

EN TORNO AL «ÊTHOS TOÛ NEOÛ» ARISTOTÉLICO (*Rhet.* II,12-14)

José Antonio Clúa

Uno de los pasajes menos abordados dentro del profundo y en ocasiones arcano «corpus aristotélico» es el análisis del Estagirita acerca del carácter y del talante juveniles. Forma parte, además, de un opúsculo con una temática poco ético-filosófica. Se trata de la *Retórica*, libro II, 12-14, y sólo cabe entenderlo como retahíla expositiva de conocimientos sobre los caracteres del joven (*τὰ ἤθη τῶν νεῶν*) que sirvan al orador a la hora de componer y estructurar sus discursos. No es ocioso devolverlo a la luz, especialmente en una época, la nuestra, en que, a pesar de la abrumadora proliferación de desconciertos pedagógicos y docentes en disciplinas a cualquier nivel, se suelen, sin embargo, desdeñar cada vez más tan valiosas aportaciones clásicas por diáfanas, lúcidas e inveteradas que sean.

Estos bosquejos psicológicos, tan propios del quehacer de Aristóteles y de sus seguidores peripatéticos¹, merecen ser aquí reseñados por cuanto constituyen un legado póstumo e impercedero de cómo el carácter del joven se ha ido perpetuando a lo largo de las generaciones. Además soy de la opinión de que cualquier aplicación rigurosamente pedagógica no debe menoscabar ninguno de dichos principios, antes bien, presuponerlos y tratar de armonizarlos con el método respectivo que se escoja².

¹ Recuérdese en este sentido los *Caracteres* de Teofrasto.

² Frecuentemente se atribuyen como motivos del fracaso educativo la exigencia académica.

A la importancia del texto *per se* conviene añadir la repercusión que tuvo ya en la misma antigüedad clásica, especialmente en Horacio, *Epistula ad Pisones*, vv. 156-174, que reproduce, parafraseando incluso, ideas aristotélicas³, y en Plutarco, *De virtute morali*, II. De otra parte, la excelente traducción de don Antonio Bergnes de las Casas, el rector helenista de la universidad de Barcelona durante el sexenio liberal decimonónico (1868-1874), que reproduzco escogiéndola por sus innumerables aciertos, como ya destacó hace casi un siglo uno de sus sucesores en la cátedra de griego en la Universidad, don Luis Segalá y Estalella⁴. Una traducción que, junto con otros pensamientos de Aristóteles, Bión, Diógenes, Epicteto, Marco Aurelio, Pitágoras, Platón, Plutarco, etc. vio la luz en diferentes números de la revista *La Abeja*, por él mismo fundada, hacia 1863, y que apareció sin la firma del intérprete. Con su mención esperamos rendir un sincero homenaje a quien fue el restaurador⁵ de los estudios clásicos en España durante los años cuarenta y siguientes de la centuria pasada, realizando él lo que no hicieron las instituciones⁶.

mica, las dificultades a la hora de «definir *in abstracto*», la relación anticompática entre alumno y profesor, etc., dejándose por consabidos e incluso anacrónicos los estudios psicológico-analíticos sobre la índole y carácter del joven, que tanto ayudan para cualquier aplicación pedagógica.

³ Aunquc, como bien apunta A. TOVAR, *Aristóteles. Retórica*, I.E.P., Madrid 1971, p. 168, la intención de este autor era diferente: «La coincidencia con la descripción de los caracteres en Horacio, *Ars Poetica*, 56-179, es más bien aparente, ya que al latino le interesan los caracteres en cuanto toma para el poeta dramático.»

⁴ Cf. L. SEGALÁ, *Apuntes para una Biblioteca de traductores de obras griegas en Cataluña*, discurso inaugural leído en la solemne apertura del curso académico de 1916 a 1917 ante el claustro de la Universidad de Barcelona, Barcelona 1916, pp. 27-36.

