Ética a Eudemo

Aristóteles

Ética a Eudemo

BajaLibros.com

BajaLibros.com

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la fotocopia y el tratamiento informático.

ISBN 978-987-34-0318-7

Publisher: Vi-Da Global S.A.

Copyright: Vi-Da Global S.A.

Domicilio: Costa Rica 5639 (CABA)

CUIT: 30-70827052-7

LIBRO PRIMERO

CAPÍTULO PRIMERO
DE LA NATURALEZA DE LA MORAL

Siendo nuestra intención tratar aquí de cosas pertenecientes a la moral, lo primero que tenemos que hacer es averiguar exactamente de qué ciencia forma parte. La moral, a mi juicio, sólo puede formar parte de la política. En política no es posible cosa alguna sin estar dotado de ciertas cualidades; quiero decir, sin ser hombre de bien. Pero ser hombre de bien equivale a tener virtudes; y por tanto, si en política se quiere hacer algo, es preciso ser moralmente virtuoso. Esto hace que parezca el estudio de la moral como una parte y aun como el principio de la política, y por consiguiente sostengo que al conjunto de este estudio debe dársele el nombre de política más bien que el de moral. Creo, por lo tanto, que debe tratarse, en primer término, de la virtud, y hacer ver cómo es y cómo se forma, porque ningún provecho se sacará de saber lo que es la virtud sino se sabe también cómo nace y por qué medios se adquiere. Sería un error estudiar la virtud con el único objeto de saber lo que es, porque es preciso estudiarla para saber cómo se adquiere, puesto que en el presente caso queremos, a la vez, saber la cosa y conformarnos nosotros mismos a ella; y es claro que seremos incapaces de conseguirlo si ignoramos el origen de donde procede y cómo puede producirse.

Por otra parte, es un punto muy esencial saber lo que es la Virtud, porque no sería fácil saber cómo se forma y cómo se adquiere, si se ignorara su naturaleza, como no lo sería el resolver cualquiera cuestión de este género en todas las demás ciencias. Un punto no menos indispensable es saber lo que otros antes que nosotros han podido decir sobre esta materia.

El primero que se propuso estudiar la virtud fue Pitágoras, pero no pudo lograr su propósito, porque queriendo referir las virtudes a los números, no creó con esto una teoría especial de las virtudes; pues la justicia, dígase lo que se quiera, no es un número igualmente igual, un número cuadrado. Sócrates, que vino al mundo mucho después que él, trató este punto con más extensión y profundidad, mas tampoco consiguió su objeto. Quiso convertir la virtudes en conocimientos, y es absolutamente imposible que semejante sistema sea verdadero. Los conocimientos sólo se forman con el auxilio de la razón, y la razón está en la parte inteligente del alma. Por consiguiente, todas las virtudes se forman, según Sócrates, en la parte racional de nuestra alma. Y así, formando de las virtudes otros tantos conocimientos, suprime la parte irracional del alma, y destruye de un golpe en el hombre la pasión y la virtud moral. Sócrates, desde este punto de vista, no estudió bien las virtudes. Después de estos dos filósofos vino Platón, que dividió muy acertadamente el alma en dos partes, una racional y otra que carece de razón, y a cada una de estas dos partes atribuyó las virtudes que le son realmente propias. Hasta aquí marcha bien pero después ya no está bien en lo cierto. Mezcla el estudio de la virtud con su tratado sobre el bien, y en este punto no tiene razón, porque no es éste el lugar que debe ocupar. Hablando de los seres y de la verdad, ninguna necesidad tenía de hablar de la virtud, porque, en el fondo, estos dos objetos nada tienen de común.

He aquí cómo nuestros predecesores han tocado estas materias, y hasta qué extremo las han llevado. Exponiendo lo que tenemos que decir sobre este punto, no haremos sino continuar su obra.

Por lo pronto, es preciso tener en cuenta que todo conocimiento y toda facultad ejercida por el hombre tiene un fin, y que este fin es el bien. No hay conocimiento ni voluntad que tenga el mal por objeto. Luego, si el fin de todas las facultades humanas es bueno, es incontestable que el mejor fin pertenecerá a la mejor facultad. Pero la facultad social y política es la facultad mejor en el hombre, y por consiguiente su fin es el bien por excelente. Deberemos, pues, hablar del bien, pero no del bien entendido de una manera absoluta, sino del bien que se aplica especialmente a nosotros. No se trata aquí del bien de los dioses, porque esto requiere un estudio distinto e indagaciones de otro género. El bien de que tenemos que tratar es el bien desde el punto de vista político, para lo cual conviene hacer, desde luego, una distinción. ¿De qué bien se intenta hablar? Porque esta palabra bien no es un término simple, puesto que lo mismo se llama bien a lo que es mejor en cada especie de cosas, y que es, generalmente, lo que es preferible por su propia naturaleza, que a aquello cuya participación hace que otras cosas sean buenas, y entonces entendemos que es la Idea del bien. ¿Nos ocuparemos de esta Idea del bien o deberemos despreciarla y considerar tan sólo el bien que se encuentra realmente en todo lo que es bueno? Este bien efectivo y real es muy distinto de la Idea del bien. La Idea del bien es cierta cosa separada, que subsiste por sí aisladamente, mientras que el bien común y real de que queremos hablar se encuentra en todo lo que existe. Este bien real no es el mismo que es otro bien que está separado de las cosas, mediante a que lo que está separado y lo que por su naturaleza subsiste por sí mismo jamás pude encontrarse en ninguno de los otros seres. ¿Deberemos, por tanto, ocuparnos con preferencia del estudio de este bien que se encuentra y subsiste realmente en las cosas? Y si no es posible desentenderse de él, ¿por qé deberemos estudiarle?. Porque este bien efectivamente es común a las cosas, corno lo prueban la definición y la inducción. Y así la definición, que se propone explicar la esencia de cada cosa, nos dice que una cosa es buena o que es mala, o que es de tal o cual manera. La definición en este caso nos enseña que el bien tomado en general es lo que es apetecible en sí y por sí, y el bien que se encuentra en cada una de las cosas reales es igual al de la definición. Pero si la definición nos dice lo que es el bien, no hay conocimiento ni facultad alguna que diga de su propio fin que él es bueno. Otra ciencia es la que está llamada a examinar esta cuestión superior; por ejemplo, ni el médico ni el arquitecto nos dicen que la salud o la casa sean buenas, y se limitan a decirnos, el primero, que da la salud y cómo la da, y el segundo, que construye la casa y cómo la construye.

Esto nos prueba claramente que no toca a la política explicar el bien que es común a todas las cosas, porque la política no es más que una ciencia como todas las demás, y ya hemos dicho que no pertenece a ninguna ciencia ni a ninguna facultad tratar del bien como su fin propio, y, por consiguiente, no compete a la política hablar de este bien común que nos ha dado a conocer la definición. Ni tampoco puede ella tratar de este bien común, según nos lo ha revelado el procedimiento de inducción. ¿Y por qué? Porque cuando queremos indicar especialmente un bien cualquiera en particular, podemos hacerlo de dos maneras. Primero, recordando la definición general, podemos hacer ver que la misma explicación que conviene al bien en general conviene también a esta cosa que queremos designar especialmente como buena. En segundo lugar, podemos recurrir al procedimiento de inducción; por ejemplo, si queremos demostrar que la grandeza de alma es un bien, diremos que la justicia es un bien, que el valor es un bien, y, en general, que todas las virtudes son bienes; es así que la grandeza de alma es una virtud; luego, la grandeza de alma es un bien. Se ve, pues, que la ciencia política no tiene tampoco que ocuparse de este bien común que conocemos por inducción, porque la misma imposibilidad señalada arriba se ofrecerá en este caso como se ofrece con respecto al bien común dado por la definición, porque entonces la ciencia llegaría a decir también que su propio fin es un bien. Por consiguiente, la política debe tratar del bien más grande, pero, añado yo, del bien más grande con relación a nosotros.

En resumen, se ve claramente que ni a una sola ciencia, ni a una sola facultad pertenece hablar del bien en su totalidad y en tal. ¿De dónde nace esto? Nace de que el bien se encuentra en todas las categorías: en la sustancia, en la cualidad, en la cantidad, en el tiempo, en la relación, en el lugar; en una palabra, en todas sin excepción. Pero en cuanto al bien que sólo se refiere a un momento dado del tiempo, en la medicina, por ejemplo, sólo el médico que conoce; lo mismo que en la náutica sólo el marino; y en general, en cada ciencia el sabio que a ella se consagra. En efecto, el médico sabe el momento en que es preciso hacer una amputación, como el marinero sabe el momento en que es preciso hacerse a la vela. Cada uno en su esfera conoce el momento que es bueno para todo aquello que le concierne. Y así el médico no podrá conocer ese momento crítico en el arte náutico, como el marinero no lo conocerá en la medicina. No es, pues, así cómo debe hablarse del bien común en general, porque el bien relativo al tiempo es un bien común a todas las ciencias. Así también el bien que se refiere a la categoría de la relación y que está igualmente en las demás categorías, es común a todas. Pero ni a una sola al tiempo que se encuentra en cada una de las categoría en la misma forma que la política no debe ocuparse del bien en general, y lo que debe estudiar es el bien real y el mejor de los bienes, pero el mejor con relación a nosotros.

Añado que cuando se quiere hacer alguna demostración es preciso servirse de ejemplos que no sean perfectamente claros; y sí valerse de otros evidentes, para aclarar las cosas que lo han menester; se necesitan ejemplos materiales y sensibles para las cosas del entendimiento, porque éstos son

mucho más tangibles; y he aquí por qué cuando se intenta explicar el bien no debe traerse a cuento la Idea del bien. Sin embargo, hay gentes que se imaginan que no se puede hablar debidamente del bien sin acudir forzosamente a su idea o la Idea del bien. Es preciso, dicen, hablar de este bien, por que es el bien por excelencia, y como en todas las cosas la esencia, tiene este carácter eminente, concluyen de aquí que la Idea de bien es el supremo bien. No niego que este razonamiento tenga algo de verdadero. Pero la ciencia, el arte político de que aquí se trata, no tiene en cuenta este bien, porque lo que indaga es el bien relativo a nosotros mismos. Así como ninguna ciencia ni arte dice que el fin que se propone es bueno, la política tampoco lo dice del suyo, y por consiguiente no discute ni habla del bien que sólo se refiere a la idea.

Pero se dirá, quizá, que es conveniente y posible partir de este bien ideal como de un principio sólido, y tratar en seguida de cada bien particular. Rechazo este método, porque jamás debe recurrirse a otros principios que los que sean propios de la materia que se va a estudiar. Por ejemplo, para probar que un triángulo tiene sus tres ángulos iguales a dos rectos, sería un absurdo partir del principio de que el alma es inmortal. Este principio nada tiene que hacer con la geometría, y un principio debe ser siempre propio y ligado con su objeto, y en el ejemplo que acabo de presentar se puede muy bien probar que un triángulo tiene sus tres ángulos iguales a dos rectos sin el principio de la inmortalidad del alma. En la misma forma se pueden estudiar muy bien los demás bienes, sin acordarse de la Idea del bien, porque la idea no es el principio propio de este bien especial que se busca y se estudia.

Sócrates persigue una sombra cuando quiere convertir las virtudes en otras tantas ciencias. Mejor hubiera sostenido este otro principio de que en la naturaleza nada se hace en vano, y entonces habría visto que si las virtudes son ciencias, como dice, resultaría necesariamente que las virtudes son perfectamente vanas. ¿Y por qué?. Porque en todas las ciencias, desde el momento que se sabe de una lo que es, es uno, no sólo conocedor, sino poseedor de ella. Por ejemplo, si se sabe lo que es la medicina, desde aquel acto el que la sabe es médico, y lo mismo en todas las demás ciencias. Pero nada de esto sucede respecto a las virtudes, porque podrá uno saber lo que es la justicia no por eso se hace justo en el acto, y lo mismo sucede con todas las demás. Y así las virtudes serían perfectamente vanas en esta teoría, preciso decir que no consisten únicamente en la ciencia.

CAPÍTULO II
DIVISIÓN DE LOS BIENES

Sentados estos preliminares, procuraremos distinguir las diferentes acepciones de la palabra bien. Entre los bienes, unos son verdaderamente preciosos y dignos de estimación, otros sólo son dignos de alabanza, y otros, en fin, no son otro cosa que las facultades que el hombre puede emplear en un sentido o en otro. Entiendo por preciosos y dignos de estimación los que tienen algo de divino y que son lo mejor respecto a todo lo demás, como el alma y el entendimiento. También tengo por tal lo que es primero y anterior, lo que tiene el concepto de principio y las demás cosas de este género, porque los bienes preciosos son aquellos que se suponen de un gran precio y dignos de un gran honor, de cuya condición participan los que acabamos de enunciar. Y así la virtud es cosa muy preciosa cuando, debido a ella, se hace uno hombre de bien, porque entonces el hombre que la posee ha llegado a la dignidad y a la consideración de la virtud. Hay otros bienes que sólo son laudables; tales son, por ejemplo, las virtudes, porque la alabanza en este caso de las acciones que ellas inspiran. Otros bienes no son más que simples potencias y simples facultades como el poder, la riqueza, la fuerza, la belleza, porque estos bienes son de tal calidad, que el hombre de bien puede hacer de ellos un buen uso, lo mismo que el malvado puede hacerle malo. Por esto digo que existen sólo en potencia. Sin embargo, también son bienes, porque la estimación que se da a cada uno de ellos se gradúa por el uso que de ellos hace el hombre de bien y, no por el que hace el hombre malo. Además los bienes de este género deben, las más de las veces, su origen al azar que les produce. En este caso, por lo común, están la riqueza y el poder, lo mismo que todos los otros bienes que se colocan en la categoría de simples poderes. Puede contarse también una cuarta y última clase de bienes, la de los que contribuyen a mantener y hacer el bien, como, por ejemplo, la gimnasia para la salud, y otras cosas análogas.

También se pueden dividir los bienes de otra manera. Pueden distinguirse los bienes que siempre y en todas partes son deseables y otros que no lo son. La justicia, y en general todas las virtudes, son siempre y en todas partes deseables. La fuerza, la riqueza, el poder y las demás cosas de este orden no son siempre ni a todo trance apetecibles. He aquí otra división. Entre los bienes pueden distinguirse los que son fines y los que no lo son. La salud es un fin, un término, pero lo que se hace para conservarla no es un fin. En todos los casos análogos el fin es siempre mejor que las cosas por medio de las cuales se busca aquél; por ejemplo, la salud vale más que las cosas que deben procurarla. En una palabra, el objeto universal, en vista del cual se hace todo lo demás, siempre queda muy por encima de las otras cosas que se hacen para servirle. Entre los fines mismos, el fin que es completo siempre es mejor que el fin incompleto. Llamo completo aquello que, una vez adquirido, no nos deja desear otra cosa, e incompleto cuando, después de obtenido también por nosotros, aún advertimos la necesidad de alguna otra cosa. Por ejemplo, poseyendo la justicia, aún advertimos la necesidad de algo más que ella; pero teniendo la felicidad nada echamos de menos. El bien supremo que buscamos es, pues, el que constituye un fin último y completo; este fin último y completo es el bien; y hablando en términos generales, el fin es el bien.

Una vez sentado esto, ¿qué deberemos hacer para estudiar y conocer el bien supremo? ¿Será, quizá, suponiendo que haya de estar ligado a los otros bienes? Esto sería absurdo, y he aquí porqué. El bien supremo, el mejor bien es un fin último y perfecto, y el fin perfecto del hombre no puede ser otro que la felicidad. Pero como, por otra parte, consideramos la felicidad compuesta de una multitud de bienes reunidos, si, estudiando el mejor bien, le comprendéis igualmente entre todos los demás bienes, entonces el mejor bien será mejor que él mismo, puesto que es el mejor respecto del todo. Por ejemplo, si estudiando las cosas que proporcionan la salud, y la salud misma, se fija uno en lo mejor de todo esto, y se halla que lo mejor es la salud, resulta de aquí que la salud es la mejor de todas estas cosas y la mejor en comparación con ella misma. Lo cual es un absurdo. No es, quizá, éste el mejor método para estudiar la cuestión del bien supremo, del mejor bien. ¿Pero será preciso estudiarle aislándole, por decirlo así, de sí mismo? ¿Y no sería, también, un absurdo este segundo método? La felicidad se compone de ciertos bienes, y averiguar si el mejor bien está fuera de los bienes de que se compone es un absurdo, puesto que sin estos bienes la felicidad separadamente no es nada, porque la felicidad la constituyen estos bienes mismos. ¿Pero no podrá encontrarse el verdadero método apreciando el mejor bien por comparación? Me explicaré: por ejemplo, comparando la felicidad compuesta de todos los bienes que sabemos con Ias otras cosas que no están comprendidas en ella, ¿no podremos indagar cuál es el mejor bien, y por este medio descubrir la verdad? Pero el mejor bien que buscamos en este momento no es simple, y es como si se pretendiese que la prudencia es el mejor de todos los bienes con los cuales se hubiere comparado. Pero no es de esta manera, quizá, como debe estudiarse el mejor bien, puesto que buscamos el bien final y completo, y la prudencia por sí sola no es completa. No es éste, por consiguiente, el mejor bien a que aspiramos, como no lo es ningún otro que se repute mejor en este mismo concepto.

CAPITULO III
OTRA DIVISIÓN DE LOS BIENES

A esto añadiremos que los bienes pueden ser clasificados también de otra manera. Unos pertenecen al alma, como las virtudes; y otros al cuerpo, como la salud y la belleza; y otros nos son extraños y exteriores, como la riqueza, el poder, los honores y otras cosas análogas. De todos estos bienes, los más preciosos son, sin contradicción, los del alma. Los bienes del alma se dividen, a su vez, en tres clases: pensamiento, virtud y placer. La consecuencia y el resultado de todos estos diversos bienes es lo que todo el mundo llama, y es realmente el fin más completo de todos los bienes, es decir, la felicidad, siendo en nuestra opinión la felicidad una cosa idéntica a obrar bien y conducirse bien. Pero el fin nunca es simple porque es siempre doble. En ciertas cosas es el acto mismo, el uso lo que es su fin a manera que, respecto a la vista, el uso actual es preferible a la simple facultad. El uso es aquí el verdadero fin, y nadie querría la vista, a condición de no ver y tener cerrados perpetuamente los ojos. La misma observación tiene lugar respecto del oído y de todos los demás sentidos. En todos los casos en que hay uso y facultad, el uso es siempre mejor y más apetecible que la facultad y la simple posesión, porque el uso y el acto constituyen por sí mismos un fin, mientras que la facultad y la sobre posesión sólo existen en virtud del uso. Si se echa una mirada sobre todas las ciencias, se verá, por ejemplo, que no es una ciencia que hace la casa y otra ciencia la que la hace buena, sino que es únicamente la arquitectura la que hace ambas cosas. El mérito, del arquitecto consiste precisamente en hacer bien la obra que ejecuta, y lo mismo sucede en todas las demás cosas.

CAPÍTULO IV
DE LA FELICIDAD

Después de lo dicho es preciso tener en cuenta que nosotros no vivimos realmente mediante ningún otro principio sino el de nuestra alma. La virtud está en el alma, y cuando decimos que el alma hace tal cosa, esto equivale a decir que es la virtud del alma la que la hace. Pero la virtud en cada género hace que la cosa de la que ella es virtud sea buena cuando pueda serlo, y como vivimos mediante el alma, es claro que a causa de la virtud del alma vivimos bien. Pero vivir bien y obrar bien es lo que llamamos ser dichosos; y así ser dichoso o la felicidad sólo consiste en vivir bien, y vivir bien es vivir practicando la virtud. En una palabra, la felicidad y el bien supremo constituyen el verdadero fin de la vida. Por consiguiente, la felicidad se encontrará en cierto uso de las cosas y en cierto acto, porque como ya hemos dicho, siempre que se encuentran a un mismo tiempo la facultad y el uso, el verdadero fin de las cosas está de parte del uso y el acto de las virtudes que posee, y, por consiguiente, el uso y el acto de estas virtudes son las que constituyen su verdadero fin. Luego la felicidad consiste en vivir según piden las virtudes. Por otra parte, como la felicidad es el bien por excelencia y constituye un fin en acto, se sigue de aquí que, viviendo según pide la virtud, somos dichosos y gozamos del bien supremo. Consecuencia de esto es que como la felicidad es el bien final y el fin de la vida, es bueno tener en cuenta que sólo puede realizarse en un ser completo y perfectamente finito. Me explicaré; digo, por ejemplo, que la felicidad no puede encontrarse en el niño, ni éste puede ser dichoso, lo cual tiene lugar exclusivamente en el hombre formado, porque es un ser completo. Añado que tampoco se encontrará la felicidad en un tiempo incompleto e indeterminado, y sí en un tiempo completo y consumado, y por tiempo completo entiendo el que abraza la vida entera del hombre. A mi parecer tienen razón los que dicen que no puede formarse juicio sobre la felicidad del hombre, si no se recae sobre el tiempo más dilatado de su vida; y el vulgo, ateniéndose a esta máxima, cree que todo lo que es completo tiene que realizarse en un tiempo completamente acabado y en un hombre completo. He aquí otra prueba de que la felicidad es un acto. Si nos imaginamos un hombre durmiendo toda la vida, de ninguna manera supondríamos que era un ser dichoso durante este largo sueño. Sin embargo, este hombre vive en este estado, pero no vive como exigen las virtudes; y sólo vive en realidad, como ya hemos dicho, el que vive en acto.

