

LIBRO III

CAPITULO I

Puesto que la virtud está relacionada con los afectos y los actos, y los afectos y actos voluntarios son objeto de alabanza y censura y de los involuntarios perdón y algunas veces también de piedad, es de presumir sea necesario que aquellos que estudian la naturaleza de la virtud distingan lo voluntario de lo involuntario, siendo también útil para los legisladores con miras a la aplicación de los honores y castigos.

Se considera involuntarias aquellas cosas que ocurren debido a fuerza o ignorancia, siendo forzado aquello cuyo principio motor sea externo, principio en el que no tenga intervención alguna la persona que obra o siente el afecto, v. g., si se viese arrastrado hacia algún sitio por el viento, o por hombres que se hubieren apoderado de él.

Pero respecto de las cosas llevadas a cabo por temor a grandes males o por algún fin noble (v. g., si un tirano ordenase se cometiere alguna vileza, tras haberse apoderado de nuestros padres y de nuestros hijos, amenazándonos con la muerte y prometiéndonos el perdón, de llevar a cabo la vileza), puede discutirse si dicha manera de obrar es involuntaria o voluntaria. Algo de esto acontece cuando se echan al mar las mercaderías durante la tempestad; porque en abstrac-

to nadie echa por la borda géneros voluntariamente, mas a condición de salvar la vida y la de la tripulación lo efectúa todo hombre sensible. Por eso en tales actos habrá mezcla de voluntad y no voluntad, siendo, sin embargo, más semejantes a lo voluntario; porque son dignos de opción cuando tienen que efectuarse, y el fin del acto está relacionado con la ocasión. Por lo tanto, ambos términos *voluntario* e *involuntario*, deben emplearse con referencia al momento de obrar. Ahora bien, el hombre obra voluntariamente; porque el principio motor de las partes instrumentales del cuerpo en tales actos reside en él, y las cosas cuyo principio motor reside en el hombre mismo de él depende hacerlas o no. Tales actos son voluntarios, pero en abstracto tal vez sean involuntarios; porque nadie optaría por tal acto en sí.

Por tales actos son alabados algunas veces los hombres, cuando sufren algo vil o doloroso a cambio de grandes y nobles objetos alcanzados; en el caso opuesto son censurados, porque sufrir las mayores indignidades a causa de fin innoble o insignificante es signo de inferioridad en la persona. Hay actos a los que no se concede alabanza, sino perdón, cuando alguien hace lo que no debiera motivado por la presión que vence la naturaleza humana y que no se podría resistir. Quizás haya algunos actos que no debemos llevar a cabo a la fuerza, sino que antes debiéramos preferir afrontar la muerte; porque lo que «forzó a Alkmacon», de Eurípides, a matar a su madre es cosa que nos parece absurda. Algunas veces es difícil determinar por qué habría que optar a costa de qué, y lo que habría que sufrir a cambio de qué, y más difícil todavía perseverar por nuestra decisión; porque generalmente lo que se espera es doloroso, y aquello a que se nos fuerza es vileza, por lo cual la alabanza y la

censura se aplican a los que se han visto forzados al acto o no.

¿Qué clase de actos consideraremos forzados? A esto respondemos que en absoluto llamaremos así a los actos cuando la causa resida en las circunstancias exteriores, no contribuyendo en nada el agente. Pero las cosas involuntarias en sí, y que a cambio de ellas se obtengan beneficios que hacen sea preferible optar por ellas, y cuyo principio motor resida en el agente, son en sí involuntarias, mas voluntarias en cuanto a que se efectúan a cambio de beneficio. Son actos más bien voluntarios, porque los actos figuran en la clase de los particulares, y estos actos, en este caso, son voluntarios. Difícil es indicar qué clase de cosas es aquella por la que hay que optar, y a cambio de qué, porque hay muchas diferencias en los casos particulares.

Pero si alguien afirmase que los objetos agradables y nobles tienen poder que obliga, forzándonos desde el exterior, entonces todos los actos serían forzados para él; porque todos hacemos lo que hacemos debido a tales fines. Y los que obran a la fuerza e involuntariamente obran con dolor, mientras los que obran por su gusto y nobleza obran con placer; consideramos absurdo achacar la responsabilidad a las circunstancias exteriores, y no a uno mismo, como si fuésemos fácilmente subyugados por tales atracciones, y tenerse por responsable en cuanto a los actos nobles y a los fines agradables en cuanto a los viles. Parece, pues, que lo forzado sea aquello cuyo principio motor reside en el exterior, y en que la persona forzada en nada contribuye.

Todo cuanto se hace a causa de ignorancia no es voluntario; lo involuntario es sólo lo que produce dolor y arrepentimiento. Porque el hombre que ha hecho algo debido a ignorancia, no sintiendo afrenta al-

guna por su acto, no ha obrado voluntariamente, puesto que no sabía lo que hacía, ni tampoco involuntariamente, puesto que no experimenta dolor. Por eso en cuanto a los que obran debido a ignorancia se considera agente involuntario al que se arrepiente, y al que no se arrepiente, puesto que es diferente, puede llamársele agente no voluntario; porque al diferir del otro, es preferible tuviere nombre propio.

Obrar a causa de ignorancia parece también diferir de obrar ignorando; porque el que está embriagado o encolerizado se considera obra resultado, no de la ignorancia, sino de una de las causas mencionadas, no a sabiendas, sino ignorando.

Ahora bien, todo malvado ignora lo que debiere hacer y aquello de que debiere abstenerse de llevar a cabo, y debido a error de esta especie cometen injusticia los hombres y daño en general; mas el término *involuntario* tiende a emplearse, no si el hombre ignora lo que le es ventajoso (porque no es el propósito erróneo lo que causa el acto involuntario (más bien conduce a la maldad), ni la ignorancia de lo universal (porque por *eso* son *censurados* los hombres)), sino la ignorancia de los particulares, es decir, de las circunstancias de la acción y fines de que se trate. Porque tanto la piedad como el perdón dependen de ellos, puesto que la persona que ignora todo eso obra involuntariamente.

