

**ARISTÓTELES, texto 1**  
***Física*, Libro II-3, 194b-195a**

Hechas estas distinciones, tenemos que examinar las causas, cuáles y cuántas son. Puesto que el objeto de esta investigación es el conocer y no creemos conocer algo si antes no hemos establecido en cada caso el "porqué" (lo cual significa captar la causa primera), es evidente que tendremos que examinar cuanto se refiere a la generación y la destrucción y a todo cambio natural, a fin de que, conociendo sus principios, podamos intentar referir a ellos cada una de nuestras investigaciones.

En este sentido se dice que es causa (1) aquel constitutivo interno de lo que algo está hecho, como por ejemplo, el bronce respecto de la estatua o la plata respecto de la copa, y los géneros del bronce o de la plata.

En otro sentido (2) es la forma o el modelo, esto es, la definición de la esencia y sus géneros (como la causa de una octava es la relación del dos al uno, y en general el número), y las partes de la definición.

En otro sentido (3) es el principio primero de donde proviene el cambio o el reposo, como el que quiere algo es causa, como es también causa el padre respecto de su hijo, y en general el que hace respecto de lo hecho, y lo que hace cambiar algo respecto de lo cambiado.

Y en otro sentido (4) causa es el fin, esto es, aquello para lo cual es algo, por ejemplo, el pasear respecto de la salud. Pues ¿por qué paseamos? A lo que respondemos: para estar sanos, y al decir esto creemos haber indicado la causa. Y también cualquier cosa que, siendo movida por otra cosa, llega a ser un medio respecto del fin, como el adelgazar, la purgación, los fármacos y los instrumentos quirúrgicos llegan a ser medios con respecto a la salud. Todas estas cosas son para un fin, y se diferencian entre sí en que unas son actividades y otras instrumentos.

ARISTÓTELES, *Física*, trad. de G. R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995, II-3 194b-195a (pp. 140-142)

**ARISTÓTELES, texto 2**  
**Ética a Nicómaco, Libro I,**  
**1094a–1094b/1095a–1095b**

2. Pero, claro está, si en el ámbito de nuestras acciones existe un fin que deseamos por él mismo —y los otros por causa de éste— y no es el caso que elegimos todas las cosas por causa de otra (pues así habrá un progreso al infinito, de manera que nuestra tendencia será sin objeto y vana), es evidente que ese fin sería el bien e, incluso el Supremo Bien. ¿Acaso, entonces, el conocimiento de éste tiene una gran importancia para nuestra vida y alcanzaremos mejor lo que nos conviene como arqueros con un blanco?

Si ello es así, habrá que intentar captar, al menos mediante un bosquejo, cuál es este fin y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que pertenece a la más importante y a la directiva por excelencia, y es manifiesto que ésta es la Política, pues es ella la que ordena qué ciencias tiene que haber en las ciudades y cuáles debe aprender cada uno y hasta dónde. Y vemos que las facultades más estimadas caen bajo ésta, como la Estrategia, la Economía y la Oratoria.

Y como ésta [la política] se sirve del resto de las ciencias e incluso establece sobre qué se debe hacer y de qué cosas hay que abstenerse, el fin de ésta incluiría los de las demás, de manera que éste sería el bien propio del hombre. Porque si es el mismo para un individuo y para un Estado, mejor, desde luego, y más perfecto parece ser el Estado como para obtenerlo y conservarlo: es deseable incluso para un solo individuo, pero mejor y más divino para un pueblo y para los Estados. Pues bien, nuestra investigación apunta a esto y, en cierto modo, atañe a la Política.

(...) 4. Ya que todo conocimiento y elección tienden a un bien, exponamos, para resumir, qué es aquello a lo que decimos que tiende la Política y cuál es el más elevado de todos los bienes que se alcanzan mediante la acción. Pues bien, sobre el nombre hay prácticamente acuerdo por parte de la mayoría: tanto la gente como los hombres cultivados le dan el nombre de “felicidad” y consideran que “bien vivir” y “bien-estar” es idéntico a “ser feliz”. Pero sobre la felicidad —qué cosa es— ya disputan y la gente no lo explica de la misma manera que los sabios. En efecto, unos la consideran una de las cosas visibles y manifiestas, como el placer, la riqueza o el honor; otros, otra cosa —y a menudo una misma persona la tiene por cosas diferentes: la salud, cuando está enfermo, y la riqueza cuando es pobre—. Mas si son conscientes de su propia ignorancia, admiran a los que dan una explicación imponente y superior a ellos: algunos pensaban que, además de todos esos bienes, existe otro por sí mismo, el cual es causa de que todos ellos sean bienes.