Después de estas consideraciones vamos a tratar de una cuestión que no será ni completamente propia ni completamente extraña a nuestro asunto. Diremos, pues, que al parecer hay en el alma una parte por la que nos alimentamos y que llamamos parte nutritiva. La razón puede comprender esto sin dificultad. Como las cosas inanimadas, por ejemplo las piedras, son evidentemente incapaces de alimentarse, resulta de aquí que alimentarse es una función de los seres que están animados, que tienen un alma; y si esta función sólo pertenece a los seres dotados de un alma, es claro que el alma es la causa de ella. Entre las partes de que se compone el alma hay unas que no pueden ser causa de la nutrición: por ejemplo, la parte que razona, la parte apasionada, la parte concupiscible, y separadas estas diversas partes sólo queda en el alma esta otra, a la que no podemos dar mejor nombre que el de parte nutritiva. Pedro podría preguntarse: ¿es posible que esta parte del alma pueda participar también de la virtud? Si pudiese, es evidente que sería preciso que el alma obrase también mediante ella, puesto que la felicidad la constituye el acto de la virtud completa. Si hay o no hay virtud en esta parte del alma, es una cuestión de otro orden, pero si por casualidad la hay, para ella no existe acto. Y he aquí por qué: los seres que pueden tener un acto que sea propio de ellos; y en esta parte del alma de que se trata no aparece movimiento espontáneo. Puede decirse, con verdad, que se parece algo a la naturaleza del fuego; el fuego devora cuanto en él se arroja, pero si no le echáis material, ningún movimiento hace él para ir en su busca. Así sucede con esta parte del alma; si se le suministra alimento, nutre al cuerpo, y si no se le suministra, no tiene el poder propio y espontáneo de nutrirle. Donde no hay espontaneidad, no hay acto; y, por consiguiente, esta parte del alma no contribuye nada a la felicidad.

Después de lo que precede, debemos explicar la naturaleza propia de la virtud, puesto que el acto de la virtud es el que constituye la felicidad. Por lo pronto, puede decirse de una manera general que la virtud es la facultad y la disposición mejor del alma. Pero quizás una definición tan concisa no baste, y habrá necesidad de desenvolverla para hacerla más clara.

CAPITULO V
DIVISIÓN DEL ALMA EN DOS PARTES, Y VIRTUDES PROPIAS DE CADA UNA

En primer lugar es preciso hablar del alma, en la que reside la virtud. Pero aquí no tenemos que tratar de la esencia del alma, porque esta cuestión corresponde a otro lugar, y así nos limitaremos a bosquejar sus rasgos principales. El alma, como acabamos de decir, se divide en dos partes: una racional y otra irracional. En la parte que está dotada de razón se distinguen la prudencia, la sagacidad, la sabiduría, la instrucción, la memoria y otras facultades de este género. En la parte irracional es donde se encuentra lo que llamamos virtudes: la templanza, la justicia, el valor y todas las demás virtudes morales que son dignas de estimación y de alabanza. Cuando las poseemos, a ellas debemos el que se diga que merecemos la estimación y los elogios. Mas con respecto a las virtudes de la parte racional del alma, jamás se recibe por ellas alabanza, y así sucede que nunca se alaba a uno directamente por ser sabio, por ser prudente, ni en general por ninguna de las virtudes de esta clase. Quiero decir que únicamente se alaba la parte irracional del alma, en tanto que puede servir y sirve a la parte racional, obedeciéndola.

Pero la virtud moral se destruye y se pierde a la vez por sobra y por falta. Que esta sobra y esta falta destruyen las cosas es muy fácil de ver en todas las afecciones morales. Mas como para las cosas oscuras es preciso valerse de ejemplos perfectamente claros, cito los ejercicios gimnásticos para que pueda fácilmente cualquiera convencerse de esta verdad. La fuerza se destruye lo mismo cuando se practican ejercicios exagerados que cuando no se ejecutan los convenientes. En la comida y en la bebida sucede lo mismo. tomadas en gran cantidad se pierde la salud, y si se toman en muy poca, también perece; y sólo manteniéndose en una justa medida, en un término medio, es corno se conserva la fuerza y la salud. La misma observación puede hacerse con respecto a la templanza, al valor en general, a todas las virtudes. Por ejemplo, si se supone un hombre tan poco accesible al temor, que no teme ni aun a los dioses, esto no será valor, será locura. Si, por el contrario, suponéis que a todo teme, será un cobarde. El corazón verdaderamente valiente no será ni el del que teme a todo, ni el del que no teme a nada absolutamente. Las mismas causas, ton, por tanto, las que aumentan o destruyen la virtud; y así los temores, cuando son demasiado fuertes y en todo influyen indistintamente, destruyen el valor, así como le destruyen las obcecaciones, que hacen que no se tema a nada. El valor se refiere a los temores, y los temores moderados aumentan el valor verdadero; donde se ve que unas mismas causas aumentan y destruyen el valor, porque siempre son los temores los que producen en nosotros estos diversos sentimientos. La misma observación puede hacerse con respecto a las demás virtudes.

CAPITULO VI
DE LA INFLUENCIA DEL PLACER Y DEL DOLOR SOBRE LA VIRTUD

El exceso y el defecto no son, por otra parte, los únicos límites que se pueden poner a la virtud, porque también se la puede limitar y determinar por el dolor y el placer. Muchas veces el placer es el que nos arrastra al mal, como el dolor nos impide otras hacer el bien; en una palabra, en ningún caso se encuentran la virtud o el vicio sin que, al mismo tiempo, aparezcan la pena o el placer. Y así, la virtud se refiere a los placeres y a los dolores; y he aquí de donde toma la virtud moral el nombre con que se la designa, si es posible en la letra misma de una palabra descubrir la verdad y encontrar en ella la realidad, medio que quizás es tan aceptable como cualquier otro. Lo moral, quo en la lengua griega se llama ethos con e larga, tiene también la denominación del hábito, que también se dice ethos con e breve, y la moral, ethike, se llama así en griego, porque resulta de los hábitos y de las costumbres, ethid-zesthai. Esto debe probarnos claramente que ninguna de las virtudes de la parte irracional del alma nos es innata por la sola acción de la naturaleza. No hay cosa que sea de tal naturaleza que pueda por el hábito hacerse distinta que lo que es. Por ejemplo, la piedra y en general, todos los cuerpos pesados, todos los cuerpos graves, se dirigen naturalmente hacia abajo; podrá arrojarse una piedra al aire y acostumbrarla en cierta manera a subir; pero jamás irá suyo hacia arriba, sino que irá siempre hacia abajo. Lo mismo sucede en todos los demás casos de esta clase.

CAPITULO VII
DE LOS DIVERSOS FENOMENOS DEL ALMA

Sentado esto, y puesto que queremos estudiar la naturaleza de la virtud, es preciso averiguar todo lo que hay en el alma y todos los fenómenos que en ella se producen. Hay tres cosas en el alma: afecciones o pasiones, facultades y disposiciones; de suerte que la virtud debe ser una de estas tres cosas. Las pasiones o afecciones son, por ejemplo, la cólera, el temor, el odio, el deseo, la envidia, la compasión y todos los demás sentimientos de esta clase, que de ordinario tienen por compañeros inevitables la pena y el placer. Las facultades son potencias íntimas que nos hacen capaces de estas diversas pasiones: por ejemplo, potencias que nos hacen capaces de que montemos en cólera, de que nos aflijamos, de que nos compadezcamos y sintamos otras afecciones particulares que hacen que estemos bien o mal dispuestos con relación a todos estos sentimientos. Y así, con respecto a la facultad de encolerizarse, si uno se arrebata con excesiva facilidad, estará dotado de una mala disposición en punto a cólera. Y si nada nos conmueve, ni aun las cosas que pueden provocar una justa cólera, es ésta también una mala disposición respecto a esta pasión. La disposición media entre estos dos extremos consiste en no dejarse arrastrar violentamente ni ser demasiado insensible, y cuando nos hallamos dispuestos de esta manera, ocupamos un punto conveniente. La misma observación puede hacerse para todos los casos análogos. La moderación, que sólo se encoleriza con motivo, y la dulzura ocupan el término medio entre la irritabilidad, que nos lleva incesantemente a la cólera, y la indiferencia, que hace que no nos irritemos jamás. La misma observación tiene lugar respecto de la fanfarronería que se alaba de todo, y del disimulo que no descubre las cosas. Fingir tener más que se tiene es lo propio del fanfarrón; fingir tener menos es lo propio del hombre disimulado. Entre estos extremos están la franqueza y la verdad, que ocupan el término medio.

CAPITULO VII
DE LAS DISPOSICIONES

Lo mismo sucede con todos los demás sentimientos. Con respecto a ellos, la función propia de la disposición moral consiste en que estemos bien o mal dispuestos respecto de las diversas cosas que estos sentimientos provocan. Estar bien dispuesto significa no incurrir en el exceso, ni en el defecto. Y así la disposición es buena respecto a las cosas que pueden merecer alabanza, cuando se mantiene en esta especie de término medio. La disposición es mala cuando se incurre en el exceso o en el defecto. Puesto que la virtud cuando ocupa el medio entre las afecciones, y que las afecciones o, en otros términos las pasiones del alma son penas o placeres, no hay virtud sin placer o sin pena. Esto nos prueba también, de una manera general, que la virtud tiene relación con las penas y con los placeres del alma. Podría objetarse a esta teoría que hay también otras pasiones respecto de las que no consiste el vicio ni en el exceso ni en el defecto, por ejemplo, el adulterio; el hombre que le comete no puede seducir más o menos a las mujeres libres que ha perdido. Pero al hacer esta objeción no se echa de ver que este vicio y cualquiera otro análogo que pudiera citarse están comprendidos en el placer culpable de la relajación; y que, presentado desde este punto de vista, sea un exceso, sea un defecto, es reprensible del mismo modo que todos los demás.

CAPÍTULO IX
EL DEFECTO Y EL EXCESO SON LO CONTRARIO DEL TÉRMINO MEDIO EN QUE CONSISTE LA VIRTUD

Después de lo dicho es necesario explicar qué es lo contrario de este término medio en que consiste la virtud. ¿Es el exceso? ¿Es el defecto? Hay ciertos medios cuyo contrario es el defecto; hay otros en que es el exceso. Y así, lo contrario del valor no es la temeridad, que es un exceso; es la cobardía, que es un defecto. No sucede así respecto a la templanza, que es un medio entre la corrupción sin freno y la insensibilidad en lo que concierne al placer, puesto que lo contrario no es la insensibilidad, que es un defecto y así la corrupción, que es un exceso. Por lo demás, pueden los dos extremos ser, a la vez, contrarios al medio, lo mismo el exceso que el defecto, porque el medio incurre en defectos relativamente al exceso e incurre en exceso relativamente al defecto. Esto nos explica por qué los pródigos tienen por faltos de generosidad a los hombres generosos, y por qué los que no son generosos tratan a los que lo son como si fueran verdaderamente pródigos; así como los temerarios y los imprudentes consideran a los valientes como cobardes, y los cobardes llaman a los valientes temerarios y locos.

Dos motivos hay para que se consideren el exceso y el defecto como los contrarios del término medio. Por de pronto puede mirarse sólo a la cosa misma, y ver a cuál de los dos extremos se aproxima o de cuál se aleja el medio. Por ejemplo, se puede preguntar si es la prodigalidad o la avaricia la que más se aleja de la verdadera generosidad, y como la prodigalidad parece aproximarse más a la generosidad, resulta que está la avaricia más distante del medio. Las cosas más lejanas del medio parecen igualmente las más contrarias. Si sólo nos atenemos a la cosa misma, el defecto, en este caso, parecerá más contrario al medio que el otro extremo. Pero hay un segundo recurso para apreciar estas diferencias, y es el siguiente: las tendencias a que más nos arrastra la naturaleza son también las más contrarias al medio: por ejemplo, la naturaleza nos arrastra al desarreglo y a la disipación más que a la economía y a la templanza. Las tendencias que son naturales no hacen más que aumentarse más y más, y las cosas a que sin cesar nos inclinamos y nos entregamos mucho más a la disipación que a la templanza, y entonces el exceso y no el defecto es el que aparece como más contrario al medio, porque la disipación es lo contrario a la prudencia, y es un exceso culpable.

Hemos estudiado, pues, la naturaleza de la virtud, y hemos visto que es una especie de medio en las pasiones del alma. Y así, el hombre que quiera adquirir mediante su moralidad una verdadera consideración, debe buscar con cuidado el medio en cada una de las pasiones. De aquí por qué es una obra grande en el hombre el ser virtuoso y bueno; porque en todas las situaciones es difícil encontrar este medio. Por ejemplo, si es fácil, a cualquiera trazar un círculo, es muy difícil encontrar el verdadero centro de este círculo, una vez trazado. Esta comparación se aplica igualmente a los sentimientos morales. Tan fácil es encolerizarse constantemente como permanecer en estado contrario a éste; pero mantenerse en un medio conveniente es cosa muy difícil. Por punto general se ve en todas las pasiones indistintamente que les fácil girar en torno del medio, pero que es difícil encontrar el que verdaderamente merece alabanza, y por esta razón es tan rara la virtud.

CAPITULO X
LA VIRTUD Y EL VICIO DEPENDEN DEL HOMBRE Y SON VOLUNTARIOS

Puesto que hablamos de la virtud, será conveniente examinar, visto lo que precede, si puede o no puede adquirirse, o si, como pretendía Sócrates, no depende de nosotros el ser buenos o malos. "Preguntad -decía él- a un hombre, sea el que sea, si quiere ser bueno o malo, y veréis con seguridad que no hay ninguno que prefiera nunca ser vicioso. Haced la misma prueba con el valor, con la cobardía y con todas las demás virtudes, y tendréis siempre el mismo resultado." Sócrates deducía de aquí que, si hay hombres malos, lo son a pesar suyo, y, por consiguiente, que los hombres, a su juicio, son virtuosos sin la menor intervención de ellos mismos. Este sistema, diga lo que quiera Sócrates, no es verdadero. Pues de serlo, ¿para qué el legislador prohibe las malas acciones y ordena las buenas y virtuosas? ¿Por qué impone penas al que comete acciones malas o no cumple con las buenas que le prescribe? Bien insensato sería el legislador que dictara leyes sobre cosas cuyo cumplimiento no depende de nuestra voluntad. Pero no hay nada de eso, porque de los hombres depende ser buenos o malos, y lo prueban las alabanzas y reprensiones de que son objeto las acciones humanas. La alabanza va dirigida a la virtud y la represión al vicio; y es claro que ni la una ni la otra podrían aplicarse a actos involuntarios. Por consiguiente, desde este punto de vista depende de nosotros hacer el bien o hacer el mal.

Se ha intentado hacer una especie de comparación para probar que el hombre no es libre. "¿Por qué, se dice, cuando estamos enfermos o somos feos no se nos reprende?" Éste es un error; reprendemos vivamente a los que creemos que son causa de su enfermedad o de su fealdad; porque creemos que en esto mismo hay algo de voluntario. Pero la voluntad y la libertad se aplican principalmente al vicio y a la virtud.

He aquí una prueba más concluyente aún. En la naturaleza toda cosa es capaz de engendrar una substancia igual a ella misma; por ejemplo, los animales y los vegetales que vemos reproducirse. Las Cosas se reproducen en virtud de ciertos principios, como la planta se produce mediante la semilla, que en cierta manera es su principio. Pero lo que nace de los principios, y según ello, es absolutamente semejante a los mismos esto puede verse con más claridad en la geometría. Sentados en esta ciencia ciertos principios, las consecuencias que proceden de ellos son absolutamente como los principios mismos. Por ejemplo, si los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, y los de un cuadrado iguales a cuatro rectos, desde el momento que las propiedades del triángulo varíen, variarán también las del cuadrilátero; porque aquellas proposiciones son recíprocas, y si el cuadrado no tuviese sus ángulos iguales a cuatro ángulos rectos, tampoco el triángulo tendría los suyos iguales a dos rectos.

Esto tiene lugar igualmente y con una perfecta semejanza respecto del hombre. El hombre también puede engendrar substancias, y, en virtud de ciertos principios y de ciertos actos que ejecuta puede producir las cosas que produce. ¿Ni cómo podría suceder de otra manera? Ninguno de los seres inanimados puede obrar en el verdadero sentido de esta palabra, así como entre los seres animados ninguno obra realmente, excepto el hombre. Por consiguiente, el hombre produce actos de cierta especie. Pero como los actos del hombre mudan sin cesar a nuestros ojos, y jamás hacemos idénticamente las mismas cosas; y como, por otra parte, los actos producidos por nosotros lo son en virtud de ciertos principios, es claro que tan pronto como los actos mudan, los principios de estos, actos mudan también, como lo hemos hecho ver en la comparación tomada de la geometría. El principio de la acción, buena o mala, es la determinación, es la voluntad y todo lo que en nosotros obra según la razón. Pero la razón y la voluntad, que inspiran nuestros actos, mudan también, puesto que nosotros hacemos que muden nuestros actos con plena voluntad. Por consiguiente, el principio y la determinación mudan como mudan aquéllos; es decir, que este cambio es perfectamente voluntario. Por tanto, y como conclusión final, sólo de nosotros depende el ser buenos o malos.

"Pero, se dirá quizá, puesto que de mí sólo depende ser bueno, seré, si quiero, el mejor de los hombres." No, eso no es posible como se imagina. ¿Por qué? Porque semejante perfección no tiene lugar ni aun para el cuerpo. Podrá cuidarse o acicalarse el cuerpo cuanto se quiera, pero no por esto se conseguirá que sea el cuerpo más hermoso del mundo. Porque no basta el cuidado más esmerado, puesto que se necesita, además, que la naturaleza nos haya dotado de un cuerpo perfectamente bello y perfectamente sano. Con el esmero, el cuerpo aparecerá mejor, pero no por eso será el mejor organizado entre todos los demás. Lo mismo sucede respecto al alma. Para ser el más virtuoso de los hombres no basta quererlo si la naturaleza no nos auxilia; pero se será mucho mejor, si hay esta noble resolución.

CAPITULO XI
TEORIA DE LA LIBERTAD EN EL HOMBRE

Después de haber demostrado que la virtud depende de nosotros, es preciso tratar del libre albedrío y explicar lo que es el acto libre y voluntario, porque tratándose de la virtud el libre albedrío es el punto verdaderamente esencial. La palabra voluntario designa, absolutamente hablando, todo lo que hacemos sin vernos precisados por una necesidad cualquiera. Pero esta definición exige, quizá, que se la aclare por medio de algunas explicaciones. El móvil que nos hace obrar es, en general, el apetito. Pueden distinguirse tres especies de apetitos: el deseo, la cólera y la voluntad. Indaguemos, en primer lugar, si la acción a que nos obliga el deseo es voluntaria o involuntaria. No es posible que sea involuntaria. ¿Por qué? ¿Y de dónde nace esto? Todo lo que hacemos que no proceda de nuestra libre voluntad sólo lo hacemos por una necesidad que nos domina; y en todo lo que se hace por necesidad advertimos un cierto dolor como su resultado. El placer, por lo contrario, es una consecuencia de lo que hacemos movidos por el deseo. Así, pues, las cosas que se hacen por el deseo no pueden ser involuntarias, por lo menos en este sentido, y antes bien son ciertamente voluntarias. Es cierto que a esta teoría podría oponerse la que se ha ideado para explicar la intemperancia: "nadie, se dice, hace el mal por mero gusto, sabiendo que es el mal, y, por tanto, el intemperante incapaz de dominarse, sabiendo que lo que hace es malo, no por eso se abstiene de hacerlo, y es porque sigue el impulso de su deseo. No obra con una voluntad libre y se ve arrastrado por una necesidad fatal."