Por eso quizás sea justo también determinar su naturaleza y número. Un hombre puede ignorar quién es, qué está haciendo, sobre qué o quiénes obra, y algunas veces hasta con qué lo hace (v. g., con qué instrumento), y con qué fin (v. g., pudiere creer que su acto produce la salvación de alguien), y cómo obra (v. g., suave o violentamente). Ahora bien, nadie puede decir ignore todo eso, de no estar loco, y eviden-

temente también no sería posible ignorase el agente, porque, ¿cómo sería posible no conocerse a sí mismo? Pero un hombre puede ignorar lo que esté haciendo, v. g., como cuando la gente dice *se le escapó mientras estaba hablando*, o *que no sabía era un secreto*, como dijo Esquilo de los misterios, o alguien pudiera decir *lanzó el proyectil, cuando lo que deseaba era meramente demostrar cómo se lanzaba*, como hizo el de la catapulta. Además, uno pudiere creer que su propio hijo era un enemigo, como Merope creyó, o que una lanza puntiaguda tenía botón en la punta, o que una piedra era pómez, o administrar una poción para salvar a uno y matarle en realidad; o alguien pudiera querer tocar a un hombre con la lanza en esgrima y herirle sin quererlo. Por eso la ignorancia puede estar relacionada con una de dichas cosas, es decir, con las circunstancias de la acción, y el hombre que las ignoraba se cree ha obrado involuntariamente, especialmente si ignoraba los puntos de mayor importancia; eso es lo que se considera circunstancias de la acción y su fin. Además, el llevar a cabo un acto llamado involuntario en virtud de ignorancia de esta clase debe ser doloroso y llevar consigo arrepentimiento.

Puesto que lo que se hace a la fuerza o a causa de ignorancia es involuntario, lo voluntario parecería ser aquello cuyo principio motor reside en el agente mismo, estando sabedor de las circunstancias particulares del acto. Es de presumir que los actos debidos a cólera o apetito no se llamarán con justicia involuntarios. Porque en primer lugar, por esa indicación ningún otro animal obrará voluntariamente, y los niños tampoco; en segundo lugar, ¿se quiere decir que no efectuamos voluntariamente ninguno de los actos motivados por deseo o ira, o que efectuamos los nobles

voluntariamente, y los viles involuntariamente? ¿No es esto absurdo cuando la causa es una e idéntica? Tonto sería considerar como involuntarias las cosas que uno debe desear; y desde luego, debemos enfadarnos por ciertas cosas, y sentir deseo por otras, v. g., la salud y la ciencia. También se cree que lo involuntario es doloroso, mientras que lo que está de conformidad con el apetito se considera agradable. Además, ¿qué diferencia hay respecto de la involuntariedad entre los errores cometidos por cálculo y los cometidos debido a la ira? Hay que evitar los dos, pero las pasiones irracionales se consideran no menos humanas que la razón, y por lo tanto, también los actos que proceden de la ira o el apetito son actos humanos. Por eso sería necedad considerarlos como involuntarios.

CAPITULO II

Ya que hemos determinado lo voluntario y lo involuntario, hemos de discurrir ahora sobre la elección; porque se cree es lo que más enlazado está con la virtud y lo que diferencia los hábitos mejor que los actos.

Parece que la elección u opción es voluntaria, pero que no es lo mismo que lo voluntario; este último goza de mayor amplitud. Porque tanto los niños como los animales inferiores participan en los actos voluntarios, más no en la opción, y los actos efectuados por el impulso del momento los consideramos voluntarios, pero no debidos a opción.

Los que afirman que la elección es el apetito, la ira, el deseo o una especie de opinión, no parece estén en lo cierto; porque la opción no es común a los seres irracionales también, mientras el apetito y la ira sí. Además, el destemplado obra por apetito, más no por elec-

ción, mientras el templado obra debido a elección, pero no por apetito. Además, el apetito es contrario a la elección, mientras el apetito no es contrario al apetito. Además, el apetito se refiere a lo agradable y a lo doloroso, mientras la elección no se refiere a ninguna de las dos cosas.

Menos lo es la ira; porque los actos debidos a ella se consideran objetos de elección todavía menos que los otros.

Pero tampoco lo es el deseo, aunque parece estar próximo a él; porque la elección no puede estar relacionada con los imposibles, y si alguien dijere que opta por ellos, se le consideraría necio: aunque pudiera haber deseo aun de los imposibles, v. g., la inmortalidad. Y el deseo puede relacionarse con cosas que de ningún modo pudieren ser producidas por nuestros propios esfuerzos, v. g., que un actor y atleta particular ganase en el concurso; pero nadie opta por esas cosas, sino sólo por aquellas que considera pudieren producirse por sus esfuerzos. Además, el deseo antes se relaciona con el fin, la elección con los medios; v. g., deseamos gozar salud, pero optamos por los actos que nos la procuren, y deseamos ser felices y decimos que lo somos, más no podemos decir optamos por serlo; porque, en general, la elección parece relacionarse con las cosas que figuran dentro de nuestro propio poder.

Por esa razón también no puede ser opinión, porque ésta se considera relacionada con todo género de cosas, no menos que con las eternas e imposibles, que con las que dependen de nuestra potencia; y se distingue por su falsedad o su veracidad, no por su maldad o bondad, mientras la elección se distingue antes por esas cosas.

Quizás nadie dice que es idéntica a la opinión en general. Pero ni aun es idéntica a ninguna clase de

opinión; porque al elegir lo bueno o lo malo somos hombres de cierto hábito, no siéndolo por sustentar ciertas opiniones. Y optamos para alcanzar o evitar algo bueno o malo, más sustentamos opiniones sobre lo que es una cosa o para quien es buena o como es buena para él; difícilmente puede afirmarse opinamos para alcanzar o evitar algo. Y la elección se elogia por estar relacionada con lo justo, antes que por estar justamente relacionada con ello, la opinión por estar ciertamente relacionadas con su objeto. Y optamos por lo que mejor sabemos es bueno, opinando sobre lo que no conocemos exactamente; y no son las mismas personas las que se consideran optan mejor y las que sustentan las mejores opiniones, sino que se considera que algunas sustentan opiniones bastante buenas, pero a causa del vicio optan por lo que no debieran. Si la opinión precede a la elección o la acompaña, es cosa que no establece diferencia; porque no es eso lo que estamos considerando, sino si es idéntica a alguna especie de opinión.

¿Qué será, pues, o qué clase de cosa, puesto que no es ninguna de las que hemos mencionado? Parece ser voluntaria, más no todo lo voluntario puede ser objeto de elección. ¿Será lo que se haya decidido tras previa deliberación? De todos modos, la elección lleva consigo un principio racional y reflexión. Hasta su nombre (*proairetón*) parece sugerir, es aquello por lo que se opta antes que por todo lo demás.