En fin, quizá resulte vano investigar todas las opiniones y sea suficiente hacerlo con las más destacadas o las que parecen admitir alguna clase de argumentación. Mas no debe pasarnos inadvertido que hay diferencia entre los argumentos que proceden de los principios y aquellos que conducen a los principios. Ya Platón se cuestionaba esto correctamente y trataba de indagar si el método consiste en partir *de* los principios o ir *hacia* los principios —lo mismo que en la carrera del estadio: desde los árbitros hacia el extremo o al revés—.

Desde luego hay que comenzar por las cosas cognoscibles; pero éstas son de dos clases: cognoscibles para nosotros y en sentido absoluto, por lo que quizá debemos comenzar por las cosas conocidas *para nosotros*. Por eso debe tener una buena educación en sus costumbres aquel que se dispone a oír con suficiencia sobre el bien y lo justo —y, en general, sobre Política—. Porque el principio es el “qué”, y si éste quedara suficientemente claro, no hará ninguna falta el “porqué”. Y una persona así ya tiene, o podría captar fácilmente, los principios. En cambio, aquel que carece de ambas cosas, que escuche las palabras de Hesíodo:

*De todos el mejor es éste: quien lo comprende todo  
por sí mismo;*

*bueno, a su vez, quien obedece al que bien dice.*

*Mas quien no comprende por sí mismo ni, oyéndoselo a otro,  
lo pone en su interior, éste es, por su parte, un hombre inútil.*

**ARISTÓTELES, texto 3**  
**Ética a Nicómaco, Libro II,**  
**1103a-1104a**

1. Y, claro, dado que la virtud es doble —una intelectual [dianoética] y otra moral [ética]—, la intelectual toma su origen e incremento del aprendizaje en su mayor parte, por lo que necesita experiencia y tiempo; la moral, en cambio, se origina a partir de la costumbre, por lo que incluso de la costumbre ha tomado el nombre con una pequeña variación. De aquí resulta también evidente que ninguna de las virtudes morales se origina en nosotros por naturaleza: en efecto, ninguna de las cosas que son por naturaleza se acostumbran a otro comportamiento. Por ejemplo, la piedra, que se dirige por naturaleza hacia abajo, nunca podría acostumbrarse a dirigirse hacia arriba ni aunque uno tratara de acostumbrarla tirándola miles de veces hacia arriba; ni el fuego hacia abajo, ni ningún otro de los elementos que se originan de una manera podría acostumbrarse a un comportamiento diferente. Por consiguiente, las virtudes no se originan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que lo hacen en nosotros que, de un lado, estamos capacitados naturalmente para recibirlas y, de otro, las perfeccionamos a través de la costumbre.

Más aún: de cuanto se origina en nosotros por naturaleza primero recibimos las facultades y después ejercitamos sus actividades. (Ello es evidente con los sentidos, pues no por ver muchas veces o por oír muchas veces hemos recibido esos sentidos, sino al revés: los utilizamos porque los tenemos, no los hemos adquirido por utilizarlos.) Las virtudes, en cambio, las recibimos después de haberlas ejercitado primero. Lo mismo que, por lo demás, en las artes: lo que hay que hacer después de aprenderlo, eso lo aprendemos haciéndolo: por ejemplo, los hombres se hacen constructores construyendo y citaristas tocando la cítara. Pues bien, de esta manera nos hacemos justos realizando acciones justas y valientes. Esto lo corrobora lo que sucede en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos con la costumbre. Ésta es la voluntad de todo legislador y cuantos no lo hacen bien, fracasan; y en esto reside la diferencia entre una buena y una mala constitución.

Más aún: toda virtud se origina como consecuencia y a través de las mismas acciones. Y el arte, igual: de tocar la cítara se originan los buenos y los malos citaristas. Y de manera similar los constructores y todos los demás: de construir bien se harán buenos constructores y de construir mal, malos. Porque de no ser así, ninguna necesidad habría de que alguien enseñara, sino que todos habrían nacido buenos o malos.

Pues bien, así sucede también con las virtudes: es realizando las acciones relativas a las transacciones con los hombres como unos nos hacemos justos y otros injustos; y realizando las acciones relativas a las situaciones de peligro, y acostumbrándonos a temer o a tener valor unos nos hacemos valientes y otros cobardes. E igualmente sucede con los apetitos y la ira: unos se hacen templados y mansos y otros intemperantes e irascibles —unos por desenvolverse de una manera y otros de otra en las mismas circunstancias—. Bien, en una palabra: los hábitos se originan a partir de actividades correspondientes. Por ello hay que realizar actividades de una cierta clase, pues de acuerdo con las diferencias entre ellas se siguen los hábitos. En consecuencia, no es pequeña la diferencia entre habituarse en un sentido o en otro ya desde jóvenes; es de gran importancia o, mejor, de la máxima importancia.