Refutaremos esta objeción con el mismo razonamiento sentado más arriba. No, el acto que provoca el deseo no es un acto necesario, porque el placer es el resultado del deseo, y lo que se hace por placer jamás nace de una necesidad inevitable. También se puede probar de otra manera que el hombre estragado obra con plena voluntad, porque, al parecer, no puede negarse que los hombres injustos son injustos voluntariamente; es así que los hombres estragados son injustos y cometen una injusticia; luego, el hombre corrompido, que no es dueño de sí mismo, comete voluntariamente los actos de intemperancia que ejecuta.

CAPÍTULO XII
CONTINUACION DE LA REFUTACION PRECEDENTE

Hay otra objeción que se opone a nuestra teoría, y con la que se intenta demostrar que la intemperancia no es voluntaria. “El hombre templado, se dice, ejecuta los actos de templanza por un acto propio de su voluntad, porque se le estima por su virtud, y la estimación sólo recae sobre actos voluntarios. Pero si lo que se hace según el deseo natural es voluntario, todo lo que se hace contra este deseo es involuntario; es así que el hombre templado obra contra el deseo, luego se sigue de aquí que el templado no es voluntariamente templado.” Pero evidentemente éste es un error, pues que resulta que lo que se hace según el deseo tampoco es voluntario.

Un sistema del todo semejante se aplica a los actos que se refieren a la cólera, porque los mismos razonamientos que valen respecto del deseo valen igualmente respecto a la cólera, y presentan la misma dificultad, puesto que se puede ser templado e intemperante en punto a la cólera.

La última de las especies que hemos distinguido entre los apetitos es la voluntad, y nos falta indagar si es libre. Los hombres desarreglados y los intemperantes quieren hasta cierto punto los actos culpables a que se precipitan, y puede decirse, por tanto, que tales hombres hacen el mal queriéndolo. Pero se objetará aún: nadie hace voluntariamente el mal sabiendo que es mal; es así que el intemperante, que sabe bien que lo que hace es malo, no obra con voluntad; luego, no es libre, y la voluntad tampoco lo es. Con este precioso razonamiento se suprimen radicalmente el desorden y el hombre desordenado. Si el intemperante no es libre, no es reprensible, pero el intemperante es reprensible; luego, obra voluntariamente; luego, la voluntad es libre. Por lo demás, como en todo esto aparecen razonamientos contradictorios, será bueno explicar con mayor claridad qué es el acto voluntario y libre.

CAPÍTULO XIII
DEFINICIÓN DE LA FUERZA O VIOLENCIA

Expliquemos, ante todo, lo que se entiende por fuerza o violencia y por necesidad. La violencia se encuentra también en los seres inanimados. Así se ve que a cada una de las cosas inanimadas se ha señalado un sitio especial: por ejemplo, el lugar del fuego es lo alto, y el de la tierra lo bajo. Pero, empleando una especie de violencia, puede hacerse que la piedra suba y que el fuego baje. Con mas razón es posible violentar al ser animado: por ejemplo, se puede obligar a un caballo a que se separe de la línea recta por donde corre, haciéndole que cambie la dirección y vuelva por donde vino. Y así, siempre que fuera de los seres existe una causa que los obliga a ejecutar lo que contraría su naturaleza o su voluntad, se dice que estos seres hacen por fuerza lo que hacen. De otra manera, el hombre desarreglado que no se domina reclamará y sostendrá que no es responsable de su vicio, porque pretenderá que si comete la falta es porque se ve forzado a ello por la pasión y el deseo. Ésta será, pues para nosotros la definición de la violencia y de la coacción: hay violencia siempre que la causa que obliga a los seres a hacer lo que hacen es exterior a ellos; y no hay violencia desde el momento que la causa es interior y que está en los seres mismos que obran.

CAPITULO XIV
DEFINICIÓN DE LAS IDEAS DE NECESIDAD Y DE LO NECESARIO

El punto de las ideas de necesidad y de lo necesario es preciso decir que no se las puede aplicar indistintamente y a todas las cosas. Por ejemplo, jamás se aplica a lo que hacemos por placer, porque sería un absurdo decir que uno se había visto forzado por el placer a seducir a la mujer de su amigo. Y así, la idea de la necesidad no es aplicable indistintamente a todas las cosas: sólo lo es a aquellas que nos son exteriores: por ejemplo, sí alguno se ha visto en la necesidad de sufrir cierto mal para evitar otro mayor que amenazaba su fortuna. En este concepto yo mismo puedo decir: "Me veo forzado, por precisión, a ir apresuradamente a mi casa de campo, que si tardara sólo encontraría arruinada mi cosecha." He aquí los casos en que puede decirse que hay necesidad.

CAPÍTULO XV
DEL ACTO VOLUNTARIO

No pudiendo consistir el acto voluntario en un impulso ciego, es preciso que proceda siempre del pensamiento; porque si el acto involuntario es el que se verifica por necesidad y por fuerza, es justo que añadamos, como tercera condición, que tiene también lugar cuando no han mediado la reflexión y el pensamiento. Los hechos demuestran esta verdad. Cuando un hombre hiere, y, si se quiere, mata a otro, o comete un acto semejante sin ninguna premeditación, se dice que lo ha hecho contra su voluntad, y esto prueba que se coloca siempre la voluntad en un pensamiento previo. Así es cómo se cuenta de una mujer que, habiendo dado a beber a su amante un filtro y habiéndose muerto éste de sus resultas, fue ella absuelta por el Areópago ante el cual se la obligó a comparecer; y si el tribunal la absolvió fue por el motivo sencillo de que no había obrado con premeditación. Esta mujer dio el brebaje por cariño, sólo que se equivocó completamente. El acto no pareció voluntario, porque no dio el filtro con intención de matar a su amante. Aquí se ve que lo voluntario se da en lo que se hace con intención.

CAPITULO XVI
DE LA PREFERENCIA REFLEXIVA

Nos resta aún por examinar si la preferencia reflexiva, que determina nuestra elección, debe o no pasar por un apetito. El apetito se encuentra en los demás animales como en el hombre, pero la preferencia que escoge no aparece en ellos. La causa de esto es que la preferencia va siempre acompañada de la razón, y de la razón no participa ningún otro animal. De aquí podría concluirse que la preferencia no es un apetito. Pero, cuando menos, la preferencia ¿no es la voluntad? ¿O tampoco lo es? La voluntad puede aplicarse hasta a las cosas imposibles; por ejemplo, podemos querer ser inmortales. Pero nosotros no preferimos esto por efecto de una elección reflexiva. Además, la preferencia no se aplica al objeto mismo que se busca, sino a los medios que conducen a él; por ejemplo, no puede decirse que se prefiere la salud, sino que se prefieren, entre las cosas, las que la procuran, como el paseo, el ejercicio, etc., y lo que queremos es el fin mismo, puesto que queremos la salud. Esta distinción nos indica, evidentemente, la profunda diferencia que hay entre la voluntad y la preferencia reflexiva que decide de nuestra elección. La preferencia, como su nombre lo expresa claramente, significa que preferimos tal cosa a tal otra; por ejemplo, lo mejor, a lo menos bueno. Cuando comparamos lo menos bueno con lo mejor y tenemos libertad de elección, entonces puede decirse propiamente que hay preferencia.

La preferencia no se confunde ni con el apetito ni con la voluntad. ¿Pero el pensamiento es, en el fondo, la preferencia? ¿0 bien la preferencia no es tampoco el pensamiento? Pensamos e imaginamos una multitud de cosas en nuestro pensamiento. Pero lo que pensamos, ¿puede ser también objeto de nuestra preferencia y de nuestra elección? ¿O no puede ser? Por ejemplo, pensamos muchas veces en los sucesos que pasan entre los indios; ¿y podemos aplicar nuestra preferencia a esto como aplicamos nuestro pensamiento? Por esto se ve que la preferencia no se confunde absolutamente con el pensamiento.

Puesto que la preferencia no se refiere aisladamente a ninguna de las facultades del espíritu que acabamos de enumerar y que son todos los fenómenos del alma, es necesario que la preferencia sea la combinación de algunas de estas facultades tomadas dos a dos. Pero como la preferencia o la elección se aplica. como acabo de decir, no al fin mismo que se busca, sino a los medios que a él conducen; como, por otra parte, sólo se aplica a cosas que sean posibles, y en los casos en que ocurre la cuestión de saber si tal o cual cosa debe ser escogida, es claro que es preciso pensar previamente sobre estas cosas y deliberar sobre ellas, y solamente después que nos ha parecido preferible uno de los dos partidos, y después de bien reflexionado, es cuando se produce en nosotros cierto impulso que nos lleva a ejecutar la cosa. Entonces, obrando de esta manera, podemos decir que obramos por preferencia.

Luego, si la preferencia es una especie de apetito y de deseo precedido y acompañado de un pensamiento reflexivo, el acto voluntario no es un acto de preferencia. En efecto, hay una multitud de actos que hacemos con plena voluntad antes de haber pensado y reflexionado en ellos. Nos sentamos, nos levantamos y realizamos otras mil acciones voluntarias sin pensar ni remotamente en ellas, al paso que, visto lo que se acaba de decir, todo acto que se hace por preferencia siempre va acompañado de pensamiento. En este concepto, el acto voluntario no es un acto de preferencia, pero el acto de preferencia siempre es voluntario; y si preferimos hacer tal o cual cosa después de una madura deliberación, la hacemos con plena y entera voluntad. Legisladores ha habido, aunque en corto número, que han hecho la distinción entre el acto voluntario y el acto premeditado, formando con ellos distintas clases, e imponiendo penas menores por los actos de voluntad que por los de premeditación.

La preferencia sólo cabe en las cosas que el hombre puede hacer, y en los casos en que depende de nosotros obrar o no obrar, obrar de tal manera o de tal otra, en una palabra, en todas las cosas en que puede saberse el porqué de lo que se hace. Pero el porqué o la causa no es absolutamente simple. En geometría, cuando se dice que el cuadrilátero tiene sus cuatro ángulos iguales a cuatro ángulos rectos, y se pregunta el porqué, se responde: porque el triángulo tiene sus tres ángulos iguales a dos rectos. En las cosas de este género, remontándose a un principio determinado, al instante se sabe el porqué. Pero en los casos en que es preciso obrar y en que son posibles la elección y la preferencia, no sucede lo mismo, porque ninguna preferencia es fija, si está determinada. Mas si se pregunta: ¿por qué habéis hecho eso? no se puede menos de responder: porque no podía hacerlo de otra manera: o bien, porque tuve eso por mejor. Se escoge el partido que parece mejor sólo en vista de las circunstancias, porque éstas son las que nos deciden a obrar. Además, en las cosas de este género es posible la deliberación para saber cómo se debe obrar. Pero es muy distinto cuando se trata de cosas que se saben a ciencia cierta. No hay precisión de deliberar para saber cómo se escribe el nombre de Arquicles, porque su ortografía lo dice, y se sabe positivamente cómo debe escribirse. Si en esto se comete una falta, no está en el espíritu: estará únicamente en el acto mismo de escribir. Y es que en todos los casos en que no cabe error en el espíritu no se delibera, y sólo en las cosas en que la manera cómo éstas deben de ser no está exactamente determinada es cuando puede tener lugar el error. Pero la indeterminación se encuentra en todas las cosas que el hombre puede hacer, y en todas aquellas en que puede ser la falta doble y en dos sentidos diferentes. Nos engañamos en las cosas que tocan a la acción, y, por consiguiente, también en las cosas que se refieren a las virtudes. Fijos los ojos en la virtud, nos extraviamos, sin embargo, en los caminos que nos son naturales y conocidos. Entonces puede encontrarse la falta lo mismo en el exceso que en el defecto, y podemos vernos arrastrados a uno o a otro de estos extremos por el placer o por el dolor. El placer nos arrastra a obrar mal, y el dolor a huir del deber y del bien.

CAPITULO XVII
CONTINUACION DE LA TEORIA PRECEDENTE

Añado a lo dicho que el pensamiento no se parece en nada a la sensación. La vista no puede hacer absolutamente otra cosa que ver, ni el oído otra cosa que oír. Y así no cabe deliberación para saber si es preciso oír o ver por el oído. En cuanto al pensamiento, es cosa muy distinta, porque puede hacer tal o cual cosa, y aquí tiene ya lugar la deliberación. Es posible engañarse en la elección de los bienes que no constituyen directamente el fin que se busca, porque con respecto al fin mismo todos están perfectamente de acuerdo; por ejemplo, todo el mundo conviene en que la salud es un bien. Pero cabe engaño con respecto a los medios que conducen a este fin, y así se pregunta si es bueno para la salud comer o no comer tal o cual cosa. El placer y la pena son, principalmente, los que en estos casos nos hacen incurrir en equivocaciones y en faltas, porque huimos siempre de la última y corremos tras el primero.

Ahora que ya sabemos en qué y cómo son posibles el error y la falta, es preciso que digamos a qué va unida y a qué aspira la virtud. ¿Es al fin mismo? ¿Es sólo a las cosas que conducen a él? Por ejemplo: ¿es al bien mismo a que se aspira? ¿O, simplemente a las cosas que contribuyen al bien? Pero, ante todo, ¿qué es lo que toca hacer a la ciencia en este punto? ¿Pertenece a la ciencia de la arquitectura definir bien el fin que se propone al hacer una construcción? ¿O sólo le corresponde conocer los medios que conducen a este fin? Fijo bien éste, que no es otro que el de hacer una casa sólida, sólo al arquitecto toca procurar y encontrar todo lo que se necesita para realizar su obra. La misma observación puede hacerse respecto a todas las demás ciencias.

Lo mismo deberá suceder respecto a la virtud; es decir, que su verdadero objeto será ocuparse del fin que debe constantemente proponerse como bueno y como posible, más bien que de los medios que conducen a este fin. Sólo el hombre virtuoso sabe procurar y encontrar lo que constituye este fin, y lo que debe hacer para alcanzarlo. Es, pues, muy natural que la virtud se proponga este fin, que es propio de ella, en todas estas cosas en que el principio de lo mejor es, a la vez, el que puede realizarlo y el que puede proponerlo. Por consiguiente, la virtud es lo mejor que hay en el mundo, porque por ella se hace todo lo demás y porque es la que contiene el principio de todo. Las cosas que contribuyen al fin que uno se propone están sólo hechas para este fin. Por el contrario, el fin mismo representa, en cierta manera, el principio en vista del cual se hacen las demás cosas en la medida en que cada una de ellas se relaciona con aquél. Así se verifica respecto a la virtud, puesto que siendo el principio mejor y la mejor causa, aspira al fin mismo con preferencia a las cosas secundarias que conducen a él.

CAPÍTULO XVIII
EL VERDADERO FIN DE LA VIRTUD ES EL BIEN

El verdadero fin de la virtud es el bien, y la virtud aspira más a este fin que a las cosas que lo deben producir mediante a que estas cosas mismas forman parte de la virtud. Por verdadera que sea esta teoría, si se intentara generalizarla, podría llegar a ser absurda; por ejemplo, en pintura podría ser uno un excelente copista, sin merecer por esto la menor alabanza, a no ser que se dedicara exclusivamente a hacer copias perfectas. Pero lo propio de la virtud, hablando absolutamente, es proponerse siempre el bien. "Más, se dirá quizá: ¿no habéis sentado antes que el acto vale más que la virtud misma? ¿Por qué ahora concedéis a la virtud como su más preciosa condición, no lo que produce el acto, sino aquello en lo que no cabe acto posible?" Sin duda, lo dijimos, y ahora repetimos lo mismo. Sí, el acto es mejor que la simple facultad. Al observar a un hombre virtuoso, sólo podemos juzgarle por sus acciones, porque es imposible ver directamente la intención, que pueda tener. Si pudiéramos siempre conocer en los pensamientos de nuestros semejantes su relación con el bien, el hombre virtuoso nos aparecería tal como es, sin tener necesidad de obrar.

Puesto que hemos enumerado, al hablar de las pasiones, algunos de los medios que constituyen la virtud, es preciso que digamos a cuáles de aquéllas se aplican estos medios.

CAPITULO XIX
DEL VALOR

Por lo pronto, hallándose el valor en relación con la audacia y con el miedo, es bueno saber con qué especies de miedo y de audacia se relaciona. El que teme perder su fortuna, ¿es un cobarde sólo por este hecho? Y si uno se manifiesta firme cuando le ocurre una pérdida de dinero, ¿es por esto un hombre valiente? Más aún: ¿basta que uno tenga miedo o que se mantenga firme en una enfermedad para decir que en un caso es cobarde y que en otro es valiente? El valor no consiste en estas dos clases de miedo y de serenidad. Tampoco consiste en despreciar el rayo y los truenos, y todos los demás fenómenos terribles que están fuera del alcance humano. Despreciarlos no es ser valiente; es ser un loco. Y así, el verdadero valor se manifiesta sólo cuando recae sobre cosas respecto de las que es lícito al hombre tener miedo y audacia; y entiendo por tales las cosas que la mayor parte o todos los hombres temen. El que permanece firme en tales situaciones es un hombre de valor.

Sentado esto, como el hombre puede ser valiente de mil maneras, es necesario averiguar ante todo en que consiste precisamente el ser valiente. Hay hombres valientes por hábito, como lo son los soldados, porque saben por experiencia que en tal lugar, en tal momento y en tal situación no se va absolutamente a correr ningún peligro. El hombre que cuenta con todas estas seguridades y que por este motivo espera los enemigos a pie firme, no por esto es valiente, porque si no se reunieran todas las condiciones que en tales casos se requieren, no sería capaz de esperar al enemigo. Por consiguiente, no se deben llamar valientes los que lo son por efecto del hábito y la experiencia. Y así, Sócrates no tuvo razón para decir que el valor es una ciencia porque la ciencia no se hace tal sino adquiriendo la experiencia de ella por el hábito. Pero nosotros no llamamos valientes a los que sólo arrostran los peligros por efecto de su experiencia, ni ellos mismos se atreverían a darse este nombre. Por consiguiente, el valor no es una ciencia. Puede uno hasta ser valiente por lo contrario de la experiencia. Cuando no se sabe por la experiencia personal lo que puede suceder, puede uno estar al abrigo del temor, a causa de su inexperiencia; y, ciertamente, tampoco puede tenerse por valientes a los de esta clase. Hay otros que parecen valientes por la pasión que los anima: por ejemplo los amantes, los entusiastas, etcétera. Tampoco son éstos hombres de valor, porque si se les arranca la pasión de que están dominados, cesan en el acto de ser valientes. El hombre de verdadero valor debe ser siempre valiente. Ésta es la razón porque no se atribuye valor a los animales. Por ejemplo, no se puede decir que los jabalíes son valientes, porque se defienden llenos de irritación a causa de las heridas que reciben. El hombre valiente no puede serlo bajo la influencia de la pasión.

Hay otra especie de valor que podría llamarse social y político. Vemos hombres que arrostran los peligros por no tener que ruborizarse ante sus conciudadanos, y se nos presentan como si tuvieran valor. Puedo invocar aquí el testimonio de Homero cuando hace decir a Héctor:

Polidamas por de por de pronto me llenará de injurias.

Y el bravo Héctor ve así en su interior un motivo para combatir. Tampoco en nuestra opinión es éste el verdadero valor, y una misma definición no podría aplicarse a todas estas clases de valor. Siempre que suprimiendo un cierto motivo que hace obrar, el valor cesa, no puede decirse que el que obra por este motivo sea, en realidad, valiente. En fin, otros parece que tienen valor por la esperanza de algún bien que esperan; éstos tampoco son valientes, puesto que sería un absurdo llamar valientes a los que sólo lo son de cierta manera y en circunstancias dadas. Por consiguiente, en nada de lo que va dicho se encuentra el valor.

¿Quién es, en general, el hombre verdaderamente valeroso? ¿Cuál es el carácter que debe tener? Para decirlo en una palabra, el hombre valiente es el que no lo es por ninguno de los motivos que quedan expresados, sino porque es de suyo siempre valiente, ya le observé alguno, ya nadie le vea. Esto no quiere decir que el valor aparezca absolutamente sin pasión y sin motivo, sino que es preciso que el impulso nazca de la razón, y que el móvil sea el bien y el deber. El hombre que, guiado por la razón y por el deber, marcha al peligro sin temerle, este hombre es valiente, y el valor exige precisamente estas condiciones. Pero no debe entenderse que el hombre valiente carezca de miedo en el sentido de no experimentar accidentalmente la menor emoción de temor. No es ser valiente el no temer absolutamente nada, porque si tal cosa pudiera admitirse, vendríamos a parar en que las piedras y las cosas inanimadas son valientes. Para tener verdaderamente valor, es preciso saber temer el peligro y saber arrostrarle, porque si se arrostra sin temerlo, ya no se es valiente. Además, como ya dijimos arriba, al dividir las especies de valor, éste no se aplica a todos los temores ni a todos los peligros; sólo se aplica directamente a los que pueden amenazar la vida. Tampoco el verdadero valor tiene lugar en un tiempo cualquiera, ni en cualquier caso, sino en aquellos lances en que los temores y los peligros son inminentes, ¿Será uno valiente, por ejemplo, por temer un peligro que no pueda verificarse hasta año después? Muchas veces se cuenta uno seguro porque ve el peligro lejano, y se muere de miedo cuando está cerca.