⁵ «Restaurador» en un sentido siempre relativo, es decir, teniendo en cuenta lo que existía anteriormente a la época de este filólogo. Por otra parte, conviene siempre sacar a colación, a la hora de hablar de estudios clásicos en España, una acertada observación de la pluma del profesor L. Gil en sus «Apuntamientos para un análisis sociológico del Humanismo español», *Est. Clás.*, 25, 1979, que reza así: «La tradición de los estudios clásicos en España desde el siglo XVI a nuestros días podría compararse con el historial clínico de un enfermo crónico que atraviesa por crisis agudas y periodos de relativo restablecimiento, sin que, contra todo pronóstico, llegue jamás a un fatal desenlace ni recupere tampoco la salud definitivamente. Terriblemente reiterativa en sus situaciones, es escaso el interés científico que ofrece...» (p. 143).

⁶ D. Antonio Bergnes de las Casas llevó la cátedra de griego de la Universidad Literaria de Barcelona desde el 20 de febrero de 1841 y fue nombrado en 1857 decano de la misma. Durante los conflictivos años del sexenio liberal fue nombrado rector (1868) y en 1872 «Senador del reino» por la provincia de Barcelona, concediéndosele poco antes (21 de Diciembre de 1871) la Gran Cruz de la Orden civil de María Victoria. Su labor filológica en

En las líneas que siguen no creo necesario insistir en el espíritu «lógico» del que, sin duda, aparece repleto el texto que nos ocupa, ni hablaré de «paradigma aristotélico», ni de «razón ordenadora del mundo», así como tampoco de «filosofía del sentido común», epítetos éstos característicos y consabidos en el pensamiento aristotélico. No haré alusiones a obras clásicas como las de Ross, Jaeger, J. Moreau⁷, etc., antes bien me limitaré a esbozar consideraciones concretas, en modo alguno absolutas ni conclusivas, que permitan una intelección lo más completa posible del texto objeto de exégesis.

El pasaje aristotélico a que me refiero comienza así:

Los jóvenes son de índole apasionada, y propensos a hacer lo que desean; y entre los placeres del cuerpo, buscan sobre todo los del amor, y por ellos se dejan vencer; son inconstantes, y se fastidian pronto de lo que anhelaron; desean con ardor, pero cesan luego. Sus antojos son violentos, mas no duraderos, como la sed y el hambre en los enfermos. Son iracundos y arrebatados, y propensos a seguir sus ímpetus, y no resisten a la pasión. Llevados del pundonor, no sufren con paciencia el menosprecio, sino que se irritan cuando creen que se les ha ofendido. Son amantes de distinciones, y más aún de la victoria, pues la juventud desea la preeminencia; y la victoria es una preeminencia, y son más bien estas dos cosas (esto es, amantes de

el terreno de las humanidades clásicas es vasta. Además de numerosas traducciones de autores modernos en lenguas vivas, publicadas en la editorial por él mismo fundada, merecen citarse sus célebres obras: *Nueva gramática griega* (1833), sus *crestomatías* (*Crestomatía griega*, 1847, *Crestomatía inglesa*, 1871, *Novísimo Chantreau o Gramática francesa*, 1845), y especialmente sus discursos inaugurales de 1837 y 1851, tras los cuales aflora una gran erudición y un sentido pedagógico muy notable. Con todo, su labor de helenista no fue originalísima ni constituyó ninguna gran aportación que pudiera ser digna de mención en relación con la ciencia que venía siendo elaborada en la Europa decimonónica. Uno de sus mejores exégetas, S. OLIVÉS, en un libro biográfico titulado *Bergnes de las Casas, helenista y editor*, Barcelona 1947, dijo, sin embargo, algo muy acertado a mi entender: «... la tarea emprendida por nuestro helenista con ser modesta, resultaba oportunísima en España, donde, ni existía una tradición, ni cabía hablar de estudios griegos organizados. Es innegable que Bergnes señala a los estudios helénicos españoles un nuevo derrotero, abriendo una ventana de cara a Europa» (pp. 62-63).

⁷ Remitimos al lector a dichas exposiciones sistemáticas elaboradas por unos de los mejores conocedores actuales del Estagirita. W. JAEGER, en su libro *Aristóteles*, F.C.E., México 1946, revolucionó la concepción tradicional que se tenía sobre este filósofo, señalando los diversos estadios de su pensamiento. W. D. ROSS, *Aristóteles*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1957. J. MOREAU, *Aristóteles y su escuela*, Eudeba, Buenos Aires 1972, que realiza primordialmente un análisis de la historia de la escuela fundada por Aristóteles.

distinciones y de victorias) que amantes de dinero, al cual no son nada aficionados, porque no han probado todavía la indigencia, según dice el apotegma de Pítaco a Anfiarao⁸.

