este último análisis presupone ya la situación en la que la *aúxēsis* ha pasado a ser interpretada cuantitativamente, dentro del lugar común del «más y el menos». Sobre la historia y uso de este concepto de *aúxēsis* en la *Retórica*, *vid* notas 158 y 244 del libro I. <<

[1201] Suprimo el ⟨*poioûsin*⟩ conjeturado por Richards y admitido asimismo por Ross. La sintaxis y el sentido de la frase, tal como aparece en los códices, son perfectamente comprensibles sin esta adición. El ámbito de la prueba en la oratoria deliberativa está calcado, como se ve, del sumario de cuestiones propias de la oratoria forense. No obstante, tampoco aquí la parte persuasiva del discurso adopta la forma de una demostración estricta (por entimemas), ya que, al ser objeto de deliberación únicamente los hechos del futuro, se carece de la necesidad exigida por los razonamientos demostrativos. En lugar de la demostración hay que echar mano, pues, de los ejemplos (18a2), donde la persuasión es conseguida por el paralelismo que proponen los antecedentes del caso deliberado. Esta especialización contrasta, una vez más, con el carácter «común a todos los géneros oratorios» con que Aristóteles razona, en II, 20, 93a22-24, el ámbito del entimema y el ejemplo, organizados según el esquema «deducción-inducción» retóricas. <<

[1202] *Tekmḗrion*, es decir, un argumento irrefutable, cuyo contrario es imposible. *Vid*., sobre esta noción, nota 59 del libro I. <<

[1203] Homero, *Odisea*, IV, 204. Aristóteles quiere oponer *tósa*, «tantas» (un adjetivo de cantidad) a *toiaûta*, «cuales», que obligaría a especificar los argumentos, abusando así de los entimemas. <<

[1204] La misma advertencia hace Quintiliano, V, 12, 8: *in rebus vero apertis argumentari tam sit stultum quam in clarissimum solem mortale lumem inferre*. <<

[1205] Como en 16, 17a19-20, Aristóteles vuelve a insistir en que la demostración —y, extensivamente, las pruebas *lógicas*— son ajenas a la expresión del talante. En *Ética nicomáquea*, III, 2, 1111b5 y sigs., se argumenta esta diferencia en que la intención depende de la voluntad, mientras que los razonamientos demostrativos se imponen a ella y no están sometidos a la elección del hombre particular. <<

[1206] *Cf*., sobre las máximas, II, 21 *passim* (y nota 619); su capacidad de expresar el talante se halla, en particular, razonada en 95b13-17. De todos modos, la interpretación de las máximas que Aristóteles propone en dicho capítulo las reduce íntegramente a entimemas (sean completos o incompletos): *cf*. especialmente 94a26 y sigs. <<

[1207] La misma idea aparece, justificada con más amplitud, en I, 1, 54b23-31. <<

[1208] Frag. 3 B 4 (Diels-Kranz). Se señala habitualmente un tono irónico en las palabras de Aristóteles. Sin embargo, tal vez el filósofo sólo quiere hacer notar, con el testimonio de un adivino célebre, que el arte adivinatorio tiene un fundamento científico en la inducción de los hechos semejantes del pasado. <<

[1209] Esta frase, que carece de sujeto expreso, se aplica en todas las traducciones y comentarios a la oratoria política. Aparte de razones internas de análisis, ello es sintácticamente plausible. Todo el largo párrafo anterior depende, en efecto, del *dè* adversativo que introduce a la oratoria forense. La copulativa *kaì* con que se inicia esta nueva frase, comporta, pues, una vuelta al primer elemento de la oposición planteada en la frase precedente, o sea, a *dēmēgoreîn*, «hablar ante el pueblo». <<

[1210] La expresión comporta probablemente una velada censura contra los oradores políticos de la época que, mediante digresiones tendentes a desacreditar al adversario o a excitar las pasiones —según sugiera el texto—, desviaban la atención de los verdaderos problemas de Atenas. Hemos visto ya descalificaciones semejantes de esta práctica de la oratoria ateniense en 13, 14b1-5 (y nota 1111). Por lo mismo, la expresión *hoì Athḗnēsi rhétores*, que halla una fácil explicación en este contexto, no implica que Aristóteles estuviese fuera de Atenas al redactar esta parte de su obra. Contra esta hipótesis manejada a veces como criterio cronológico, *vid*. las argumentaciones de Cope-Sandys, III, 204. <<

[1211] *Cf. Panegírico*, §§ 110-114. <<

[1212] Se refiere a *Sobre la paz*, § 27. <<

[1213] *Cf.*, por ejemplo, *Helena*, §§ 22-38 y 41-48; *Busiris*, §§ 21 y 33-40; *Panatenaico*, §§ 72-84, etc. Sobre estas digresiones o elogios episódicos dice Quintiliano, III, 9, 4, que *est in causa, auditorium vel ornamentum partium est earum ex quibus egreditur*. <<

[1214] Ninguno de los fragmentos conservados de Gorgias se refiere a estos temas, que tal vez procedan de un elogio perdido de Aquiles: *cf*. Cope-Sandys, 1970, III, 205. <<

[1215] *Cf.* lo dicho, *supra*, en nota 1197. La persuasión por el talante o bien acompaña a la demostración o bien la suple cuando no hay entimemas. En ambos casos, la demostración queda asimilada en exclusividad a los entimemas y, al contrario, la *pístis ethikḗ* tiene carácter persuasivo, pero no demostrativo. <<

[1216] *Cf.* II, 23, 00b26-29, donde Aristóteles expresa —y casi con iguales palabras— la misma idea. Sobre los entimemas refutativos, véase también II, 22, 96b25-27, y nota 666. <<

[1217] A esto se refiere lo tratado en II, 25, *passim*, que, en efecto, recoge el mismo planteamiento. Véase, a propósito de la «refutación» y la «objeción», la nota 811 de dicho libro II. <<

[1218] Este Calístrato ha sido ya citado en I, 7, 64-a19, y 14, 74b26 (*cf*. notas 173 y 331). La referencia a *hē Messēniakè ekklēsía* sólo puede entenderse con relación a la asamblea *de* Mesenia, no a la bien conocida asamblea ateniense *sobre* Mesenia. En esta hipótesis —que es la que sostiene Cope-Sandys, 1970, III, 207—, es verosímil que Calístrato hablara ante dicha asamblea en el curso de la embajada que lo llevó al Peloponeso, en el 362, poco antes de la batalla de Mantinea. *Cf*., para toda esta cuestión, Sauppe, 1845-1850, II, 218. <<

[1219] Eurípides, *Las troyanas*, 969 y 971. <<

[1220] *Cf.*, respectivamente, *Filipo*, §§ 4-7 y *Antídosis*, §§ 132-139 y 141-149. <<

[1221] Arquíloco, frag. 74, 1 (Bergk) – 206 (Adrados). <<

[1222] Arquíloco, frag. 25, 1 (Bergk). El yambo completo dice: «No me inquietan Giges ni sus dominios». <<

[1223] Sófocles, *Antígona*, 683-704. Hemón expone sus argumentos a favor de Antígona, como si fuese el pueblo de Tebas quien hablase. <<

[1224] Esta conversión de entimemas en máximas está ampliamente analizada en II, 21, 94a26-b6. <<

[1225] Es una cita libre de Isócrates, *Arquidamo*, § 51. <<

[1226] En la «persuasión» o demostración retórica tienen especial trascendencia los argumentos que adoptan una forma interrogativa, motivo por el cual Aristóteles, sin salir aún del marco de esta parte del dicurso, dedica este capítulo a hacer un *excursus* sobre la interrogación (*erṓtēsis, erṓtēma*). De la importancia de la pregunta estamos bien informados. Constituía, ante todo, una fórmula obligada del procedimiento forense, como vemos por Platón, *Apología de Sócrates*, 25d: «Responde, amigo; la ley ordena responder (*ho nómos keleúei apokrínesthai*)». Pero a partir de este uso procesal, y particularmente por obra de la retórica sofística, la pregunta se transformó en un poderoso instrumento de persuasión general (común a los tres géneros), ya sea como «medio patético o especialmente expresivo de la ilación del razonamiento» (Lausberg, 1966, § 766), ya sea como fórmula dialéctica de provocar dificultades insalvables a las argumentaciones del adversario. Esta última es la posición de Aristóteles, para quien, tanto aquí como en el texto paralelo de *Sobre las refutaciones sofísticas*, 15-16, el estudio de la interrogación tiene por finalidad el hallazgo y clasificación de paralogismos. Del mismo problema, aunque en sentido más general, se ocupa también *Tópicos*, VIII, 1-7. Las cuatro clases de preguntas que distingue nuestro capítulo aparecen sistematizadas en el anónimo *Perì erōtḗseōs* (Spengel, 1867, I, 1-7), cuyos análisis se atienen exclusivamente al punto de vista lógico-dialéctico de Aristóteles. En cambio, la interpretación pasional de la pregunta es dominante en Teón, *Progymnasmata*, 5 (Spengel, 1894, II, 97) y Alejandro, *Perì Schem*. (Spengel, *loc. cit*. III, 24), así como en Cicerón, *Catilinarias*, I, 4, 8: ἐρώτημα *est interrogatio, ubi aliquid interrogatio, ubi aliquid interrogando* exacerbamus et augemus rei invidiam. Por su parte, Quintiliano, IX, 2, 8, distingue siete funciones en la interrogación; de ellas dos lógico-dialécticas (1. *quod negari non posset*; y 2. *ubi respondendi difficilis est ratio*) y cinco pasionales (1. *invidiae gratia*; 2. *instandi aut auferandae dissimulationis*; 3. *admirationi*; 4. *acrius imperandi genus*; y 5. *ipsi nosmet rogamus*). <<

[1227] La primera clase de pregunta tiene por función la *reductio ad absurdum*. Carece de paralelo en *Sobre las refutaciones sofísticas*, 15, puesto que el objetivo razonado en 174a23 («exponer las preguntas alternativamente») es más bien el de hacer posible «el ocultamiento de la intención del que argumenta». En cambio, en la transcripción del anónimo *Perì erőtikon* (Spengel, 1894, I, 1) aparece ya bajo la fórmula clásica: *tò eis átopon apágein,* «llevar al absurdo». <<

[1228] Este Lampón es el adivino, contemporáneo de Pericles, uno de los tres al servicio de la ciudad, a quien tanto las instituciones como los particulares podían hacer consultas. De él nos habla Plutarco, *Pericles*, 6, y también lo cita Aristófanes, *Las aves*, 521 y 988. <<