Tal es la idea que nos formamos del valor y del hombre verdaderamente valiente.

CAPITULO XX
DE LA TEMPLANZA

La templanza ocupa el medio entre el desarreglo y la insensibilidad en punto a placeres. La templanza, como en general todas las virtudes, es una excelente disposición moral, y una excelente disposición sólo puede aspirar a lo excelente. Lo excelente en este género es el medio entre el exceso y el defecto. Los dos extremos contrarios nos hacen igualmente reprensibles, y lo mismo pecamos cayendo en el uno que en el otro. Puesto que lo mejor es el medio, la templanza ocupará el medio entre el desarreglo y la insensibilidad, y será el término medio entre estos extremos. Pero si la templanza se refiere a los placeres y a las penas, no se aplica ni a todas las penas ni a todos los placeres, porque no aparece indistintamente en todos los casos en que las unas o los otros se producen. Y así, por tener el placer de ver un cuadro, una estatua, o cualquier otro objeto análogo, no merecerá el que lo haga el título de intemperante y desarreglado. Lo mismo sucede con respecto a los placeres del oído o del olfato. ¿Pero puede tener lugar con respecto a los placeres del tacto o del gusto? No será templado con respeto a los placeres un hombre, ni aun respecto de estos placeres particulares, porque no experimente emoción bajo la influencia de ninguno de ellos, porque entonces sería un hombre insensible. Pero será templado si, sintiéndola, no se deja dominar por ellos hasta el punto de despreciar todos sus deberes por el ansia de gozarlos con exceso; y la verdadera templanza consistirá en permanecer prudente y moderado únicamente por el motivo de que se debe ser, porque si se abstiene de todo exceso en estos placeres, por temor o por otro sentimiento análogo, esto ya no se llama templanza. Fuera del hombre, jamás diremos de los animales que son templados, porque no poseen la razón, que podría servirles para distinguir y escoger lo que es bueno; y toda virtud se aplica al bien y sólo con el bien tiene relación. En resumen, puede decirse que la templanza se refiere a los placeres y a las penas, pero sólo a los que nos pueden dar los sentidos del tacto y del gusto.

CAPITULO XXI
DE LA DULZURA

En seguida de lo dicho podemos hablar de la dulzura, y mostrar lo que es y en qué consiste. Digamos, ante todo, que la dulzura es un medio entre el arrebato, que conduce siempre a la cólera, y la impasibilidad que no puede nunca llegar a sentirla. Ya hemos visto que todas las virtudes, en general, son medios. Esta teoría fácilmente podría probarse si hubiera necesidad de hacerlo, y bastaría, al efecto, fijarse en que en todas las cosas lo mejor ocupa el medio, que la virtud es la mejor disposición, y que siendo lo mejor el medio, la virtud es, por consiguiente el medio. La exactitud que de esta observación será tanto más evidente cuanto más se la compruebe en cada caso particular. El hombre irascible es el que se irrita contra todo el mundo en todo caso y más allá de los límites debidos. Es una disposición muy reprensible, porque no conviene irritarse contra todo el mundo, ni por todas las cosas, ni de todas maneras, ni siempre; lo mismo que no conviene tampoco no irritarse jamás, por ningún motivo, ni contra nadie. Este exceso de impasibilidad es tan reprensible como el otro. Pero si uno se hace reprensible por incurrir en exceso o en defecto, el que sabe permanecer en el verdadero medio es, a la vez, dulce y digno de alabanza. No es posible aprobar el carácter del que experimenta muy vivamente el sentimiento de la cólera, ni el del que apenas lo siente; pero se llama verdaderamente dulce al que sabe mantenerse en lo justo entre estos dos extremos. Así, pues, la dulzura es el medio entre las pasiones que acabamos de describir.

CAPÍTULO XXII
DE LA LIBERALIDAD

La liberalidad es el medio entre la prodigalidad y la avaricia, dos pasiones que tienen por objeto el dinero. El pródigo es el que gasta en cosas que no debe, más que debe y cuando no debe. El avaro, al contrario del pródigo, es el que no gasta en lo que debe, ni lo que debe, ni cuando debe. Ambos son igualmente reprensibles. El uno cae en un extremo por falta, el otro en el opuesto por exceso. El hombre verdaderamente liberal, puesto que merece alabanza, ocupa el medio entre estos dos; y el liberal es el que gasta en las cosas que es preciso, lo que es preciso y cuando es preciso.

Por otra parte, hay más de una especie de avaricia, y entre las personas liberales es preciso distinguir los que llamamos cicateros, capaces de dividir un grano de anís en dos partes; los avarientos, que no retroceden jamás tratándose de ganancias vergonzosas, y los tacaños, que exageran a cada momento hasta sus menores gastos. Todos estos matices están comprendidos en la denominación general de la avaricia, porque el mal tiene una infinidad de especies, mientras que el bien no tiene más que una; por ejemplo, la salud es simple, y la enfermedad viste mil formas. Lo mismo sucede con la virtud, que es simple, mientras que el vicio es múltiple, y así todos los que acabamos de señalar son indistintamente reprensibles en punto a dinero. ¿Pero el hombre liberal debe adquirir y amontonar riquezas? ¿O debe desentenderse de este cuidado? Las demás virtudes están en el mismo que ésta; no compete, por ejemplo, al valor fabricar armas, porque esto es objeto de otra ciencia, pero al valor corresponde cogerlas para servirse de ellas. Lo mismo sucede con la templanza y con las demás virtudes sin excepción. No es a la liberalidad que toca adquirir dinero; este cuidado corresponde a la ciencia de la riqueza o crematística.

CAPÍTULO XXIII
DE LA GRANDEZA DE ALMA

La grandeza de alma es una especie de medio entre la insolencia y la bajeza. Se refiere al honor y al deshonor; pero no al honor de que juzga el vulgo, sino a aquel del que son únicos jueces hombres de bien, y el cual es al que atiende la grandeza del alma. Los hombres de bien que conocen las cosas y las aprecian en su justo valor concederán su estimación al, que merezca semejante honor; y el magnánimo preferirá siempre la estimación ilustrada de un corazón que sabe cuán verdaderamente estimable es el suyo. Pero el magnánimo no aspira a los honores sin distinción; sólo se fijará en el más elevado, y ambicionará este precioso bien, con el único fin de que pueda elevarle hasta la altura de un principio. Los hombres despreciables y viciosos, que, creyéndose ellos mismos dignos de los mayores honores, miden por su propia opinión la consideración que exigen, son los que pueden llamarse insolentes. Por lo contrario, los que exigen menos que lo que se les debe de justicia prueban tener un alma mezquina. Entre estos dos extremos ocupa el medio el que no exige para sí menos honores de los que le corresponden, ni quiere mas de los que merece, ni pretende tampoco monopolizarlos. Éste es el magnánimo y, repito, la grandeza de alma es el medio entre la insolencia y la bajeza.

CAPITUO XXIV
DE LA MAGNIFICENCIA

La magnificencia es el medio entre la ostentación y la mezquindad. Se refiere a los gastos que un hombre colocado en alta posición debe saber hacer. El que gasta cuando no debe gastar, es fastuoso y pródigo; por ejemplo, si a simples convidados que contribuyen con su escote a la comida se les trata como si fueran convidados para una boda, será una ostentación y un fausto ridículo, porque se llama ostentación hacer alarde de su fortuna en ocasiones en que no debería hacerse. La mezquindad, que es el defecto contrario al fausto, consiste en no saber gastar con grandeza cuando conviene, o bien cuando, resuelto uno a hacer grandes gastos, por ejemplo, con ocasión de una oda o de una ceremonia pública, los regatea y no los hace de una manera conveniente. Esto se llama ser mezquino. Se comprende perfectamente que la magnificencia es tal como nosotros la describimos, aunque no sea más que por el nombre que lleva; pues porque, cuando llega la ocasión, hace las cosas en grande y cual conviene hacerlas, recibe con razón el nombre con que se la conoce. Y así, la magnificencia, puesto que es laudable, es un cierto medio entre el exceso y el defecto en los gastos, según las circunstancias en que conviene hacerlos. A veces se quiere hacer distinción entre los rasgos de magnificencia: por ejemplo, hablando de su sujeto, se dice: “marcha magníficamente”. Pero éstas y otras diversas acepciones sólo descansan en una metáfora, y entonces no se emplea esta palabra en su sentido especial. Hablando con propiedad, no hay en estos casos verdadera magnificencia, porque sólo se encuentra en los límites en que nosotros la hemos encerrado.

CAPITULO XXV
DE LA INDIGNACION QUE INSPIRA EL SENTIMIENTO DE LA JUSTICIA

La justa indignación, en griego némesis, es el medio entre la envidia, que se desconsuela al ver la felicidad ajena, y la alegría malévola, que se regocija con los males de otro. Ambos son sentimientos reprensibles, y sólo el hombre que se indigna con razón debe merecer nuestra alabanza. La justa indignación es el dolor que se experimenta al ver la fortuna de alguno que no la merece; y el corazón que se indigna justamente es el que siente las penas de este género. Recíprocamente, se indigna también al ver sufrir a alguno, una desgracia no merecida. He aquí lo que es la justa indignación y la situación del que se indigna justamente. El envidioso es todo lo contrario en cuanto está pesaroso siempre de ver la prosperidad de otro, merézcala o no la merezca. Como el envidioso, el malévolo, que se regocija con el mal, se considera feliz al ver las desgracias de los demás, sea o no ésta merecida. El hombre que se indigna en nombre de la justicia no se parece en nada ni a uno ni a otro, y ocupa el medio entre estos dos extremos.

CAPITULO XXVI
DE LA DIGNIDAD Y DEL RESPETO DE SÍ MISMO EN LAS RELACIONES SOCIALES

La gravedad y el respeto de sí mismo ocupan el medio entre la arrogancia, que sólo parece contenta consigo misma, y la complacencia, que indiferentemente se acerca a todo el mundo. La gravedad se aplica a las relaciones sociales. El arrogante evita mucho el trato de las gentes y se desdeña de hablar a los demás. El nombre mismo que se le da en griego parece que viene de su manera de ser. El arrogante es, en cierta manera, autoades, es decir, contento de sí mismo, y se le llama así porque se gusta mucho a sí mismo. El complaciente es el que se acomoda a toda clase de personas, bajo todas las relaciones y en todas las circunstancias. Ninguno de estos caracteres es digno de alabanza. Pero el hombre que se presenta digno y grave es digno de estimación, porque ocupa el medio entre estos extremos; no se acerca a todo el mundo y sólo busca los que son dignos de su trato. Tampoco huye de todo el mundo, y sí sólo de aquellos que merecen bien que se huya de trabar relaciones con ellos.

CAPITULO XXVII
DE LA MODESTIA

La modestia es un medio entre la imprudencia, que no respeta nada, y la timidez, que ante todo se detiene. La modestia se muestra en las acciones y en las palabras. El imprudente es el que todo lo dice y todo lo hace en todas situaciones, delante de todo el mundo, y sin ningún miramiento. El hombre tímido y embarazado, que es lo contrario de éste, es el que toma toda clase de preocupaciones para obrar y para hablar con todo el mundo y en todos los negocios; se siente siempre como trabado e impedido, y no sirve para nada. La modestia y el hombre modesto ocupan el medio entre estos extremos. El modesto sabrá guardarse, a la vez, de decirlo y hacerlo todo, y en todas ocasiones, como el imprudente, así como de desconfiar siempre y de todo, según hace el tímido, que con tanta facilidad se desalienta. Así, el hombre modesto sabrá hacer y decir las cosas donde, como y cuando conviene hacerlas y decirlas.

CAPITULO XXVIII
DE LA AMABILIDAD

La amabilidad es el medio entre la chocarrería y la rusticidad, y tiene relación con la burla y la gracia. El bufón o chocarrero es el que se imagina que puede mofarse de todo y de todas maneras. La rusticidad, por lo contrario, es el defecto del que cree que jamás debe burlarse de nadie, y que se incomoda si se burlan de él. La verdadera amabilidad está entre estos dos extremos; no se burla ni de todo ni siempre, al paso que se mantiene lejos de una grosería rústica. Por lo demás, la amabilidad puede presentarse bajo dos fases; sabe, a la vez, divertirse con mesura y soportar, en caso contrario, las chanzonetas de los demás. Tal es el hombre verdaderamente amable, y tal la verdadera amabilidad que da lugar fácilmente al gracejo.

CAPITULO XXIX
DE LA AMISTAD

La amistad sincera es el medio entre la adulación y la hostilidad, y se muestra en los actos y en las palabras. El adulador es el que concede a los demás más de lo que conviene y más de lo que tienen. El enemigo es el que niega las dotes evidentes que posee la persona que aborrece. Excusado es decir que ninguno de estos dos caracteres merece alabanza. El amigo sincero ocupa el verdadero medio; no añade nada a las buenas cualidades que distinguen a aquel de quien se habla, ni le alaba por las que no tiene, pero tampoco las rebaja, ni se complace jamás en contradecir su propia opinión. Tal es el amigo.

CAPITULO XXX
DE LA VERACIDAD

La veracidad es el medio entre el disimulo y la jactancia. Sólo afecta a las palabras, y no indistintamente a todas. El jactancioso es el que finge y se alaba de tener más de lo que tiene o de saber lo que no sabe. El hombre disimulado es lo contrario; porque el que disimula finge tener menos que tiene, niega saber lo que : sabe y oculta lo que sabe. El hombre verídico no hace ni lo uno, ni lo otro. No fingirá tener más ni menos de lo que tiene, sino que dirá francamente lo que tiene, así como dirá lo que sabe.

Que sean éstas o no verdaderas Virtudes, es una cuestión distinta, pero es evidente que hay términos medios en los caracteres que acabamos de bosquejar, puesto que cuando se guardan y se respetan estos límites en la conducta, merece elogios el que así lo hace.

CAPITULO XXXI
DE LA JUSTICIA

Réstanos ahora hablar de la justicia y explicar lo que es, en qué individuos se encuentra y a qué objeto se aplica.

Ante todo, si estudiamos la naturaleza misma de lo justo, reconoceremos que es de dos clases. La primera es lo justo, según la ley, y en este sentido se llaman justas las cosas que la ley ordena. La ley prescribe, por ejemplo, actos de valor, actos de prudencia y, en general, todas las acciones que reciben su denominación conforme a las virtudes que las inspiran. Por esta razón se dice también, hablando de la justicia, que es una especie de virtud completa. En efecto, si los actos que la ley ordena son actos justos y la ley sólo ordena los actos que son conformes con todas las diferentes virtudes, se sigue de aquí que el hombre que observa escrupulosamente la ley y que ejecuta las cosas justas que ella consagra es completamente virtuoso. Por consiguiente, repito que el hombre justo y la justicia se nos presentan como una especie de virtud perfecta. He aquí una primera especie de justicia, que consiste en los actos, y que se aplica a, las cosas que acabamos de referir.

Pero no es esto, por completo, lo justo ni toda la justicia que buscamos. En todos los actos de justicia, comprendidos tal como la ley los comprende, el individuo que los realiza puede ser justo exclusivamente para sí mismo y frente a frente de sí mismo, puesto que el prudente, el valiente, el templado sólo tienen estas virtudes para sí y no salen de sí mismos. Pero lo justo que se refiere a otro es muy diferente de lo justo tal como resulta de la ley, porque no es posible que el justo, que lo es relativamente a los demás, sea justo para sí sólo. He aquí, precisamente, lo justo y la justicia que queremos conocer y que se aplican a los actos que acabamos de indicar. Lo justo que lo es relativamente a los demás, es, para decirlo en una sola palabra, la equidad, la igualdad; y lo injusto es la desigualdad. Cuando uno se atribuya sí mismo una parte de bien más grande o una parte menos grande de mal, hay iniquidad, hay desigualdad; y entonces creen los demás que aquél ha cometido y que ellos han sufrido una injusticia. Si la injusticia consiste en la desigualdad, es una consecuencia necesaria que la justicia y lo justo consistan en la igualdad perfecta en los contratos. Otra consecuencia es que la justicia es un medio entre el exceso y el defecto, entre lo demasiado y lo demasiado poco. El que comete la injusticia tiene, gracias a la injusticia misma, mas de lo que debe tener; y el que la sufre, por lo mismo que la sufre, tiene menos de lo que debe tener.

El hombre justo es el que ocupa el medio entre estos extremos. El medio o, lo que es lo mismo, la mitad, es igual; de tal manera que lo igual entre lo más y lo menos es lo justo, y el hombre justo es el que en sus relaciones con los demás sólo aspira a la igualdad. La igualdad supone, por lo menos, dos términos. La igualdad, en tanto que es relativa a los demás, es lo justo, y el hombre verdaderamente justo es el que acabo de describir y que no quiere más que la igualdad.

Consistiendo la justicia en lo justo, en lo igual y en un cierto medio, lo justo sólo puede ser lo justo entre ciertos seres, lo igual no puede ser igual sino para ciertas cosas, y el medio sólo puede ser el medio también entre ciertas cosas. De aquí se deduce que la justicia y lo justo son relativos a ciertos seres y a ciertas cosas. Además, siendo lo justo lo igual, lo igual proporcional o la igualdad y proporcional será también lo justo. Una proporción exige, por lo menos, cuatro términos, y, para formularla, es preciso decir, por ejemplo: A es a B como C es a D. Otro ejemplo de proporción: el que posee mucho debe contribuir con mucho a la masa común, y el que posee poco debe contribuir con poco. Recíprocamente, resulta una proporción igual diciendo que el que ha trabajado mucho, reciba mucho salario, y el que ha trabajado poco reciba poco. Lo que el trabajo mayor es al menor, es también lo mucho a lo poco, y el que ha trabajado mucho está en relación con lo mucho, lo mismo que el que ha trabajado poco está en relación con lo poco.

Ésta es la regla de proporción, relativa a la justicia, que parece haber querido aplicar Platón en su República: "El labrador -diceproduce trigo, el arquitecto construye la casa, el tejedor teje el vestido el zapatero hace el calzado. El labrador da el trigo al arquitecto, y, a su vez, éste le da la casa; las mismas relaciones existen entre los demás ciudadanos que cambian lo que poseen con lo que poseen otros". He aquí cómo se establece la proporción entre ellos. Lo que es el labrador respecto al arquitecto, el arquitecto lo es recíprocamente respecto al labrador. La misma relación tiene lugar con el tejedor, el zapatero y con todos los demás, entre los cuales subsiste siempre la misma proporción. Esta proporción es precisamente la que constituye y mantiene los vínculos sociales; y en este sentido ha podido decirse que la justicia es la proporción, porque lo justo es lo que conserva las sociedades, y lo justo se confunde e identifica con lo proporcional.

Pero el arquitecto daba a su obra un valor mayor que el zapatero, y era difícil que el zapatero pudiese cambiar su obra con la del arquitecto, puesto que no podía hacerse con una casa en lugar del calzado. Entonces se imaginó un medio de hacer todas estas cosas vendibles, y se resolvió, en nombre de la ley, que sirviera de intermediario en todas las ventas y compras posibles cierta cantidad de dinero, que se llamó moneda, en griego nomisma, del carácter legal que tiene, y para que, entregándose en todos los tratos los unos a los otros una cantidad en relación con el precio de cada objeto, se pudiese hacer toda clase de cambios y mantener por este medio el vínculo de la asociación política. Consistiendo lo justo en estas relaciones y las demás de que he hablado arriba, la justicia, que enlaza estas relaciones, es la virtud que pone al hombre en el caso de practicar espontáneamente todas las cosas de este orden con una intención perfectamente reflexiva y de conducirse como se acaba de ver en todos estos casos.

