

CAPÍTULO III

Aristóteles.

§ I.—MORAL.—Relaciones entre la moral y la política en la filosofía de Aristóteles.—Su método.—Polémica contra Platón.—Teoría de la felicidad.—Teoría del placer.—Teoría de la virtud.—Libre arbitrio.—La virtud es un hábito.—Teoría del justo medio.—Distinción entre las virtudes morales y las virtudes intelectuales.—De las virtudes morales.—Teoría de la justicia: Justicia distributiva y justicia conmutativa.—Teoría de la amistad.—Virtudes intelectuales.—Teoría de la vida contemplativa.

§ II.—POLÍTICA.—Teorías sociales: De cómo la sociedad es natural al hombre.—De la familia.—Teoría de la esclavitud.—Teoría de la propiedad y del cambio.—Del poder conyugal y marital. Diferencia entre la familia y el Estado.—Parte crítica de la política de Aristóteles.—Crítica de la política de Platón.—Crítica de las leyes.—Crítica de Calceas de Calcedonia.—Crítica de la constitución de Lacedemonia.—Teorías políticas: Teoría del ciudadano.—Teoría de la soberanía.—Teoría del gobierno.—De la realeza.—De la república.—Teoría de las clases medias.—Teoría de la educación.—Teoría de las revoluciones.—Juicio acerca de la moral y la política de Aristóteles.

Sócrates y Platón habían unido estrechamente la moral y la política, y para ambos la moral, era la ciencia maestra, siendo la política una aplicación de la moral, de la cual dependía. Aristóteles cambió la relación entre estas dos ciencias. La política es la ciencia suprema, la ciencia maestra y arquitectónica (1); la que trata del soberano bien y

(1) *Eth. Nic.* l. I, 1094 á 26. Citaremos siempre la edición de Berlín, de Becker y Brandis.

del bien humano (1); la que prescribe lo que es preciso hacer y evitar, la que afirma que el bien es el mismo para el individuo que para el Estado, pero que es más grande y más bello procurar el bien del Estado que el del individuo (2); la que asegura que el bien es más bello y más divino cuando se aplica á una nación que á un simple particular. La política comprende en su dominio todas las otras ciencias prácticas, como la ciencia militar, la administrativa y la retórica (3). La moral, propiamente dicha, ó la Ética (ἡ περὶ τὰ ἠθῆ πραγματεία) es el comienzo de la política y una parte de ella (4).

§ I.—MORAL.

¿Cuál será ahora el método de esta ciencia soberana, que comprende á la vez el bien del individuo y el bien del Estado? El método de la Observación y del análisis. Aristóteles lo define con precisión: «El verdadero principio, dice, de todas las cosas, es el hecho; si el hecho mismo fuese siempre conocido con suficiente claridad, no habría necesidad de remontarse á las causas» (5). Mas ¿cómo se conoce el hecho con una suficiente claridad? «Conviene, dice Aristóteles, reducir lo compuesto á sus elementos indescomponibles» (6). Observar y descomponer los hechos es el método de la moral. ¿Qué principios se ob-

(1) *Eth. Nic.*, 1094, 6, 7. X, x, 1181, 6, 3. ἡ ἀνθρωπινὴ φιλοσοφία.

(2) *Idem id.*, 8.

(3) *Idem id.*, 1094, 6-2 *Ret.* I, 1356 á 25.

(4) *Magn. moral*, l. I, c. I, 1181, 6, 25. Μέρος καὶ ἀρχὴ τῆς πολιτικῆς. Cf. *Eth. Nic.*, X, x, 1181, 6, 2.

(5) *Eth. Nic.*, l. I, 2, 1905, b. 6. Ἀρχὴ δὲ τὸ ὄν· καὶ εἰ τοῦτο φαίνεται, ... οὐδὲ προσδέσσει τοῦ διότι.

(6) *Pol.*, I, I, 1252 á 18. Τὸ σύνθετον μέχρι τῶν ἀσυνθέτων διαιρεῖν

nosotros, preciso es que se halle en nosotros mismos: es la felicidad (1).

Estamos bien lejos de la política platónica, y parece que descendemos por un plano inclinado y rápido que nos conduciría á los principios de Epicuro.

Afortunadamente, la metafísica puso á Aristóteles en posesión de una idea madre, que es la clave de su filosofía y también de su moral. Es la idea del *acto* (*ἐνεργεία*), que se confunde con la idea de *fin* (*τέλος*). En todo sér existen dos cosas: la potencia y el acto. La *potencia* es lo susceptible de tomar tal ó cual forma; es el mármol, que no es todavía, pero que puede llegar á ser el Apolo de Belvedere. El *acto*, es la forma determinada del sér, su esencia, lo que constituye lo que es: para un mármol, por ejemplo, es la forma de Apolo ó la de Hércules; para una planta es la vida; para un animal es la sensación, para el hombre, el pensamiento. La potencia aspira al acto. Este movimiento de la potencia hacia el acto es el deseo (*ὄρεξις*) y en este sentido, el deseo es la ley universal de la naturaleza. Todo sér desea el grado de perfección que puede alcanzar, la forma que le dará toda la realidad de que es susceptible. El acto es, pues, idéntico al fin, y como cada sér tiene su acto propio, tiene por consecuencia su fin particular. El fin es idéntico al bien; el bien de un sér consistirá en pasar de la potencia al acto, y el sér soberanamente perfecto será aquél en que todo esté en acto, porque donde hay potencia de llegar á ser (*devenir*), hay imperfección. La naturaleza entera es una especie de vasto taller en que cada sér trabaja eternamente en transformar sus potencias en actos, es decir, en destruir lo que en él hay de imperfecto, para aumentar su perfección. Por encima de la naturaleza existe el acto puro é inmóvil, que no tiene necesidad de pasar de la po-

(1) I, 1094 á 3. Ὁδὸ πάντ' ἐφίεται, I, 5, 1097 á 33. Τὸ καθ' αὐτὸ αἰρετον... τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία.

tencia al acto, porque es todo acto, toda realidad y todo perfección.

Apliquemos estos principios al análisis y definición de la felicidad.