CAPITULO III

¿Deliberamos sobre todo? ¿Es posible esté sujeto todo a deliberación, o es ésta imposible respecto de algunas cosas? Es de presumir que lo que hay que llamar sujeto de deliberación, no sea aquello sobre lo que

deliberase el necio o el loco, sino la persona sensata. Ahora bien, nadie delibera en cuanto a las cosas eternas, v. g., sobre el universo material o la incomensurabilidad de la relación de la diagonal con el lado del cuadrado. Pero tampoco deliberamos sobre lo que encierra movimiento y ocurre siempre de la misma manera, ya de necesidad, ya por naturaleza o debido a cualquier otra causa, v. g., los solsticios y la aparición de los astros; tampoco deliberamos sobre lo que ocurre ahora de un modo, luego de otro, v. g., vientos y lluvias; ni sobre los acontecimientos fortuítos, como el hallazgo de un tesoro. Ni aun deliberamos sobre todos los asuntos humanos v. v., ningún Lacedemonio delibera sobre la mejor constitución de los Escitas; porque ninguna de esas cosas puede producirse motivada por nuestros propios esfuerzos.

Deliberamos sobre cosas que están dentro del círculo de nuestro poder; eso es en efecto lo único que queda. Porque la naturaleza, la necesidad, y el azar se consideran también como causas, lo mismo que la razón y todo cuanto del hombre depende. Pero cada uno de los hombres delibera sobre aquello que puede efectuar por su propio esfuerzo. Y de tratarse de las ciencias exactas y demostrativas no hay deliberación posible, v. g., sobre las letras del alfabeto (porque ninguno duda cómo deben trazarse); más las cosas producidas por nuestro propio esfuerzo, pero no siempre del mismo modo, son aquéllas sobre las que deliberamos, v. g., cuestiones de tratamiento medicinal o de ganar dinero, haciéndolo más en el arte de la navegación que en la de gimnasia, tanto más cuanto ha sido tratada con menor exactitud. y también sobre otras cosas en la misma relación, y más aún en cuanto a las artes que en cuanto a las ciencias; porque experimentamos más dudas sobre las primeras. La deliberación se rela-

cional con las cosas que ocurren de cierto modo en su mayor parte, mas no con aquellas cuya ocurrencia no es clara, y las cosas en que es indeterminada. También recurrimos a los demás, para que nos ayuden en nuestra deliberación sobre cuestiones importantes, desconfiando de nosotros mismos y considerando no podemos decidir como ellos.

Deliberamos en cuanto a los medios, no en cuanto a los fines. Porque el médico no delibera sobre si tiene que curar, ni el orador sobre si debe persuadir, ni el estadista sobre si debe establecer la ley y el orden. Asumen el fin, y consideran cómo y por qué medios hay que alcanzarlo; y, si parece que hay que producirlo por varios medios consideran cuál de ellos será el que con mayor facilidad y mejor lo produzca, mientras que si se consigue por uno sólo consideran cómo se logrará por él y por qué medios será alcanzado, hasta que lleguen a la primera causa, que es la última en el orden del descubrimiento. Porque la persona que delibera parece investigar y analizar de la manera apuntada como si estuviere analizando una figura geométrica (no toda investigación parece ser deliberación, v. g., las matemáticas, mientras toda deliberación es investigación), y lo que es último en orden de análisis, parece ser primero en el orden del devenir. Y si llegamos a imposibilidad, abandonamos la investigación, v. g., si necesitamos dinero y no podemos obtenerlo; pero si una cosa parece posible intentamos llevarla a la práctica.

Por «*posible*» entiendo aquello que puede producirse por nuestros propios esfuerzos; eso, en un sentido, comprende las cosas que pueden producirse por los esfuerzos de nuestros amigos, puesto que el principio motor reside en nosotros. La materia de investigación es algunas veces los instrumentos, otras su empleo; y lo mismo en los demás casos; otras veces los medios, otras

el modo de emplearlos o los medios de presentarlo. Parece, pues, como hemos indicado, que el hombre es principio motor de los actos; ahora bien, la deliberación se aplica a las cosas que ha de hacer el agente mismo, y los actos se realizan motivados por cosas diversas a ellas en sí. Porque el fin no puede ser sujeto de deliberación, sino sólo los medios; tampoco pueden los actos particulares ser sujeto de ella, como en el caso de si esto es pan o ha sido cocido como es debido; porque esas son cosas de percepción. Si tuviéremos que estar siempre deliberando, llegaríamos hasta el infinito.

La cosa sobre que se delibera y la elegida, son una misma, excepto en que el objeto de elección se ha determinado ya, puesto que el objeto sobre el que se ha decidido como resultado de deliberación es el objeto de la elección. Porque todos cesamos de inquirir cómo obraremos cuando hemos retrotraído hacia nosotros el principio motor y hacia la parte regente existente en nosotros; porque ésta es la que opta. Esto nos lo aclara también las antiguas instituciones que Homero describió; porque los monarcas anunciaban al pueblo sus decisiones. Siendo el objeto de elección una de las cosas dependientes de nuestra potencia que se desea tras la deliberación, la opción será el apetito deliberado de aquello que depende de nuestro poder; porque una vez hemos decidido como resultado de deliberación, apetece-mos de conformidad con nuestra deliberación.

Consideramos explicada la elección en líneas generales, habiendo establecido la naturaleza de sus objetos y el hecho de que está relacionada con los medios.

CAPITULO IV

Ya hemos asentado que el deseo se refiere al fin; algunos creen es por el bien, algunos por el bien apa-

rente. Los que afirman que el bien es el objeto del deseo, deben aceptar por consiguiente que aquello que desea el hombre que no opta con rectitud, no es objeto de deseo (porque si ha de serlo, debe ser bien; más era malo, de ocurrir así); mientras los que afirman que el bien aparente es el objeto de deseo, deben admitir no hay objeto natural del deseo, sino sólo lo que parece bien para cada hombre. Ahora bien, hay cosas diferentes que parecen ser bien a gente diferente, y, de ser así, hasta las contrarias.

Si estas consecuencias son desagradables, ¿habrá que afirmar que en verdad es el bien objeto del deseo, más el bien aparente para cada persona? ¿Que lo que ciertamente es objeto del deseo es objeto de deseo para el hombre de bien, mientras cualquier cosa fortuita puede serlo para el malo, como acontece en cuanto al cuerpo, que las cosas que son sanas en verdad son saludables para los cuerpos que gozan salud, mientras para los que están enfermos son saludables otras, o amargo o dulce o caliente o pesado, y así sucesivamente, puesto que el hombre bueno juzga toda clase de cosas justamente, y viendo la verdad en cada una de ellas? Porque cada hábito tiene sus propias ideas sobre lo noble y lo placentero, y tal vez el hombre de bien difiera de otros antes en ver la verdad en cada clase de cosas, siendo como si dijésemos su ley y su medida. Parece que el error se debe a placer en la mayor parte de las cosas, porque parece bien cuando no lo es. Por lo tanto, optamos por lo placentero considerándolo bien, evitando lo doloroso, considerándolo mal.