También puede decirse que la justicia es el talión; pero no en el sentido en que lo entendían los pitagóricos. Según éstos, lo justo consistía en que el ofensor sufriera el mismo daño que había hecho al ofendido. Esto no es posible respecto de todos los hombres sin excepción. La relación de lo justo no es la misma la del sirviente al hombre libre, que la del hombre libre al sirviente; el sirviente que golpea al hombre libre no debe recibir, en recta justicia, tantos golpes como él dio; debe recibir más, puesto que el talión no es justo sin la regla de proporción. Tanto como el hombre libre es superior al esclavo, otro tanto el talión debe diferenciarse del acto que da lugar a él. Y añado que, en ciertos casos, la misma diferencia debe haber tratándose de dos hombres libres. Si uno ha sacado un ojo a otro, no es justo contentarse con sacar un ojo al ofensor; porque es preciso que su castigo sea mayor conforme a la regla de proporción, puesto que el ofensor fue el primero que atacó y cometió el delito. En estos dos conceptos se ha hecho culpable, y por consiguiente la proporcionalidad exige que, siendo los delitos más graves, el culpable sufra también un mal mayor que el que ha hecho.

Pero como lo justo puede entenderse en muchos sentidos, es preciso determinar de qué especie de justicia debemos ocuparnos aquí. Hay, ciertamente, se dice, relaciones de justicia entre el sirviente y el amo, y entre el hijo y el padre, y lo justo en estas relaciones parece a los que lo reconocen sinónimo de justicia civil y política, porque lo justo que estudiamos aquí es la justicia política. Ya hemos visto que la justicia civil consiste principalmente en la igualdad; los ciudadanos son como asociados que deben mirarse como semejantes en el fondo por su naturaleza, y sólo diferentes por su manera de ser. Pero se hallará que no hay relaciones de justicias posibles del hijo al padre y del esclavo al dueño, como no las hay respecto de mí mismo con mi pie, ni con mi mano, ni con ninguna otra parte de mi cuerpo. Ésta es la posición del hijo respecto de su padre, puesto que el hijo no es, en cierta manera más que una parte del padre, y sólo cuando ha adquirido el valor y conquistado el rango de un hombre, haciéndose por esta razón independiente, es cuando se hace igual del padre y su semejante, relaciones que los ciudadanos tratan siempre de establecer entre sí. Por la misma razón, y mediando relaciones casi iguales, tampoco cabe verdadera justicia del esclavo al dueño, porque aquél es una parte de su señor, y si cabe algún derecho y alguna justicia respecto de él, será la justicia de la familia, que podría llamarse justicia económica. Pero aquí no buscamos esta justicia; estudiamos únicamente la justicia política y civil, y la justicia política consiste exclusivamente en la igualdad y en la completa semejanza. Lo justo en la asociación del marido y de la mujer se aproxima mucho a la justicia política. La mujer, sin duda, es inferior al hombre, pero su relación con éste es más íntima que la del hijo y la del esclavo, y está más próxima a ser de igual condición que su marido. Y así, su vida común se aproxima a la asociación política, y, por consiguiente, la justicia de la mujer respecto a su esposo es, en cierta manera, más política que ninguna de las que acabamos de indicar.

Dado el punto de vista en que nos hemos colocado, y encontrándose lo justo en la asociación política, se sigue de aquí que las ideas de la justicia y del hombre justo se refieren especialmente a la justicia política. Entre las cosas que se llaman justas, unas lo son por la naturaleza y otras por la ley. Pero no se crea que estos dos órdenes de cosas son absolutamente inmutables, puesto que las cosas mismas de la naturaleza están también sujetas al cambio. Me explicaré por medio de un ejemplo. Si nos proponemos servirnos de la mano izquierda, nos haremos ambidextros, y, sin embargo, la naturaleza procuraría

siempre que hubiera una mano izquierda. Jamás podremos impedir que la mano derecha valga más que ella, por más que hagamos para que la izquierda haga las cosas tan bien como la derecha. Pero sería un error deducir del hecho de que podemos hacer las dos manos igualmente derechas, que no hay una tendencia determinada por la naturaleza para la una y para la otra, y como la izquierda subsiste izquierda más ordinariamente y por más tiempo, y la derecha subsiste igual- mente derecha, se dice que esto es una cosa natural.

Esta observación se aplica exactamente a las cosas justas por naturaleza, a la justicia natural; y porque lo justo de esta clase pueda mudar algunas veces para nuestro uso, no por eso deja de ser justo por naturaleza. Lejos de esto, subsiste justo, porque lo que subsiste justo en el mayor número de casos es evidentemente lo justo natural. La justicia que establecemos y sancionamos en nuestras leyes es también la justicia, pero la llamamos justicia según la ley, justicia legal. Lo justo, según la naturaleza, es, sin contradicción, superior a lo justo, según la ley que hacen los hombres. Pero lo justo que buscamos en este momento es la justicia política y civil, y la justicia política es la que está hecha por la ley, y no por la naturaleza.

Lo injusto y el acto injusto, al parecer, se confunden, pero es preciso distinguirlos. Lo injusto está determinado exactamente por la ley; por ejemplo, es injusto no entregar el depósito qué se nos ha confiado. El acto injusto se extiende a más, y consiste en hacer en realidad una cosa injustamente. La misma diferencia hay entre el acto justo y lo justo. Lo justo es también lo que está determinado en la ley; y el acto justo consiste en hacer realmente cosas justas.

¿Cuándo es justo un acto? ¿Cuándo no lo es? Para decirlo en pocas palabras, un acto es justo cuando se hace con reflexiva intención y entera libertad. Ya he dicho antes lo que debe entenderse por un acto libre y voluntario. Cuando se tiene en cuenta a quién, en qué tiempo y por qué se hace lo que se hace, entonces se practica verdaderamente un acto justo; y, recíprocamente será también hombre injusto el que sabe a quién, cuándo y por qué hace lo que hace. Cuando, sin saberlo y sin ninguna de estas condiciones se hace alguna cosa injusta, entonces no es el hombre verdaderamente injusto; es, simplemente un desgraciado. Por ejemplo, si creyendo matar a un enemigo mata a su padre, comete un acto injusto, pero no por esto ha cometido un crimen, porque sólo es una desgracia. Tampoco se comete realmente injusticia, aun haciendo un acto injusto, cuando se obra con completa ignorancia, y no se sabe ni a quién, ni cómo, ni por qué se ha causado el daño. Bueno será explicar con precisión esta ignorancia, y cómo puede suceder que, ignorando completamente la persona a quien se daña, no sea una culpable. He aquí dentro de qué límites encerramos esta ignorancia. Cuando ella es causa directa de la acción que se ha hecho, esta acción no es voluntaria, y, por consiguiente, no es uno culpable. Pero cuando, por lo contrario, es uno mismo causa de esta ignorancia, y se ha hecho alguna cosa que es resultado de esta ignorancia, como ésta es la única causa, entonces es uno culpable, y con razón se considera a uno causa del delito y se le exige la responsabilidad. Esto sucede en el caso de la embriaguez. Los hombres que estando ebrios hacen algún mal son culpables, porque ellos mismos son causa de su ignorancia. Libres eran de no beber, hasta el punto de desconocer a su padre y golpearle. Lo mismo sucede en todos los demás casos de ignorancia, cuando uno mismo es la causa de ella. Los que hacen el mal como resultado de estas obcecaciones voluntarias, son injustos y culpables. Pero, respecto a la ignorancia de que no es uno causa y que por sí sola obliga a obrar como se obra, no es uno culpable. Esta ignorancia es, en cierta manera, física, como la de los niños que, no conociendo aún a su padre, llegan hasta a golpearle, Esta ignorancia, bien natural en los casos de este género, no permite decir que los niños son culpables de lo que hacen. Siendo la ignorancia la causa única de su acto y no estando en su mano el salir de esa ignorancia, no se les puede acusar, ni tener por culpables.

Una cuestión se suscita, no sobre la injusticia que se comete, sino con motivo de la que se sufre, y se pregunta: ¿se puede, voluntariamente, sufrir una injusticia? ¿O acaso es esto imposible? Nosotros hacemos libre y voluntariamente cosas justas y cosas injustas, pero jamás somos voluntariamente víctimas de la injusticia. Evitarnos con el mayor cuidado todo lo que nos puede dañar; y no es menos evidente que no sufriríamos de buen grado el daño que se nos hace, si pudiéramos impedirlo. Nadie sufre la voluntariamente que se le haga daño, y sufrir una injusticia es sufrir un perjuicio y un daño. Verdaderamente, todo esto es cierto; pero hay cosas en que, sea lo que quiera lo que exija la igualdad, concede uno parte de sus derechos a los demás. Y entonces si lo justo fuera tener una parte igual, es claro que tener una menor es una injusticia; y como se sufre la reducción voluntariamente, resulta de aquí, se dice, que se sufre voluntariamente una injusticia. Esto es, sin duda, lo que puede objetarse. Pero una prueba de que el daño no es realmente consentido es que los que en tales casos se contentan con una parte menor que la suya reclaman, en cambio de lo que ceden, algún honor, alabanza, gloria, afección o cualquiera otra compensación de este género. El que recibe una cosa en cambio del objeto que cede no experimenta daño alguno; y si no sufre injusticia, es claro que no la sufre voluntariamente. A esto se agrega que los que toman menos de lo que les corresponde, los cuales, al parecer, pueden considerarse tratados con injusticia si no reciben una porción igual a la de los demás, nunca dejan de gloriarse de estas concesiones y de alabarse, diciendo: “He podido recibir una parte igual; pero no he querido tomarla; y he preferido que la perciba tal o cual persona, que es de mayor edad, o tal otra, que es mi amigo”. Nadie se alaba de la injusticia que sufre. Pero si nunca se alaba el hombre de las injusticias que sufre, y en este caso sí se alaba, es claro que en esta pretendida partición desigual no ha recibido lesión al quedarse con la parte más pequeña; y si no ha sufrido una injusticia, es más claro aún que no la ha sufrido voluntariamente.

Convengo en que el ejemplo, que se puede tomar de la intemperancia, es un argumento contra toda esta teoría. El hombre intemperante, se dirá, que no sabe dominarse, se daña a sí mismo haciendo un acto vicioso, y lo hace con plena voluntad; luego se daña a sí mismo sabiéndolo, y, por tanto, sufre voluntariamente una injusticia y un daño, que se hace a sí mismo con pleno gusto. Pero haciendo una ligera adición a nuestra definición, quedará refutado este razonamiento; y es la siguiente: que nadie quiere, realmente, sufrir la injusticia. Sin duda alguna que el intemperante realiza sus actos de intemperancia queriéndolos, de tal manera que se procura a sí mismo la injusticia y el daño, y quiere, por tanto, causarse mal. Pero ya hemos dicho que nadie quiere sufrir la injusticia, y, por consiguiente, tampoco el intemperante puede sufrir voluntariamente una injusticia que procede de él mismo.

Pero quizá podría suscitarse otra cuestión y preguntar: “¿Es posible que se haga uno culpable para consigo mismo?” Por lo menos, si nos fijamos en el ejemplo del intemperante la cosa es posible; y, evidentemente, si lo que ordena la ley es justo, el que no la cumple es injusto, y si la ley prescribe alguna cosa en obsequio de otro y no se hace, es injusto el que no la ejecuta en favor de ese otro. La ley ordena ser templado y prudente, conservar sus bienes y cuidar su cuerpo, y dicta otras prescripciones de este género. El que no hace todo esto es injusto para consigo mismo puesto que ninguno de estos delitos puede nunca trascender y alcanzar un tercero. Pero todos estos razonamientos no tienen nada de verdaderos, puesto que nadie puede ser injusto consigo mismo. Es de toda imposibilidad que un mismo individuo, en el mismo momento, tenga a la vez, más y menos; y que obre, a la vez, con plena voluntad y contra su voluntad. El injusto, en tanto que injusto, percibe más de lo que le corresponde; la víctima que sufre una injusticia, en tanto que la sufre, recibe menos de lo que debe recibir; luego, si uno se hiciera una injusticia a sí mismo, se seguiría que un mismo individuo, en un mismo momento, podría tener más y menos; pero esto es evidentemente imposible y, por consiguiente, no puede uno hacerse injusticia a sí mismo. En segundo lugar, como el que hace una injusticia la comete con voluntad e intención, y el que la sufre, la sufre contra su voluntad, si uno pudiera ser injusto para consigo mismo, resultaría que haría, a la vez, una cosa con plena voluntad y contra su voluntad. Ésta es otra imposibilidad palpable, y, ya valga este argumento, ya valga el anterior, resulta que no es posible ser injusto para consigo mismo.

El mismo resultado tenemos si descendemos a los delitos particulares. Se hace uno culpable de delito cuando niega un depósito o comete un adulterio, un robo o cualquiera otra injusticia particular. Pero no puede uno negarse a sí mismo un depósito que se le ha confiado, no puede cometer un adulterio con su propia mujer, no puede robar su propio dinero; y, por consiguiente, si son éstos todos los delitos posibles y no puede cometerse uno solo contra sí mismo, resulta de aquí que es imposible ser culpable y cometer un delito contra sí. Si todavía se sostiene que puede ser esto posible, se habrá de convenir en que la injusticia, en tal caso, nada tiene de social y política, y que es puramente doméstica o económica. He aquí cómo. Dividida el alma como está, en muchas partes, una es mejor y, otra es peor; y si cabe una injusticia en el alma, únicamente será de unas partes respecto de las otras. La injusticia doméstica o económica sólo puede distinguirse relativamente a lo peor y a lo mejor, para que sea posible que haya justicia e injusticia del individuo para consigo mismo. Pero aquí no nos ocupamos de esta clase de justicia, sino únicamente de la justicia política, es decir, de la que se ejerce entre ciudadanos iguales.

En resumen, el individuo, en punto a los delitos que son objeto de nuestro estudio, no puede ser culpable para consigo mismo. Pero aún se puede preguntar: ¿Quién es el culpable en el alma? ¿En qué parte reside el delito? ¿Es en la parte del alma que tiene una disposición injusta, o en la que juzga con injusticia, o en la que hace la partición injustamente, como sucede en las luchas y en los concursos? Si se recibe el premio de mano del presidente, que es el

que decide, no se, hace una injusticia, aunque el premio haya sido dado injustamente. El único culpable de la injusticia cometida es el que ha juzgado mal y dado mal el premio. Y aun el presidente es culpable en un sentido, y no en otro. Lo es en tanto que no ha fijado lo justo conforme a la verdad y a la naturaleza; pero en tanto que ha dado su fallo según sus propias luces, no es ni injusto, ni culpable.

CAPITULO XXXII
DE LA RAZON

Hablando de las virtudes, hemos explicado lo que son, en qué actos consisten y a qué se aplican. Además, hemos dicho, fijándonos en cada una de ellas en particular, que el que las practica se conduce lo mejor posible y según la recta razón. Pero limitarse a esta generalidad y decir que es preciso obedecer a la recta razón es como si dijera alguno que para conservar la salud deben usarse alimentos sanos. Consejo muy obscuro, y si yo lo diera, se me respondería: "Indicad con precisión las cosas sanas que recomendáis". Lo mismo sucede con la razón, y puede preguntarse también: ¿Qué es la razón y qué es la recta razón? Para responder a esta pregunta, lo primero que debe cuidarse es de especificar bien la parte del alma en que radica la razón que se busca.

Ya antes, en una sencilla indagación que hicimos sobre el alma, vimos que hay en ella una parte que está dotada de razón, y otra que es irracional. A su vez, la parte del alma que está dotada de la razón se divide en otras dos, que son la voluntad y el entendimiento, que es capaz de ciencia. Estas partes del alma son diferentes, lo cual se prueba por la diferencia misma de sus objetos. Así como son cosas diferentes entre sí el color, el sabor, el sonido y el olor, así la naturaleza les ha designado sentidos especiales y diversos. Percibimos el sonido por el oído, el sabor por el gusto, el color por la vista. Debe suponerse que la misma ley se aplica a todo lo demás, y puesto que los objetos son diferentes, es preciso también que las partes del alma, que nos los hacen conocer, sean diferentes corno ellos. Una cosa es lo inteligible y otra es lo sensible, y como es el alma la que nos hace conocer lo uno y lo otro, es preciso que la parte del alma que se refiere a lo sensible sea distinta que la que se refiere a lo inteligible. La voluntad y la libre reflexión se aplican a las cosas de sensación y de movimiento; en una palabra, a todo lo que puede nacer y perecer. Nuestra voluntad delibera acerca de las cosas que depende de nosotros hacer o no hacer después de una decisión previa, y en las que la voluntad y la preferencia reflexiva pueden ejercitarse obrando o no, según nuestra elección. Pero siempre recae sobre cosas sensibles y que están en movimiento para mudar de una manera o de otra. Por consiguiente, la parte del alma que elige y se determina se refiere, al obrar según la razón, a las cosas sensibles.

Sentados estos puntos, y puesto que la razón se aplica a la verdad, debemos indagar cuáles son las condiciones de lo verdadero en el alma. Puede alcanzarse lo verdadero por la ciencia, la prudencia, el entendimiento, la sabiduría y la conjetura. Debemos preguntarnos, para conservar el enlace con lo que precede, a qué objeto se refiere cada una de estas facultades. Desde luego, la ciencia se aplica a lo que puede saberse, y este dominio se extiende tan allá como la demostración y el razonamiento. En cuanto a la prudencia, se aplica sólo a las cosas factibles y prácticas, que hay posibilidad de buscar o de evitar, que depende de nosotros hacer o no hacer. Pero en las cosas que el hombre puede producir y en las que puede obrar, es preciso distinguir con cuidado de una parte lo que produce, y de otra lo que simplemente obra. Con respecto a lo que produce, siempre hay un resultado final distinto del hecho de la producción. Así en la arquitectura, que está destinada a producir la casa, el fin especial que se propone es la casa, independientemente de la construcción misma que produce esta casa. Lo mismo sucede con la carpintería y con todas las artes en general, que tienden a producir alguna cosa. En cuanto a las cosas puramente prácticas, no tienen otro fin que la acción misma. Por ejemplo: cuando se toca la lira no hay otro fin que, el acto mismo que uno hace, porque el acto y el simple hecho de tocar son, en este caso, el fin que nos proponemos. Así, pues, la prudencia se aplica a la acción y a las cosas de pura acción sin resultado ulterior; y el arte se aplica a la producción y a las cosas que se producen, porque el uso del arte recae más bien en las cosas que se producen que en aquellas sobre las que simplemente se obra. Y así, puede decirse que la prudencia es la facultad que escoge voluntariamente y que opera en las cosas en las que depende de nosotros el obrar o no obrar, y todas las cuales tienen, en general, lo útil por objeto. La prudencia, a mi juicio, es una virtud y no una ciencia, porque los hombres prudentes son dignos de alabanza, y de alabanza sólo es objeto la virtud. Además, cabe virtud en toda ciencia, pero no cabe, propiamente hablando, en la prudencia, porque la prudencia, es ella misma la virtud.

En cuanto a la inteligencia, se aplica a los principios de las cosas inteligibles y de los seres. La ciencia sólo se refiere a las cosas que admiten demostración, y siendo los principios indemostrables, resulta que la ciencia no se aplica a los principios, cuyo conocimiento sólo a la inteligencia y al entendimiento corresponde.

La sabiduría es un compuesto de la ciencia y del entendimiento, porque la sabiduría está en relación a la vez con los principios y con las demostraciones, que se derivan de los principios y son el objeto propio de la ciencia. En tanto que la sabiduría toca a los principios, participa del entendimiento; y en tanto que toca a las cosas, que son demostrables como consecuencias de los principios, participa de la ciencia. Luego la sabiduría se compone de ciencia y de entendimiento; y se aplica a las cosas, a las que se aplican igualmente el entendimiento y la ciencia. En fin, la conjetura es la facultad por la que procuramos, en todos los casos en que las cosas presentan un doble aspecto, distinguir si son o no son de tal o de cual manera.

La prudencia y la sabiduría, que acabamos de definir, ¿son o no una sola y misma cosa? La sabiduría se dirige a las cosas a que alcanza la demostración y que son inmutablemente siempre lo que son. Pero la prudencia, lejos de referirse a las cosas de esta clase, se refiere a las cosas que están sujetas a cambio. Me explicaré: por ejemplo, la línea recta, la línea curva, la línea cóncava y todas las cosas de este género son siempre las mismas; pero las cosas de interés no son tales que no puedan estar perpetuamente cambiando; cambian, pues, y el interés de hoy no es el interés de mañana; lo que es útil a éste no lo es a aquél, y lo que es útil de tal manera no lo es de tal otra. Y la prudencia, no la sabiduría, es la que se aplica a las cosas de utilidad, a los intereses. Luego la prudencia y la sabiduría son muy diferentes. ¿Pero la sabiduría es o no una virtud? Puede verse claramente que sólo es virtud en cuanto participa de la naturaleza de la prudencia. La prudencia, como ya hemos dicho, es una virtud de una de Ias dos partes del alma que poseen la razón; pero es evidente que está por debajo de la sabiduría, porque se aplica a objetos inferiores. La sabiduría sólo se aplica a lo eterno y a lo divino, cómo acabamos de ver, mientras que la prudencia se ocupa sólo de intereses humanos. Luego si el término menos elevado es una virtud, con más razón lo será el término más alto; lo cual prueba ciertamente que la sabiduría es una virtud.