Si la felicidad es el soberano bien para el hombre, si el bien es idéntico al fin y el fin al acto, para saber en qué consiste la felicidad es preciso saber en qué consiste el acto propio del hombre (1), es decir, lo que puede dar á su naturaleza toda la perfección de que es susceptible. Este acto propio del hombre, ¿es la vida? No; porque la vida no pertenece solamente al hombre, sino también á las plantas y animales. ¿Será la sensibilidad? No; porque también nos es común con los animales. ¿Qué es, pues, lo que constituye al hombre? «La vida activa, dice Aristóteles, del sér, dotado de razón ó, en otros términos, la actividad razonable» (2). Pero como es preciso siempre concebir la naturaleza de un sér en su perfección, y la perfección de un sér es su virtud, diremos que el bien para el hombre se halla en la actividad del alma dirigida por la virtud, y si tuviese muchas virtudes, por la más elevada de todas (3). La felicidad es inseparable de la virtud, es la virtud misma, y definir la virtud es definir la felicidad. En efecto, no se puede hacer consistir la felicidad en un estado pasivo del alma, porque el hombre sería entonces feliz durmiendo su vida entera ó vegetando como una planta; tampoco se halla la felicidad en el placer, ni en las diversiones, ni en la vida voluptuosa, porque entonces la felicidad del hombre no se diferenciaría en nada de la de los animales y la de los esclavos. La felicidad no se encuentra en el poder, porque no es necesario para obrar como conviene á la natura-

(1) I, VI, 1097 b. 24, τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου.

(2) I, VI, 1098 a. 7, ἐνεργεῖα κατὰ λόγον. Esta teoría del acto propio (αἰχελὸν ἔργον), tan original y tan profunda, no hay que olvidar que se halla en germen en Platón. Véase *Repub.*, l. I, al final.

(3) 1098 a. 16, κατὰ τὴν αἰχελὸν ἀρέτην. 1102 a. 5, κατ' ἀρέτην τελείαν.

leza del hombre: aun en la situación más modesta se puede ser feliz si se obra según la razón y la virtud, y esto sería más difícil teniendo el poder entre las manos. La felicidad es una especie de acción; pero entre las acciones las hay que son necesarias y otras que pueden escogerse por libre elección, y entre éstas las más son buscadas por sí mismas y las otras en vista de otros objetos. La felicidad debe consistir en un acto escogido libremente y escogido en vista del mismo y no por otra cosa, porque la felicidad no debe tener necesidad de nada, sino bastarse á sí misma. ¿Cuáles son los actos deseables por ellos mismos? Son los actos conformes á la virtud, es decir, las acciones bellas y honradas. Verdad es que las diversiones son buscadas por sí mismas; pero esa es la felicidad de los hombres vulgares, de los esclavos y de los niños. No todo acto es bueno; es el acto de la mejor parte de nuestra alma el que es óptimo. El acto mejor, el que proporciona la mayor felicidad. Este acto, lo repetimos, es la virtud. La perfección de la felicidad es el acto de la parte más noble de nosotros mismos y de la más perfecta de las virtudes. No hay felicidad ni virtud sin acción. «En los juegos olímpicos no son los hombres más hermosos ni los más fuertes los que reciben el premio, sino los que combaten en la arena» (1). Los dioses mismos no son felices sino por cuanto accionan: «Porque aparentemente no duermen siempre como Endimión» (2).

Esta doctrina de la acción es una de las mejoras más notables que Aristóteles aportó á la moral de Platón y que le condujo á consecuencias muy interesantes y nuevas en la teoría del placer.

El placer, ¿es el soberano bien, como creían los sofistas; como lo pensaba Eudoro, discípulo de Platón (3) y, en suma, como lo cree la mayor parte de los hombres? «No,

(1) I, VIII, 1099 a. 3.

(2) X, VIII, 1178, b. 19.

(3) X, c. II.

porque no habría ningún hombre capaz de aceptar el tener para toda su vida la razón y la inteligencia de un niño y entregarse á todos los placeres que se creen más agradables en la infancia» (1). El placer no es el soberano bien, porque puede haber cosas buenas independientemente de todo placer; por ejemplo, ver y acordarse, tener conciencia y virtud (2). No es la diversidad de placeres lo que establece diferencia de bondad entre las acciones. Las acciones buenas son la fuente de los placeres buenos, y la más perfecta de las facultades, unida al más perfecto de los objetos, procura el más excelente de los placeres. Por esto Aristóteles nos dice, corrigiendo el principio de Protágoras, que el hombre virtuoso y la virtud son la medida de todas las cosas (3). Los objetos verdaderamente agradables son aquéllos que así son considerados por los hombres de bien. Estos son los placeres dignos del hombre. (ἀνθρώπου ἡδοναί) (4).

Si el placer no es el soberano bien, ¿se inducirá de esto que no es un bien? Leucipo y los cínicos llegaron hasta sostener que el placer es un mal. Hay placeres malos, se dirá; pero, ¿hemos de concluir que el placer no es nunca bueno? La misma naturaleza, ¿no es mala en ciertas ocasiones? ¿No hay ciencias malas? Y, sin embargo, la ciencia y la naturaleza son cosas buenas. No se debe juzgar una cosa por lo que puede ser accidentalmente, como no se juzga á un escultor por las faltas que por casualidad haya cometido en sus obras. Los placeres que se llaman malos no son tales placeres; los placeres que gustan á gentes degradadas no son agradables por sí mismos; hay placeres que, como ciertos sabores, sólo pueden ser gustados por paladares corrompidos (5).

(1) X, c. II, 1174, a. 1.

(2) Idem, íd., 5.

(3) X, c. V, 1177 a. 17. Ἐκάστου μέτρον ἢ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθός.

(4) *Ib.*, 16, τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ.

(5) X, c. V, 1176 a. 22.

Hasta aquí no se advierte que Aristóteles haya modificado notablemente las ideas de Platón, y aun la influencia de *Filebo* parece incontestable; pero he aquí el punto en que Aristóteles se separa de su maestro. Éste había considerado el placer como un fenómeno accesorio que no puede ser separado de la naturaleza humana ni del bien relativo al hombre, pero que nace de la imperfección de su naturaleza y de las necesidades que resultan de esa imperfección. Según él, el placer nace del dolor, y sucede á la necesidad; consiste en ese estado del alma que después de haberse hallado algún tiempo vacía vuelve á llenarse: metáfora sacada del hambre ó de la sed. El placer es un fenómeno, una generación, algo que llega á ser y pasa, un movimiento, una especie de medio término entre el sér y el no sér. Platón, sin embargo, no lo olvidemos; había admitido placeres puros, que nacen de objetos verdaderos, puros, simples, siempre semejantes á ellos mismos; pero halló grandes dificultades para explicarlos, aplicándoles su teoría.