CAPITULO V

Siendo el fin aquello que deseamos y los medios aquello sobre lo que deliberamos y por lo que optamos,

los actos que se relacionan con los medios deben estar de conformidad con la opción y ser voluntarios. Ahora bien, el ejercicio de las virtudes está relacionado con los medios; por lo tanto, también la virtud está dentro de nuestra esfera de acción, lo mismo que el vicio. Porque aunque de nosotros depende obrar, también no obrar depende de nosotros, y a la inversa; de manera que, si obrar cuando es noble, depende de nosotros, también no obrar dependerá de nosotros cuando se trate de lo vil, y si no obrar cuando es noble, depende de nosotros, obrar, cuando sea vil, dependerá también. Ahora bien, si de nosotros depende efectuar actos nobles o viles, dependiendo también de nosotros no efectuarlos, siendo esto lo que quiere decir ser buenos o malos, en este caso de nosotros dependerá ser virtuosos o viciosos.

El dicho que afirma que «nadie es voluntariamente perverso ni involuntariamente feliz» parece sea en parte falso y parcialmente cierto; porque nadie es feliz involuntariamente, pero la perversidad es voluntaria. De no ser así, tendremos que discutir lo que hemos afirmado, a toda costa, y negar que el hombre es principio motor o que engendra sus actos lo mismo que sus hijos. Mas de ser éstos hechos evidentes y si no podemos referir los actos a principios motores diversos a los residentes en nosotros mismos, aquellos actos cuyos principios motores residen en nosotros deben figurar también en nuestro radio de acción y ser voluntarios.

Parece que tanto los individuos en su capacidad particular como los legisladores confirmen lo que acabamos de exponer, puesto que castigan a los que obran mal como vindicta (de no ser hayan obrado a la fuerza o resultado de ignorancia por lo que no se les considera responsables, mientras honran a los que obran

bien, porque así animan a los buenos y disuaden a los malos. Pero nadie se ve animado a cometer actos que ni dependen de su poder ni son voluntarios; se cree que nada se gana en persuadir a uno de que no tiene calor, se sienta mal o hambriento y demás cosas parecidas, puesto que todo esto se experimenta a pesar de lo que se le diga. Ciertamente castigamos a causa de ignorancia, si creemos que la persona es responsable de ella, como cuando se duplica la penalidad a causa de embriaguez, porque el principio motor reside en el hombre, puesto que podía dejar de embriagarse y su embriaguez fué causa de su ignorancia. Y castigamos a los que ignoran sea lo que fuere en cuanto a las leyes que debieren conocer y eso no es difícil, ocurriendo otro tanto en todo caso en que se considerase que la ignorancia se debe a descuido; estimamos que depende del hombre su ignorancia, puesto que de él depende la falta de cuidado.

Tal vez ese hombre pertenezca a la clase de los descuidados. No obstante, será responsable, debido a la vida relajada que lleva, de pertenecer a dicha clase, y el hombre se hace responsable de su injusticia o abandono, en el primer caso por engañar y en el segundo por pasar el tiempo bebiendo en ronda y cosas parecidas; porque precisamente las actividades puestas en práctica en objetos particulares es lo que forma el hábito correspondiente.

Lo que afirmamos se evidencia considerando el caso de la gente que se ejercita para tomar parte en una lucha o para la acción; siempre está practicando. El signo de la persona insensata por completo es precisamente desconocer que de la práctica de actividades sobre determinados objetos se forma o produce el hábito. Además, es irracional suponer que el hombre que obra injustamente desea ser injusto o que el

individuo que obra disolutamente es disoluto. Pero si sin ser ignorante obra el hombre de manera que sea injusto, será injusto por su voluntad. No obstante, de esto no se desprende que si lo desea cese de serlo y obre con justicia. Porque tampoco el hombre que está enfermo cura en estas condiciones. Podemos suponer un caso en el que esté enfermo por su voluntad, debido a llevar una vida de incontinencia y desobedecer a sus médicos. En ese caso dependía de su elección no estar enfermo, pero no ahora, cuando ha descartado la probabilidad, del mismo modo que cuando hemos lanzado una piedra es ya tarde para deshacer lo hecho; no obstante, de nosotros dependía lanzarla, puesto que en nosotros residía el principio motor. Así es que también dependía del injusto y el licencioso en un principio no pertenecer a esta clase de personas, y por ello son injusto y licencioso voluntariamente; pero ahora que lo son ya les es imposible no serlo.

Pero so sólo son voluntarios los vicios del alma, sino también los corporales en algunos hombres, que son vituperados por ello; mientras nadie censura a los deformes por naturaleza, criticamos a los que lo son a causa de la falta de ejercicio y cuidados. Otro tanto ocurre en lo referente a la debilidad y a la enfermedad; nadie reprocharía a un hombre ciego de nacimiento o por enfermedad o a causa de un golpe su ceguera, antes bien, le compadecería, mientras todo el mundo le censuraría si hubiere cegado motivo de embriaguez o alguna otra forma de abandono. Por eso, en cuanto a los vicios corporales, los que de nosotros dependen se vituperan, no censurando los que sean independientes de nuestra voluntad. Y si así es, también en los demás casos en que se censura los vicios deben depender de nosotros.

Pero alguien pudiese afirmar que todos los hombres

apetecen el bien aparente, pero que no dominan la apariencia, sino que el fin es lo que aparece al hombre en forma que responde a su hábito. A esto replicaremos que si todo hombre es responsable hasta cierto punto de su estado de espíritu, también lo será en cierta medida de la apariencia; de no ser así, nadie es responsable de su propia mala manera de obrar, sino que todo el mundo obra mal debido a ignorancia del fin, creyendo que por sus actos obtendrá lo que considera mejor, y que la tendencia al fin no depende de la propia elección, sino que se debe nacer con razón que le permita juzgar con rectitud y optar por lo que es ciertamente bueno, y que el que posea este don ha sido bien dotado por la naturaleza. Porque lo que es más grande y más noble, y lo que no podemos obtener o aprender del prójimo, sino que debemos tener de la misma manera que si se nos hubiere procurado al nacer, y estar bien y noblemente dotado de ello, es precisamente lo que constituye la perfecta y verdadera excelencia en lo referente a las dotes naturales. Si es así, ¿cómo puede ser la virtud más voluntaria que el vicio? El fin aparece y es fijado por la naturaleza, o por sea lo que fuere, tanto al hombre de bien como al perverso, y refiriendo a él todo lo demás es por lo que el hombre hace todo lo que hace.