[1229] La segunda clase de pregunta se refiere a la interrogación sobre lo ya acordado (*Sobre las refutaciones sofísticas*, 15, 174b38-40) o sobre lo que es meramente una consecuencia (*Tópicos*, VIII, 2, 158a7-13). En la forma que la pregunta es formulada en nuestro texto produce inmediatamente un silogismo, ya que el adversario, sin darse cuenta, ha aceptado una premisa evidente y mostrado acuerdo con otra. El anónimo *Perì erőtikon*, *loc. cit.*, llama a esta clase de interrogación *tò tà homologoúmena erōtân*, «preguntar sobre lo que hay acuerdo». <<

[1230] *Cf.* Platón, *Apología de Sócrates*, 27b-d. El ejemplo ha aparecido ya, a propósito del lugar común de la «definición», en II, 23, 98a17. <<

[1231] La pregunta da aquí ocasión, sencillamente, a llevar a cabo la demostración dialéctica. *Cf. Perì erőtikon, loc. cit.: tò erotân tóte hótan méllēis eis tounántion peritrépein*, «preguntar cuando vayas a invertir ⟨el argumento⟩ en su contrario». <<

[1232] La cuarta clase de pregunta es la interrogación *anfibológica*. El que interroga sabe que su pregunta tiene varios sentidos; y si el interrogado no percibe la ambigüedad y responde en uno solo de esos sentidos, se verá obligado a admitir conclusiones contradictorias: *vid. Tópicos*, VIII, 7, 160a24 y sigs. La solución del paralogismo consiste en deshacer la ambigüedad mediante *distinciones*, como se razona en *Sobre las refutaciones sofísticas*, 17, 177a16 y sigs. e, *infra*, en 19a20. El *Perì erṓtikon, loc cit*., define la pregunta diciendo: *tó alēthési pseudê symplékonta pynthánesthai*, «interrogar mezclando engaños con verdades». <<

[1233] Aristóteles se refiere aquí al paralogismo de la falsa conclusión, que prescribe, en efecto, evitar preguntas de las que pudiera seguirse una objeción: *vid*. II, 24, 01a3-7 y nota 770. A las razones allí argumentadas por el filósofo se añade ahora también la inconsistencia del auditorio, a quien las muchas preguntas cansan y está por ello dispuesto a aceptar como conclusión lo que así se le presenta únicamente por el orden del argumento. <<

[1234] *Cf*. los textos citados, *supra*, en nota 1232. <<

[1235] *Tópicos*, VIII, 4-10 estudia, en efecto, la solución a los paralogismos de la pregunta, así como también *Sobre las refutaciones sofísticas*, 16, a quien podría referirse la inmediata referencia a las «refutaciones». <<

[1236] Este Sófocles debe ser el mismo que Aristóteles cita en I, 14, 74b36 (nota 334), y, menos verosímilmente, en III, 15, 15a21 (nota 1157). Tucídides, VIII, 65 y sigs., nos presenta al aristócrata Pisandro como caudillo de la facción oligárquica que impuso, en 411, el régimen de los Cuatrocientos. Nada sabemos de la anécdota a que se refiere el ejemplo. En la hipótesis de que se trate del diálogo de un juicio, tendríamos tal vez que imaginárnoslo como un careo entre acusados, ya que tanto Sófocles como Pisandro militaron en bandos semejantes. <<

[1237] Todo lo que sabemos de este caso es lo que nos dice el propio Aristóteles en *Política*, II, 9, 1270b10, sobre que los éforos de Esparta eran acusados con frecuencia de corrupción y venalidad, por lo que juicios de este tipo serían normales. <<

[1238] *Gnṓmēi*. El acusado se defiende recordando la fórmula tradicional de los jueces, en la que se justifica su recta actuación. *Cf*. I, 15, 75a29 y nota 344. <<

[1239] Por un escolio coincidente a Platón, *Gorgias*, 473e, podemos reconocer en esta frase una cita de la *Téchnē* perdida de Gorgias, de la que conservamos muy escasos fragmentos. *Cf*. Radermacher, 1951, 43-44 (frag. 7). <<

[1240] Aristóteles remite a la parte perdida de la *Poética*, que trataba sobre la comedia. <<

[1241] Sobre la ironía, *vid*. II, 2, 79b31 y nota 405; y sobre la chocarrería (*bōmolochía*) en relación con la broma (*eutrapelía*), II, 12, 98b11 y nota 552. En el análisis del *êthos* de la sinceridad que desarrolla *Ética nicomáquea*, IV, 7, la ironía aparece como una tendencia del hombre veraz, consistente en «empequeñecer los méritos propios» (1127b24), cuyo fin es poner límite a la «jactancia» (*alazonía*) y cuyo ejemplo más acabado es Sócrates. En sentido retórico, la ironía puede considerarse, pues, como una precaución ante una posible mala acogida del público y como un recurso expresivo de un talante virtuoso (*i. e*., sincero). <<

[1242] Con el análisis del epílogo (*epílogos, peroratio*), cuarta y última parte del discurso, concluyen las consideraciones sobre la *táxis* retórica y también este libro III. Los cuatro puntos que a continuación distingue Aristóteles se reconocen en todas las tradiciones retóricas posteriores, si bien organizadas, sea, fundamentalmente, en una clasificación bipartita del epílogo (refrescar la memoria e influir en los afectos); sea, con menos frecuencia, en una clasificación tripartita (añadiendo a las dos partes posteriores, unas veces, la amplificación y, otras veces, el elogio propio y la censura del adversario). Ejemplo de clasificaciones bipartitas pueden verse en la anónima *Téchnē rhetorikḗ*, 203 (Spengel, 1894, I, 388) y en Rufo, *Téchnē rhetorikḗ*, 41 (Spengel, *loc. cit*. I, 405), así como en Quintiliano, VI, 1, 1. Ejemplos de clasificaciones tripartitas, en Apsines, *Téchnē rhetorikḗ*, 12 (Spengel, *loc. cit*. 1296); *Rhetorica ad Herennius*, 2 30; y Cicerón, *La invención retórica*, I, 52, 98. Por las razones y referencias que señalo en las subsiguientes notas, da la sensación de que Aristóteles podría haber modificado sustancialmente este capítulo en el momento en que se produjo la unión del libro III con los I-II, a fin de que sirvieran asimismo como recapitulación general de su obra. <<

[1243] La misma metáfora (*epichalkeúein*, «dar martillazos») aparece en Aristófanes, *Las nubes*, 422. Su sentido es doble: o bien se trata de *remachar* el asunto, o bien de *moldearlo*, como en los trabajos de una fragua, a gusto del orador. <<

[1244] Aristóteles se refiere al recurso de la «persuasión por el talante» (*pístis dià toû ḗthou*), en un sentido que ya presupone la transformarción de los temas propios de la oratoria epidíctica tratados en I, 9 (*cf*. notas 217 del libro I, así como 1182 del libro III). Ésta es la razón de que todo discurso, para ser eficaz, deba adoptar la forma —como se ha señalado en la línea 15— de un elogio (el propio) y una censura (la del adversario). Cicerón, *La invención retórica*, I, 53, se refiere a este uso de una argumentación *ethikḗ* en el epílogo bajo los títulos *conquestio-indignatio*. Según él, conquestio *est oratio auditorum misericordiam captans* (*ibid*., 106); e indignatio *est oratio per quam conficitur ut in aliquem hominem magnum odium aut in rem gravis offensio concitetur* (*ibid*., 100). <<

[1245] Aristóteles remite aquí a un uso *cuantitativo* de la amplificación, como prueban no sólo la referencia a la magnitud (*póson*), sino, sobre todo, el símil del crecimiento, que es descrito, igual que en *Acerca de la generación y la corrupción*, 15, como aumento de cantidad. Con este uso de la *aúxēsis* Aristóteles estaría, pues, citando aquí 1 7, 63b34-64a9, y II, 19, 93a9-19. Rufo, *Téchnē rhetorikḗ*, 41 (Spengel, 1894, 405), reinterpreta esta misma doctrina aristótelica —es decir, la amplificación de lo ya establecido en la demostración— en un sentido afectivo: *ho epì toîs apodedeigménois lógos legómenos pròs aúxēsin ē orgèn ē tò enantíon*. <<

[1246] *Cf.* II, 1-11. Por comparación con las pasiones de que tratan dichos capítulos, en la presente lista faltan la «calma» (II, 3), el «temor» y la «confianza» (II, 5), la «vergüenza» (II, 6) y el «favor» (II, 7). La «indignación» (*nemesân*), que es analizada en II, 9, podría corresponder al «sobrecogimiento» (*deinósis*), dado que son dos términos cuasi-sinónimos en la lengua griega. En cambio, nuestra lista recoge el «deseo de disputa» (*éris*), del que no hay rastros en los análisis del libro II. Estas incongruencias podrían ser el resultado de que Aristóteles está haciendo aquí un rápido y no riguroso resumen de su estudio de las pasiones. Pero podría ocurrir también que éste fuera el conjunto de pasiones aceptado por el filósofo en los comienzos de su reflexión retórica, esto es, cuando las pasiones —como es el caso de este libro III— eran sólo admitidas como un recurso complementario, en atención a la incapacidad razonadora de los oyentes: *vid. supra*, 15a35 y nota 1134. <<

[1247] Ésta es la última de las funciones conferidas al epílogo (la *anakephalaísis*, o bien *enumeratio* o *recapitulatio* en la retórica latina), a la que todas las fuentes consideran la función fundamental. Su finalidad es refrescar la memoria respecto de los puntos principales del discurso —como Aristóteles señala, *infra*, en la línea 33—, por lo que debe ser suficientemente clara y breve. Quintiliano, VI, 1, 1, la define diciendo: *rerum repetitio et congregatio, quae Graece dicitur* ἀνακεφαλαίωσις, *a quibusdam Latinorum enumeratio, et, etiamsi per singula minus moverat, turba valet*. <<

[1248] Ross fija aquí, siguiendo una conjetura de Ussing, *ouch hṓsper*, donde todos los códices y Γ escriben *houts hṓsper*. La conjetura es improcedente puesto que el sentido de la frase no es negativo, sino afirmativo: hay que hacer en el epílogo lo que otros recomiendan equivocadamente hacer en el exordio. Se considera de ordinario que Aristóteles se refiere aquí, una vez más, a Isócrates. <<