Por otra parte, ¿qué es la habilidad y a qué se aplica? La habilidad se ejercita también en las cosas a que se aplica la prudencia, es decir en las cosas que el hombre puede y debe hacer. Se da el nombre de hábil al que es capaz de deliberar sensatamente y de ver y juzgar bien, pero cuyo juicio se aplica a cosas pequeñas y sólo gusta de las mismas. Y así la habilidad y el hombre hábil sólo son una parte de la prudencia y del hombre prudente, y no podrían existir sin ellos, porque es imposible separar la idea del hombre hábil de la del hombre prudente. La misma observación puede aplicarse también a la mafia. La mafia no es la prudencia; el hombre mañoso no es el hombre prudente; sin embargo, el hombre prudente es mañoso. He aquí por qué la maña coopera en cierta manera a los actos de la prudencia. Pero se dice de un hombre malo que es mañoso, y así es la verdad; como, por ejemplo, Mentor, que parecía mañoso, sin ser por eso prudente. Lo propio de la prudencia y del hombre prudente es el desear siempre las cosas más nobles, preferirlas siempre y practicarlas siempre. Por lo contrario, el objeto único de la maña y del hombre mañoso es descubrir los medios de realizar las cosas que hay que realizar y saber proporcionárselas. Tales son los objetos que ocupan al hombre mañoso, y a los cuales consagra todos sus cuidados.

Por lo demás. se nos podría preguntar, no sin extrañeza, por qué, siendo el objeto de esta obra la moral y la política, hemos venido a hablar también de la sabiduría. Nuestra primera respuesta es, que si la sabiduría es una virtud, como dijimos antes, no debe ser extraño a nuestro objeto su estudio. En segundo lugar, compete al filósofo estudiar sin excepción todos los objetos que están comprendidos en un mismo círculo: y puesto que hablamos de las cosas del alma, es justo hablar de todas; y como la sabiduría está en el alma, hablar de ella no es salirse del estudio del alma.

La relación que hemos señalado entre la maña y la prudencia se aplica, al parecer, a todas las demás virtudes. Quiero decir, que en cada uno de nosotros hay virtudes innatas debidas a la naturaleza y que son como fuerzas instintivas, que sin la intervención de la razón arrastran a cada hombre a actos de valor, de justicia y a otros relativos a las demás virtudes. Me apresuro a decir que estas virtudes se forman también bajo la influencia del hábito y de la voluntad. Pero sólo las virtudes adquiridas y a las que va unida la razón son por completo virtudes y las únicas dignas de estimación. Así, pues, la virtud puramente natural obra sin la razón, y precisamente porque está aislada de la razón es débil y no es digna de alabanza; pero si se une a la razón y al libre albedrío, entonces forma la virtud completa y perfecta. El instinto natural, que nos arrastra a la virtud, necesita el apoyo de la razón y no puede existir sin ella. Por

otra parte, la razón y el libre albedrío no llegan a formar completamente la virtud por sí solos, sin la tendencia instintiva que da la naturaleza. Esto prueba que Sócrates no está en lo exacto, cuando pretende que la virtud no es más que la razón, porque sostiene que de nada sirve hacer actos de valor y de justicia, si no se sabe que se hacen y si no se determina uno a ello mediante la razón en la elección que hace. Sócrates se equivocaba cuando decía que la virtud es el fruto de la razón sola. Los filósofos de nuestros días comprenden mejor las cosas cuando dicen que la virtud consiste en hacer buenas acciones según la recta razón; y, sin embargo, su teoría no es aún del todo exacta. En efecto, si alguno realizase actos de perfecta justicia sin la menor intención, sin el menor conocimiento de las cosas bellas que practica y dejándose llevar por una especie de arranque irracional, sus actos podrían muy bien ser excelentes y conformes a la recta razón; quiero decir, que habría obrado ente según lo que ordena la recta razón; y sin embargo, una acción de esta clase nunca merecería alabanza y estimación Y así la definición que proponemos nos parece preferible, entendiendo que la virtud es el instinto natural guiado hacia el bien por la razón, porque en este caso es, a la vez, la virtud y una cosa digna de estimación y alabanza.

En cuanto a la cuestión de saber si la prudencia es o no realmente una virtud, he aquí un argumento que prueba clarísimamente que lo es. Si la justicia, el valor y las demás virtudes son estimables, porque hacen cosas preciosas, es evidente que la prudencia es igualmente digna de estimación y que debe colocársela en este elevado rango de virtud, porque la prudencia se aplica a las acciones que el valor nos inspira instintivamente. En general el valor realiza su obra por entero según se lo aconseja la prudencia; y por consiguiente, si el valor es laudable en sí mismo, porque hace lo que la prudencia le ordena, la prudencia con más razón debe ser absolutamente laudable Y absolutamente una virtud. ¿La prudencia es o no una virtud activa y práctica? Esto se puede ver más claramente observando las diversas ciencias. Tomemos por ejemplo la arquitectura. En este arte hay por una parte el que llamamos arquitecto, que dirige todo el trabajo, y por otra parte el que obedece al arquitecto, sirviéndole, y se llama albañil. Este último es el que hace, la casa, pero el arquitecto, en cuanto el albañil la construye en vista de sus planos, también hace la casa. Lo mismo sucede en todas las demás ciencias que producen algo, y en las que habrán de distinguirse el que guía y el obrero que ejecuta. El jefe produce hasta cierto punto una cierta cosa, y produce esta misma obra que hace el obrero que obedece a sus órdenes. Si sucede absolutamente lo mismo con las virtudes, lo cual parece muy probable y muy racional, se sigue la prudencia es también una virtud que obra una virtud práctica; porque todas las virtudes son activas y prácticas, y la prudencia desempeña en medio de ellas, en cierta manera, el papel de jefe y de arquitecto. Lo que ella prescribe lo ejecutan fielmente así las virtudes corno los corazones por ellas inspirados; y puesto que las virtudes son activas y prácticas, la prudencia lo es como lo son ellas.

En fin, otra cuestión será saber si la prudencia manda o no manda, como se ha sostenido, y no sin motivo, a las otras partes del alma. No me parece que deba mandar a las partes que son superiores respecto de ella, por ejemplo, a la sabiduría. Pero se dice que vigila y gobierna soberanamente todas las demás partes del alma, prescribiéndoles lo que han de hacer. Mas si es el jefe, quizá lo es en el alma, como el administrador en el seno de la familia, que es dueño de todo y dispone de todo, pero en el fondo no es el que manda absolutamente, puesto que no hace más que procurar descanso, a su principal, el cual, si se distrajera con todos estos cuidados imprescindibles, se vería en la necesidad de renunciar a todas las bellas y nobles cosas que pudieran convenirle. La prudencia, semejante a este útil servidor, es como el administrador de la sabiduría, y procura a ésta el tiempo que necesita para realizar su obra suprema, conteniendo y moderando las pasiones.

LIBRO SEGUNDO

CAPITULO PRIMERO
DE LA MODERACIÓN

Después de lo que precede, quizá convendrá tratar de la moderación y decir qué es, en qué casos se manifiesta y a qué se aplica. La moderación es una cualidad del hombre que exige menos de lo que podrían procurarle sus derechos fundados en la ley. Hay una multitud de cosas, respecto de las que el legislador es impotente para determinar casos particulares, disponiendo sólo de una manera general. Ceder de su derecho en las cosas de este género y no pedir más de lo que el legislador hubiera querido, pero que no ha podido precisar en todos los casos particulares a pesar de su deseo, es hacer un acto de moderación. Pero el hombre moderado no reduce indistintamente todos sus derechos; así que no rebaja nada de los que debe a la naturaleza, y que son verdaderamente derechos; sólo reduce sus derechos legales, aquellos que el legislador, a causa de su impotencia, ha debido dejar indecisos.

CAPITULO II
DE LA EQUIDAD

La equidad, que asegura la rectitud del juicio, se aplica a los mismos casos que la moderación, es decir, a los derechos pasados en silencio por el legislador, que no ha podido determinarlos con precisión. El hombre equitativo juzga de los vacíos que deja la legislación, y, reconociendo estos vacíos, insiste en que el derecho que reclama es muy fundado. El discernimiento es, pues, lo que constituye al hombre equitativo. Y así, la equidad, que distingue exactamente las cosas, no puede existir sin la moderación; porque al hombre equitativo y de buen sentido corresponde juzgar de los casos, y luego al hombre moderado obrar según el juicio formado de esta manera.

CAPITULO III
DEL BUEN SENTIDO

El buen sentido se aplica a las mismas cosas que la prudencia, es decir, a las cosas de acción, que podemos, según queramos, buscar o rechazar. El buen sentido es inseparable de la prudencia. La prudencia es la que obliga a practicar las cosas de que acabamos de hablar. Pero el buen sentido es esta cualidad, esta disposición o facultad que nos descubre el mejor y más ventajoso proceder en los actos que debemos ejecutar. Y así las cosas que se hacen espontáneamente, por perfectas que hayan salido, no pueden atribuirse al buen sentido. Cuando no ha habido intervención de la razón para discernir el mejor partido que debe tomarse, no puede llamarse hombre de buen sentido al que obra de esta manera. Cualquiera que sea el resultado que obtenga, sólo será un hombre afortunado; porque los resultados obtenidos sin que intervenga la razón, que juzga sanamente de las cosas, no son más que obra del azar y de la fortuna.

CAPÍTULO IV
DIGRESIÓN SOBRE LOS DEBERES DE CORTESÍA Y SU RELACIÓN CON LA JUSTICIA

¿Es un deber unido a la justicia el tratar a todo el mundo bajo un pie de igualdad en las relaciones sociales, o no lo es? Concibo que se entablen relaciones con la persona que se encuentre, cualquiera que ella sea, y que en el acto se ponga uno a su nivel; esto es sólo propio del adulador y del complaciente. Pero dar a cada uno, en estas relaciones, todo lo que merece según su mérito, parece ser absolutamente una obligación en el hombre justo y que quiere conducirse como es debido.

CAPITULO V
CUESTIONES DIVERSAS

Pueden suscitarse objeciones contra algunas de las teorías precedentes, diciendo: si cometer una injusticia es dañar a alguno con plena voluntad, sabiendo que se le daña, quién es el dañado, cómo, y por qué se le daña; y si, además, el daño hecho a otro y la injusticia cometida sólo pueden recaer sobre los bienes y en Ios bienes exclusivamente, se sigue de aquí que el hombre que comete una injusticia, el hombre injusto, sabe perfectamente lo que es el bien y lo que es el mal. Y conocer precisamente estos matices delicados es lo propio del hombre prudente, es lo propio de la prudencia. Pero es un absurdo manifiesto creer que este bien admirable que se llama la prudencia, que es el primero de los bienes, sea propio del hombre injusto. ¿No deberá decirse, más bien, que la prudencia no puede ser jamás compañera del hombre injusto? El hombre injusto no es capaz de juzgar, ni busca lo que es absolutamente bien y ni aun lo que es especialmente su propio bien y ni aun lo que es especialmente su propio bien; se engaña siempre en esto, mientras que la función eminente de la prudencia consiste en discernir con seguridad las cosas de este género. Aquí sucede lo que en la medicina. No hay nadie que no sepa lo que es sano absolutamente hablando y lo que mantiene la salud: por ejemplo, todos saben la utilidad del eléboro, de los purgantes, de las amputaciones, de los cauterios, y nadie ignora que estos remedios son muy saludables y que dan la salud. Pero, sabiendo todo esto, no por eso poseemos la ciencia médica; porque no sabemos cuál será el remedio conveniente en cada caso particular, como el médico que sabe el remedio que será bueno para tal enfermo, la disposición en que éste ha de estar para suministrárselo y que será el oportuno; conocimientos que constituyen la verdadera ciencia de la medicina. Sabiendo, pues, de una manera absoluta y general lo que es bueno para la salud, no por eso poseemos la ciencia médica, ni tampoco la llevamos con nosotros mismos.

En igual forma, el hombre injusto sabe de una manera general que la dominación, el poder, la riqueza, son bienes; pero no sabe absolutamente si son bienes verdaderos para él, ni en que momento le convienen, ni en qué disposición moral debe estar para que esto bienes le sean provechosos. Este discernimiento sólo pertenece a la prudencia, y la prudencia no acompaña al hombre injusto. Los bienes que codicia y que adquiere mediante su crimen son, si se quiere, bienes absolutos; pero no son los bienes que le convienen. La riqueza y el poder, absolutamente hablando, son bienes, pero no son bienes para tal hombre en particular, puesto que la riqueza y el poder que ha adquirido sólo le servirán para causar mucho mal a sí y a sus amigos y jamás sabrá emplear como conviene el poder que ha caído en sus manos.

Otra cuestión bastante embarazosa se puede también suscitar, y consiste en saber si la injusticia es o no posible contra el hombre malo. He aquí lo que puede decirse: si la injusticia es un daño que se causa a otro, y este daño consiste en la privación de los bienes que se le arrancan, no parece que pueda hacerse daño al hombre malo, puesto que los bienes que le parecen ser bienes para él, no lo son verdaderamente. El poder y la riqueza no pueden menos de dañar al hombre malo, que jamás sabrá hacer de ellos un uso conveniente; luego, si esta posesión es un daño para él, no se comete Una injusticia arrancándoselos. Este razonamiento parecerá, sin duda, a la mayor parte de los espíritus una pura paradoja, porque todo el mundo se cree muy capaz de usar del poder, de la dominación y de la riqueza; pero esta suposición es puramente gratuita y falsa. El legislador mismo es de este dictamen, pues se guarda bien de confiar el poder a todos los ciudadanos sin distinción. Lejos de esto, fija con cuidado la edad y la fortuna que cada uno debe tener para tomar parte en el gobierno. Esto nace de que el legislador no cree que todos indistintamente pueden mandar, y si alguno se rebela por no tener parte en la autoridad y porque no se le permite gobernar, se le puede decir: "No tenéis en vuestra alma nada de lo que se necesita para mandar y gobernar a los demás. En lo que corresponde al cuerpo debe tenerse en cuenta que, para tratarle bien, no basta tomar únicamente cosas absolutamente buenas, sino que, si se quiere curar una salud resentida, es preciso seguir un régimen y reducirse, por lo pronto, a una pequeña cantidad de agua y de alimentos. A un alma mala, para impedirle hacer el mal, ¿qué otro recurso queda que negarle todo, autoridad, riqueza, poder y todos los bienes de este género, con tanta más razón cuanto que el alma es cien veces más móvil y más mudable que el cuerpo?. Porque así como el que tiene el cuerpo enfermo debe someterse para curarse al régimen que indiqué antes, así el alma enferma se hará quizá capaz de conducirse bien, si se desprende de todo lo que la pervierte.

Otro problema que se puede también presentar es el siguiente: En los casos en que no se pueden ejecutar, a la vez, actos justos y valerosos, ¿cuáles son los que deben preferirse? Con respecto a las virtudes naturales, ya hemos dicho que basta el instinto que arrastra al hombre hacia el bien, sin que sea necesaria la intervención de la razón. Pero cuando la elección voluntaria y libre es posible, ella depende siempre de la razón, de esta parte del alma que posee la razón. Por consiguiente, se podrá escoger y decidirse libremente en el acto mismo en que se sienta uno arrastrado por el instinto, y entonces tendrá lugar la virtud perfecta que, como hemos dicho, va siempre acompañada de la reflexión y de la prudencia. Si la virtud perfecta no es posible sin el instinto natural del bien, tampoco puede suceder que una virtud sea contraria a otra virtud. La virtud se somete naturalmente a la razón y obra como ésta se lo ordena, de tal manera que la virtud se inclina de suyo al lado adonde la razón la conduce, porque la razón es la que escoge siempre el mejor partido. Las demás virtudes no son posibles sin la prudencia, así como la prudencia no es completa sin las demás virtudes; pero todas las virtudes en su acción se prestan un mutuo apoyo, y son todas compañeras y sirvientas de la prudencia.

Una cuestión no menos delicada que las precedentes es la de averiguar si con las virtudes sucede lo que con los demás bienes exteriores y corporales. Cuando estos bienes son demasiado abundantes, corrompen a los hombres por su exceso, y, así, la riqueza excesiva hace a los hombres desdeñosos y duros, y los demás bienes de este orden, poder, honores, belleza y fuerza no corrompen menos que la riqueza. ¿Sucederá lo mismo con la virtud? ¿Si la justicia o el valor se encontraran con exceso en el corazón de un hombre, este hombre no sería peor? No, no lo sería. Pero puede añadirse que la gloria procede de la virtud y que, llevada aquélla hasta el exceso, hace a los hombres malos y corrompidos; luego, la virtud, llegando a aumentarse y agrandar, pervertirá a los hombres; y puesto que estamos de acuerdo en que la virtud es causa de la gloria, es preciso convenir, por consiguiente, en que la virtud, aumentándose, corromperá los hombres tanto como a sí misma. ¿Pero todo esto no es contrario a la verdad? Si la virtud produce otros efectos admirables, como realmente sucede, el más positivo consiste, sin contradicción, en que asegura el uso juicioso de todos estos bienes mediante su influencia sobre los que los poseen. El hombre de bien que no sepa emplear, como es conveniente, los honores y el poder que le hayan cabido en suerte, cesará por esto mismo de ser hombre de bien. Por consiguiente, ni los honores, ni el poder, podrán corromper al hombre virtuoso, como no pueden corromper la virtud misma. En resumen puesto que hemos demostrado al principio de este estudio que las virtudes son medios, se sigue de aquí que cuanto más grande es la virtud más medio será; y que la virtud, al aumentarse, lejos de hacer a los hombres más malos, deberá, por lo contrario, hacerlos mejores, porque el medio de que hablamos es el medio entre el exceso y el defecto en las pasiones que agitan al corazón del hombre. Pero no hablemos más sobre esta materia.

CAPITULO VI
NUEVAS TEORÍAS SOBRE LA TEMPLANZA

Después de lo que precede, es indispensable comenzar un nuevo estudio y tratar de la templanza y de la intemperancia, pero como esta virtud y este vicio tienen algo de extraño, no deberá sorprender si las teorías, con cuyo auxilio se las explica, parecen igualmente extrañas. La virtud de la templanza no se parece a ninguna otra. En todas las demás virtudes la razón y las pasiones arrastran en el mismo sentido y no se contradicen. En la templanza sucede lo contrario; la razón y las pasiones están directamente opuestas entre sí. En el alma, las tres cualidades que podemos llamar malas son el vicio, la intemperancia y la brutalidad. Más arriba hemos explicado lo que son el vicio y la virtud, y en qué consisten, y ahora nos resta hablar de la intemperancia y de la brutalidad.

CAPITULO VII
DE LA BRUTALIDAD

La brutalidad es, en cierta manera, el vicio llevado hasta el último extremo, y cuando vemos un hombre absolutamente depravado, decimos que no es un hombre, sino un bruto, representando, la brutalidad uno de los grados del vicio.

La virtud opuesta a esta odiosa cualidad no tiene nombre especial, pero, cualquiera que sea, puede decirse que trasciende del hombre y que es la virtud de los héroes y de los dioses. Esta virtud ha quedado sin nombre, porque la virtud no puede aplicarse a Dios está por encima de la virtud y no se arregla por ella, puesto que, en otro caso, sería la virtud superior a Dios. He aquí por qué la virtud opuesta a la brutalidad no puede tener nombre particular; es divina y supera a las fuerzas del hombre; y así como la brutalidad es un vicio, que en un sentido es extraño al hombre, así la virtud que se opone a este degradación no lo es menos.

CAPITULO VIII
DE LA TEMPLANZA

Para explicar bien la templanza y la intemperancia, debemos ante todo, exponer la discusión de que han sido objeto y las teorías que se han suscitado, algunas de las cuales son contrarias a los hechos. Estudiando las cuestiones que se han promovido y comprobándolas nosotros mismos, llegaremos a descubrir en lo posible la verdad en estas materias; y éste será el mejor método y el que mas fácilmente nos puede conducir para conseguirlo.