Por lo tanto, si no es por naturaleza por lo que el fin aparece a los hombres tal como debe aparecer, sino que también hay algo que depende de ellos, ya sea que el fin sea natural, pero debido a que el hombre de bien adopta los medios voluntariamente, la virtud es voluntaria, también el vicio será igualmente voluntario; porque tratándose del perverso existe igualmente lo que de él mismo depende en sus actos aunque no figure en su fin. Si, por lo tanto, y como se asegura, las virtudes son voluntarias (porque somos

responsables en parte de algún modo de nuestros hábitos, y ~~por~~ ser personas de cierta clase consideramos que el fin ~~es~~ tal o cual), también los vicios serán voluntarios; porque a ellos se aplica lo propio.

Ya hemos establecido el género de las virtudes en general a grandes rasgos, es decir, que son medios y que son hábitos, y que tienden, y por propia naturaleza, a llevar a cabo los actos por que son ~~medidas~~ medidas; y que de nosotros dependen y son voluntarios; y que obramos de conformidad con la prescripción del acertado juicio. Pero los actos y los hábitos no son voluntarios del mismo modo, porque somos dueños de nuestros actos desde su iniciación hasta su terminación, si conocemos los hechos particulares, pero aunque dominamos la iniciación de nuestros hábitos el progreso gradual no es manifiesto, de la misma manera que no lo es en cuanto a la enfermedad; porque de nosotros dependía, sin embargo, obrar de tal modo y no del otro; por lo tanto, los hábitos son voluntarios.

Vamos a considerar las varias virtudes diciendo cuáles son y con qué especie de cosas están relacionadas y cómo lo están; al mismo tiempo aclararemos cuántas son. Primero hablaremos del valor.

CAPITULO VI

Ya hemos evidenciado que el valor es el intermedio entre las sensaciones de temor y de confianza; que es claro que las cosas que tememos son terribles, y que son males sin restricción, por cuya razón la gente define el temor como aprensión de mal. Ahora bien, tememos a todos los males, v. g., la infamia, la pobreza, la enfermedad, la animosidad, la muerte, mientras el valeroso no es considerado relativamente a todo eso, porque es justo y noble temer algo, siendo vil no te-

merlo, v. g., la infamia; el que la teme es bueno y modesto, el que no la teme es un descarado. Sin embargo, algunos lo consideran bravo, transfiriendo el sentido de la palabra; porque lleva en sí algo que se parece al valeroso, puesto que éste es intrépido. La pobreza y la enfermedad tal vez no debieren temerse, ni en general las cosas que no proceden del vicio y no son debidas al hombre. Pero el hombre que muestra intrepidez ante ellas no se considera como valeroso. No obstante, le aplicamos el vocablo también en virtud de semejanza; porque algunos que en los peligros de la guerra muestran cobardía son liberales y confiados ante las pérdidas de dinero. Tampoco será cobarde el hombre si teme insultar a su esposa e hijos o teme codiciar o cualquier otra cosa por este estilo; no siendo valeroso tampoco si muestra confianza cuando va a ser azotado. ¿Con qué género de cosas estará, pues, relacionado el valiente? Con las más grandes, evidentemente; porque es probable que nadie defienda su terreno como él contra lo que inspire horror. Ahora bien, lo más terrible entre todo es la muerte; porque es el fin, y nada se considera ya bueno ni malo para el muerto. Pero el valeroso parece no esté relacionado con la muerte en todas las circunstancias, v. g., en el mar o durante la enfermedad. ¿En qué circunstancias, pues? Claro que en las más nobles, y estas muertes son las que se encuentran en las batallas, porque se presentan en el mayor y más noble peligro. Por eso las honran los pueblos y las cortes de los monarcas. Propiamente llamaremos valeroso al que no sienta temor ante la muerte noble, y todas las circunstancias que en sí lleven la muerte; y las de la guerra figuran en este género en su mayor grado. No obstante, tampoco teme el valeroso en el mar y cuándo se halla enfermo, pero no de la misma

que el marinero; porque aquél abandona la esperanza de salvación, y le disgusta el pensamiento de la muerte en esta circunstancia, mientras el marinero siente esperanzas a causa de su pericia. Al mismo tiempo mostramos valor en situaciones en que hay oportunidad de exteriorizar proeza o cuando la muerte es cosa noble; pero en estas formas de muerte ninguna de estas condiciones se cumple.

CAPITULO VII

Lo terrible no lo es para todos los hombres; mas decimos hay cosas terribles que superan las fuerzas humanas. Estas son cosas terribles para todos, al menos para los sensatos; pero lo terrible que no supera las fuerzas humanas difiere en magnitud e intensidad, lo mismo que aquello que inspira confianza. El valeroso es lo intrépido que puede ser el hombre. Por lo tanto, mientras temerá aún las cosas que no rebasen la fortaleza del hombre, las afrontará como es debido y de la manera como manda la razón, por amor al honor; porque éste es el fin de la virtud. Pero es posible temerlas más o menos, y temer cosas que no son terribles como si lo fueren. Entre los errores cometidos figura el de temer lo que no se debe; otro en temer como no es debido; otro en temer cuando no hay motivo, y así sucesivamente; y también respecto de las cosas que inspiran confianza. Por lo tanto, el hombre que afronta o teme lo que se debe temer y por justo motivo, de la manera debida y cuando se debe temer, y que abriga confianza en las circunstancias correspondientes, es valeroso; porque el valiente siente y obra de conformidad con los méritos del caso y según como le dicte el deber. Ahora bien, el fin de toda actividad es la conformidad con el correspondiente há-

bito. Esto se aplica tanto al valeroso como a los demás. Pero el valor es cosa noble. Por lo tanto, también el fin lo es; porque todo se define por su fin. Por lo tanto, el valeroso resiste y obra de acuerdo con lo que el valor aconseja debido a noble fin.

Entre los que pecan por exceso, el que excede en intrepidez no tiene nombre (ya dijimos que muchos hábitos no lo tienen), nó obstante, el que nada temiese, ni a los terremotos ni a las olas, como se dice de los Celtas, sería una especie de loco o impasible; mientras el que excede en confianza en cuanto a lo realmente terrible es impetuoso. El impetuoso, sin embargo, se tiene por jactancioso y sólo como pretendiente al valor; el impetuoso desea aparecer ante lo terrible lo que es el valeroso, por eso le imita en las situaciones en que puede imitarle. De aquí que la mayor parte de ellos sea mezcla de impetuosidad y cobardía; porque mientras en dichas situaciones despliegan confianza, no defienden su terreno contra lo realmente temible. El que excede en temor es cobarde, porque teme lo que no debe temer y como no debiere temerlo, aplicándose todas las demás características. También carece de confianza, pero su exceso de temor se exterioriza aún más en situaciones dolorosas. El cobarde es persona abocada a la desesperación, porque lo teme todo. Por otra parte, el valeroso está dispuesto a lo opuesto, porque la confianza es signo de disposición esperanzada. El cobarde, el impetuoso y el valeroso están relacionados con los mismos objetos, pero se hallan dispuestos diferentemente en cuanto a ellos; porque los dos primeros exceden y quedan cortos, mientras el tercero ocupa el punto medio, que es lo justo; y los impetuosos son precipitados, desear-do los peligros de antemano, pero retroceden una vez se hallan en ellos, mientras el valeroso se muestra

animoso en el momento de obrar, mas tranquilo antes de él.