Para entender a qué responde la alusión explícita del Estagirita a la juventud en el marco de una obra sobre retórica, conviene advertir que a nuestro filósofo le interesaba estudiar los caracteres humanos, y para ello establecía una especie de clasificación teniendo en cuenta las predisposiciones a las pasiones, los hábitos, las edades y las condiciones de fortuna.

Por pasiones él entendía la cólera, el deseo y las emociones de este género; por hábitos, las virtudes y los vicios. Por edades, la juventud (*νεότης*), la madurez (*ἀκμή*) y la vejez (*γηραιός*)⁹. Por condiciones de fortuna, la nobleza de nacimiento, la riqueza, las variedades del poder, así como sus contrarios y, en general, la buena o mala suerte.

Pues bien, Aristóteles inicia su elenco de caracteres por la juventud, integrando en éste, así como en los sucesivos pasajes dedicados a otras etapas de la vida, lo que él mismo considera pasiones, hábitos y fortuna. En mi opinión, como tónica general resulta su descripción sobre la juventud un tanto pesimista y desfavorable, ya que tenía como presupuestos precisamente los que caracterizan negativamente a la juventud, y no a la madurez ni a la vejez. Todo reproches y explicaciones propias de un *akmē* vital ultrapasado¹⁰.

Diferente resulta, en cambio, la brevísima descripción del carácter juvenil por parte del poeta Horacio, quien, tras destacar negativamente los placeres que experimenta el *imberbis iuuenis* con los caballos, los canes y el césped del campo despejado¹¹, así como su fuerte inclinación al vicio, no deja, sin embargo, de caracterizar con el mismo tono la etapa siguiente a la correspondiente a la juventud. El texto a que me refiero reza así:

⁸ No se sabe a ciencia cierta todavía cuál era la índole de dicho apotegma perteneciente a uno de los siete sabios griegos, Pítaco. Anfiarao era un adivino que aparece en la epopeya heroica.

⁹ ARISTÓTELES, *Rhet.*, 1388 d-1389 a.

¹⁰ Cf., por ejemplo, las palabras de A. LESKY, *Literatura griega*, Madrid 1976 (Bern 1963): «... y a los años de la madurez remontan los tres libros de la *Retórica* que se contraponen y aun parangona con las obras de los retóricos profesionales Teodectes y Anaxímenes» (p. 603).

¹¹ Conviene notar que dichos placeres aparecen contrapuestos a la sumisión del joven a las pasiones amorosas en Aristóteles.

Conversis studiis, aetas animusque virilis quaerit opes et amicitias,
inservit honori; commisisse cavet quod mox mutare labore¹².

Por otra parte, lo característico de este primer párrafo aristotélico es, como puede observarse, la contraposición magistral «pasión»-«inconstancia», o si se quiere «arrebato del ánimo»-«descenso vertiginoso del mismo». Sin duda anda implícito, en medio de estas dicotomías, el concepto de virtud. A las virtudes que tienen que ver con lo irracional, es decir, con la vida sensitiva, que a su vez se divide en «apetito concupiscible» y «apetito irascible», corresponden las virtudes de la «templanza» y la «fortaleza.» Además, hay que huir de los extremos viciosos y propugnar un término medio (μεσότης). Así, por ejemplo, el hombre valiente será quién huya tanto de la cobardía como de la temeridad que representan los extremos. Dicho en otros términos, la virtud es un hábito racional que presupone una serie de requisitos entre los que destaca la «deliberación» sobre los medios a utilizar para la consecución del fin y asimismo —y eso es lo que critica nuestro filósofo a propósito de la juventud carente de virtud por naturaleza—, la «propia» ejecución, a no ser que algo exterior a la voluntad lo impida. Por todo lo cual aparece muy bien esbozado, a mi entender, el parangón aristotélico entre el joven y el enfermo antojadizo¹³.

Pero antes de seguir adelante con nuestro texto, trataré de hacer ver cuál era la concepción aristotélica sobre la preeminencia y las distin-

¹² HORACIO, *Epist. ad Pisones*, 156-179. Concretamente me refiero a los vv. 166-168, que traducidos vendrían a decir:

Al cambiar de aficiones, la edad y el espíritu varonil/ anhela riquezas y amistades, se esclaviza ante la honra;/ se cuida bien de no realizar lo que luego se afana por cambiar.