2. Por tanto, puesto que el presente tratado no tiene por objeto la teoría, como los demás (pues no estamos examinando qué es la virtud por saberlo, sino para ser buenos, ya que su provecho sería nulo), se impone necesariamente examinar, en lo que concierne a las acciones, cómo hay que realizarlas, dado que son éstas las responsables de que los hábitos sean también de una cierta clase, tal como hemos dicho.

Pues bien, el obrar conforme a la recta razón es un principio común y debe quedar asentado — más tarde se hablará sobre ello y sobre qué cosa es “la recta razón” y en qué relación está con las demás virtudes—.

(...)

Pues bien, antes que nada debemos considerar que estas tales [las virtudes éticas o morales] se pierden naturalmente por defecto o exceso, como vemos con el vigor y la salud (ya que hay que

servirse de testimonios visibles en ayuda de lo invisible): los ejercicios gimnásticos excesivos o deficientes hacen que se pierda el vigor. E igualmente las bebidas y los alimentos acaban con la salud, si se producen en exceso o defecto, mientras que si son equilibrados la crean, la aumentan y la conservan. Pues bien, de esta manera sucede también con la templanza, la valentía y las demás virtudes. El que lo rehúye todo y es temeroso y no aguanta nada se hace un cobarde; y el que no teme nada en absoluto, sino que se enfrenta a todo, temerario. Igualmente, el que disfruta todo placer y no se abstiene de ninguno, se hace intemperante, pero el que rehúye todo, como los hombres toscos, es insensible. Por consiguiente se pierden la templanza y la fortaleza por el exceso y el defecto, mientras que se conservan por la medida.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. de J. L. Calvo, Madrid, Alianza Editorial, 2001, Libro II, 1103a-1104a (pp. 75-78)

**ARISTÓTELES, texto 4**  
**Política, Libro I, 1252a/1253a**

1. Vemos que toda ciudad (*pólis*) es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada ciudad (*pólis*) y comunidad civil (*politiké*).

No tienen razón, por tanto, los que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad (*politikós*), rey, administrador de su casa (*oikonomikós*) o amo de sus esclavos (*despotikós*), pensando que difieren entre sí por el mayor o menor número de subordinados, y no específicamente; que el que ejerce su autoridad sobre pocos es amo, el que la ejerce sobre más, administrador de su casa, y el que sobre más aún, gobernante o rey. Para ellos en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña, y en cuanto al gobernante y el rey, cuando la potestad es personal, el que la ejerce es rey; y cuando, según las normas de la ciencia política, alternativamente manda y obedece, es gobernante.

Pero esto no es verdad, como resultará claro considerando la cuestión según el método que nosotros seguimos; porque de la misma manera que en las demás ciencias es menester dividir lo compuesto hasta llegar a sus simples, pues éstos son las últimas partes del todo, así también considerando de qué elementos consta la ciudad veremos mejor en qué difieren unas de otras las cosas dichas, y si es posible obtener algún resultado científico sobre cada una de ellas.

2. (...) La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia (*autárkeia*), y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien. De modo que toda ciudad es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras; porque la ciudad es el fin de ellas, y la naturaleza es fin. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa. Además, aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor, y la suficiencia es un fin y lo mejor.

De todo esto resulta, pues, manifiesto que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social (*zôon politikón*), y que el insocial por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que hombre, como aquel a quien Homero increpa:

*sin tribu, sin ley, sin hogar*

porque el que es tal por naturaleza es además amante de la guerra, como una pieza aislada en los juegos.

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (*lógos*). La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad.

La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte; en efecto, destruido el todo, no habrá pie ni mano, a no ser equívocamente, como se puede llamar mano a una de piedra: una mano muerta será algo semejante. Todas las cosas se definen por su función y sus facultades, y cuando éstas dejan de ser lo que eran no se debe decir que las cosas son las mismas, sino del mismo nombre. Es evidente, pues, que la ciudad es por naturaleza y anterior al individuo, porque si el individuo separado no se basta a sí mismo será semejante a las demás partes en relación con el todo, y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita de nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios. Es natural en todos la tendencia a una comunidad tal, pero el primero que la estableció fue causa de los mayores bienes; porque así como el hombre perfecto es el mejor de los

animales, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos; la peor injusticia es la que tiene armas, y el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el más impío y salvaje de los animales, y el más lascivo y glotón. La justicia, en cambio, es cosa de la ciudad, ya que la justicia es el orden de la comunidad civil, y consiste en el discernimiento de lo que es justo.

ARISTÓTELES; *Política*, trad. de J. Marías y M<sup>a</sup> Araujo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, Libro I, 1252a/1253a (pp. 1 y 3-5)