Por lo tanto, como hemos dicho, el valor es intermedio respecto de aquello que inspira confianza o temor, en las circunstancias indicadas; optando o sufriendo cosas a causa de la nobleza de obrar así, o porque es vil no obrar de ese modo. Pero morir con el fin de escapar a la pobreza o el amor o cualquier cosa dolorosa no es signo del valeroso, sino antes del cobarde; porque huir de lo molesto constituye debilidad de ánimo, y si sufre la muerte no es a causa de que sea noble, sino por escapar al mal. Por lo tanto, el valor es algo de lo que hemos indicado.

CAPITULO VIII

También aplicamos el nombre de valor a otras cinco cosas. Primero al cívico, porque éste es el que con mayor probabilidad es verdadero valor. Los ciudadanos parece afrontan el peligro debido a las penalidades impuestas por las leyes y reproches en que incurrirían de no afrontarlo, y a causa de los honores alcanzados por sus actos; por eso los pueblos en que los cobardes son degradados y honrados y recompensados los valientes parece sean los más valerosos. Esta clase de valor es el que describe Homero en Diomedes y Héctor, por ejemplo, diciendo:

«Pues así, vendrá entonces Polydamas
y me llenará de reproches.»

Y Diomedes dice:

«Porque un día Héctor lanzará entre los Troyanos
su jactanciosa arenga:

¡Amedrentado mostróse Tydeides...!»

Esta clase de valor se parece muchísimo al que hemos definido anteriormente, porque es debido a la vir-

tud, pues lo motiva la afrenta y el apetito por nobles fines (es decir, el honor) y evitación de la vergüenza, que es innoble. En la misma jerarquía clasificaríamos a los que son forzados a ello por los gobernantes; pero son inferiores, tanto más cuanto hacen lo que hacen debido al temor, mas no a la afrenta, y no evitan lo afrentoso, sino lo doloroso; porque sus dominadores les fuerzan a ello, como Héctor cuando dice:

«Pero si descubro algún cobarde que se aleja del
[combate,
En vano puede abrigar la esperanza de escapar a los
[perros.»

Y los que señalan sus puestos, y les castigan si retroceden, hacen lo mismo, así como los que abren zanjias a sus espaldas o cualquier cosa de esa especie; todos ellos emplean la coacción. Pero la persona debe ser valerosa, no debido a coacción, sino por ser digno serlo.

También la experiencia en lo referente a hechos particulares se estima valor; a esto se debe que Sócrates creyese que el valor era conocimiento. Otras personas presentan esta cualidad en otros peligros, y los soldados de profesión la presentan en los peligros de la guerra; porque parece que en la guerra haya muchas falsas alarmas, a las cuales les ha acostumbrado su comprensiva experiencia; por lo tanto, parece son valerosos porque los demás desconocen la naturaleza de los hechos. Además, su práctica les capacita para el ataque y la defensa, puesto que pueden emplear sus armas disponiendo de aquellas que probablemente son mejores, tanto para una cosa como para la otra; luchan como los hombres armados contra los desarmados o como los atletas expertos contra los aficionados; porque en tales luchas no es el más valiente el que

mejor lucha, sino el más fuerte, y cuyo cuerpo se halla en mejores condiciones. Los soldados profesionales se acobardan, sin embargo, cuando el peligro les obliga a excesivo esfuerzo y son inferiores en número o en armamento; porque son los primeros que huyen, mientras los ciudadanos mueren en sus puestos, como en efecto ocurrió en el templo de Hermes. Porque para los últimos la huida era vergonzosa, prefiriendo la muerte a la salvación en esas condiciones; mientras los primeros afrontaron el peligro desde su iniciación suponiendo eran más fuertes, y cuando vislumbraron la realidad escaparon, temiendo más a la muerte que a la afrenta; pero el valeroso no pertenece a esa clase de personas.

También se considera la cólera algunas veces como valor; los que obran debido a la cólera como las bestias salvajes que se lanzan sobre los que las hieren, son considerados como bravos, porque los valerosos también se encolerizan; pues la cólera sobre todas las cosas anhela lanzarse al peligro, de aquí que Homero *«infundiese fuerza a su cólera»* y *«despertase su espíritu y cólera»* y *«respirase jadeante»* e *«hirviese su sangre»*. Porque todas esas expresiones parece indiquen la agitación y arremetida de la ira. Pero los valerosos obran debido al honor, y lo que hace la ira es ayudarles, mientras las bestias silvestres obran bajo la influencia del dolor, porque atacan por haber sido heridas o por sentir temor, puesto que estando como están en un bosque no son ellas las que se acercan al hombre. Por eso no son valerosas porque, movidas como son por el dolor y la cólera, se lanzan al peligro sin precaver a lo que se exponen, pues de esa manera hasta los pollinos serían valientes cuando sintiesen hambre, porque los golpes no les alejarían del pasto; también la lujuria hace que

los adúlteros cometan actos atrevidos. (No son valientes, pues, los que van en busca del peligro a causa del dolor o la cólera). El *valor* debido a la cólera parece ser el más natural, y ser valentía si se le añade la opción y el motivo.

Por lo tanto, los hombres, lo mismo que las bestias, sufren dolor cuando están airados y se complacen cuando consiguen el desquite; sin embargo, los que luchan debido a estas razones son belicosos pero no valientes; porque no obran por amor a lo noble, ni según aconseja el precepto, sino por la fuerza o la pasión; no obstante, llevan en sí algo análogo al valor.

(4) Tampoco los vehementes son valientes, porque si muestran confianza en el peligro es sólo a causa de que vencieron con frecuencia y contra varios enemigos. No obstante, se parecen de cerca a los bravos, porque ambos son confiados; mas los valerosos son confiados a causa de las razones que ya expusimos, mientras ellos lo son porque creen son más fuertes y nada pueden sufrir. (También los beodos se comportan de este modo, llegando a ser vehementes). No obstante, si sus aventuras no les son propicias huyen; y el signo del valeroso dijimos es afrontar las cosas que son o parecen terribles para el hombre, porque es noble obrar así y afrentoso no obrar de este modo. De aquí que se crea también es signo del más valiente no sentir temor y tener serenidad en las súbitas alarmas que sentirlo en las que se vislumbran; porque debe proceder antes debido al hábito y menos debido a preparación; en los actos que se prevén es posible optar por cálculo y costumbre, mientras los actos súbitos deben estar de acuerdo con el propio hábito.