¹³ Sin afán de insistir demasiado en este punto, creo importante señalar, sin embargo, que dicha idea aristotélica jalonea toda su obra, especialmente en su *Ética a Nicómaco* (Ἠθικά Νικομάχεια), en su *Ética a Eudemo* (Ἠθικά Εὐδήμεια), en su *Gran Ética* (Ἠθικά μεγάλα) y en su tardío tratado *Sobre las virtudes y vicios* (Περὶ ἀρετῶν καὶ κακίων). Una buena aportación al estudio de dichas inveteradas dicotomías «voluntariedad-involuntariedad», «virtud-elección deliberada» así como sobre la naturaleza de la «prohairesis», puede hallarse en las obras recientes de Anthony KENNY, *Aristotle's theory of will*, New Haven 1979, pp. 3 ss., y de John M. COOPER, *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard U. 1975, caps. II y III. Asimismo, sobre la ambición en los jóvenes, la «philotimía», cf. Troels ENGBERG-PEDERSEN, *Aristotle's Theory of Moral insight*, Clarendon Press, Oxford 1983, p. 81. Véase además cap. 5 «The Psychology: Passions and reason» y cap. 6, «Moral Insight and Desire.»

ciones anheladas por la juventud. Para ello, nada mejor que sacar a colación unos pasajes ilustrativos de la forma de gobierno propugnada por el filósofo de Estagira:

Mejor es que la masa sea soberana, antes que los aristócratas, que son pocos, porque puede darse que los muchos, aunque entre ellos cada uno no sea un gran hombre, en su conjunto sean mejores que los aristócratas tomados también en su conjunto... (*Política*, III, 6, 1281).

En muchas cosas juzga mejor el pueblo que un individuo, quienquiera que sea. (*Política*, III, 10, 1286).

El texto aristotélico continúa, poniendo en paralelo las cualidades o virtudes innatas —no racionales— del joven y las respectivas explicaciones etiológicas de dicho estado moral:

Y no son malos, sino antes bien, buenos, porque no han visto todavía muchas maldades; y confiados, porque no han sido todavía engañados muchas veces; sus esperanzas son risueñas, pues, lo mismo que los ebrios, sienten cierto calor natural. Y al propio tiempo, por no haber sufrido muchos desengaños, viven generalmente para la esperanza. Pues, en efecto, la esperanza es del porvenir; pero la memoria es de lo pasado. Y para los jóvenes es el porvenir mucho y lo pasado poco; pues en la primera jornada de nada creen acordarse, pero lo esperan todo. Y son fáciles de engañar por lo que llevamos dicho, y porque dan cabida a la esperanza; y son valientes, porque son iracundos y confiados; pues lo primero hace que no teman, y lo segundo que tengan buen ánimo: el hombre arrebatado, nada teme; y el que espera algo bueno, es animoso. Y son ruborosos, pues no tienen por decente lo que no lo es, sino que están dirigidos por la educación solamente. Y son magnánimos, pues todavía no han sido humillados por la vida, e ignoran las necesidades (...). Y más bien quieren hacer lo bello que lo útil; pues viven más bien para el sentimiento que para la razón, y es propio de la razón lo útil, y de la virtud lo bello.

De nuevo resalta en este parágrafo la μεσότης, y en aspectos concretos. Así, por ejemplo, en lo relativo al valor (ἀνδρεία). Aristóteles había ya recordado¹⁴ que es una virtud que ocupa el lugar entre dos

¹⁴ *Et. Eud.*, III, 1, 1228 b, 4: ὁλον ὡς ἡ μέση διάθεσις θρασύτητος καὶ δειλίας ἐστὶν ἀνδρεία. Para este aserto basamos nuestra información en la obra de Constantin VICOL

contrarios: la temeridad (θράσος) y el miedo (φόβος), que son opuestos entre sí (ἀντικείμενα). En la descripción que nos ocupa, en cambio, la juventud aparece caracterizada como arrebatada y temeraria en grado extremo —cf. el menosprecio del postulado ancestral μηδὲν ἄγαν, («nada en demasía») en el párrafo siguiente.