[1249] De modo semejante acaba, en efecto, el *Contra Eratóstenes* de Lisias. <<

Notas Poética

[1] G. F. Else, en *Aristotle's Poetic. Translated, with an Introduction and Notes*, Ann Arbor, 1967 opina que «A través de la teoría de Aristóteles, la *poiètikē*, "Arte poética", se concibe activamente; *poiēsis*, el proceso real de composición es la activación, la puesta en obra, de la *poiètikē*. Hay que recordar también que estas palabras, lo mismo que *poiētēs*, se forman directamente sobre *poieîn* "hacer". Al griego, su lengua le recordaba constantemente que el poeta es un hacedor». <<

[2] Es decir, de la poética en sí misma, considerada genéricamente, y también de sus especies: epopeya, tragedia, comedia, ditirambo, etc. <<

[3] Me ha parecido conveniente conservar en la traducción «potencia» por tratarse de uno de los términos fundamentales de la filosofía aristotélica. <<

[4] «Fábula» debe entenderse aquí y siempre en la *Poética*, como «argumento». <<

[5] El ditirambo era primitivamente un himno coral y de danza en honor a Dioniso. En los tiempos históricos formaba parte del ritual del culto dionisíaco en toda Grecia. <<

[6] La aulética era el arte de tocar la flauta (*aulós*); según Aristóteles (*Problemas*, 43, 922a3 y sigs.), la flauta era más agradable que la lira, porque el sonido de la flauta y el de los cantores se funden mejor, al ser ambos producidos por el viento. <<

[7] La cítara, instrumento de cuerda, acompañaba al canto, al igual que la flauta; pero la flauta se usaba para el canto coral y la cítara para el de un solista. <<

[8] Imitaciones en sentido activo, esto es, el proceso mediante el cual se imita. Entre las artes imitativas, como hemos visto, incluye Aristóteles la aulética y la citarística, aunque con cierta restricción, porque la música puede no ser imitativa. <<

[9] Las «figuras» (*schēmata*) aquí han de entenderse como las líneas del dibujo que reproducen las formas de los objetos imitados o representados. <<

[10] La voz como elemento de imitación no se refiere aquí al lenguaje, que es el medio de que se vale el arte al que Aristóteles alude luego, diciendo que aún no tiene nombre. La voz, por sí sola, sin constituir palabras, puede ser medio de imitación. <<

[11] Los tres términos se hallan también agrupados en Platón, *República*, III, 398d. <<

[12] Instrumento compuesto de varios tubos de caña que forman escala musical y van sujetos unos al lado de otros; es la flauta pastoril. <<

[13] Que la danza es también imitación de modos de ser u obrar, lo había dicho ya Platón, *Leyes*, II, 655d5 y sigs. <<

[14] Sofrón, contemporáneo de Eurípides, es el principal representante del mimo siracusano. Los «mimos», escritos en prosa, eran representaciones realistas de escenas aisladas tomadas de la vida diaria; se cuenta que Platón estimaba mucho los mimos de Sofrón. Jenarco, hijo de Sofrón, fue también autor de mimos, como su padre. <<

[15] Se trata de los diálogos de Platón, llamados por Aristóteles «socráticos» por ser en ellos Sócrates el interlocutor más importante. <<

[16] «Trímetro», significa propiamente «de tres metros», es decir, de seis pies. El «trímetro yámbico» se componía de seis yambos (u -) presentando teóricamente el siguiente esquema: u- / u - / u- / u- / u - / u. Pero en todos los pies, menos en el último, podía el tríbraco (u u u) sustituir al yambo. En los trágicos y en los yambógrafos (p. ej., en Arquíloco) se halla el espondeo (- -) en los pies impares. Es raro el anapesto (u u -) salvo en el primer pie y en los nombres propios, y raro también el dáctilo (- u u). En la comedia, e incluso en el drama satírico había más libertad para las sustituciones. El metro elegíaco por excelencia era el pentámetro, formando dístico con el hexámetro. Su esquema era: u u / -u u / - // -u u / -u u / -, pudiendo ser sustituidos por espondeos los dos primeros pies, y por una breve la última larga del segundo hemistiquio o medio verso. <<

[17] Para Aristóteles, en contra de la opinión vulgar, no es poeta el que compone versos, sino el que es imitador mediante el lenguaje. <<

[18] Los dos poemas de Empédocles, el filósofo siciliano del siglo V, *Sobre la Naturaleza* y *Purificaciones*, estaban escritos en verso; pero como no es imitador en el sentido aristotélico, no puede ser llamado poeta. <<

[19] El término utilizado es *physiológos*, que no puede ser traducido por el moderno «fisiólogo», ya que la *physiología* griega abarcaba el estudio de la naturaleza entera, tanto orgánica como inorgánica; lo que más se aproxima a su significado griego es el de «historia natural», de ahí la traducción. <<

[20] Queremón fue un poeta dramático de finales del siglo V y principios del IV; de su obra *Centauro*, Ateneo (*Banquete de los eruditos*, XIII, 608e) dice que era un «drama de muchos metros», es decir, de muchas clases de versos, los dos fragmentos que se conservan no permiten emitir un juicio sobre su calidad. <<

[21] El «nomo» era un canto monódico, que podía llevar acompañamiento de cítara o flauta. <<

[22] Polignoto de Taso (490-425 a. C.), hijo y discípulo del Aglaofonte, trabajó en Atenas, donde, por su arte, llegó a recibir la ciudadanía ateniense; nada nos queda de su pintura, pero sí descripciones detalladas de las mismas, con las que decoró edificios y monumentos públicos, usando, según se dice, sólo cuatro colores. En cuanto a Pausón se supone que vivió a fines del siglo V; Aristóteles le menciona en *Política*, VIII, 5, 1340a36, donde recomienda a los jóvenes que no vean sus obras, sino las de Polignoto y otros pintores «éticos». Por último, Dionisio de Colofón, contemporáneo de Polignoto, era cuidadoso en la ejecución de sus obras, pero carecía de la grandeza de Polignoto (Eliano, *Historias curiosas*, IV, 3). <<

[23] Esto es, sin acompañamiento de música instrumental ni canto. <<

[24] Cleofonte fue un poeta trágico del siglo V; Aristóteles dice, más adelante, que su poesía es de elocución clara, pero baja por el abuso de vocablos usuales; en *Retórica*, III, 7, 1408a15, le censura por unir a nombres ordinarios epítetos ornamentales, causando un efecto cómico, como «¡Oh veneranda higuera!». Hegemón de Taso vivió en Atenas en la segunda mitad del siglo V a. C.; aunque antes que él habían escrito parodias o imitaciones burlescas Hiponacte, Epicarmo y Cratino, al llamarle «inventor de la parodia», Aristóteles se refería a que desarrolló esta forma literaria hasta convertirla en un género nuevo. Nicócares fue un comediógrafo ático de comienzos del siglo IV; por los títulos de sus obras que conserva el léxico *Suda*, (*Amimone*, *Galatea*, *Boda de Heracles*, *Heracles corego*, etc.) debían de ser parodias de mitos. <<

[25] Según Else (*ad loc*.), se trata probablemente de un solo cíclope, Polifemo, ennoblecido por Timoteo en un nomo y satirizado por Filóxeno en un ditirambo. Timoteo, poeta y músico de Mileto, fue célebre como autor de nomos y ditirambos; vivió aproximadamente desde el 450 al 369. Filóxeno de Citera vivió de 435 a 380 y escribió, según la *Suda*, veinticuatro ditirambos. <<

[26] El poeta épico es esencialmente narrador; pero puede hacerlo de dos formas: o bien poniendo el relato en boca de un personaje, con lo cual el poeta se convierte de alguna manera en otro, pues narra a través del personaje (como hace Homero, lo que es propio de un buen poeta), o bien directamente por sí mismo y sin cambiar, cosa corriente entre malos poetas. <<

[27] *Drôntas* es participio del verbo *dráó* «obrar», de la misma raíz de *drâma* «acción», «obra». La etimología es cierta, pero Aristóteles no parece considerarla segura, pues la da como opinión de algunos. <<

[28] Aristóteles se refiere a las dos ciudades llamadas Megara: una, al oeste de Atenas, y la otra, en Sicilia. <<

[29] Epicarmo nació en la isla de Cos hacia el año 550 a. C., pero vivió mucho tiempo en Sicilia, donde escribió sus comedias, hoy perdidas; la comedia griega primitiva nació de mimos populares en Sicilia y alcanzó su mayor esplendor con Epicarmo, y, tras él, parece que descendió nuevamente al nivel del mimo. Quiónides y Magnete fueron, por lo que aquí se dice, los dos poetas cómicos áticos más antiguos. Según la *Suda*, Quiónides fue el primer vencedor en el primer concurso estatal de comedias, el año 486, y Magnete triunfó en las Dionisias del 472 a. C. <<

[30] *Kōmázó* puede significar «celebrar las fiestas de Dioniso con cantos y danzas», o, en general «estar de fiesta», pero no tiene ninguna relación etimológica con *kōmē* «aldea», «suburbio». *Kōmōidía* deriva de *kōmōidós*, el que cantaba en el *kômos*, «banquete en honor a Dioniso». <<

[31] «Ritmos» deben ser entendidos aquí de una manera general, como series cuyos elementos se repiten; la repetición es esencial para el ritmo, pero no una repetición cualquiera, sino ordenada de modo que los elementos de una serie reaparezcan a intervalos regulares, suficientemente próximos entre sí para que la regularidad sea perceptible. La serie rítmica puede estar formada sólo por movimientos, como en la danza, o por sonidos, como en la música. <<

[32] Indirectamente rechaza aquí Aristóteles la teoría de la «manía» o «furor báquico» sustentada por Demócrito y Platón como origen de la poesía. Según él, la poesía, como todas las artes, no nació perfecta, sino que, partiendo de rudas improvisaciones, fue lentamente progresando y perfeccionándose. <<

[33] Era corriente en la Antigüedad la idea de que la poesía homérica no había surgido de improviso, sino que otros poetas habían precedido a Homero (cf. Cicerón, *Bruto*, 71). <<

[34] *Margites* es el título de un poema burlesco atribuido a Homero. Hace unos años se descubrió un papiro con un fragmento más extenso que los conocidos hasta entonces. M. Forderer, *Zum Homerischen Margites*, Amsterdam, 1960, ha querido dar a la figura de Margites, prototipo literario del tonto absoluto, mayor extensión y profundidad, relacionándola con los héroes de la gran epopeya. <<