La gente que ignora el peligro parece sea también valiente, no estando muy apartada de aquellos cuyo temperamento es vehemente, pero es inferior tanto



más cuanto no tiene confianza en sí mismo mientras el valeroso la tiene. De aquí también que el vehemente defiende su terreno por algún tiempo; más los que fueron engañados por los hechos huyen si saben o sospechan que dichos hechos difieren de lo que supusieron, como aconteció a los Argivos cuando cayeron sobre los Lacedemonios tomándolos por Sicionios.

Ya hemos explanado el carácter del valeroso y el de aquellos que se considera son bravos.

CAPITULO IX

Aun cuando el valor se relaciona con los sentimientos de confianza y temor, no se relaciona del mismo modo con ambos, sino más con lo que inspira temor; porque el que no pierde la serenidad ante ellos y se comporta como es debido, es más ciertamente bravo que el que lo efectúa ante las cosas que inspiran confianza. Se dice que el hombre es valiente debido a que afronta lo doloroso, como hemos indicado ya. De aquí que el valor lleve también consigo dolor, y sea justamente alabado; porque es más difícil afrontar lo doloroso que abstenerse de lo agradable. No obstante, pudiere parecer que el fin que se propone el valor es placentero, pero ocultado por las circunstancias que le acompañan, como acontece también en las luchas atléticas, porque el fin que se proponen los luchadores es agradable (la corona y los honores), pero los golpes que reciben son peligrosos para la carne y la sangre, y dolorosos, siéndolo también su entero esfuerzo; y como los golpes y esfuerzos son muchos, el fin, que es insignificante, parece no contiene nada agradable en sí. Y también, de ser semejante el caso del valor, la muerte y las heridas serán dolorosas para el bravo y contra su voluntad, mas las afrontará porque es

cosa noble hacerlo o porque se considera vil no obrar así. Y cuanto más virtud posea en su entereza y más feliz sea más dolorido se mostrará ante el pensamiento de la muerte; porque para tal hombre la vida es cosa que vale la pena poseer, y sabe que está perdiendo el mayor de los bienes, y esto es doloroso. Mas no por eso deja de ser valeroso, y tal vez más aún, porque opta por las nobles hazañas de la guerra a cambio de eso. Eso no quiere decir que el ejercicio de todas las virtudes sea placentero, excepto en el caso de alcanzar su fin. Mas es muy posible que los mejores soldados no pertenezcan a esta clase de hombres, sino aquellos que sean menos valerosos pero que no cuentan con otro bien; porque éstos se hallan dispuestos a desafiar el peligro, vendiendo su vida a cambio de irrisorios beneficios.

Hasta aquí sobre el valor; no es difícil discernir su naturaleza a grandes rasgos, después de lo que hemos explanado.

CAPITULO X

Tras el valor hablaremos de la templanza; porque éstas parece sean las virtudes de las partes irracionales. Hemos dicho que la templanza es intermedio en lo referente a los placeres (por estar menos relacionada con los dolores, y no del mismo modo); también la disolución se manifiesta en la misma esfera. Ahora bien, determinemos con qué clase de placeres están relacionadas. Hay que aclarar la distinción entre los placeres corporales y los anímicos, tales como el amor al honor y a la ciencia; porque el que estima esos dos deleites en nada interviene su cuerpo, sino más bien el ánima; pero los hombres a quienes conciernen tales placeres no reciben el nombre de templados ni el de

licenciosos. Además, tampoco los que se entregan a los otros placeres no corporales serán tachados de lo mismo; porque los que sienten deleite al esouchar y narrar chismes y pasan sus días discutiendo sobre cualquier cosa que acontezca se denominan parlanchines, pero no disolutos, no recibiendo tampoco tales nombres los que se apesadumbran por la pérdida de un amigo o del dinero.

La templanza debe referirse a los placeres corporales, pero tampoco a todos ellos; porque los que se deleitan en los objetos de la visión, como los colores y forma y la pintura, no se denominan templados ni disolutos; no obstante, pudiere parecer posible deleitarse hasta en esas cosas como es debido, o excesivamente, o en intensidad deficiente.

Otro tanto ocurre con los objetos del oído; nadie llama disolutos a los que experimentan deleite extraordinario en música o el teatro, ni templados a los que lo experimentan del modo ordinario.

Tampoco se aplican estas denominaciones a los que se deleitan con los perfumes, a no ser accidentalmente; no llamamos disolutos a los que se deleitan con el olor de las manzanās, rosas o el incienso, sino antes a los que gustan del olor de los ungüentos o los manjares delicados; porque los disolutos gustan de ellos a causa de que les recuerdan los objetos de su apetito. Y aun podemos conocer a gente que cuando siente apetito se deleita con el olorcillo de las viandas; pero gustar de esto es signo del disoluto o destemplado, puesto que esas cosas son objetos de apetito para él.

Tampoco en los animales distintos al hombre hay ningún placer que se relacione con los sentidos, de no ser accidentalmente. Porque los lebreles no se regocijan en seguir el rastro de las liebres sino al comerlas, mas al seguir el rastro adivinan que la liebre

estaba allí; tampoco el león se alegra al oír el mugido del buey, sino al comerlo; pero al oírlo percibía no estaba muy lejos, por lo que parece se complazca en escucharlo; y, de la misma manera, no es que la vista de un ciervo o una cabra silvestre cause en él placer, sino debido a que se le presenta una buena pitanza. La templanza y la disolución, sin embargo, se relacionan con el género de placeres que comparten los demás animales, que por lo tanto parecen serviles y brutales; se trata del tacto y el gusto. Pero en cuanto al gusto, parece no hagan gran uso, porque el oficio del gusto consiste en distinguir los sabores, como hacen los catadores de vinos y los que sazonan los manjares; pero escaso es el placer que experimentan al efectuar tales diferenciaciones, o al menos no ocurre así con los destemplados, sino en goce real, que en todos los casos se aprecia por el tacto, tanto en cuanto al alimento como en la bebida y en el comercio sexual. A esto se debe que un glotón rogase que su garganta fuere más larga que el cuello de un grulla, demostrando que era el contacto lo que consideraba placer. Por eso el sentido con que la disolución está relacionada es el más ámpliamente compartido de los sentidos; y la disolución o destemplanza parecería ser con justicia materia de reproche, puesto que se nos aplica como animales y no como hombres. Deleitarse en tales cosas y estimarlas por encima de todas las demás es bestial. Porque hasta aun entre los placeres del tacto han sido eliminados los más liberales, v. g., los producidos en el gimnasio por frotación y el calor consiguiente; porque el contacto característico del disoluto no afecta a todo el cuerpo sino a ciertas partes.