Corre además subrepticia en nuestro texto la idea expresada por el propio Estagirita en otros lugares, según la cual pocos jóvenes sienten naturalmente la inclinación a la virtud, y que por tanto todos los demás necesitan de educación que desarrolle lo que es innato en ellos —la bondad, la confianza, la esperanza en nuestro pasaje—, porque así perdurarán una vez se hayan convertido en hábitos.

Pero quizás lo más digno de consideración sea el afán aristotélico por enfatizar la experiencia y el paso del tiempo como factores primordiales en la educación del joven. Da un paso adelante al cifrar, pues, el desarrollo, no solamente en la voluntad y la temperancia, sino también en el devenir paulatino del proceso vital. Y dicho aserto aparece paralelamente desarrollado, aunque en otros términos, en la *Ética a Eudemo* y en la *Ética a Nicómaco*¹⁵.

Allí se afirma que el dolor y el placer —y por tanto las experiencias positivas y negativas— condicionan toda virtud moral y todas las acciones en general. Asimismo, viene a confirmar la importancia del placer y del dolor como regla que dirige la conducta del hombre la contraposición entre el bien, lo útil y lo agradable, tres cosas básicas que se deben buscar, y sus tres contrarias.

Por último, dos son los temas principales que jalonan el final del pasaje que nos ocupa. De una parte, la amistad (ἡ φιλοφιλία) y el desinterés juvenil a la hora de elegirla, y de otra el tema del «exceso» (τὸ σφοδρότερον). Todo ello explicado en parte por la predilección del joven ante lo bello en vez de lo útil —es decir, el eco horaciano «utilium tardus provisor»—:

Y son más amigos de sus amigos, y más camaradas de sus camaradas que las otras edades, porque se alegran de vivir juntos, y porque no juzgan de nada todavía por su utilidad; de suerte que tampoco respecto de los amigos, esto es, tienen el propio desinterés en la elección de amigos. Y en todo pecan por exceso y violencia contra

IONESCU, *La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas*, C.S.I.C., Madrid 1973, vol. I, pp. 196-197.

¹⁵ Cf. por ejemplo, *Et. Eud.*, II, 4, 1221 b, 3 ss. y *Et. Nicom.* II, 3, 1104, b, 5.

la máxima quilónica [esto es, contra el dicho de Quilón, uno de los siete sabios de Grecia]; este precepto es μηδὲν ἄγαν, nada en demasía¹⁶; pues todo lo hacen con exceso; pues aman con exceso y aborrecen con exceso y lo propio todo lo demás: creen saberlo todo y afirman con fuerza. Y esto nace de ser en todo extremados (...). Y son compasivos, porque creen que todos los hombres son buenos y mejores de lo que son; pues por su propia bondad juzgan de los demás, y suponen que están padeciendo injustamente (...). Tal es la índole de los jóvenes.

En primer lugar, para comprender mejor el sentido del *utilium tardus provisor* aristotélico-horaciano, conviene remitirse a las numerosas ocasiones en que, a lo largo del pasaje que nos ocupa, ha destacado Aristóteles esa predilección juvenil por la preponderancia y la preeminencia.

Este afán por hallar la distinción lleva consigo la búsqueda de todo lo que pueda ocasionar honor y victoria. El λόγισμος, es decir, la razón, el cálculo, produce utilidad (το σύμφερον), mientras que la ἀρετή, la virtud, trae consigo lo bello y bueno (τὸ καλόν). El joven prefiere lo último, e incluso etimológicamente la virtud es semejante a la preeminencia (ἀρετή-ἀριστεία)¹⁷.

Este párrafo y el anterior sugieren, además, muchas más cosas. Concretamente, parece acertada, en dicho contexto, la traducción del término griego ἦθος como «sentimiento», es decir, literalmente, «(los jóvenes) viven más para el sentimiento que para la razón», por cuanto lo que viene a continuación acaba de contraponer, a modo de dicotomía, lo útil a lo bello o sentimental, o lo que es lo mismo, lo relativo al adulto y al joven respectivamente.