Aristóteles, insistiendo en esta distinción entre los placeres puros é impuros, ha comprendido mejor que Platón el principio de esta distinción. Hay, según él, dos clases de placeres: los que acompañan en nosotros á la satisfacción de la naturaleza y los que nacen de la naturaleza ya satisfecha (1).

Los primeros se explican bien, como lo hizo Platón: nacen de una falta, de un vacío, de una necesidad no satisfecha; vienen inmediatamente después de un sufrimiento, son, para hablar la lengua de la filosofía antigua, placeres en generación (*ἐν γένεσει*). Pero hay otros placeres que na-

(1) VII, XIII, 1153 a. 2. Ἀναπληρουμένης τῆς φύσεως, καὶ καθεστηκυίας. La teoría del placer está tratada por Aristóteles en dos pasajes: VII, XII-XV, 1152-1154, y X, I-V, 1172-1176. Se ha supuesto equivocadamente, según nosotros, que la primera de estas dos discusiones no es de Aristóteles. Véase Barthélemy Saint-Hilaire, traducción francesa, t. I, *Dissertation préliminaire*.

cen de una naturaleza satisfecha, de la acción misma de las facultades; por ejemplo, ver, oír, sentir, pensar. ¿Qué vacío llenan esos placeres en nosotros? ¿A qué necesidad dan satisfacción? ¿Han sido precedidos de algún sufrimiento (1)? Estos son los verdaderos placeres. El placer, considerado en sí mismo, no es un movimiento (2). El movimiento tiene lugar en el tiempo; el placer, por el contrario, es entero y completo en un momento indivisible. El movimiento es lento ó rápido; ¿se ha hablado nunca de un placer gustado con velocidad? Se dice, sí, que el placer es indefinido y que es susceptible de más ó de menos. Lo mismo sucede con todo lo que pertenece al hombre, sin exceptuar sus virtudes. El placer nace de la acción (3), es un fin, un complemento que se añade al acto, como la belleza á la sabiduría. El acto es por sí mismo una fuente de placer. El hombre ama el placer porque ama la vida, y el placer es lo que hace la vida amable. ¿Es cierto que el placer es un obstáculo para la acción? Al contrario, el placer, que nace de la acción, la da una fuerza nueva. El hombre gusta más de las cosas que le producen más placer; de este modo el placer desenvuelve las facultades. «Se juzga mejor de las cosas, se ejecutan con más precisión y agrado cuando en ello se encuentra placer. Por esto, los que gozan con el estudio de la geometría llegan á ser los más hábiles geómetras» (4). Platón, que hacía nacer el placer de la necesidad y de la imperfección, inclinábase á pensar que la vida de los dioses transcurría sin placer. Aristóteles, al contrario, que considera el placer como una parte esencial de la acción, coloca la voluptuosidad hasta en el mismo Dios. «Si hubiese, dice, algún sér cuya naturaleza fuese enteramente simple, la

(1) L. X, II, 1173 b. 15.

(2) Idem, id., 1173 a. 31 y 1152 b. 36.

(3) 1174 b. 31. Τέλει τὴν ἐνεργεῖαν ἢ ἡδονή.

(4) L. X, c. v, 1175 a. 31. Μᾶλλον γὰρ κρίνουσιν... οἱ μεθ' ἡδονῆς ἐνεργοῦντες.

misma actividad puramente contemplativa sería para él la fuente de los placeres más vivos. Por esto es por lo que Dios goza eternamente de una voluptuosidad simple y pura, porque su actividad no se ejerce solamente en el movimiento, sino que subsiste aun en la más perfecta inmovilidad y la voluptuosidad está más bien en el reposo que en el movimiento (1).

El placer es un bien; pero todos los placeres no son buenos, ni igualmente buenos, porque solamente la virtud puede medirlos y apreciar su bondad. Además, ya hemos visto que la felicidad es la acción; pero no toda acción es la felicidad, que consiste solamente en la acción del alma conforme á la virtud, y la más perfecta felicidad reside en la más perfecta virtud. Todo nos conduce á la teoría de la virtud, puesto que en ella se contiene el fundamento del placer y de la felicidad (2).

Aristóteles ha diferenciado con una gran sagacidad dos hechos esenciales, en su teoría de la virtud: 1.º El libre arbitrio y la responsabilidad personal; 2.º La acción del ejercicio y la costumbre en el desarrollo de las virtudes (3). Acerca de estos dos puntos vió mejor que Platón, que confundió la virtud con la ciencia y dejó en la sombra las condiciones prácticas de la moralidad.

No se puede negar, dice Aristóteles, que el hombre sea el principio de sus obras; por decirlo así, el padre de sus hijos (4). La libertad de las acciones humanas está sujeta por los legisladores en sus prescripciones, porque castigan y prenden á los que cometen actos criminales, y honran á los autores de acciones virtuosas, como para exci-

(1) *Eth. Nic.*, l. VII, c. XIII, 1154 b. 24.

(2) I, 1102 a. 5. Ἐπει ἡ εὐδαιμονία φύχῃς ἐνεργεία τις κατ' ἀρέτην τελείαν, περὶ ἀρέτης ἐπισκεπτέον.

(3) Para la teoría de la virtud en general, véase *Eth. Nic.*, l. II y III. *Mag. Mor.*, l. I, c. III-X. *Eth. Eud.*, l. II.