[35] El neologismo «yambizar» (de *iambízō*) quiere decir «dirigirse burlas», lo que no quiere decir que el verso yámbico sea bajo o cómico en sí mismo, sino que, al bromear, se utilizaba este verso porque era, por su ritmo, el más próximo a la conversación. <<

[36] Lo que quiere decir aquí Aristóteles no es que Homero sea el primer autor de tragedias y comedias, sino que en sus poemas se prefiguran ambas especies dramáticas. <<

[37] M. Pittau, *Aristotele. La Poetica, a cura di…Introduzioni, Testo e traduzione, Annotazioni, Indice riassuntivo*, Brescia, 1937; Palermo, 1972, observa que el naturalista Aristóteles parangona la tragedia como un organismo vivo; por eso pregunta si la tragedia, juzgando por el estado en el que se hallaba en su tiempo, había ya desarrollado todos sus elementos potenciales; y estima Pittau que Aristóteles contesta afirmativamente por lo que dice a continuación. <<

[38] Esta noticia ha dado lugar a inacabables controversias. Un resumen del estado de la cuestión puede verse en G. Rachet, *La tragédie grecque*, París, 1973; la conclusión a la que llega es que el verdadero origen de la tragedia sigue para nosotros tan oscuro como antes. <<

[39] Según la tradición antigua, que concuerda con el esquema aristotélico, primitivamente sólo dramatizaba el coro; luego Tespis introdujo un actor para que el coro tuviera algún descanso, Esquilo añadió el segundo, y Sófocles, el tercero, además de la escenografía. <<

[40] Que la fábula fuera inicialmente pequeña parece natural, si tenemos en cuenta que la tragedia nace de improvisaciones basadas en el ditirambo; un himno, siempre breve comparado con una tragedia, puede sugerir la fábula; pero, para que ésta cobre suficiente amplitud, hay que introducir en ella los episodios, de los que Aristóteles, como vemos a continuación, no quiere tratar. Tanto la «dicción burlesca» como la evolución «desde lo satírico» concuerdan con la naturaleza del ditirambo. <<

[41] El tetrámetro al que se refiere Aristóteles es el trocaico, cuyo esquema es: -u / -u / -u / -u // -u / -u / -u / u. Tanto el tetrámetro trocaico como el yámbico son ligeros; procede esta ligereza de los pies que normalmente integran este tipo de versos: troqueo (*trochaîos*) significa «corredor», de la raíz del verbo *tréchō* «correr», y el yambo es también ligero por la frecuencia de sílabas breves. Del troqueo (- u) dice también Aristóteles (*Retórica*, 1408b36), que es *kordakikōteros*, esto es, más propio del *kórdax*, danza bufa e indecente, de origen lidio. <<

[42] *Cf*. nota 29. <<

[43] Sobre Epicarmo, *vid*. nota 29. De Formis se sabe muy poco: la *Suda* le llama *Phórmos* y dice que era familiar del tirano Gelón de Siracusa (comienzos del siglo V) y preceptor de sus hijos; da también una lista de siete obras de este Formis. <<

[44] Crates, mencionado por Aristófanes en su comedia *Los caballeros*, aparece en las listas de vencedores en las Dionisias dos puestos por detrás de Cratino, poeta anterior a Crates y generalmente reconocido como superior a él. Quizás Aristóteles lo antepone a Cratino por no haber abandonado este último las invectivas personales, escritas en «forma yámbica», cosa que sí hizo Crates. <<

[45] El hexámetro dactílico cataléctico, llamado también verso heroico. La tragedia, en cambio, utiliza varios tipos de verso. <<

[46] Este comentario sirvió de base a una de las tres leyes férreas del Renacimiento y del clasicismo, la «unidad de tiempo». <<

[47] Al principio, también la tragedia era ilimitada en el tiempo, es decir, podía incluir en la fábula, como la epopeya, acontecimientos sin límite temporal fijo. <<

[48] Esto es, de la epopeya. <<

[49] El ritmo es consustancial al verso, que en la métrica clásica constaba de «metros» y «pies» (*cf*. nota 31). Armonía debe entenderse aquí como melodía, en el sentido de dulzura o suavidad de los sonidos; así entendida, la armonía puede darse no sólo en la música instrumental, sino en el canto solo y hasta en el verso no cantado, más aún que en el verso moderno, en el verso clásico, que, con sus acentos melódicos, era una especie de canto. <<

[50] Se refiere, naturalmente, a la elocución trágica que, en la tragedia griega, nunca era en prosa. <<

[51] La melopeya o «composición del canto» (*mélos*) es anterior a la tragedia misma, pues el ditirambo era un *himno cantado* en honor a Dioniso. Para Aristóteles era tan claro el sentido de «melopeya» que explicarse más le parecía superfluo; para nosotros, en cambio, no está nada claro, porque no conocemos nada de la música de la tragedia griega y muy poco de la música antigua griega. <<

[52] Sobre Polignoto, *vid*. nota 22. Zeuxis, nacido en Heraclea (Magna Grecia) a mediados del siglo V, fue famoso por sus pinturas murales en las que representaba enormes figuras humanas; las que le dieron más fama fueron las que pintó en el palacio real de Pella, la capital de Macedonia. Se especializó, como otros pintores de su época, en temas mitológicos. Junto con Parrasio estuvo a la cabeza de la escuela pictórica jonia. <<

[53] Las definiciones de peripecia y agnición las da Aristóteles en el cap. 10. <<

[54] Los griegos pintaban con tiza sobre tablas u otras superficies más oscuras que la del papel (que no conocían) o la del lienzo. <<

[55] No sabemos a qué poetas se refiere Aristóteles. Eurípides podía ser incluido entre los del segundo grupo, pero, como señala J. Hardy (*Aristote. Poétique, texte établit et traduit par*…, París, 1932; 4.ª ed., 1965), no podía formar parte de los poetas «de ahora». <<

[56] Es decir, la fábula. <<

[57] La extensión de la fábula, que es su magnitud, sin ser pequeña, debe ser tal que pueda recordarse fácilmente. En *Ética nicomáquea*, 1123b7 dice Aristóteles que «la magnanimidad se da en lo que es grande, tal como la hermosura en un cuerpo grande; los pequeños pueden ser elegantes y bien proporcionados, pero hermosos no», y en *Política*, 1326a8: «la belleza suele acostumbrar a realizarse en el número y la magnitud». Para que sean bellos los seres compuestos cuya belleza se aprecia a la vista, su magnitud no puede ser ni demasiado pequeña ni demasiado grande; debe ser fácilmente visible en conjunto. La memoria es, pues, con relación a la fábula como la vista con relación a los cuerpos. <<

[58] Los concursos dramáticos atenienses de las Grandes Dionisias duraban tres días; en cada uno de ellos se representaban tres tragedias y un drama satírico; la extensión total de las representaciones estaba fijado por la duración de la luz solar; es posible, por tanto, como dice Aristóteles, que en los primeros tiempos se utilizara el reloj de agua (clepsidra) para medir el tiempo de las obras. <<

[59] Así, pues, lo que da unidad a la fábula no es el héroe o protagonista, sino la acción; y esta unidad de acción es necesaria tanto en la tragedia como en la epopeya. <<

[60] Aristóteles plantea una cuestión que ya había preocupado a autores anteriores a él: ¿el poeta lo es por arte o por naturaleza, esto es, por inspiración divina? Homero y Hesíodo, al comienzo de sus poemas, habían invocado a las Musas. Platón, especialmente en el *Ion* (533e4-8; 534b3-6; 534c5), y también en el *Fedro* (245a5-8), había afirmado que los buenos poetas componen sus obras no por arte, sino inspirados por la divinidad. En esta discusión, Aristóteles admite ambas posibilidades, aunque en el fondo parece considerar que el poeta ideal debería juntar el talento con el trabajo artístico. <<

[61] Contra lo que dice Aristóteles, sí se cuenta en la *Odisea* (XIX, 392-466) el episodio en el que Odiseo, cazando con su abuelo Autólico, fue herido por un jabalí en el monte Parnaso; el otro episodio (éste sí, no contado en la *Odisea*) es la supuesta locura que fingió el héroe para no ir a Troya cuando los griegos se disponían a zarpar desde Áulide. <<

[62] Los poetas, al componer sus fábulas, generalmente tomaban como punto de partida la tradición mitográfica, en la que los personajes ya tenían sus nombres e incluso estaban caracterizados de algún modo. Pero es cierto también, como dice Aristóteles, que la poesía no necesita de nombres propios, cosa imprescindible para la historia. <<

[63] Parece que Aristóteles, como todos los griegos de la época clásica, creía en el carácter histórico de su mitología, es decir, pensaba que estos personajes habían existido en la realidad. <<

[64] El autor trágico Agatón aparece como un muchacho en el *Protágoras* platónico (315d-e9), y es en su casa en la que se celebra el *Banquete* para celebrar su triunfo en las Leneas del año 416; lo más llamativo en las tragedias de Agatón es su nueva lírica coral. Aristófanes se burla de él en las *Tesmoforiantes*. <<

[65] En *Retórica*, III, 1, 1493b-34, dice Aristóteles que, en su tiempo, tenían más importancia en los concursos los actores que los poetas. <<

[66] Plutarco, en *De la tardanza de la divinidad en castigar* (553d) nos cuenta este mismo episodio, pero sin precisar quién era este Mitis, sólo que murió en una revuelta. <<

[67] El término usado aquí por Aristóteles es *anagnōrismós*, que es sinónimo de *anagnōrisis*. Traduzco ambos términos por *agnición* que, en lenguaje teatral, es la palabra usada para designar el «reconocimiento de una persona». <<

[68] En el *Edipo Rey* de Sófocles, vv. 924 y sigs., llega de Corinto un mensajero con la noticia de la muerte de Pólibo, rey de aquella ciudad, cuyo trono corresponde a Edipo; pero Edipo tiene miedo de cometer incesto con Mérope, viuda de Pólibo, a la que considera su madre. El mensajero cree librarle de este temor revelándole que Pólibo y Mérope no eran sus padres, pero este descubrimiento produce en Edipo el efecto contrario, al descubrir que ha matado a Layo, su verdadero padre y se ha casado con Yocasta, su verdadera madre. <<

[69] Una tragedia de Teodectes, de la que sólo conocemos lo que aquí dice Aristóteles. De Teodectes sabemos que nació hacia el 390, que fue discípulo de Isócrates, Platón y del propio Aristóteles, que se dio a conocer como retórico profesional y luego se dedicó al teatro; participó en trece concursos dramáticos y triunfó en ocho; quedan de él, además de varios títulos de tragedias, dieciocho fragmentos de ellas, con unos sesenta versos. <<