CAPITULO XI

Entre los deseos algunos parecen ser comunes, otros peculiares a los individuos y adquiridos; v. g., el deseo sentido por el alimento es deseo natural, puesto que todos ansiamos alimento o bebida cuando nos hallamos faltos de ello, y algunas veces de ambas cosas, ocurriendo lo mismo con el amor (según Homero), si somos jóvenes y vigorosos; más no todo el mundo desea ésta o aquella clase de alimento o amor, ni debiendo a lo mismo. De aquí que dicho anhelo sea propio de cada uno de nosotros. No obstante, tiene algo natural en sí, porque cosas diferentes son agradables a diferentes personas, y algunas de ellas son más placenteras para todos que las fortuítas. Pocos son los que sufren error en cuanto a los deseos naturales, y solamente en un aspecto: el del exceso, porque comer o beber sea lo que fuere hasta hartarnos, equivale a superar la cantidad natural, puesto que el deseo natural, es la satisfacción de nuestras necesidades. Por eso se llama a esos individuos glotones, lo que quiere decir que llenan su estómago rebasando la medida. Los que se abandonan a la glotonería, son gente de carácter servil. Pero respecto de los placeres peculiares a los individuos, son muchos los que se extravían y de muchas maneras. Porque mientras a la gente aficionada a esto o aquello, se le denomina de este modo por deleitarse ya en lo erróneo, o en mayor intensidad que la mayoría de la gente, o de manera errónea, pero el disoluto, se excede en dichos tres sentidos: halla deleite tanto en algunas cosas en que no debiere experimentarlo (porque son odiosas), y sí está permitido hallar deleite en algunas de las cosas que le deleitan,

encuentra mayor deleite que el debido, y más que la mayoría de los hombres.

Por lo tanto, es evidente que el exceso en lo concerniente a los placeres es disolución y culpable; respecto de los dolores no se llama templado a uno, en lo referente al valor, por afrontarlos o desenfrenado por no afrontarlos, sino que el desenfrenado recibe este nombre a causa de sentir mayor dolor del debido al no lograr las cosas agradables (aunque su dolor fuese motivado por el placer), y el templado recibe este nombre por no sentir dolor por ausencia de lo agradable, y por abstenerse de ello.

Por lo tanto, el licencioso ansía todo lo placentero o lo más placentero, siendo llevado por su deseo a optar por lo dicho a costa de todo lo demás; de aquí que sienta dolor tanto cuando no consigue lo ansiado, como cuando meramente siente falta de ello (porque el deseo lleva consigo dolor); lo que parece absurdo es sentir dolor a causa de placer. Los que se quedan cortos en cuanto a los placeres y se deleítan en ellos menos de lo debido son tontos, porque tal insensibilidad no es humana. Aún los demás animales distinguen las diferentes clases de alimentos, gustando de algunos y no de otros; y, de haber alguno que nada encuentra agradable y nada más atractivo que lo demás, debe ser algo completamente diferente al hombre; esta especie de persona no tiene nombre, porque escasamente encontraremos alguna. El templado ocupa posición intermedia en lo referente a dichos objetos. Porque ni disfruta de las cosas que más regocijan al desenfrenado (más bien le desagradan) ni en general de aquello que no se debe, ni de nada de esta índole excesivamente ni siente dolor o necesidad en su ausencia, o de sentirlos será con moderación y nunca más de lo debido, ni cuando no deba, y así sucesiva-

mente; más en cuanto a las cosas que, siendo placenteras, son saludables o convenientes, su deseo será moderado y como es debido, así como en otras cosas que no sean obstáculo para dichos fines, o contrarias a lo digno, o que excedan a sus medios propios. Porque el que descuida tales condiciones, estima esos placeres en más de lo que valen, mientras el templado no pertenece a esa clase de individuos sino a la de aquellos que acatan lo prescrito por el sano juicio.

CAPITULO XII

La disolución se parece más al acto voluntario que la cobardía. Porque la primera es motivada por el placer, por el dolor la última, entre las cuales hay que optar por una, evitando la otra; y el dolor altera y destruye la naturaleza de la persona que lo siente, mientras el placer no causa nada de eso. Por lo tanto, la disolución es más voluntaria. De aquí también que esté más sujeto al reproche; porque es más fácil acostumbrarse a sus objetos, puesto que son muchas las cosas de esta especie con que tropezamos en la vida, y el proceso del avezamiento está libre de peligro, mientras en lo tocante a los objetos de terror ocurre precisamente lo contrario. Mas la cobardía pudiere parecer voluntaria en intensidad diferente debido a sus manifestaciones particulares; porque en sí es indolora, mientras que en sus manifestaciones somos presa del dolor; de manera que hasta llegamos a cruzarnos de brazos y perjudicarnos en otros aspectos; de aquí que nuestros actos lleguen a considerarse como llevados a cabo forzosamente. Porque en el desenfrenado, por otra parte, los actos particulares son voluntarios (puesto que los efectúa con ansia y deseo), pero el estado en conjunto lo es menos, porque nadie ansía ser desenfrenado.

También se aplica el vocablo *desenfreno* a los errores infantiles, por parecerse algo a lo que hemos considerado. Sea cual fuere de los dos el que recibe su nombre a causa del otro, es cosa que no establece diferencia para nuestro presente propósito; sin embargo, es evidente que lo secundario recibe su nombre debido a lo primario. La transferencia del nombre no parece mala, porque el que apetece lo vil y se desarrolla con rapidez debe tenerse a raya, y estas características pertenecen sobre todo al deseo y al niño, puesto que los niños de hecho viven bajo el influjo e imperio del deseo, y en ellos es en los que con mayor fuerza se manifiesta el deseo por lo placentero. Si, por lo tanto, no se somete a obediencia y sujeta al principio normal, hará grandes progresos; porque en el sér irracional el deseo por el placer es insaciable aun en el caso de probar toda fuente de satisfacción, y el ejercicio del deseo aumenta su fuerza innata, y si los deseos se muestran con fuerza y violentamente, hasta llegan a hacer fallar la potencia del cálculo. Por eso deben ser moderados y pocos, y no oponerse en manera alguna al principio racional (siendo esto lo que denominamos estado de obediencia y corrección), y así como el niño debe vivir de conformidad con la dirección de su ayo, el elemento apetitivo debe vivir de conformidad con el principio racional. De aquí que el elemento apetitivo en el hombre templado deba estar en armonía con el principio racional, porque lo digno es signo a que tienden ambas cosas, y el templado ansía las cosas que debe ansiar, de la manera debida, y cuando es debido, siendo esto lo que aconseja el principio racional.

Aquí ponemos fin a nuestra explanación sobre la templanza.