(4) L. III c. VI 1112 b. 81. ἄνθρωπος ἀρχὴ πράξεως; 1113 b. 18, γεννήτην τῶν πράξεων ὡσπερ καὶ τέχνων.

tar á los hombres á ejercitar la virtud y apartarlos del crimen. Seguramente que nadie se cuida de excitarnos á hacer cosas que no dependan de nosotros ni de nuestra voluntad, porque no serviría para nada, por ejemplo, el persuadirnos de que no experimentásemos las sensaciones del calor, del frío ó del hambre (1). Hay casos en que la misma ignorancia es castigada, porque es voluntaria; por ejemplo: la ignorancia producida por la embriaguez ó por la negligencia en instruirse. Los hábitos llegan á ser, á la larga, necesarios; pero al principio el hombre es libre de contraerlos ó no contraerlos; por esto es por lo que el hombre es responsable de los hábitos inveterados é incorregibles, porque él es la causa de haberlos hecho nacer: «Una vez lanzada la piedra, no se la puede detener; pero como se ha podido no lanzarla, se es responsable de su caída». Lo mismo sucede con los defectos del cuerpo que son efecto de la voluntad. No se censurará, por ejemplo, la deformidad natural; pero se experimentará disgusto y desprecio para los defectos ó las enfermedades del cuerpo que provengan de la intemperancia, la negligencia ó de alguna causa voluntaria. ¿Se dirá que nuestras acciones son determinadas por opiniones de que no somos dueños? Pero si no somos dueños de nuestras opiniones, lo somos, hasta cierto punto, de la manera de ver las cosas y de los hábitos espirituales que nos damos á nosotros mismos. Por otra parte, si la elección entre el bien y el mal no depende de la voluntad, sino de una disposición particular de la naturaleza, la virtud vendrá á ser una especie de privilegio, porque no será más voluntaria que el vicio (2).

Si la virtud es la obra del libre arbitrio es evidente que la moralidad de las acciones no consistirá solamente en las acciones mismas, sino en las disposiciones del que las ejecuta. Esto es lo que Aristóteles ha explicado y establecido con precisión admirable. «Las cosas que producen las artes,

(1) L. III, c. VI, 1112 b. 31.

(2) L. III, c. VI.

dice, llevan en sí mismas la perfección que les es propia, basta, por consecuencia, que sean de cierta manera; pero los actos que producen las virtudes no son justos porque lo sean en sí mismos, es necesario que el agente que obra se halle en el momento de obrar en cierta disposición moral (1) ¿Cuáles son estas disposiciones necesarias á la moralidad del agente?: 1.º Es necesario que sepa lo que hace; 2.º Es necesario que quiera y quiera los actos por los actos mismos y no como medios para otra cosa; 3.º Que obre con una resolución constante é inquebrantable de no obrar nunca de otra manera (2). Conciencia de la acción, intención reflexiva y desinteresada, y por último, firme resolución: estas son las tres condiciones de la moralidad. De estas tres condiciones, «la primera, dice Aristóteles, es de poco y aun de ningún valor, pero las otras dos son de la mayor importancia». Aristóteles concede poco valor al conocimiento en la acción virtuosa, arrastrado sin duda por las prevenciones que le inspiraba la opinión de Platón, mas éste estuvo muy lejos de comprender los dos importantes caracteres de la virtud: la intención y la resolución.

Aristóteles completa este admirable análisis de la virtud con su teoría del hábito.

No basta para ser virtuoso realizar de vez en cuando y como de pasada algunos actos de virtud, aun con la mejor intención: es necesario que la virtud se convierta en disposición constante del ánimo: en hábito. Por esto no se consigue la virtud con la enseñanza, hace falta además la práctica y el ejercicio.

Las cosas de la naturaleza no son susceptibles de cambiar de dirección por el hábito. «La piedra arrojada al aire un millón de veces, no cesará de caer hacia abajo y la llama

(1) II, IV, 1105 a. 27, οὐκ εἰάν αὐτὰ πῶς ἔχη... ἀλλὰ καὶ εἰάν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττη.

(2) *Idem id.* y siguientes.

de dirigirse hacia arriba» (1). No sucede lo mismo con las virtudes, que no se adquieren sino después de haberlas previamente practicado. La virtud es como el arte. Se llega á ser arquitecto construyendo, y músico componiendo música. De la misma manera se llega á ser justo practicando la justicia, sabio cultivando el estudio, valeroso ejercitando el valor. En una palabra, las cualidades morales se adquieren por la repetición constante de los mismos actos. En todas las cosas el ejercicio desarrolla la habilidad, y lo mismo sucede con la virtud: en fuerza de realizar actos virtuosos se concluye por reproducirlos más fácilmente (2).

La virtud es una disposición adquirida (3); pero esto no es bastante para definirla, hay que saber qué clase de disposición es. Aristóteles plantea así la cuestión, veamos como la resuelve.

Al llegar á este punto la polémica que sostiene Aristóteles contra Platón y contra la idea del bien en sí, es cuando se hace imposible encontrar fuera del hombre ó por encima del hombre, la regla y la ley de la virtud. Si no hay más que un bien propio á cada especie de seres, si el bien particular del hombre, único objeto de la moral, nada tiene de común con el bien universal, objeto de la metafísica, si, por último, el solo método para determinar la naturaleza del bien es el método experimental, en la naturaleza humana y en las condiciones generales del ejercicio de nuestras facultades es donde habrá que buscar el criterio de la moral. La experiencia nos enseña que nuestras facultades se debilitan ó se usan de dos maneras, por exceso ó por de-

(1) L. II, c. I, 1103 a. 19. Οὐθὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται.

(2) L. II, c. I, 1103 b. 21. Ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται.

(3) Aristóteles no dijo nunca que la virtud sea un hábito, como con frecuencia se le supone, sino una disposición ó calidad (ἕξις) adquirida por el hábito. La palabra griega ἕξις que los escolásticos tradujeron por *habitus* y los modernos, inexactamente, por hábito, ha dado origen á la equivocación.

fecto. De esta conclusión se induce que el bien está entre los extremos, y que la virtud es un justo medio (1).

¿Qué es el medio? El punto igualmente distanciado de los dos extremos (2). En todas las cosas el bien se halla en el justo medio. En arte, por ejemplo, se llega á lo excelente cuando se ha alcanzado ese punto justo en que nada hay que añadir ni quitar. La virtud se halla también en ese punto intermedio, igualmente alejado del exceso y del defecto en las acciones y en las pasiones. Mas para determinar ese medio, es necesario tener en cuenta muchas circunstancias, porque no se trata solamente del medio con relación á la cosa, sino con relación á nosotros (3). En matemáticas, si se quiere determinar un medio, ya sea entre dos líneas ó entre dos números, no hay que tener en cuenta más que los dos extremos; pero el justo medio entre dos cosas no será el justo medio para nosotros si nuestra constitución ó nuestra disposición se acerca más al uno que al otro de los dos términos. Hay, además, una infinidad de circunstancias que pueden variar el medio: por ejemplo, el valor no es un punto fijo y absoluto: es relativo á la disposición del espíritu, á la fuerza del cuerpo, á la naturaleza de las cosas que hay que temer, y no se pedirá el mismo valor á un niño que á un hombre ni contra un león que contra un lobo.