[70] Aristóteles se refiere aquí a la tragedia *Ifigenia entre los tauros* (727 y sigs.), de Eurípides. Al entregar Ifigenia a Pílades una carta para que se la diese a su hermano Orestes, éste, que estaba presente, reconoció a su hermana, pero no fue reconocido por ella hasta que él mismo se descubrió adrede con sus palabras. <<

[71] Las muertes en escena son muy infrecuentes en la tragedia griega clásica. Por eso este pasaje ha causado problemas a los intérpretes. <<

[72] Algunos críticos excluyen de la Poética todo el cap. 12, excepto esta primera frase. Else lo considera espurio, obra de algún gramático posterior. E. de Sousa, *Aristóteles. Poética. Tradução, Prefácio, Introdução, Coméntario e Apèndices de…*, Pôrto Alegre, 1966, observa que el tratamiento de las «partes cuantitativas» estaba prometido desde el principio del libro, y considera natural que el filósofo abra un paréntesis, o proceda a un «excursus» sobre los elementos cuantitativos de la tragedia. <<

[73] El *párodo* era propiamente la «entrada lateral» del coro y el *éxodo*, literalmente la «salida». Pero su sentido como elementos de la tragedia se nos da en seguida en las definiciones. <<

[74] El yerro (*hamartía*) no implica aquí maldad, sino ignorancia, pero ignorancia nociva para el que la sufre. <<

[75] Tiestes y Atreo, hijos de Pélope y de Hipodamia mataron a su hermanastro Crisipo, hijo adulterino de Pélope; temiendo la ira de éste huyeron a Micenas, donde Atreo llegó al trono. Tiestes enamoró a Aérope, mujer de Atreo y tuvo de ella dos hijos; al enterarse, Atreo lo desterró. Pero Tiestes logró persuadir a Plístenes, hijo de Atreo, para que asesinara a su padre, lo que no se logró pues Atreo lo mató sin conocer su identidad. Ante la nueva traición de Tiestes, Atreo se tomó una espantosa venganza, pues, fingiendo una reconciliación, sirvió en un banquete a Tiestes la carne de los hijos que había tenido con Aérope, mostrándole después sus cabezas y manos. Tiestes maldijo a Atreo y huyó, aunque los hijos de Atreo, Agamenón y Menelao lo llevaron de nuevo a Micenas. Allí Egisto, hijo incestuoso de Tiestes y de su hija Pelopia, asesinó a Atreo que había ordenado dar muerte a su padre. Extraña que Aristóteles empareje a Edipo y Tiestes, pues entre la personalidad moral de Edipo y la de Tiestes hay un abismo. <<

[76] La fábula «doble» tiene dos desenlaces: uno en que los malos caen de la dicha en el infortunio, y otro en que los buenos pasan del infortunio a la dicha: un buen ejemplo de fábula con doble desenlace sería la *Odisea*, que termina felizmente para los buenos y en desastre para los malos. <<

[77] Para Edipo, *vid*. nota 68, y para Tiestes, nota 75. Alcmeón, Orestes, Meleagro y Télefo son todos ejemplo, con los dos anteriores, de príncipes y reyes desdichados (Alcmeón y Orestes, matricidas, Meleagro y Télefo, asesinos de sus tíos). <<

[78] Tampoco dice aquí Aristóteles quiénes eran estos críticos de Eurípides; sin duda los que sostenían que eran mejores las tragedias con doble desenlace. Es también de notar la preferencia de Aristóteles por los finales infortunados. <<

[79] Aristófanes se burla en varias ocasiones de los héroes infortunados, como hace en *Acarnienses*, 428-446, con Télefo, rey mendigo, que mueve a compasión. Quizá también se refiera Aristóteles a la aparición de las Furias en las *Euménides* de Esquilo, que hacían desmayarse de horror a algunos espectadores. <<

[80] Ya Platón había puesto de relieve (*Filebo*, 48a5 y sig. y 50b) que las tragedias producían en los espectadores un placer especial mezclado con dolor. <<

[81] Deben buscarse porque son las situaciones más trágicas, es decir, las que producen más la compasión y el temor propios de la tragedia. Y no se puede tachar de inmorales a los autores que buscan estas situaciones, ya que son altamente moralizadores, porque la compasión y el temor que producían hacían purgar en los espectadores las afecciones que podían causarlas. <<

[82] En esta obra Astidamante hacía que Alcmeón matase a su madre Erifila sin conocerla. <<

[83] Telégono, hijo de Odiseo y de Circe, llega a Ítaca en busca de su padre; atacado por su hermanastro Telémaco y por su propio padre, que no le conocen (como tampoco él a ellos), hiere mortalmente a Odiseo. Esta leyenda parece que fue la base del argumento de la tragedia *Odiseo herido*, de Sófocles, de la que quedan algunos fragmentos. <<

[84] Cuando Antígona enterró a su hermano Polinices contraviniendo la orden de Creonte, éste la hizo enterrar viva; su prometido, Hemón, hijo de Creonte, quiso morir con ella, y, al acudir Creonte a salvarle, Hemón intenta matarle con su espada: Creonte esquiva el ataque y Hemón se suicida con la misma espada. <<

[85] El *Cresfontes* es una tragedia de Eurípides, de la que quedan varios fragmentos. Según la leyenda, Cresfontes fue rey de Mesenia durante un tiempo, hasta que fue asesinado junto con dos hijos suyos por Polifonte que casó luego con su viuda Mérope, hija de Cípselo, rey de Arcadia. El tercer hijo de Cresfontes, Épito, niño entonces, logra escapar y se refugia en la corte de su abuelo Cípselo; ya adulto, regresa disfrazado a Mesenia para vengar la muerte de su padre y hermanos. Mérope, que no le reconoce, está a punto de matarlo, pero al final se produce una agnición. <<

[86] De esta tragedia sólo sabemos lo que dice Aristóteles. <<

[87] En la tragedia griega también aparecen mujeres honestas e irreprochables, como Hécuba, Andrómaca, Antígona. Por lo demás, es sabido que Aristóteles consideraba a la mujer inferior al hombre (*Investigación sobre los animales*, IX, 1, 608b8-10) y pensaba que había hombres destinados por naturaleza a la esclavitud (*Política*, I, 5, 1254b19 y 1260b1-2). <<

[88] Poco después de esta afirmación, en la que Aristóteles no dice en qué consiste, sino en qué no consiste la semejanza del carácter, compara al poeta con los buenos retratistas que, al reproducir la forma de los retratados, los hacen «semejantes» (*homoíous*) a sí mismos, no semejantes a nosotros; de igual manera el poeta trágico, al presentar a sus personajes, debe ennoblecerlos y hermosearlos, pero conservando su parecido con las personas «reales» a las que representan. <<

[89] En esta tragedia de Eurípides, Electra y Orestes esperan que su tío Menelao, al regresar de su largo viaje con Helena, les defienda de la cólera de la ciudad, enfurecida contra ellos por su matricidio; al principio Menelao les apoya, pero cuando llega Tindáreo, padre de la asesinada Clitemnestra, éste convence a Menelao para que abandone a sus sobrinos, con una retirada cobarde que disimula con palabras altisonantes. <<

[90] En este poema satírico, Odiseo hace unas lamentaciones impropias de él, que siempre había mostrado tanto ánimo y firmeza. <<

[91] El discurso de Melanipa, lleno de referencias filosóficas, atacaba, en esta tragedia de Eurípides, la superstición popular. <<

[92] La referencia es a la tragedia de Eurípides *Ifigenia en Áulide*. Aquí Aristóteles no comprende la interpretación del proceso psíquico que lleva a la joven Ifigenia del temor a la muerte y de una voluntad apasionada de seguir viviendo a la aceptación consciente y serena del sacrificio, lo que, según A. Lesky, *Historia de la literatura griega*, Madrid, 1968, pág. 427, «significa un poderoso avance en dirección al drama moderno». <<

[93] Se trataba de una especie de grúa, movida a mano, que servía para levantar a un dios (la famosa expresión del *deus ex machina*), a veces a otro personaje decisivo, por encima del escenario, para darle apariencia sobrehumana; la portentosa huida de Medea al final de la tragedia es una variación del procedimiento. Este uso es criticado también por Platón en el *Crátilo*, 425d. <<

[94] En *Ilíada*, II, 155 y sigs. los aqueos se disponen a reembarcar para volver a su tierra cuando aparece Atenea y evita tal decisión. <<

[95] Uno de los pasajes más inseguros de la *Poética*. Las palabras *parádeigma sklērótētos* «modelo de dureza» son suprimidas por algunos editores o cambiadas de lugar; también se discute el nombre de Agatón (*Agáthōn*) que, en algunos códices aparece como adjetivo (*agathón* «bueno»); sin embargo, es evidente que Aquiles es, en la *Ilíada*, modelo de intransigencia; es su ira la que causa «innumerables dolores a los aqueos». En cuanto a Agatón, no debe suprimirse porque no tengamos más referencia que ésta a una obra suya sobre Aquiles; tampoco la tenemos sobre el *Linceo* de Teodectes y nadie pone en duda la existencia de la obra. <<

[96] Se refiere, sin duda al diálogo *Perì tôn poiētôn*. Volverá, no obstante, sobre el tema en el cap. 17. <<

[97] *Cf*. cap. 10, nota 67. <<

[98] Se refiere a los *Spartoí* (literalmente los «Sembrados»), aristócratas tebanos considerados descendientes de los que habían nacido de los dientes del dragón sembrados por Cadmo. <<

[99] Alude a unas señales brillantes que, según se decía, se veían en el hombro de los descendientes de Pélope, recuerdo del hombro de marfil que los dioses habían puesto a su progenitor. Tenemos dos trágicos con el nombre de Cárcino: el primero es satirizado por Aristófanes en *La paz*, 781 y sigs., y al final de *Las avispas*, 1501 y sigs. El otro, nieto del anterior, residió en varias ocasiones y durante largo tiempo en la corte de Dionisio el Joven de Siracusa; según la *Suda* escribió ciento sesenta dramas y obtuvo once victorias. <<

[100] La *Tiro* es una tragedia de Sófocles, de la que sólo quedan fragmentos. Tiro había expuesto a los mellizos que había tenido de Posidón; años después reconoció la cestilla en la que los había expuesto. <<