El viejo Sócrates llegó hasta suprimir y negar enteramente la intemperancia, sosteniendo que nadie hace el mal con, conocimiento de causa. Pero el intemperante, que no sabe dominarse, parece que hace el mal sabiendo que es mal, arrastrado y todo por la pasión que le domina. Resultado de esta opinión, Sócrates creyó que no había intemperancia. Pero éste es un error. Es un absurdo atenerse a semejante razonamiento y negar un hecho que es de toda certidumbre. Sí, hay hombres intemperantes; y saben muy bien que, al obrar como obran, hacen mal.

Puesto que la intemperancia es una cosa real, pregunto si el Intemperante tiene una ciencia de cierta especie que le hace ver y buscar las malas acciones que comete. Por otra parte, parecería absurdo que lo que hay en nosotros de más poderoso y más firme sea dominado y vencido por ninguna otra cosa. Ahora bien, de todo lo que existe en nosotros, la ciencia es, sin contradicción, lo estable y lo más fuerte, y esta observación tiende a probar que el intemperante no tiene el conocimiento de lo que hace. Mas si no tiene precisamente la ciencia, ¿tiene, por lo menos, la opinión, tiene la sospecha? Pero si el intemperante sólo tiene una sospecha de lo que hace, entonces cesa de ser reprensible. Si hace alguna cosa mala sin saber precisamente que es mala, sino suponiéndolo mediante una opinión incierta, se le puede perdonar que se deje llevar del placer, puesto que comete el mal no sabiendo exactamente que es mal, y presumiéndolo tan sólo. No se reprende a aquellos a quienes se excusa, y, por consiguiente, puesto que el intemperante sólo tiene una vaga sospecha de lo que hace, no es reprensible. Sin embargo, es realmente digno de censura.

Todos estos razonamientos sólo sirven para entorpecernos. Unos, negando que el intemperante tiene la ciencia de lo que hace, nos llevan a una conclusión absurda; y otros, sosteniendo que ni aun una vaga opinión tienen, nos han conducido a una obscuridad no menos extraña.

Pero he aquí otras cuestiones que también se pueden promover. El hombre que sabe ser prudente podrá también ser templado, y entonces se pregunta: ¿hay algo que pueda causar al prudente deseos violentos? Si es templado y si se domina, como se supone, será preciso que experimente pasiones violentas, porque no se puede llamar templado a un hombre que sólo domina las pasiones moderadas. Luego, si no tiene pasiones vivas, ya no es moderado, porque no hay moderación desde el momento en que no hay deseos ni emociones. Pero esta misma explicación presenta dificultades nuevas, porque este razonamiento tiende a concluir que algunas veces el intemperante es digno de alabanza y el templado digno de reprensión. Puede suceder, se dirá, que alguno se engañe en su razonamiento, y que, razonando, encuentre que el bien es el mal, arrastrándole, por otra parte, la pasión hacia el bien. La razón no le permitirá hacer lo que él tiene por mal; pero, dejándose guiar por la pasión, lo hará; porque, obrar conforme a la pasión, es lo propio del intemperante, como ya hemos dicho. Por consiguiente, hará el bien, porque su pasión le mueve a ello; pero su razón le impedirá obrar, puesto que suponemos que se aleja del bien que desconoce, a causa del razonamiento hecho. Luego, este hombre será intemperante y, sin embargo, será laudable, puesto que lo es en tanto que obra el bien. Y he aquí un primer resultado que es perfectamente absurdo. Partamos también de esta misma hipótesis, y supongamos que este hombre se extravía usando de su razón, la cual le hace creer que el bien no es el bien, y que al mismo tiempo su pasión le conduzca igualmente a obrar bien. Pero la templanza consiste en resistir, mediante la razón, las pasiones y los deseos que uno siente en su alma; y así, este hombre que se verá engañado por su razón, estará impedido de ejecutar lo que su pasión desea, y, por consiguiente, de hacer el bien, puesto que al bien es al que le conducía su pasión. Pero el que no sabe hacer el bien en los casos en que es de su deber hacerlo, es reprensible; luego, el hombre templado será algunas veces digno de reprensión. Esta segunda consecuencia es tan absurda como la otra.

Otra cuestión tiene por objeto indagar si puede tener lugar la intemperancia y ser uno intemperante en el uso de toda especie de cosas y en la busca de todas ellas; si es uno intemperante, por ejemplo, en punto a riqueza, honores, cólera, gloria y todas las cosas en que los hombres parecen mostrarse intemperantes; o bien, si la intemperancia sólo se aplica a un orden especial de cosas.

He aquí cuestiones que parecen dudosas y que, precisamente, hay que resolver.

Ante todo, discutamos la cuestión relativa a la ciencia que se niega al intemperante. Como ya lo hemos hecho ver, es un absurdo suponer que un hombre que tiene la ciencia, la pierda de repente o la deje escapar. El mismo razonamiento tiene lugar respecto a la simple opinión y a la vaga sospecha, y no hay aquí, ninguna diferencia entre la opinión incierta y la ciencia precisa. Desde el momento en que la simple opinión, a causa de su misma vivacidad, se ha hecho sólida e inquebrantable, no la separará ya la menor diferencia de la ciencia con respecto a los que tienen estas opiniones, porque creerán que las cosas son realmente como su opinión se las hace ver. Heráclito de Éfeso, al parecer, tenía esta opinión imperturbable en todas las creencias que engendraba. Y así, nada tiene de absurdo el creer que el intemperante, ya tenga la ciencia verdadera, ya la simple opinión, tal como aquí la suponemos, pueda hacer el mal. Esto nace de que la palabra saber tiene un doble sentido; en uno, saber significa poseer la ciencia, y decimos que alguno sabe alguna cosa cuando posee la ciencia de esta cosa; y en otro, saber significa obrar en conformidad a la ciencia que se tiene. Y así, el intemperante puede ser muy bien el hombre que tiene la ciencia del bien, pero que no obra conforme a esta ciencia. Desde el acto que no obra conforme a esta ciencia, no es un absurdo sostener que puede hacer el mal en el acto mismo de tener la ciencia del bien. Este hombre se encuentra en el mismo caso que los que están dormidos, los cuales podrán tener la ciencia, pero harán y experimentarán durante el sueño una multitud de cosas que repugnen a la ciencia, porque en este estado la ciencia no obra en ellos. Lo mismo sucede al intemperante; se parece al hombre dormido, y no obra ya conforme a la ciencia que posee.

Tal es la solución de la cuestión que se había suscitado sobre este punto, porque se preguntaba si en este momento el intemperante pierde la ciencia que posee o si la ciencia le falta en tal momento, las dos suposiciones parecen igualmente insostenibles.

Pero he aquí otra explicación que puede hacer esto perfectamente evidente. Ya hemos dicho en los Analíticos que el silogismo se forma de dos proposiciones, una universal, y otra comprendida en ésta, que es particular. Por ejemplo; yo sé curar a todo hombre que tiene fiebre; es así que el que tengo a la vista tiene fiebre; luego, yo sé curar a este hombre en particular. Pero puede suceder que sepa yo de ciencia universal y general lo que no sé de ciencia particular. Puede incurrirse en un error en este último caso hasta por alguno que tenga ciencia; por ejemplo, tal persona sabe curar a todo hombre que tiene fiebre, pero, sin embargo, no sabe en particular que un hombre dado tiene fiebre. He aquí cómo, en igual forma, el intemperante puede cometer una falta, por aunque tenga la ciencia de aquello que él practica, porque puede suceder muy bien que el intemperante tenga esta ciencia general de que tales cosas son malas y dañosas, sin que por eso sepa claramente que tales cosas en particular son malas y dañosas para él. Y así se engañará, a pesar de tener la ciencia, porque posee la ciencia general y no la ciencia particular. No es, pues, absurdo sostener que el intemperante hará el mal, aun teniendo la ciencia de lo que hace. Lo mismo sucede, poco más o menos, en el caso de embriaguez. Los ebrios, cuando su embriaguez les ha abandonado, vuelven a ser lo que eran antes; la razón y la ciencia no han desaparecido de ellos, sino que han sido dominadas y vencidas por la embriaguez, y, libres de ella, vuelven a su estado ordinario. Lo mismo sucede al intemperante; la pasión que le domina impone silencio a la razón, pero cuando la pasión cesa, como cesa la embriaguez, el intemperante vuelve a lo que era antes de ceder ante ella.

Pasemos ahora a otro razonamiento bastante embarazoso, con el cual se quiere demostrar que algunas veces la intemperancia puede ser digna de alabanza, y la templanza digna de reprensión. Este segundo razonamiento no vale más que el primero. El templado, lo mismo que el intemperante, no es aquel a quien engaña su razón; es el hombre que tiene la razón recta y sana, y que juzga mediante ella lo que es malo y lo que es bueno; pero que se hace intemperante cuando desobedece a esta razón, y templado cuando se somete a ella sin dejarse llevar de las pasiones que siente. De un hombre que tiene por cosa horrible golpear a su padre, pero que se abstiene de hacerlo cuando casualmente le acomete este deseo abominable, no puede decirse que sepa dominarse y que por este motivo se le deba llamar templado. Pero, si en todos los casos de este género que pueden proponerse, no hay templanza ni intemperancia, la intemperancia no puede ser digna de alabanza, ni la templanza digna de reprensión, como se pretendía. Hay intemperancias que sólo son

productos de enfermedades, y hay otras que son naturales; por ejemplo, es un efecto de enfermedad el no poder dejar de arrancarse los cabellos y roerlos. Cuando se domina este extraño capricho, no por esto es uno digno de alabanza, ni tampoco reprensible por no poder dominarlo; o, cuando menos, la victoria o la derrota son de muy poca importancia en este caso. De otra parte, hay arrebatos que son naturales. Por ejemplo, compareciendo ante el tribunal un hijo por haber golpeado a su padre, se defendió diciendo a los jueces: "También él golpeó a su padre", y fue absuelto porque creyeron los jueces que éste era un delito natural, que estaba en la sangre; lo cual no impide que si alguno ha sido, en un caso dado, bastante dueño de sí mismo para no golpear a su padre, no merezca absolutamente la alabanza por haberse abstenido de tan odiosa acción.

Pero no son la templanza y la intemperancia, consideradas en estas condiciones excepcionales, de las que tratamos aquí puesto que sólo son objetos de nuestro estudio de las especies de templanza y de intemperancia que nos hacen absolutamente dignos de alabanza o de reprensión. Entre los bienes unos son exteriores a nosotros, como la riqueza, el poder, los honores, los amigos o la gloria. Hay otros que nos son necesarios, y que son corporales, como las que se refieren al tacto y al gusto. El hombre intemperante en las cosas de esta última clase es, al parecer, el que debe llamarse, absolutamente hablando, intemperante. Las faltas que comete se refieren únicamente al cuerpo, y a esta clase de exceso es al que limitamos la intemperancia que nos proponemos estudiar. Se preguntaba un poco más arriba a qué se aplica especialmente la intemperancia. Respondo que, hablando con propiedad, no puede llamarse intemperante al que lo es en punto a honores, porque se alaba generalmente al que tiene esta clase de intemperancia, y se le llama ambicioso. Cuando hablamos de un hombre que es intemperante en esta clase de cosas, añadimos ordinariamente al epíteto de intemperante el nombre de la cosa misma; ya sí decimos que es intemperante en punto a honores, en punto a gloria, en punto a cólera. Pero cuando queremos designar al intemperante de una manera absoluta, no tenemos necesidad de añadir la indicación de las cosas en que lo es, porque se ve cuáles son las cosas en que es intemperante, sin que haya de añadirse la designación especial. El intemperante, absolutamente hablando, lo es con relación a los placeres y a los sufrimientos del cuerpo.

He aquí otra prueba de que esto es a lo que realmente se aplica la intemperancia. Puesto que se concede que el intemperante es reprensible, los objetos de su intemperancia deben ser también el poder, las riquezas y todas las cosas análogas, respecto de las que cabe el nombre de intemperancia, no son reprensibles por sí mismas. Por lo contrario, los placeres del cuerpo lo son, y al que se entrega con exceso a ellos se llama con razón y justo motivo intemperante.

Pero como de todas las intemperancias, fuera de la de los placeres del cuerpo, es la de la cólera la más reprensible, puede preguntarse si ésta es más reprensible que la de los placeres. La intemperancia de la cólera es absolutamente semejante al apuro que muestran los esclavos por servir con un excesivo celo a su señor. Apenas éste les dice: "Dame...", cuando llevados de su celo, entregan antes de haber oído lo que deben entregar; y muchas veces se engañan en la cosa que llevan a su señor, y, en lugar del libro que éste pedía, le llevan un estilo para escribir. El intemperante, en punto a cólera, está en el mismo caso que estos esclavos. Apenas oye la primera frase que cree ofensiva, cuando su corazón se llena de un deseo desenfrenado de venganza, y ya no puede escuchar ni una sola palabra para poder saber si obra bien o mal al irritarse o, por lo menos, si se irrita más de lo que debiera. Esta tendencia a la cólera, que puede llamarse intemperancia de cólera, no me parece muy reprensible. Pero la intemperancia que abusa del placer lo es, a mi parecer, mucho más. Esté segundo arrebato difiere del otro en que la razón interviene en él para impedir que se obre, y el intemperante que se deja dominar por el placer obra contra la razón que le habla. Y así, esta intemperancia merece mas reprensión que la intemperancia de la cólera, porque está en un verdadero sufrimiento, en tanto que no puede uno encolerizarse sin sufrir; mientras que, por lo contrario, la intemperancia que procede del deseo o de la pasión siempre va acompañada de placer. Esto es lo que la hace más reprensible, porque la intemperancia que acompaña al placer parece una especie de insolencia y de desafío a la razón.

¿La templanza y la paciencia son una sola y misma virtud? La templanza se refiere a los placeres, y es hombre templado el que sabe dominar sus peligrosos atractivos; la paciencia por lo contrario, sólo se refiere al dolor, y el que soporta y sufre los males con resignación es paciente y firme. En igual forma, la intemperancia y la molicie no son la misma cosa. Hay molicie y es flojo un hombre cuando no sabe soportar las fatigas, no todas indistintamente, sino las que otro hombre en las mismas circunstancias se creería en la necesidad de soportar. El intemperante es el que no puede soportar los alicientes del placer y se deja ablandar y arrastrar por ellos.

Puede distinguirse aún el intemperante del que se llama incontinente. ¿El incontinente es intemperante? ¿Y el intemperante debe confundirse con el incontinente? El incontinente es el que cree que lo que hace es excelente y le es muy útil, y que no tiene en sí mismo una razón que sea capaz de oponerse a los placeres que le seducen y le ciegan. El intemperante, por lo contrario, siente en sí la razón que se opone a sus extravíos en aquellas cosas a que le arrastra su funesta pasión. De estos dos, ¿cuál es el que más fácilmente puede curar, el intemperante o el incontinente? Lo que parecería probar que el intemperante es menos fácil de corregir y que el incontinente es más curable, es que éste, si tuviese en sí la razón que le hiciera conocer que obraba mal, no lo haría, mientras que el intemperante posee la razón que se lo advierte y, sin embargo, obra; por consiguiente, parece absolutamente incorregible. Desde otro punto de vista, ¿cuál es el más malo de los dos, el que nada bueno tiene absolutamente en sí, o el que une buenas cualidades a los vicios que señalamos? ¿No es evidente que es el incontinente, puesto que la facultad más preciosa que tiene en sí se encuentra profundamente viciada? El intemperante posee un bien admirable, que es la razón sana y recta, mientras que el incontinente no la tiene. La razón, por lo demás, puede decirse que es el principio de los vicios del uno y del otro. En el intemperante, el principio, que es la cosa verdaderamente capital, es todo lo que debe ser y está en excelente estado; pero en el incontinente este principio está alterado; y en este sentido, el incontinente está por bajo del intemperante.

Con estos vicios sucede lo que con aquel a que hemos dado nombre de brutalidad, el cual es preciso considerar, no en el bruto mismo, sino en el hombre. ¿Por qué este nombre de brutalidad está reservado a la última degradación del vicio? ¿Y por qué no se le puede estudiar en el bruto? Por la razón única de que el mal principio no está en el animal, puesto que sólo la razón es el principio. ¿Quién ha hecho más mal al mundo, un león o un Dionisio, un Fálaris, un Clearco o cualquier otro malvado? ¿No es claro que fueron estos monstruos? El principio malo, que esta en el ser, es de la mayor importancia para el mal que aquél hace, pero en el animal no hay un principio de esta clase. En el incontinente, por tanto, el principio es el malo, y en el momento mismo en que comete actos culpables, la razón, de acuerdo con su pasión, le dice que es preciso hacer lo que hace. Esto prueba que el principio que está en él no es sano, y en este concepto el intemperante podría aparecer por encima del disoluto.

Por lo demás, pueden distinguirse don especies de intemperancia. La una, que arrastra desde el primer momento, si que preceda premeditación, y que es instantánea; por ejemplo, cuando vemos una mujer hermosa y en el acto advertimos una impresión, como resultado de la cual surge en nosotros el deseo instintivo de cometer ciertos actos que quizá no deberían cometerse. La otra especie de intemperancia no es, en cierta manera, más que una debilidad, porque va acompañada de la razón que nos impide obrar. La primera especie no deberá considerársela muy digna de reprensión, porque puede producirse también en corazones virtuosos, es decir, en hombres ardientes y bien organizados. Pero la otra sólo se produce en los temperamentos fríos y melancólicos, y éstos son reprensibles. Añadamos que siempre se puede, si atendemos a la razón, llegar a no sentir nada en este caso, diciéndose a sí mismo que, si aparece una mujer hermosa, es preciso contenerse en su presencia. Si se sabe prevenir así todo peligro mediante la razón, el intemperante, arrastrado, quizá, por una impresión imprevista, no experimentará ni hará nada que sea vergonzoso. Pero cuando, a pesar de lo que aconseja la razón, enseñándonos que es preciso abstenerse de estos hechos, se deja uno ablandar y arrastrar por el placer, se hace el hombre mucho más culpable. El hombre virtuoso jamás se hará intemperante de esta manera, y la razón misma, adelantándose, no tendrá necesidad de curarle. La razón sola es su guía soberana; pero el intemperante no obedece a la razón, sino que, entregándose por entero al placer se deja ablandar y hasta enervar por ella.

Más arriba preguntamos si el prudente es templado; cuestión que podemos resolver ahora. Sí, el prudente es templado igualmente, porque el hombre templado no es sólo hombre que sabe con su razón domar las pasiones que siente, sino que es también el que sin experimentar estas pasiones, es capaz de vencerlas, si llegan a nacer en él. El prudente es el que no tiene malas pasiones y que posee, además, la recta razón para dominarlas. El templado es el que siente malas pasiones y sabe aplicar a ellas su recta razón; por consiguiente, el templado viene después del prudente, y es prudente también. El prudente es el que no siente nada; templado es el que siente y que domina, o puede dominar, en caso necesario, lo que experimenta. Nada de esto pasa con el prudente, y no deberá confundirse absolutamente el intemperante con él.

Otra cuestión: ¿El intemperante es incontinente? ¿El incontinente es intemperante? ¿O bien, lo uno no es consecuencia de lo otro? El intemperante, como ya hemos dicho, es aquel cuya razón combate las pasiones; pero el incontinente no está en este caso, porque es el que, al hacer el mal, tiene la aquiescencia de su razón. Y así, el incontinente no es como el intemperante, ni el intemperante como el incontinente. Hasta puede decirse que el incontinente está por bajo del intemperante, porque los vicios de naturaleza son más difíciles de curar que los que preceden del hábito, porque toda la fuerza del hábito se reduce a que las cosas en nosotros se conviertan en una segunda naturaleza. Y así, el incontinente es el que, por su propia naturaleza y por ser tal como es, se encuentra capaz de ser vicioso, y éste es el origen único de que se forme en él una razón mala y perversa. Pero el intemperante no es así, pues no porque él sea por naturaleza malo, su razón lo ha de ser también, porque sería ésta necesariamente mala si fuese él mismo, por naturaleza, lo que es el hombre vicioso. En una palabra, el intemperante es vicioso por hábito, y el incontinente lo es por naturaleza. El incontinente es más difícil de curar, porque un hábito puede ser substituido por otro hábito, mientras que nada puede suplantar a la naturaleza.