Así la virtud no es un medio abstracto entre dos extremos abstractos, por ejemplo, el exceso de cólera ó de insensibilidad, sino que consiste en no comoverse ó mucho ó poco por ciertas cosas. «El ser de la manera que conviene, para las personas ó las causas que legitiman los sentimientos, este es el justo medio, en el cual consiste precisamente

(1) L. II, c. VI, 1107 a. 2. Μεσότης δύο κακῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολήν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν.

(2) L. II, 1106 a. 30, Δέγω μέσον τὸ ἴσον ἀπέχον τοῦ ἑκατέρου τῶν ἄκρων.

(3) L. II, VI, 1106 a. 28, ἢ κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, ἢ πρὸς ἡμᾶς.

la virtud» (1). De aquí se desprende que en todas las circunstancias no hay más que una manera de obrar bien, y mil maneras de errar. La virtud es, pues, un justo medio, aunque en sí misma y con relación al bien absoluto sea un extremo (2).

Tal es la célebre teoría del justo medio, teoría satisfactoria si no se la pide más que un criterio práctico y una medida aproximada del bien y la virtud. El que se aleja de los extremos, tiene muchas probabilidades de obrar sabiamente; pero la dificultad es saber dónde se halla el verdadero justo medio, porque si se fija un medio inmóvil entre dos extremos cualquiera, se corre el riesgo de dar una regla falsa. No hay medio absoluto entre la temeridad y la cobardía, porque este justo medio depende de las circunstancias. Si, como Aristóteles pide, se tiene en cuenta las circunstancias y las personas, si se admite que el medio varía en cada acción, es evidente que no hay regla fija, porque ¿en qué signo se reconocerá que la acción está conforme al justo medio? Lo estará cuando parezca conveniente y justa; pero entonces será la conveniencia y la honradez de la acción lo que servirá de medida para fijar el medio, debiendo ser lo contrario. Prácticamente, la regla de Aristóteles está sujeta á muchas dificultades, sin embargo, hay que reconocer que es una fórmula ingeniosa, por la que se explican una multitud de acciones morales.

Ahora, si se examina la doctrina del justo medio, no como un criterio práctico suficiente para la acción, sino como una regla y una ley absoluta que debe tener su razón, entonces se advierte la debilidad del principio y el método empírico porque se ha creado. Como Aristóteles no se propuso dar un ideal á la virtud y excluyó de ante-

(1) L. II, c. VI, 1106 b. 21, τὸ δ' ὅτι δεῖ, καὶ ἐφ' οἷς, καὶ πρὸς οὓς, καὶ οὐ ἕνεκα, καὶ ὡς δεῖ μέσον δὲ καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐπὶ τῆς ἀρετῆς.

(2) L. II, c. VI, 1107 a. 7. Διὸ... μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης.

mano todo lo que no resulta de la naturaleza propia del hombre, se vió obligado á tomar por regla el justo medio entre nuestras pasiones. Lo que no pudo, ni quiso admitir, como lo hicieron los sofistas, es que todo lo que existe en la naturaleza fuese bueno, porque la experiencia prueba que las pasiones extremas son perjudiciales y, por consecuencia, el medio entre las pasiones extremas está indicado por la experiencia, como la manera de escapar á los peligros que las pasiones engendran. Pero no es de creer que esta sola razón pueda justificar el principio, porque si se dice que el medio es conveniente en sí, que es honrado y obligatorio, hay que buscar la razón de esta conveniencia, honradez y obligación. El principio del justo medio se confunde entonces con un principio más elevado, con el de la honradez, que nos llevará mucho más allá, hasta la idea del bien. Pero Aristóteles no puede llegar hasta ese punto, necesita encontrar la justificación de su principio, en la naturaleza humana tal cual es, y su regla no tendría entonces más valor que el de una regla fundada en la experiencia, que podría siempre ser desmentida por una experiencia contraria.

Aristóteles comprendió el defecto de su doctrina, porque después de haber definido la virtud como un justo medio, trata de encontrar un principio para el mismo justo medio. Este principio es la recta razón. No es bastante con indicar una regla para la elección de las acciones, sino que es preciso saber lo que debe entenderse por recta razón y definirla completamente.

Aristóteles no nos da esta definición precisa que promete; pero la reemplaza con la teoría de las virtudes intelectuales.

Hay dos clases de virtudes, las virtudes intelectuales (*διανοητικαί*) y las virtudes morales (*ἠθικαί*) (1). Las virtu-

(1) *Eth. Nic.* I, XIII, 1103 a. 3; II, I, *id.* a. 14 y en general el libro VI entero.

des morales se ejercen sobre las pasiones, son un medio entre lo demasiado y lo muy poco, en el fondo no son otra cosa que el instinto natural del bien acompañado de la razón (1). Por esto es por lo que Aristóteles dice (2), que el sitio° de la virtud moral está en la parte irracional del alma; pero la parte racional puede tomar una buena ó mala dirección. La dirección buena de la razón, es la virtud intelectual, es la recta razón. Las virtudes morales están subordinadas á las virtudes intelectuales. La virtud intelectual es indispensable á las virtudes morales, porque ninguna virtud es posible sin la prudencia, aunque la prudencia no sea, como pensó Platón, la virtud universal.

Por esta teoría de las virtudes intelectuales trata Aristóteles de suplir lo que falta á su moral del lado de los principios. La sabiduría, que para Platón era toda la virtud, es para Aristóteles la primera de las virtudes. Ambos coinciden en el mismo ideal.

Entre todas las virtudes morales, de que Aristóteles nos da un cuadro tan rico, vario y lleno de observaciones finas y profundas (3), nos detendremos sobre todo en las dos más importantes, que sirven para unir la moral á la política; y la justicia (4) á la amistad (5).

¿Qué hay más bello que la justicia? Ni el astro de la noche, ni el lucero de la mañana inspiran tanto respeto. En cierto sentido la justicia es la reunión de todas las virtudes: es la virtud en relación al prójimo. Se puede definir la justicia, dice enérgicamente Aristóteles, el bien de los de-

(1) *Mag. Mor.*, I, xxxv, 1198 a. 20, τὸ μετὰ λόγου εἶναι τὴν ὁρμὴν πρὸς τὸ καλόν.