[101] Se refiere al momento en el que Odiseo es reconocido por su antigua nodriza, Euriclea, al lavarle los pies y descubrir la cicatriz que tenía desde su accidente de caza (*cf*. nota 61). Para Aristóteles es mejor esta segunda agnición, al no ser buscada por Odiseo (una peripecia, por tanto), que la primera, en la que muestra adrede su cicatriz para ser reconocido por sus porqueros. <<

[102] Ifigenia reconoce a Orestes por las palabras que él dice a propósito. Es, por tanto, una agnición provocada intencionadamente, como la de Odiseo ante sus porqueros. <<

[103] Tereo ha violado a Filomela y, para evitar que lo descubra, le corta la lengua. Pero Filomela, utilizando «la voz de la lanzadera», esto es, bordando letras o figuras en una tela, manifiesta lo sucedido a su hermana Procne. <<

[104] Diceógenes, poeta trágico y ditirámbico, parece haber sido contemporáneo de Agatón. De los *Ciprios* no tenemos otra noticia que la que da aquí Aristóteles; se supone que su argumento era el siguiente: Teucro, hijo de Telamón, es expulsado de Salamina por su padre, que le reprocha haber vuelto de Troya sin vengar la muerte de su hermano Áyax. Muerto Telamón, regresa Teucro, sin darse a conocer. Pero al ver un retrato de su padre, se echa a llorar, y así se descubre. <<

[105] *Odisea*, VIII, 521 y sigs. Al oír al aedo Demódoco cantar la toma de Troya gracias al ardid del caballo de madera ideado por Odiseo, éste recuerda los hechos y llora. <<

[106] En esta tragedia de Esquilo, Electra halla junto a la tumba de su padre un rizo de cabellos iguales a los suyos; de ahí concluye, con un silogismo implícito, que ha regresado su hermano Orestes. <<

[107] Poliido, nacido hacia el año 460, fue uno de los principales representantes del nuevo ditirambo ático. Se discute si con la expresión *peri tês Iphigeneías* se refiere Aristóteles a un obra sobre teoría dramática de Poliido o a una tragedia de este título, aunque parece más probable lo segundo; según Lesky (1968, pág 443) la *Ifigenia* de Poliido era un ditirambo. <<

[108] Nada sabemos de esta tragedia; sobre Teodectes, *cf*. nota 69. <<

[109] Tampoco tenemos más noticia de esta obra, de la que ni siquiera sabemos quién fue su autor. El título se refiere indudablemente a los hijos de Fineo, el rey de Tracia que poseía dotes de adivino, y que prefirió vivir una larga vida a cambio de la vista. El artículo es masculino (*toîs*), aunque luego siga un participio en femenino (*idoûsai*). <<

[110] Igual que en las dos ocasiones anteriores nada sabemos de esta obra ni de su autor. <<

[111] Aristóteles utiliza aquí la palabra *hipótesis* como término técnico de la lógica (*cf. Organon*, 40b25). <<

[112] Se trata de la falsa ilación. El mismo Aristóteles en *Refutaciones sofísticas*, V, 167b1 y sigs. da un buen ejemplo: puesto que, después de haber llovido, la tierra está mojada, cuando vemos que la tierra está mojada, concluimos que ha llovido. Pero esto puede ser falso. <<

[113] Al no conocer la tragedia de Cárcino, el pasaje resulta oscuro. <<

[114] Vuelve aquí Aristóteles a lo que ya trataba en el cap. 10 (*vid*. nota 60), insistiendo en los dos orígenes posibles para la poesía: el talento para algunos poetas y la exaltación para otros. Platón, como ya se dijo, era partidario del segundo origen, al hablar del «arrebato divino» (*enthousiasmós*) del poeta en el *Ion*, 533e-534a. <<

[115] Aquí *lógos* «argumento» es sinónimo de *mýthos* «fábula». <<

[116] Se trata, pues, aquí de dos causas finales. Una relativa al dios: ¿Por qué había ordenado el dios a Orestes ir al país de los tauros? Para librarle de las furias que le atormentaban. La otra, referida a Orestes: ¿Con qué objeto había hecho el viaje? Para robar la estatua de la diosa. Todo ello es ajeno a la fábula considerada en sus líneas generales. <<

[117] El episodio de la locura de Orestes es apropiado a la figura tradicional de este personaje, y también el episodio de su purificación, pretexto para la huida y para librar a Orestes de la muerte. <<

[118] Este pasaje demuestra claramente que *anagnōrízō*, aunque en general y en otros pasajes de la *Poética* significa «reconocer», también puede significar «darse a conocer», puesto que aquí no tendría sentido decir que Odiseo, al volver a su patria, «reconoció a algunos»; él reconocería a todos, pero a él no le reconoció al principio ni siquiera su mujer, sólo aquellos a quienes él se descubrió (y Ericlea por casualidad). <<

[119] Por ejemplo, en el *Edipo*, forman parte del nudo la muerte de Layo a manos del protagonista, el casamiento de éste con Yocasta, su elevación al trono de Tebas, la invasión de la ciudad por la peste, etc., acontecimientos exteriores a la tragedia y supuestos por ella. <<

[120] No desde el principio de la tragedia, sino desde el principio de los acontecimientos que constituyen el nudo. <<

[121] Hay también en este pasaje problemas de interpretación, insolubles al no conocer la tragedia de la que se está hablando. <<

[122] Parece que esta afirmación de las cuatro partes de la tragedia entra en contradicción con las seis que se describían en el cap. 6. Quizá podría pensarse que Aristóteles pensaba en las cuatro partes principales: fábula, caracteres, pensamiento y elocución, prescindiendo de las otras dos, melopeya y espectáculo, por ser la melopeya «un aderezo» y el espectáculo «la parte menos propia de la poética, pues la fuerza de la tragedia existe también sin representación y sin actores». Pittau, por el contrario, cree que Aristóteles se refiere a las partes cuantitativas enumeradas en el cap. 12. <<

[123] Hubo varias tragedias basadas en la leyenda de los dos Ayantes, es decir, Áyax hijo de Oileo y Áyax hijo de Telamón, llamado también el gran Áyax, el guerrero griego más destacado en Troya tras Aquiles. Además de la tragedia conservada de Sófocles, sabemos que hubo una trilogía de Esquilo sobre este personaje (integrada por *El juicio de las armas*, *Las Tracias* y *Las Salaminias*), y otros *Áyax* de Astidamante, Teodectes y Cárcino. <<

[124] También sobre el mito de Ixión hubo varios dramas, entre ellos una trilogía de Esquilo, a la que pertenecían *Ixión* y *Perrébides*, sendas tragedias de Sófocles y Eurípides y algunas más de trágicos menores. <<

[125] Tragedia perdida de Sófocles; es posible que el nombre se deba al coro, compuesto por mujeres de Ftía, ciudad de Tesalia y patria de Aquiles. <<

[126] Tenemos noticia de dos tragedias con ese título, una de Sófocles y otra de Eurípides. <<

[127] En los códices aparecen aquí unas letras ininteligibles que los estudiosos han intentado recomponer, sin llegar a una solución aceptada por todos. <<

[128] *Las Fórcides* es el título de un drama satírico de Esquilo; sobre Prometeo escribió este mismo poeta cuatro obras: *Prometeo encendedor del fuego*, *Prometeo portador del fuego*, *Prometeo encadenado* y *Prometeo liberado*, de las que sólo conservamos la tercera. <<

[129] Efectivamente dos o más tragedias pueden tener una misma fábula, pero distinto nudo y desenlace (es el caso de las dos *Ifigenias*). <<

[130] Tampoco Homero cantó en la *Ilíada* la guerra entera. <<

[131] El verbo utilizado es *synagōnízesthai*, con el que Aristóteles, sin duda, no se refiere al aderezo musical de los cantos corales, sino a su pensamiento, que debe estar directamente relacionado con la acción, de manera que el coro contribuya a su desarrollo como los demás actores. <<

[132] No fueron, por tanto simples «maestros de coro» los que comenzaron a introducir en las tragedias «canciones intercaladas» (*embólima*), sino el tragediógrafo Agatón, al que Aristóteles suele mencionar con elogio. <<

[133] En la tragedia. <<

[134] Se contraponen aquí las acciones trágicas (*prágmata*) al discurso (*lógos*) ajustado a los preceptos de la retórica. En la tragedia, la manifestación del pensamiento tiene que partir de las mismas formas que enseña la retórica (demostración, refutación, suscitación de pasiones, etc.), pero la diferencia está en que, en la tragedia, los efectos deben nacer espontáneamente de la acción, sin que hayan de ser objeto de enseñanza, mientras que, en el discurso, el que habla debe buscar tales efectos y producirlos deliberadamente con sus palabras. <<

[135] Con frecuencia se traduce *stoicheîon* por «letra», mala traducción porque no significa letra aislada sino, como signo, un *elemento* de la sílaba y de la palabra escritas, también puede ser no escrito, sino pronunciado y es entonces un *elemento* de la sílaba y de la palabra naturales, vivas. <<

[136] Traduzco *synthetē* por «convencional», considerando este término como equivalente a *katà synthēkēn* «según convención» y opuesto a *phýsei* «por naturaleza», los ruiseñores tienen por naturaleza voz y el mismo lenguaje, así como los hombres tienen voz por naturaleza, pero no el mismo lenguaje, porque el lenguaje humano es *katà synthēkēn* «convencional». <<

[137] Probablemente lo que quiere decir Aristóteles es que los elementos vocales se pronuncian sin percusión, esto es, el aire lanzado por el hablante no choca aparentemente contra nada, sale sin obstáculo; los que llama «semivocales» se pronuncian con percusión: por ejemplo, al pronunciar la S, el aire choca contra los dientes, pero tienen sonido por sí solos. Los elementos mudos se pronuncian con percusión, pero nunca solos, sino que para hacerse audibles necesitan que los acompañe otro elemento de los que tienen sonido por sí solos. <<

[138] El término «métrica» significa en Aristóteles lo que después se llamó «gramática», ya que la métrica tenía un campo más vasto e importante que el del mero análisis de los «metros». <<

[139] Tanto este párrafo como el siguiente es considerado por todos los editores y comentaristas irremediablemente corrompido. Está claro que las consideraciones que aquí aparecen no corresponden con nuestro concepto de «conjunción» y «artículo». <<

[140] «Teodoro» significaría literalmente «don (*dôron*) de Dios» o «de un dios» (*theós*). Pero, al usarlo y oírlo como nombre propio, nadie piensa en su sentido etimológico. <<