Por otra parte, en el talante de Aristóteles andaba interiorizada la concepción de la felicidad como adquisición propia de la virtud, o sea que el hombre debía, por sí sólo, alcanzar la condición de su verdadera dicha. Además, debía ser fruto de una virtud completa y perfecta que aunase todas las demás virtudes ¿Y qué mayor virtud podía encontrar el Estagirita sino la καλοκάγαθία, ideal de vida griega, que consistía en buscar lo moralmente bello y bueno de manera absoluta?¹⁸. Ahora bien, según Aristóteles, posee la belleza moral el hombre

¹⁶ Incluimos el paréntesis como glosa explicativa de don Antonio Bergnes de las Casas.

¹⁷ Cf. A. TOVAR, *op. cit.*, p. 168, nota 56. A él se debe esta ingeniosa comparación etimológica.

¹⁸ En *Eudemia*, VIII, 3, 1249 a 1-11 y en los *Magna Moralia*, II, 9 hallamos una discusión acerca de esta virtud.

para quien los bienes que adquiere y las cosas bellas que ejecuta lo son de manera absoluta (*ἀπλῶς ἀγαθὰ καὶ ἀπλῶς καλὰ*)¹⁹. Entra, por tanto, en la consideración de la felicidad el concepto de «bienes adquiridos». Con ello creo poder evidenciar cómo nuestro filósofo entendía, en realidad, esa contraposición a la que antes me refería. Dicho en otros términos, si consideramos como posible la suposición según la cual Aristóteles concebía en su época senil que todo joven no podía hallar la felicidad por desestimar lo útil, podemos entonces pensar que él opinaba que para conseguirla se precisaban ambos presupuestos: «anhelar lo útil» y «perseguir lo bello». Por tanto, no creo entender el pasaje como un menosprecio de lo «bello» sino como una presuposición de esta cualidad para la prosecución de la felicidad.

Además, como consecuencia lógica de esa elección de lo bello (*ἡ προαίρεσις τοῦ καλοῦ*) por parte del joven, se desprende una gran copiosidad en el número de amigos y un desinterés a la hora de escogerlos, así como un naciente deseo de vivir en común (*τὸ συζῆν*).

En efecto, aunque en apariencia cueste advertirlo, queda planteada en este párrafo, si bien con breves pinceladas, toda una caracterización sobre la «amistad» a modo de teoría. Así, por ejemplo, en alguna que otra ocasión se había preguntado Aristóteles si convenía o no procurarse el mayor número posible de amigos. Resulta curioso observar, sin embargo, cómo el pasaje que nos ocupa es una excepción a la tónica general esbozada en otros lugares, porque, según el Estagirita, las amistades numerosas no tienen base sólida. Quien tiene muchos amigos, aún siendo hombre de bien, en realidad pasa por no ser amigo de nadie, en cuanto con ellos sólo alcanza a formar un ambiente social agradable²⁰.

Junto con este tema, y estrechamente vinculado con él, nos encontramos con lo relativo a la intimidad de vida común entre amigos. Tras esa breve nota de nuestro pasaje, a saber, «porque se alegran de vivir juntos», corría sin duda latente el concepto aristotélico expresado *undique*²¹: la vida íntima entre amigos produce deleite al gozar en común

¹⁹ Cf. el extenso comentario sobre este punto de Constantin V. IONESCU, *op. cit.*, vol. II, pp. 277 ss.

²⁰ Cf. Constantin V. IONESCU, *ibidem*, vol. I, pp. 201-220 y 334-364. Véase asimismo *Eudemía*, VII, 12, 1245 a 18 y *Nicomaquea*, VIII, 6. Por otra parte, manifiesta asimismo el propio Aristóteles la inconveniencia de la posesión de muchos amigos en el hecho que se necesitan continuas pruebas de afecto y ello es imposible cuando *ἄπειροι*, numerosos son los amigos.

²¹ Así por ejemplo, en *Nicomaquea*, IX, 12.

ante lo «bello» y por ser un estímulo constante para ejercitarse en la virtud, tema este, por otra parte, que da comienzo a nuestro pasaje, y que reiteradas veces actúa como colofón o común denominador en toda disquisición acerca de la índole de la juventud. Sin embargo, no hallamos en nuestro texto una imperativa necesidad en el hecho de «vivir en común». Por ende, no parece considerar Aristóteles, como sin duda cabría esperarlo, que τὸ συζῆν sea el verdadero τέλος a que debe aspirarse en la sociedad de los hombres de bien²².