(2) *Mag. Mor.*, I, v, 1185 b. 6, ἐν δὲ τὸ ἀλόγῳ αὐταὶ αἱ ἀρεταί. Para la teoría de la amistad véase *Eth. Nicom.*, l. VIII y IX.

(3) Véase l. III, IV, VII.

(4) Para la teoría de la justicia, véase *Eth. Nic.* l. V, *Mag. Mor.*, l. I, c. xxxi, y l. II, c. I y II.

(5) Para la teoría de la amistad, véase *Eth. Nic.*, l. VIII y IX. *Mag. Mor.*, l. II, c. XIII y final, *Eth. Eud.*, l. VII.

más (1). La más perfecta virtud no es la que nos sirve á nosotros, sino la que sirve á los ajenos. Además de este sentido general, la justicia tiene otro más particular y más preciso. La justicia se funda en la igualdad; pero como hay dos clases de igualdad también hay dos clases de justicia (2): la justicia distributiva ($\tau\acute{o}$ ἐν ταῖς διάνομαις δικαῖον) (3) y la justicia correccional ó compensativa (conmutativa, διορθωτικόν) (4). La primera tiene lugar en toda distribución ó reparto de bienes y honores; la segunda en las transacciones y los cambios, en la reparación de injurias é indemnización de perjuicios. La justicia, ya sea distributiva ya conmutativa, supone cuatro términos: primeramente dos personas, porque todo cambio ó distribución no puede tener lugar sino entre dos ó más personas, y después, dos cosas por lo menos, distribuídas ó cambiadas. ¿Cuál debe ser la relación entre estos cuatro términos para constituir la justicia? (5)

La justicia, como todas las virtudes morales, consiste en cierto justo medio. Tratemos primeramente de la justicia conmutativa ó compensativa. Esta clase de justicia comprende dos casos: el cambio y la reparación de daños é injurias. En estos dos casos, la justicia compensativa es una especie de justo medio entre lo demasiado y lo muy poco: en el cambio se necesita que no reciba uno más de lo que da al otro: en la reparación es necesario que el que hizo el daño no dé más de lo que perdió el damnificado. Lo mismo sucede con la justicia distributiva: no hay que dar demasiado á éste y poco aquél, porque la justicia consiste

(1) L. V, I, 1129 b. 26. Ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἐστὶ τέλεια, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς, ἀλλὰ πρὸς ἕτερόν... 1130 a. 3, ἀλλότριον ἀγαθόν.

(2) Para la teoría entera de las dos especies de justicia, véase libro V, v, vi, vii.

(3) 1130 b. 30.

(4) 1231 b. 25.

(5) L. V, v, 1130 b. 7. Εἰ τὸ οὖν ἄδικον ἄνισον τὸ δικαίον ἴσον.

siempre en cierto equilibrio entre lo demasiado y lo muy poco: es una á modo de igualdad.

Sin embargo, esta igualdad no es la misma en las dos clases de justicia. En el cambio, por ejemplo, no hay que comparar ni pesar las cosas cambiadas. Cualesquiera que sean los contratantes, ni su rango, ni su carácter, ni su caudal, deben influir para nada en la determinación de la cantidad cambiada.

Aquí el medio entre el más y el menos, está determinado por las cosas solas y no por la consideración de las personas. Lo mismo sucederá en el caso en que un ciudadano lesionado por otro pida la reparación del daño recibido. En este caso, la justicia (independientemente de la penalidad, que Aristóteles no tiene en cuenta), consiste sencillamente en quitar al espoliador una parte igual á la del espoliado, y como no hay que tener en cuenta la condición de las personas, lo justo será la rigurosa igualdad entre la pérdida y la indemnización. Pero en la distribución hay otra cosa que merece atención: no basta con determinar la relación entre las cosas, hay que combinarla con la relación de las personas, porque la virtud, el mérito y el trabajo deben entrar como elementos de comparación. De aquí se deriva una relación compuesta, y la justicia en vez de ser una simple igualdad, se convierte en una proporción (1).

Aristóteles tradujo con gran sutileza estas ideas acerca de la justicia, por medio de expresiones matemáticas. La justicia distributiva se representa por medio de una proporción cuyos cuatro términos son: las dos cosas repartibles y las dos personas que reparten. Para que el reparto sea justo, es preciso que haya igualdad de relación entre las dos partes y los dos que se las reparten; que la parte A, por ejemplo, sea á la parte B, como la persona C es á la persona D. En este caso, aunque las dos partes no sean rigurosa-

(1) L. V, c. III y IV.

mente iguales, lo son proporcionalmente, que es la condición fundamental de la justicia. El tipo ó fórmula de la justicia distributiva es la proporción siguiente: $A:B :: C:D$, discreta proporción geométrica. No se comprende tan fácilmente la traducción de la justicia compensativa. Aristóteles la expresa por una proporción aritmética continua; pero es difícil comprender que se pueda construir una proporción con una sola relación: es lo que ocurre en el cambio ó en la reparación, porque en este caso la justicia consiste en la igualdad rigurosa entre la ganancia y la pérdida. Aristóteles se extravía aquí por un exceso de rigor y de sutilidad y olvida, con daño de sus principios, la moral por la geometría.

Pero aunque abuse de las fórmulas matemáticas, está muy lejos de reducir la moral á fórmulas, que no son para él más que expresiones abreviadas é inexactas por su rigor mismo. En la práctica hay que sustituir las fórmulas por la libre y delicada apreciación de los hechos, por las circunstancias y las relaciones sin las cuales la moral es una ciencia vacía, y aun una ciencia falsa. Esto es lo que ha inspirado á Aristóteles su bella teoría de la equidad. Reconoce en la ciencia la justicia y la equidad. Lo justo es lo que rigurosamente se conforma á la ley: lo equitativo es una modificación feliz y legítima (1). La ley es una fórmula abstracta y general, y puede suceder que no se adapte á todos los casos y que una aplicación estricta de la ley sea injusta en ciertos casos. La verdadera justicia consiste entonces en separarse de la justicia escrita, no de la justicia absoluta, sino de aquélla que se exterioriza en términos absolutos (2). La equidad corrige la injusticia de la justicia de criterio estrecho: es una decisión particular de la cual no

(1) L. V, 1137 b. 12. Τὸ ἐπεικὲς δίκαιον μὲν ἔστιν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δὲ ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου.