[141] Como se ve, Aristóteles incluye en el concepto de «nombre» tanto el sustantivo como el adjetivo, porque la distinción entre ambos la introdujeron los gramáticos estoicos en el siglo II a. C. <<

[142] «Caso» como puede verse en lo que sigue, es un concepto muy amplio que incluye lo que en gramática moderna se llama «flexión», tanto de sustantivos como de verbos. <<

[143] Me inclino por traducir *lógos* como «enunciación», y no como «oración» que es la versión de otros traductores. Dado que más adelante Aristóteles dice que la *Ilíada* es «un solo *lógos*», no se puede pensar que un poema de varios miles de versos constituya «una sola oración». <<

[144] Me inclino a pensar que Aristóteles pone «la definición del hombre» como ejemplo de enunciación con verbo, no sólo porque la estructura de la frase parece indicarlo así, sino también porque las formas aristotélicas para definir llevan generalmente verbo. <<

[145] Palabra compuesta por los nombres de tres ríos de Asia Menor: Hermo, Caico y Janto. <<

[146] Traduzco *glôtta* por «palabra extraña» que puede no ser un nombre, sino un verbo, como se ve en el ejemplo que aparece posteriormente, donde *esthíei* es la «palabra propia» y *thoinâtai*, la «palabra extraña». <<

[147] *Odisea*, I, 185 y XXIV, 308. <<

[148] *Ilíada*, II, 272. <<

[149] Se trata de un fuerte braquilogismo con doble supresión del demostrativo antecedente del relativo; hay analogía pues «el 2.º término es al 1.º como el 4.º es al 3.º». Tendremos metáfora, *a*) si en vez del 2.º ponemos el 4.º: «escudo de Dioniso» (refiriéndonos a la copa), *b*) si en vez del 4.º ponemos el 2.º: «copa de Ares» (hablando del escudo). Las metáforas *Dionýsou aspís* para designar a la copa y *Áreōs phiálē* para el escudo aparecen también en *Retórica*, III, 4, 1407a16-17, y fue usada por Timoteo de Mileto en los *Persas* (frag. 22 de la ed. de Wilamowitz). <<

[150] No conocemos la variante de Empédocles. <<

[151] Parece haber en los manuscritos una laguna en que ha desaparecido el pasaje relativo al «adorno» (*kósmos*). <<

[152] Aparece *arētēr* dos veces en la *Ilíada* (I, 11 y V, 78); *érnyx* no está en los textos conocidos. <<

[153] Esta frase aparece en un texto de Empédocles (Diels, frag. 88). <<

[154] *Ilíada*, V, 393. <<

[155] La distinción del género de los nombres, según Aristóteles (*Retórica*, III, 5, 1497b7-8), se remonta a Protágoras, que los dividió en masculinos, femeninos y utensilios (*árrena*, *thēlea* y *skeúē*). La designación de «utensilios» o cosas para el tercer género era más positiva que la de «neutro» (=«ni uno ni otro»), es decir, ni masculino ni femenino, que se limita a negar los otros dos géneros. El término aristotélico *metaxý* («intermedio») es aún peor, pues lo «intermedio» está más próximo a cualquiera de los dos extremos que un extremo al otro. <<

[156] Algún editor considera interpolado todo este pasaje, ya que es realmente increíble que Aristóteles juntase en tan poco espacio tantas inexactitudes. Puede ser suyo el texto hasta «intermedios» y lo demás añadido por algún gramático posterior. En primer lugar, hay muchos neutros terminados en *n* y en *s* (2.ª declinación tipo *métron*; 3.ª declinación tipo *génos*), como se reconoce luego. Hay también femeninos terminados en *s* o en letra compuesta de *s*, como *hodós* o *phléps*. <<

[157] Tampoco esto es exacto: terminan en *a* breve muchos nombres de la 1.ª declinación, del tipo *dóxa* o *glôtta*. <<

[158] También los hay en *r (hadōr)*, o en *a*, como el numeroso grupo de los terminados en *-ma*. <<

[159] Sobre Cleofonte, *cf.* nota 24. Esténelo fue un poeta trágico, de cuya pobreza se burla Aristófanes en *Las avispas*, 1313, diciendo que a causa de sus fracasos había vendido su vestuario. En las *Lákōnes*, del comediógrafo Platón se acusa a Esténelo de plagio. <<

[160] La metáfora, si no se descubre fácilmente la relación entre los términos metafórico y metaforizado, se torna ininteligible. En el sentido griego, barbarismo es lo mismo que «extranjerismo». <<

[161] Aristóteles explica este famoso enigma en *Retórica*, III, 2 1405b1 y sigs. Se trata de la aspiración de una ventosa, vaso o campana en cuyo interior se enrarece el aire calentándolo en el momento de aplicarla a una parte del cuerpo para producir una revulsión; en la Antigüedad solían ser de bronce. <<

[162] De Euclides el Viejo no se tiene más noticia que su mención aquí. <<

[163] En el primero de estos malos hexámetros *Epichárēn eîdon Marathōnáde badízonta* («He visto a Epicares que iba a Maratón»), la intención satírica se expresa mediante el participio *badízonta*, pues el verbo *badízō* se usaba casi exclusivamente en prosa. El segundo verso está mutilado y es de dudosa lectura. <<

[164] *Odisea*, IX, 515. El sentido se completa con las dos primeras palabras del verso siguiente: *ophthalmoû aláōsen*. Se lamenta el Cíclope, cegado ya por Odiseo; un viejo adivino le había predicho que perdería la vista a manos de Odiseo, pero él había creído que se trataría de un hombre gigante y fuerte: «Y ahora, siendo pequeño y débil e insignificante / me ha privado del ojo». El verso de Homero resulta hermoso, según Aristóteles, por el uso de *olígos*, *outidanòs* y *aeikēs*, en vez de *mikrós*, *asthenikòs* y *aeidēs*, que serían palabras corrientes y prosaicas. <<

[165] *Ibid*., XX, 259: Telémaco hace sentar a Odiseo… «poniendo en el suelo un miserable asiento y una pequeña mesa». Nuevamente atribuye aquí Aristóteles el brillo del verso a los adjetivos *aeikélion* y *olígēn*; si alguien los sustituyera por *mochthērón* y *mikrán*, respectivamente, el verso resultaría prosaico. <<

[166] *Ilíada*, XVII, 265: «la costa brama». El verbo *boóōsin*, casi onomatopéyico, imita el largo bramido de las olas. Con *krázousin* «gritan» el verso sería vulgar. <<

[167] No es seguro que este Arífrades sea el satirizado repetidamente por Aristófanes (*Los caballeros*, 1280; *La paz*, 893, *Las avispas*, 1280 y *Las asambleístas*). <<

[168] Según Heródoto, VII, 166, el mismo día. Algunos han pensado que Aristóteles, mal informado, seguía aquí la tradición ática, según la cual el ataque cartaginés contra Sicilia había sido instigado por Jerjes para impedir a Gelón, tirano de Siracusa, ayudar a Grecia. Pero esta noticia es tardía (se apoya principalmente en Diodoro de Sicilia, del siglo I a. C.). <<

[169] Los *Cantos Ciprios*, que formaban parte del ciclo épico, narraban los orígenes y el comienzo de la guerra de Troya. <<

[170] La *Pequeña Ilíada*, como los *Cantos Ciprios*, formaba parte del ciclo épico. La lista de tragedias que, según Aristóteles, podrían sacarse de esta epopeya, da idea de su contenido. <<

[171] En la *Odisea* hay, efectivamente, agnición de Telémaco por Néstor, por Menelao, por Helena; de Odiseo por el Cíclope, por Alcínoo, por Euriclea, por los pastores fieles, por Telémaco, por los pretendientes, por Laertes, hasta por Argos, el viejo perro de caza. <<

[172] Esta frase se ha interpretado a veces como fundamento de la «unidad de lugar» de la tragedia. Pero Aristóteles se limita a decir que la tragedia sólo puede representar los hechos que los actores pueden imitar en la escena, y no otros que al mismo tiempo pueden suceder fuera de ella. <<

[173] El «metro heroico» de la poesía griega es el hexámetro dactílico cataléctico. Como es sabido, consta de cinco dáctilos (- u u) más un troqueo (- u) o espondeo (- -), pudiendo todos los dáctilos ser sustituidos por espondeos. La métrica de las lenguas modernas, en particular las románicas, basada fundamentalmente en el número de sílabas y en los acentos de cada verso, no puede reproducir el ritmo del hexámetro dactílico. <<

[174] Sobre el trímetro yámbico, *vid*. nota 16; para el tetrámetro trocaico, *vid*. nota 41. <<

[175] Sobre Queremón, *vid*. nota 20. <<

[176] Alusión, sin duda, a las epopeyas cíclicas, en que dominaba la narración a expensas de lo dramático. <<

[177] Efectivamente, en la persecución de Aquiles a Héctor hay varias circunstancias irracionales: 1) Héctor, en contra de las súplicas de Príamo y Hécuba para que se refugie en la ciudad, espera a su enemigo ante las puertas Esceas; pero, nada más verlo, echa a correr; 2) Aquiles, el de «pies ligeros», no puede alcanzar a Héctor, que logra dar tres vueltas a la ciudad sin ser atrapado; 3) a pesar de ello, cada vez que Héctor intenta acercarse a las puertas de la ciudad, Aquiles se le adelanta y le corta el paso; 4) mientras persigue a Héctor, Aquiles hace señas con la cabeza a sus tropas «no fuese que alguien alcanzase la gloria de herirlo y él llegase en segundo término» (v. 207). Si la persecución se pusiera en escena, el detalle de Aquiles corriendo con toda su alma y haciendo al mismo tiempo señales con la cabeza provocaría la risa de los espectadores. <<

[178] Se refiere Aristóteles al pasaje comprendido entre los vv. 164-249 del canto XIX, de la *Odisea*, conocido por *Níptra* («Lavatorio»). Odiseo, cuando Penélope le pregunta por su estirpe, le miente haciéndose pasar por un cretense llamado Etón, que ha recibido en su casa a Odiseo. Y describe con tanta exactitud la vestimenta de su huésped que Penélope se convence de la verdad de su historia, mediante el siguiente paralogismo o falso razonamiento: este hombre recuerda exactamente los vestidos que llevaba Odiseo, luego es cierto que lo tuvo en casa. No se le ocurre pensar que otros hombres, y en particular el propio Odiseo, conocían su indumentaria. <<