Finalmente resta añadir que de entre los tres tipos de amistad esbozados por el filósofo de Estagira, a saber: por interés, por placer y por virtud, únicamente calificaba de típicamente juvenil la segunda, efímera e idealizante a un tiempo. Por tanto, tan sólo así —es decir, mediante el presupuesto de que todo joven anda tras la senda de la afección amorosa (ἔρωτική)— cabe entender la alusión explícita de nuestro pasaje: «... tienen el propio desinterés en la elección de amigos», por cuanto escogen la amistad movidos por la obcecación y el placer, además de ser, como hemos visto, *utilium tardi provisosores*.

Llegados a la hora de recapitular, conviene insistir nuevamente en una idea clave para la exégesis de nuestro pasaje, idea que hemos visto manifestarse en repetidas ocasiones: la noción del bien y de lo bello en contraposición a la noción de lo útil.

Esquemáticamente expresada, dicha noción así como todo nuestro pasaje podrían originar un modelo de evolución tripartita en tres etapas, del modo siguiente:

1. El «joven» bondadoso, confiado y magnánimo anhela la preeminencia, la «*aristeia*».
- 2a. Búsqueda del bien o de lo bello.
- 2b. Rechazo consecuente de lo útil y razonable.
- 3a. Arrebato consecuente del ánimo y preferencia por el exceso.
- 3b. Búsqueda de la amistad desinteresada y profunda.

Para la consecución de la felicidad, según hemos visto, el joven no debía descuidar la adquisición de «bienes útiles», lo cual, a tenor de lo que Aristóteles parece insinuar, es algo ajeno en principio al talante juvenil, aunque no imposible con el paso del tiempo, como he señala-

²² Dicho concepto, connatural y evidente para nosotros, contrastaba considerablemente en la antigüedad con el de independencia total (*αὐτάρκεια*), que el platonismo suponía para el hombre de bien.

do *supra*. Ahora bien, conviene no mezclar los conceptos de virtud y de felicidad (*ἀρετὴ καὶ καλοκάγαθία*). También sería erróneo, en efecto, el identificar la posición que toma el Estagirita en los libros tempranos de la *Metafísica* con respecto a la noción moral de bien²³, con la que toma en la *Ética nicomaquea* (libro I, cap. 6 y *undique*).

Dejando, pues, a un lado toda prematura generalización y ciñéndonos a nuestro pasaje, conviene distinguir claramente entre «persecución de la preeminencia y el valor» (*ἀρετὴ*) y «anhelo de felicidad», en el sentido que la consecución de lo primero no supone necesariamente la adquisición de lo segundo. En mi opinión, pues, al esbozar estos bosquejos sobre el talante juvenil, Aristóteles caracterizó a éste de un modo parcial, como en aras o en proceso de conseguir lo que a través de su obra el Estagirita denominó «τὸ ἀγαθόν», la noción moral de bien, la noción griega tradicional de «ἡ καλοκάγαθία»²⁴. La virtud juvenil, la «areté», la preeminencia mezclada con el valor, era solo un medio²⁵.

²³ Puede verse a este respecto el análisis pormenorizado de Eugène E. RYAN, *La noción del bien en Aristóteles (Libros Alfa, Beta, Gamma, Delta de la Metafísica)* (traducción castellana, U.N.A.M., Méjico 1969), Copenhaguen 1961.

²⁴ Considero el concepto de bien como una doctrina aristotélica según la cuál existe un fin supremo de la acción, y un bien final para el hombre. Me baso para esta definición en la obra de W. F. R. HARDIE, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1968, cap. II, p. 12.

²⁵ Cf. W. F. R. HARDIE, *ibidem*, cap. VII, «Virtue is a mean». Asimismo, dos obras clásicas que deben tenerse en cuenta para cualquier estudio referente a la *Retórica* aristotélica son las de W. KROLL, RE, 1940,—1057—, y la de F. SOLMSEN, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Weidmann 1975 (1ª edición 1929), aunque esta última obra no haga ninguna alusión explícita a nuestro pasaje (1389-1390). Por otra parte, aunque haya escogido la traducción de don A. Bergnes de las Casas, merecen ser asimismo reseñadas en el ámbito de las lenguas romances otras dos traducciones dignas ambas de elogio. La francesa, de manos de M. Dufour, (París, 1967) y la castellana de nuestro A. Tovar, citada *supra*. Coinciden las tres en lo esencial.