(2) *Idem*, 24. Βέλτιον (ἐπεικὲς) τινὸς δικαίου, οὐ τοῦ ἀπλῶς, ἀλλὰ τοῦ διὰ τὸ ἀπλῶς ἁμαρτήματος.

puede fijarse la fórmula de antemano, porque la regla de lo indeterminado, debe ser también indeterminada, semejante á la regla lesbia, que era de plomo y se adaptaba á las formas de la piedra y seguía todos sus contornos, mientras que la regla de hierro no da más que una medida rígida é inmóvil. Así se acomoda la equidad, sin corromperse, á todas las circunstancias inesperadas de los hechos particulares. La equidad es la perfección de la justicia.

Las relaciones entre los hombres no son reguladas solamente por la justicia y la equidad, otra virtud los une por los lazos de la afección: la amistad (1). Aristóteles (aun antes que los estoicos), fué el primero que hizo notar la fuerza del lazo social entre los hombres y las tendencias simpáticas y sociales de todas nuestras afecciones: la afección conyugal, filial, paternal ó fraternal, la amistad propiamente dicha, la inclinación que el hombre siente hacia el hombre ó la filantropía (2).

Aristóteles distingue la justicia de la amistad por algunos rasgos bien elegidos. Suponed á los hombres unidos por la amistad, dice, y no tendrán necesidad de la justicia; pero aun suponiéndoles justos, necesitarán de la amistad. Lo más justo que hay en el mundo, dice, es la justicia inspirada por la afección (3). Hay en la amistad, como en la justicia cierta igualdad y cierta proporción (4); pero en la justicia, había que tener en cuenta el mérito antes que la cantidad, y en la amistad, al contrario, es la cantidad lo que hay que poner primero, antes que el mérito, porque aunque sea digno de apreciarse el mérito del objeto amado, hay sobre

(1) L. VIII, c. I, 1155 a. 1. Ἐστὶ γὰρ ἀρετὴ τις (φιλία).

(2) *Idem id.*, 20. Ὅθεν τοὺς φιλανθρώπους ἐπαινοῦμεν, y más adelante (*idem*, 29): τοὺς φιλοφίλους ἐπαινοῦμεν. Véase todo el capítulo.

(3) *Idem*, l. VIII, I, 1155 a. 28. Καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικὸν εἶναι δοκεῖ.

(4) *Idem*, X, 1159 b. 2. Λέγεται γὰρ φιλότις ἢ ἰσότης. IX, 1158 b. 31. Ἐν δὲ τῇ φιλίᾳ τὸ μὲν κατὰ ποσὸν πρῶτως, τὸ δὲ κατ' ἀξίαν δευτέρως.

todo que tener en cuenta la cantidad de afección que hacia nosotros siente y pagarle en la misma moneda.

La amistad es un sentimiento tan natural, que se da, aunque de cierta manera, entre los seres inanimados. «La tierra seca, dice Eurípides, siente amor por la lluvia, y el majestuoso Úrano, cuando está cargado de lluvia, arde en deseos de precipitarse en el seno de la tierra (1). Pero entre los hombres es donde la amistad es natural, nada hay más necesario á la vida. ¿De qué sirven las riquezas y el poder sin amistad? ¿Dónde encontrar socorro y consuelo para el infortunio si no se tienen amigos? ¡El que ha viajado sabe hasta qué punto el hombre es el amigo del hombre y cuánto encanta y conviene la sociedad del semejante!

Aristóteles dice que el principio de la amistad es el amor de sí mismo (2); pero lo dice en un sentido elevado que nada tiene de común con las máximas de la escuela epicúrea. Hay un egoísmo grosero, vulgar, despreciado y despreciable, que consiste en no amar más que la parte inferior de sí mismo, asiento de los deseos y de las pasiones, y en satisfacerla por todos los medios, colmándola de riquezas, honores y placeres vergonzosos. Este no es el verdadero amor de sí mismo, porque la esencia del hombre no se encuentra en esa parte inferior y servil. La parte noble del hombre reside en la libertad y la razón. Amar esa noble parte del alma, hacerla feliz procurándola el bien real é inapreciable de la satisfacción de sí propia, desenvolverla sin descanso por nuevos actos conformes á su destino y hacerla dar cada día un nuevo paso hacia la virtud, es decir, hacia la felicidad ¿no es éste el verdadero amor de sí mismo? (3). Y sin embargo, ¿quién osará calificar de egoísta al que sea temperante, justo y generoso? Y en esto reside el

(1) L. VIII, I, 1155 b. 2.

(2) L. IX, VIII, entero.

(3) L. IX, VIII, 1158 b. 35. Καὶ φιλαυτὸς δὴ μάλιστα ὁ τοῦτο ἀγαπῶν καὶ τοῦτο χαριζόμενος.

verdadero fundamento de la amistad, porque un amigo, dice el proverbio, es otro yo. No se ama á los demás sino porque se ama uno á sí mismo con ese amor virtuoso que no pertenece más que al hombre honrado. El malvado no ama á nadie, ni á sí mismo; no simpatiza ni consigo mismo ¿cómo ha de simpatizar con los demás? Amarse á sí mismo y amar á los demás, es más que una sola y misma cosa, es amar en sí ó en los otros, la virtud. Aristóteles no quita á la amistad su principio desinteresado, al contrario, expresa su verdadero carácter con esta frase admirable: «La amistad parece consistir más bien en amar que en ser amado» (1).

La perfección de la vida social, práctica y política, se halla en la justicia unida á la amistad; pero así como por encima de la virtud moral existe la virtud intelectual, por encima de la vida activa y política es necesario colocar una vida superior al acto de la parte más perfecta de nosotros mismos: la vida contemplativa (2).

Lo que constituye esencialmente al hombre no es la unión de alma y cuerpo, de pasiones y de hábitos, sino lo que hay en él de más sublime y que rige al resto, es la inteligencia ó el pensamiento. La mejor vida, el mejor acto, la perfecta felicidad, la perfecta virtud es la vida del pensamiento, es decir, la vida contemplativa. El hombre político valeroso, prudente, justo y sociable es, sin duda, más feliz que el voluptuoso; pero no posee la felicidad perfecta. La vida política está llena de agitación y de tumultos que no conoce el hombre verdaderamente sensato (3).

Ignora el ocio y el reposo, premio de la sabiduría; la vida política está siempre ocupada en actos exteriores, en

(1) L. VIII, VIII, 1159 a. 27. Δοκεῖ δ' ἐν τῷ φιλεῖν μᾶλλον ἢ ἐν τῷ φιλεῖσθαι εἶναι.