[179] Parece irracional, en efecto, que habiendo vivido Edipo durante veinte años en Tebas casado con Yocasta, pudiera desconocer cómo había muerto su antecesor en el trono. <<

[180] En *Electra* comete Sófocles un anacronismo cuando el Pedagogo, fingiéndose un mensajero llegado de Delfos, informa a Clitemnestra que ha muerto Orestes en las carreras de carros de los Juegos Píticos. Estos Juegos, en la forma descrita por Sófocles, no existieron hasta el siglo VI. <<

[181] Los *Misios*, obra perdida de Esquilo. El personaje que llega de Tegea a Misia sin decir palabra es Télefo, de cuyo silencio se burlan algunos comediógrafos. <<

[182] Opina Else que este capítulo no pertenece al cuerpo de la *Poética*, sino que es un compendio de materiales recogidos y publicados en otra parte, y añadidos aquí posteriormente. <<

[183] Argumento contra Platón, que había insistido en la necesidad de «corrección» (*orthótēs*) en la poesía (*República*, X, 601d-e). <<

[184] Platón, *República*, X, 599-600, censuraba a Homero porque, desconociendo la medicina, la estrategia, la política, etc., aparentaba en sus cantos conocer estas artes. Aristóteles replica distinguiendo dos clases de errores en la poesía; uno, cuando el poeta *imita mal* el objeto elegido; otra, puramente accidental, cuando el poeta *imita bien* su objeto pero le atribuye algo que no tiene. <<

[185] *Cf*. nota 177. <<

[186] Aunque *élaphos* admitía el artículo masculino para designar al macho, solía emplearse el femenino (*hē élaphos*) indistintamente para el ciervo macho o para la hembra. Los desconocedores de estos animales podían confundirse por este uso del artículo. Es lo que parece que le ocurrió a Píndaro, que en la *Olímpicas*, III, v, 53 menciona «una cierva de cuernos de oro» (*chrysóteron élaphon thēleian*). <<

[187] Jenófanes de Colofón, poeta filosofante del siglo VI a. C., combatió, en la parte polémica de su teología, la opinión de la gente, censurando en particular las concepciones homérica y hesiódica de los dioses como seres inmorales, pero en su filosofía natural esgrimió esa misma opinión popular contra las elucubraciones físicas de la escuela filosófica de Mileto. <<

[188] *Ilíada*, X, 152-153. Teniendo en cuenta que los compañeros de Diomedes, a quienes se refiere el poeta, estaban durmiendo en el momento descrito, tan a mano les quedaban las lanzas hincado el regatón en tierra como si las tuvieran echadas en el suelo; pero, al estar las lanzas hincadas en el suelo con las puntas hacia arriba, su brillo podía verse desde lejos y delatar dónde estaban sus dueños; habría sido mejor, por tanto, que el poeta representara de otra forma la posición de las lanzas. <<

[189] *Ilíada*, I, 50. Aquí parece considerarse «palabra extraña» *oureús* con el sentido de «centinela», siendo su sentido propio el de «mulos»; sin embargo, en el pasaje en cuestión *ourēas* significa efectivamente «mulos». <<

[190] El sentido propio de *eîdos* es «aspecto» en general, y *eîdos kakós* se entendería normalmente como «de mal aspecto», «contrahecho», lo que parece oponerse a lo que el poeta añade inmediatamente *allà podōkēs* («pero ligero de pies»). El problema desaparece si entendemos *eîdos* como «rostro», como hacen los cretenses, y se podría traducir como «mal encarado» la expresión *eîdos kakós*, lo que no impediría que un hombre así fuera «ligero de pies». <<

[191] *Ilíada*, IX, 203. No sabemos en qué puede apoyarse la interpretación de *zōróteron* como palabra extraña con el sentido de «más rápidamente». Los intérpretes son unánimes al entender «más puro», es decir, con menos agua, referido al vino. Quizá se reprochaba a Homero que las palabras puestas en boca de Aquiles podían dar a entender que éste consideraba a Odiseo y sus compañeros como dados al vino; pero podía contestarse, sin recurrir a la palabra extraña, que implicaban, por el contrario, una muestra de particular estima. <<

[192] Aristóteles está citando de memoria a Homero, cosa frecuente entre los griegos. El pasaje al que se refiere es *Ilíada*, X, 1-2, pero une con este verso el 11 y sigue con parte del 13, saltándose el 12. La cita, por tanto, está hecha con descuido. <<

[193] *Ilíada*, XVIII, 489 y *Odisea*, V, 275: «ella sola no es partícipe de los baños del océano» se refiere a la Osa Mayor. <<

[194] Estas palabras no se hallan en el texto actual de la *Ilíada*. Tendrían que estar al comienzo del canto II, donde el v. 15 sería probablemente en el texto que conoció Aristóteles: *Hērē lissoménē, dídomen dé hoi eûchos arésthai*, «al suplicarlo Hera, le concedemos satisfacer su deseo», palabras de Zeus referidas al sueño de Agamenón. Parece que se censuraba a Homero por haber presentado a Zeus mintiendo descaradamente. Pero los defensores del poeta, al parecer siguiendo a Hipias de Taso (del que ni siquiera sabemos si era el famoso sofista), solucionaban el problema cambiando el acento de *dídomen* y convirtiéndolo en *didómen*, infinitivo con desinencia eolia, con lo que Zeus no decía que le concedía a Agamenón su deseo, sino que ordenó al sueño concedérselo. <<

[195] *Ilíada*, XXIII, 328. (Un tronco seco) «que no se pudre con los aguaceros» en las ediciones modernas, en las que aparece *ou*, negación y no *hoû*, adverbio, que daría el significado «donde se pudre con las lluvias». <<

[196] Frag. B 35, vv. 14-15, (Diels). Las palabras de Empédocles tienen distinto significado según se separen: si ponemos coma después de «y las puras», tendremos el sentido: «y las cosas [ahora] puras estaban mezcladas antes»; pero si ponemos la coma después de «antes», el sentido será: «y las cosas que antes eran puras estaban [ahora] mezcladas». <<

[197] *Ilíada*, X, 251-252: «la noche ha recorrido más / de las dos partes, pero todavía queda la tercera parte». El problema era: si la noche ha recorrido más de las dos terceras partes, ¿cómo puede decir Odiseo que todavía queda la tercera parte? En la solución atribuida a Aristóteles, la anfibología afecta más bien a *tôn dýo moiráōn*, lo que bastaría para dudar de que esta solución sea suya, pues en el texto dice que el sentido doble corresponde a *pleíō*. <<

[198] *Ilíada*, XXI, 592. Pero las grebas no son de estaño, pues apenas ofrecerían resistencia, sino de bronce. Homero llama estaño a lo que se suele llamar bronce, es decir, la aleación de cobre y estaño; lo llama así, según Aristóteles, por lo mismo que se llama «vino» a la mezcla de vino y agua. <<

[199] *Ilíada*, XX, 272; es el pasaje en el que la lanza de Eneas perfora dos de las cinco capas con que Hefesto había hecho el escudo de Aquiles. Parece contradictorio que, tal como estaba hecho el escudo, la lanza atravesara dos capas y se detuviera en la de oro; la solución que daban los antiguos es que la lámina de oro había amortiguado el ímpetu de la lanza, de modo que ya ni siquiera pudo atravesar la segunda capa de estaño. Aristarco, sin tanta consideración, atetizó los cuatro vv. 269-272, basándose en que el escudo fabricado por Hefesto debía ser totalmente invulnerable. <<

[200] Quizás el mismo que Platón menciona en *Ion*, 530d, al lado de Metrodoro de Lámpsaco y Estesímbroto de Taso, como gran conocedor de Homero. <<

[201] Icario, según *Odisea*, I, 329, se llamaba el padre de Penélope, abuelo, por tanto, de Telémaco. El error parece estar en suponer que el padre de Penélope tenía que ser lacedemonio. <<

[202] La intervención de Egeo a favor de Medea, en la tragedia de Eurípides (vv. 663 y sigs.) le parece a Aristóteles un ejemplo injustificado de recurso a lo irracional. <<

[203] Es decir, la tragedia que no narra como la epopeya, sino que todo lo que dice lo pone ante los ojos de los espectadores mediante la imitación de los personajes de la fábula por los actores. Ésta parece ser la tesis de Platón en *República*, III, 397-398 y *Leyes*, II, 658d-e. <<

[204] Esta *Escila* formaba parte de la corona de ditirambos titulada *Odisea*, compuesta por Timoteo de Mileto. El flautista representaba en esta obra a Escila, y tiraba de las vestiduras de Odiseo, representado por el corifeo, aludiendo así al peligro que el héroe había corrido al pasar frente al antro del monstruo marino. <<

[205] Minisco, actor trágico, natural de Cálcide, en Eubea; contemporáneo de Esquilo, que lo utilizó como deuteragonista o segundo actor. <<

[206] Calípides fue un actor célebre, sumamente vanidoso, contemporáneo de Alcibíades, Agesilao y Jenofonte. Éste en *Simposio* III, 11, dice que Calípides presumía de ser capaz de hacer llorar a muchos. Aristóteles parece coincidir con la opinión de Minisco, al situar luego a Calípides al mismo nivel que los malos actores de su propio tiempo. <<

[207] De este actor sólo sabemos lo que aquí se dice. <<

[208] «Éstos» = Calípides y Píndaro; «aquéllos» = los actores antiguos, señaladamente Minisco. Aristóteles está exponiendo, sin citar a Platón, la teoría sostenida por él en varios lugares, especialmente en *Leyes*, 458d, donde considera la tragedia apropiada para dar gusto «a mujeres instruidas y a muchachos jóvenes y quizás a la multitud», pero no a hombres maduros y superiores al nivel común. <<

[209] Nada sabemos de Sosístrato ni de Mnasíteo aparte de lo que aquí se dice. <<

[210] Parece seguro que la *Poética* es obra incompleta. Sin duda seguiría al texto que aquí termina un libro II, en que Aristóteles trataría de la comedia y de la poesía yámbica. Al final del códice de Eton que contiene la traducción latina de Guillermo de Moerbeke y parece haber sido escrito hacia el año 1300, se lee: *primus aristotilis de arte poetica liber explicit*; y en el Catálogo de las obras de Aristóteles en Diógenes Laercio, V, 24 (83), *Pragmateía téchnēs poiētikês a,' b'*; finalmente en la Vita Hesychiana (75), *téchnēs poiētikês b*. <<