(2) Para la teoría de la vida contemplativa, véase *Eth. Nic.*, l. X, VII, hasta el final.

(3) L. X, VII, 1177 b. 4. Δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι... 12 ἐστὶ δὲ ἡ τοῦ πολιτικοῦ ἀσχολος.

ella ningún hombre encuentra la virtud ó la felicidad. El bastarse á sí mismo, es el carácter principal del soberano bien: El Estado y Dios se bastan á sí mismos. La vida contemplativa también se basta á sí misma. No creáis á los que os digan que es inerte y ociosa, porque eso sería lo contrario de la felicidad. No; la acción del pensamiento, aunque solitaria, no es la menos fuerte de todas (1), es una acción plena y concentrada que reside toda en sí misma.

Como en el hombre hay algo de divino (2), digno es del hombre elevarse por encima de las condiciones de su naturaleza. Algunos dicen que cuando se es hombre, sólo hay que tener sentimientos conformes á la humanidad, y no inspirarse más que en el destino de los mortales cuando se es mortal; pero esta parte divina de nuestro sér es lo que constituye esencialmente al hombre y por lo que éste se acerca á los dioses, cuya esencia es el pensamiento. Por esa parte divina de su sér el hombre alcanza la inmortalidad. Los dioses existen, viven, accionan, porque no es posible creer que duermen eternamente como Endimión. Los dioses piensan, y este pensar eterno, siempre presente, recogido en sí mismo, en una infatigable contemplación, es la esencia de su sér y la fuente de su perfecta felicidad. ¿Hay algo mejor para el hombre que el parecerse á los dioses? (3).

Esta teoría de la vida contemplativa es de una grandeza y belleza incontestables. Gracias á ella, pudo la moral de Aristóteles conciliarse en la Edad Media con la moral cristiana. Pero ¿no desmiente esa teoría los principios que Aristóteles expuso en los comienzos de su moral?

Le vemos, por ejemplo, afirmar que la ciencia del soberano bien es la política y luego coloca el soberano bien por

(1) L. X, VII, 1177 a. 19. Κρατίστη τε γὰρ ἔστιν ἡ ἐνεργεία.

(2) L. X, VII, b. 28. Οὐ γὰρ ἡ ἀνθρωπὸς ἔστιν, οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ἢ θεῖον τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει.

(3) L. X, c. XII, VIII, IX. Κινεῖ γὰρ πῶς πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον.

encima de la política, en la vida contemplativa. Lo que hay de perfecto y supremo en la felicidad escapa á la ciencia, que es, según Aristóteles, la ciencia de la felicidad. También declara Aristóteles que la virtud política se distingue de la virtud perfecta; que en el Estado, el hombre de bien es el que sabe obedecer y mandar; pero que el *verdadero* hombre es muy otra cosa. Hay una ciencia superior á la política, á la cual pertenece juzgar el verdadero bien, la verdadera felicidad y la verdadera virtud.

Además, la teoría de la vida contemplativa y en general, estos principios de Aristóteles, que la virtud debe ser amada por sí misma, que lo bello y lo honrado son deseables por su propia naturaleza, que la virtud y el hombre virtuoso son la medida de todas las cosas ¿se concilian con este método estrecho que no admite más que la observación y el análisis de los hechos y las generalidades verosímiles que de ellos se desprenden? El método que Aristóteles pretende aplicar á la moral ¿podría, en rigor, producir otra cosa que principios inciertos y contradictorios? ¿La observación sola basta para afirmar que la virtud vale más que el placer, y que la virtud contemplativa es superior á la virtud activa? ¿La idea misma de la virtud no supone, además de la voluntad y la práctica en el agente, una ley superior al agente mismo, á la cual se somete? ¿Y no pensaba en esta ley Aristóteles cuando decía: lo bello y lo honrado deben ser amados por sí mismos?

En efecto si no existe el bien en sí, el bien universal, ¿cómo podrá apreciarse la diferencia entre los diversos bienes? La única medida posible de apreciación ha de ser el placer; pero Aristóteles declara, y con razón, que la virtud es la medida del placer. Pero ¿por qué? ¿Por qué se puede apreciar el placer por la virtud y no la virtud por el placer? sin duda porque la virtud vale más que el placer. Pero, ¿por qué vale más? Porque hay más acto, es decir, más realidad en la una que en el otro, y la realidad de la virtud se comunica al placer. ¿Y en qué se reco-

noce que hay más acto, es decir, más sér en la virtud que en el placer? En que existe una medida superior con la cual se relaciona todo; cuando se tiene la idea de un acto supremo ó de una perfección suprema, se estiman estas perfecciones subordinadas, en proporción de su semejanza con la perfección primera. Declarar que la vida contemplativa es la mejor porque se asemeja á la vida de los dioses, supone el conocer esta última, por cuanto sirve de tipo y de modelo para medir la perfección de la vida humana. Hay, pues, un soberano bien, un bien en sí. La moral no busca más que el bien humano y nó el divino; y ¿es por el bien divino por lo que se ha de juzgar el bien humano? Aristóteles afirma que la moral no toma sus principios de otra ciencia y sin embargo, él busca en la metafísica la idea del bien divino, es decir, del pensamiento eterno, y de ella copia el bien humano, es decir, la vida contemplativa. Esta idea domina toda la moral de Aristóteles: porque la vida contemplativa no es más que una imitación de la vida divina; la vida activa ó política, que se basa en la virtud moral, no es más que la preparación á la vida contemplativa; y la vida voluptuosa nada vale, porque el placer no tiene valor más que cuando resulta de la vida activa ó contemplativa. Aristóteles se equivoca al creer que se separa de la moral de Platón. Invoca nuevos principios, nuevo método; pero no es sólo por su método, sino por la idea del bien en sí, que sostiene aun negándola, por lo que pudo elevarse á una moral digna de este nombre. Tiene razón al decir que el carpintero no llega á ser más hábil en la práctica de su arte, por la contemplación del bien en sí, porque el arte del carpintero no consiste más que en ciertas experiencias que con frecuencia repetidas, llegan á convertirse en hábitos que tienen por medida su resultado mismo; pero no sucede otro tanto con la moral. La repetición de los actos no produce la virtud, sino con la condición de derivar de ciertos principios y de ser ejecutados para realizar un bien que sea bueno por sí mismo.