Pasemos ahora a la última cuestión. Puesto que el intemperante es tal que sabe lo que hace y no le engaña su razón, y como, por otra parte, el hombre prudente examina cada cosa con la recta razón, podemos preguntar: ¿el hombre prudente puede ser o no intemperante? Es posible esta duda en ciertas teorías, pero si nos atenemos a lo que precede, podremos concluir que el hombre prudente no es intemperante. Conforme a lo que hemos dicho, el hombre prudente no es sólo el que está dotado de una razón sana y recta, sino que, principalmente, sabe practicar y realizar lo que parece mejor a su razón ilustrada. Luego, si el hombre prudente hace las mejores cosas, evidentemente no puede ser intemperante. Pero el hombre hábil puede serlo, porque en lo que precede hemos separado la prudencia de la habilidad, cosas que encontramos muy diferentes. Se aplican ambas a los mismos objetos, pero la una sabe obrar y la otra no obra. Así, pues, el hombre hábil puede muy bien ser intemperante; porque puede no obrar en las mismas cosas en que es hábil; pero el hombre prudente jamás será intemperante.

CAPITULO IX
DEL PLACER

Para completar todas las teorías precedentes, debemos tratar del placer, puesto que se trata de la felicidad, y todo el mundo está acorde en creer que la felicidad es el placer, y en que consiste en vivir de una manera agradable o, por lo menos, que sin el placer no hay felicidad posible. Los mismos que hacen la guerra al placer y que no quieren contarlo entre los bienes reconocen cuando menos, que la felicidad consiste en no tener pena, y no tener pena es estar a punto de tener placer. Es preciso, pues estudiar el placer, no sólo porque los demás filósofos creen que deben ocuparse de él, sino también porque, en cierta manera, es una felicidad que lo hagamos. En efecto, tratamos de la felicidad, que hemos definido diciendo que es el acto de la virtud en una vida perfecta; pero la virtud se refiere esencialmente al placer y al dolor, y, por consiguiente, es imprescindible hablar del placer, puesto que sin placer no hay felicidad.

Recordemos, ante todo, los argumentos de los que no quieren considerar el placer como un bien, ni elevarlo a este rango. Dicen, en primer lugar, que el placer es una generación, es decir, un hecho que deviene sin cesar, sin ser nunca; que una generación es siempre una cosa incompleta, y que al verdadero bien no debe rebajársele nunca al rango de cosa incompleta. En segundo lugar añaden que hay placeres malos y que el bien jamás puede estar en el mal. Además, observan que el placer está en todos los seres indistintamente, en el malo como en el bueno, en la bestia feroz como el animal doméstico, y que el bien no puede nunca tener que ver con los seres malos, ni es posible que sea común a tantas criaturas diferentes. Dicen también que el placer no es el fin supremo del hombre, y que el bien, por lo contrario, es este fin supremo. Por último, sostienen que el placer impide muchas veces cumplir con el deber y hacer el bien, y que lo que impide cumplir con el deber no puede ser el bien. Por último, sostienen que el placer impide muchas veces cumplir con el deber y hacer el bien, y que lo que impide cumplir con el deber no cumplir con el deber y hacer el bien, y que lo que impide cumplir con el deber no puede ser el bien.

Es preciso refutar, ante todo, la primera objeción que convierte el placer en una simple generación, y tratar de rechazar tal razonamiento haciendo ver que no es exactamente verdadero. En primer lugar, no todo placer es una generación. El placer que nace de la ciencia y de la contemplación intelectual no es una generación, como no lo es el que procede de los sentidos del oído y del olfato, porque en estos casos no nos viene el placer de satisfacer una necesidad, como sucede en otros muchos, por ejemplo, en los placeres de comer y beber, que pueden proceder, a la vez de la necesidad y del exceso, puesto que podemos gustar de ellos, ya satisfaciendo una necesidad, ya compensando un exceso anterior. En estas condiciones, confieso que el placer parece ser una especie de generación. Mas la necesidad es un dolor y el exceso también; luego, hay dolor allí donde hay generación de placer; pero, para gozar del placer de ver, oír y gustar, no hay necesidad de que haya habido un dolor anterior, porque puede uno complacerse en ver una cosa y disfrutar de un olor sin haber experimentado antes un dolor. La misma observación puede hacerse respecto al pensamiento que contempla las cosas, puesto que se puede tener placer en la reflexión, sin haber tenido antes un dolor que preceda y provoque este placer; y, por tanto, hay cierta especie de placer que no es una generación. Luego, sí, como pretendían los filósofos que hemos citado, el placer no es un bien porque es una generación, y si hay un placer que no es una generación, este placer podrá ser un bien.

Pero voy más adelante, y sostengo que, en general, no hay un solo placer que sea una generación. Los mismos placeres de comer y beber, a que se aludía antes, no son verdaderas generaciones, y los que creen que lo son están en un completo error, porque los filósofos partidarios de esta opinión creen que basta que el placer sea una consecuencia de la ingestión de los alimentos para que sea esto una generación verdadera, pero esto no es exacto. Hay en el alma cierta parte que nos hace experimentar placer cuando tomamos las cosas de que advertimos necesidad. Esta parte del alma obra entonces y se pone en movimiento, y este movimiento y este acto constituyen el placer que experimentamos. Pues bien, porque esta parte de nuestra alma obra en el instante mismo en que se toman las cosas destinadas a satisfacer la necesidad, y simplemente porque obra, los filósofos a quienes refutamos han concluido de aquí que el placer es una generación, sin tener en cuenta que los alimentos que se toman son perfectamente visibles, mientras que la parte del alma que procura el placer no lo es. Es absolutamente como si se creyese que el hombre es un cuerpo, mediante a que su cuerpo es material y sensible, y que su alma no lo es; y sin embargo el hombre es también un alma.

Hay en el alma una parte especial que nos hace experimentar placer, y que obra al mismo tiempo que tomamos las cosas que son propias para satisfacer nuestra necesidad; por consiguiente, se debe concluir de aquí que ningún placer es una generación. Pero se insiste aun y se dice: “El placer es un retroceso de la sensibilidad del ser a su propia naturaleza, porque hay placer para los seres cuando no están desviados de su estado natural, y, para un ser, satisfacer alguna necesidad de su naturaleza es volver a dicho estado”. Pero, como acabamos de decir, se puede experimentar placer sin sentir necesidad. La necesidad siempre es una pena, y sostenemos que se puede tener placer sin pena y antes de la pena; de suerte que el placer, en nuestra opinión, no consiste, como se pretende, en aplicar una necesidad o cambiar una necesidad en satisfacción, porque no hay rastro de necesidad en los placeres que hemos citado más arriba. En resumen, si el placer no pudiera ser un bien únicamente porque ha de ser una generación, como ningún placer tiene semejante carácter, se puede afirmar que el placer es un bien.

Pero, en seguida, se dice que no todo placer es un bien indistintamente. He aquí cómo se puede explicar esto. Hemos sentado que el bien puede mostrarse en todas las categorías, en la de substancia, en la de relación, en la de cantidad, en la de tiempo y en todas en general. Esto es de toda evidencia, puesto que el placer acompaña siempre a los actos del bien, cualesquiera que ellos sean. Estando el bien en, todas las categorías, es necesario que el placer sea un bien, y como los bienes y el placer están en las categorías, y el placer va ligado a los bienes, se sigue que todo placer es bueno.

Pero una consecuencia no menos evidente que de esto se puede sacar es que los placeres son de diferentes especies, puesto que las categorías que encierran el placer son diferentes entre sí. No sucede con los placeres lo que con las ciencias; la gramática, por ejemplo, o cualquiera otra. Si Lampro posee la gramática, será gramático a causa de este mismo conocimiento de la gramática, como lo será absolutamente cualquier otro que la posea, puesto que no hay dos gramáticas diferentes, una para Lampro y otra para Ileo. Pero no sucede lo mismo con el placer, y así el placer que procede de la embriaguez y el que nace del amor no son idénticos, y he aquí por qué los placeres son de muchas especies diferentes.

Por otra parte, del hecho de que hay placeres malos, los filósofos de que hablamos deducen que el placer no es un bien. Pero esta condición y esta observación no tocan especialmente al placer, porque lo mismo se aplican a la naturaleza entera y a la ciencia. La naturaleza, a veces, también se nos muestra mala, como se ve en los insectos, la langosta y tantos animales inferiores; y, sin embargo, esto no basta para que se diga que la naturaleza es una cosa mala. Lo mismo sucede respecto a las ciencias, pues también las hay de escasa elevación; por ejemplo, todas las mecánicas, y, sin embargo no por esto la ciencia es mala. Todo lo contrario, la ciencia y la naturaleza son, generalmente, buenas, porque así como el mérito de un estatuario no debe graduarse por las obras que ha ejecutado mal, sino por las que ha hecho de una manera acabada y perfecta, en igual forma, ni la ciencia, ni la naturaleza, ni las cosas en general, deben apreciarse por los malos resultados que producen, sino por los buenos. Lo mismo que ellas, el placer es bueno generalmente, si bien no se nos oculta que hay placeres malos. La naturaleza de los seres animados es muy diversa; unos la tienen buena, y otros mala; por ejemplo, la del hombre es buena y la del lobo o de cualquier animal feroz es mala. También la naturaleza del caballo, la del hombre, la del asno y la del perro son esencialmente diferentes. Pero si el placer es un retroceso de un estado contra naturaleza al estado natural para un ser cualquiera, se sigue de aquí que lo que más agradará a una naturaleza mala será también un placer malo. El hombre y el caballo no tienen los mismos placeres, como sucede con los demás seres; y si las naturalezas son diferentes, no lo son menos los placeres. El placer es un retroceso, se decía, y este retroceso vuelve al ser a su naturaleza primitiva; por consiguiente, el estado ordinario de una mala naturaleza es un estado malo, lo mismo que el estado ordinario de una naturaleza buena es un estado bueno. Pero cuando se dice que el placer no es bueno sucede lo que con aquellos hombres que, no sabiendo con certeza lo que es el néctar, creen que los dioses beben vino porque, para ellos, el vino es la bebida más agradable. Esto es efecto de la ignorancia, y los que así piensan incurren en un error semejante al que sostienen los que dicen que todos los placeres son generaciones y que el placer no es un bien. Como no conocen más que los placeres del

cuerpo, y ven que estos placeres son efectivamente generaciones, y no son buenos, infieren de aquí que el placer no es bueno de una manera general.

Pero el placer puede tener lugar ya en una naturaleza que se rehace, ya en una naturaleza acabada y completa; en una naturaleza que se rehace, por ejemplo, cuando resulta de la satisfacción de una necesidad; y en una naturaleza completa, cuando resulta de las sensaciones de la vista, del oído y otras análogas. Pero los actos de una naturaleza regular y completa son evidentemente superiores, porque los placeres, tómense en uno u otro sentido, son siempre actos, y de aquí concluyo sin vacilar que los placeres de la vista, los del oído y los de la inteligencia son los mejores, puesto que los del cuerpo no proceden sino de la satisfacción de nuestras necesidades.

Se dice también que el placer no es un bien, mediante a que lo que está en todos los seres y es común a todos no puede ser un bien. El placer, tomado en este sentido restringido, podría aplicarse con más exactitud al ambicioso y a la ambición, porque el ambicioso es el que quiere tenerlo todo para sí solo y, en este concepto, sobrepujar a los demás hombres. Luego, si el placer es verdaderamente el bien, debe ser en esta teoría algo análogo al egoísmo del ambicioso. Pero quizá sucede todo lo contrario, y acaso el placer debe parecer un bien precisamente por lo mismo que todos los seres del mundo lo desean. En toda la naturaleza no hay un ser que deje de desear el bien, y puesto que todos desean igualmente el placer, se sigue que el placer es generalmente bueno.

Se decía también, en un sentido opuesto, que el placer no es un bien, porque la mayoría de las veces es un obstáculo. Si el placer se considera como un obstáculo, esto nace de que no se le ha estudiado bien. El placer que resulta de una cosa que se ha hecho no es un obstáculo para hacer esta cosa. Pero confieso que otro placer distinto puede ser un obstáculo; por ejemplo, el placer que resulta de la embriaguez es posible que sea un obstáculo que impida obrar. Mas, desde este punto de vista, la ciencia también podrá ser un obstáculo a la ciencia, porque, si uno posee dos ciencias, no es posible que se ocupe en ambas en un solo y mismo momento. Pero ¿por qué la ciencia no ha de ser un bien, si produce el placer especial que de ella resulta? ¿Será en este caso un obstáculo? ¿O bien, lejos de serlo, obligará siempre a avanzar más y más? El placer que procede de la acción misma que se hace nos excita más a obrar; por ejemplo, obligará al hombre virtuoso a ejecutar actos de virtud y los ejecutará con el mismo encanto que la primera vez. ¿No será mucho más vivo aún el placer en el momento del acto que le acompaña? Cuando se obra con placer es uno virtuoso, y se cesa de serlo si sólo se hace el bien con dolor. El dolor no se encuentra más que en las cosas que se hacen por necesidad, y si se experimenta dolor al obrar bien es porque se ejecuta bajo el imperio de la necesidad. Pero desde el momento en que se obra por necesidad, ya no hay virtud. La razón es que no es posible practicar actos de virtud sin experimentar pena o placer; no hay otro remedio. ¿Y porqué? Porque la virtud supone siempre un sentimiento una pasión cualquiera; y la pasión no puede consistir más que en la pena o en el placer, porque no puede darse entre ambos; y así, la virtud va siempre acompañada de pena o de placer. Luego si, cuando se hace el bien se hace con dolor, no es uno virtuoso; y, por consiguiente, la virtud nunca va acompañada de dolor, y sino va acompañada de dolor, lo va siempre del placer. Por tanto, lejos de que el placer sea un obstáculo a la acción, es, por lo contrario, una excitación a obrar, y, en general, la acción no puede producirse sin el placer, que es su consecuencia y resultado particular.

También se pretendía que nunca el conocimiento produce placer. Éste es un nuevo error, porque los operarios que preparan las comidas, las coronas de flores, perfumes, son agentes de placer. Es cierto que las ciencias no tienen ordinariamente por objeto y por fin el placer, pero obran siempre con el placer y nunca sin el placer. Por consiguiente, puede decirse que la ciencia produce, asimismo, el placer. También se objeta que el placer no es el bien supremo; pero si se diera ensanche a este razonamiento, se llegarían a suprimir una tras otra todas las demás virtudes. Así porque el valor no sea el bien supremo, ¿podrá decirse que el valor no es un bien? ¿No es esto absurdo? La misma respuesta puede darse respecto de todas las demás virtudes, y, por consiguiente, el placer no deja de ser un bien porque no sea el bien supremo.

Pasando a otro asunto, podría suscitarse sobre las virtudes la cuestión siguiente. La razón domina algunas veces las pasiones, como ya hemos dicho con relación a la templanza; otras, la embriaguez y las pasiones son las que dominan a la razón, como en el caso de la intemperancia que no sabe contenerse. Si pues que la parte irracional del alma, atacada por el vicio, puede sobrepujar a la razón, la cual permanece, por otra parte, en buen estado, y éste es el caso del intemperante, se puede preguntar si a su vez la razón, cuando llega a viciarse, puede dominar las pasiones que hayan alcanzado todo su desenvolvimiento regular y que tengan su virtud propia y especial. Si se admite como posible este trastorno de las cosas, resultará que se puede hacer de la virtud un uso detestable. Si sólo se tiene una razón mala y viciosa, desde el momento en que se use de la virtud, se usará mal de ella. Pero esto, a mi juicio, es un absurdo insostenible. Muy fácil nos será responder a esta cuestión y resolverla conforme a los principios que quedan expuesto más arriba sobre la virtud. Hemos dicho que la verdadera condición de la virtud consiste en que la razón bien organizada esté de acuerdo con las pasiones que conservan su virtud especial, y, recíprocamente, en que las pasiones estén de acuerdo con la razón. En esta feliz disposición la razón y las pasiones estarán en completa armonía; la razón mandará siempre lo mejor que puede hacerse, y las pasiones regularmente organizadas estarán siempre dispuestas a ejecutar, sin la menor dificultad, lo que la razón les ordena. Si la razón es viciosa y está mal dispuesta, y las pasiones, por su parte, son lo que deben ser, no habrá virtud, porque faltará la razón, y la verdadera virtud se compone de estos dos elementos. Por consiguiente, no será posible usar mal de la virtud, como se pretendía. Absolutamente hablando, no es la razón, como algunos filósofos pretenden, el principio y la guía de la virtud; lo son más bien las pasiones. Es preciso que la naturaleza ponga, ante todo, en nosotros una especie de fuerza irracional que nos arrastre hacia el bien, que es lo que sucede con las pasiones; después viene la razón, que da en último lugar su opinión y que juzga las cosas. Puede observarse esto mismo en los niños y en los seres que están privados de razón. Se observa en ellos arranques instintivos de las pasiones hacia el bien, sin ninguna intervención de la razón; más tarde la razón viene, y, dando su voto de aprobación en el sentido señalado por las pasiones, arrastra al ser a ejecutar definitivamente el bien. Pero si se parte de la razón como principio para ir al bien, sucede que las pasiones, que están las más veces en desacuerdo con ella, no la siguen, y hasta son contrarias a aquélla. De aquí concluyo que la pasión regular y bien organizada es el principio que nos conduce a la virtud más bien que la razón.

CAPÍTULO X
DE LA FORTUNA

Parece natural, después de todo lo que precede, hablar también de la fortuna, puesto que tratamos de la felicidad. Se cree muy generalmente que la vida dichosa es la vida afortunada, o, poco menos, que no hay vida dichosa sin fortuna. Quizá tengan razón los qué así piensan, porque sin los bienes exteriores, de que la fortuna dispone soberanamente, no es posible ser completamente dichoso. Y así será muy bueno hablar de la fortuna y explicar de una manera general qué es el hombre afortunado, bajo qué condiciones lo es, y qué bienes se requieren para serlo.

Se advierte en el primer momento cierto embarazo al abordar materia tan delicada. En efecto, no puede decirse que la fortuna se parezca a la naturaleza, porque ésta hace de la misma manera las cosas que produce siempre o por lo menos, en los más de los casos. Por lo contrario, la fortuna jamás hace las cosas de la misma manera, sino que las hace sin ningún orden y como mejor cuadra. He aquí por qué se dice que en las cosas de esta clase es en las que tiene lugar el azar o la fortuna. La fortuna no puede confundirse con la inteligencia, ni con la recta razón, porque en éstas reina la regularidad no menos que en la naturaleza; las cosas en ellas son eternamente las mismas, mientras que la fortuna y el azar no tienen aquí cabida. Y así, donde reinan más la razón y la inteligencia, allí es donde hay menos azar; y donde aparece más azar, hay menos inteligencia. Pero ¿la buena fortuna es resultado de la benevolencia o cuidado de los dioses, o es ésta una idea falsa? Dios es a nuestros ojos el dispensador soberano que reparte los bienes y los males según se merecen; pero la fortuna y todas las cosas que proceden de la fortuna sólo el azar las reparte; luego, si atribuimos a Dios este desorden, le supondremos un mal juez o, por lo menos, un juez muy poco equitativo, papel que no corresponde a la majestad divina.

Pero, fuera de las cosas que acabamos de indicar, no se sabe dónde colocar la fortuna; y, por consiguiente, debe ser, evidentemente, alguna de estas cosas. La inteligencia, la razón y la ciencia son, a mi juicio, absolutamente extrañas a aquélla. Por otra parte, no es posible que el cuidado y el favor de Dios sean el origen de la prosperidad y de la fortuna, puesto que muchas veces la obtienen también los malos, y no es probable que Dios se ocupe, de los malos con tanta solicitud. Queda sola la naturaleza, qué debe ser, a nuestro parecer, el origen más probable y más sencillo de la fortuna. La prosperidad y la fortuna consisten en cosas que no dependen de nosotros, de las que no somos dueños, y las cuales, no podemos hacer a nuestra voluntad. Jamás se dirá del hombre justo, que como justo ha sido favorecido por la fortuna, como no se dice tampoco del valiente ni del que es virtuoso en cualquier concepto, porque éstas son cosas que depende de nosotros el tenerlas o no tenerlas. Pero hay cosas a que podemos aplicar con más propiedad la palabra buena fortuna; y así decimos del hombre que tiene un nacimiento ilustre, y, en general, del que obtiene bienes que no dependen de él, que le ha favorecido, la fortuna.

Sin embargo, no es éste tampoco el caso en que puede decirse con propiedad que hay favor de la fortuna. Las palabras afortunado y dichoso pueden tomarse en muchos sentidos; por ejemplo, el que ha llegado a ejecutar un hecho bueno, haciendo todo lo contrario de lo que quería, puede pasar por un hombre dichoso, por un hombre favorecido por la fortuna. También puede llamarse dichoso al que, debiendo esperar con razón un daño de lo que hace, le ha resultado, sin embargo, un provecho. Así que debe entenderse que hay favor de la fortuna cuando se obtiene un bien con el que no se podía razonablemente contar, o que no se experimenta un mal que se debía razonablemente sufrir. Por lo demás, estas palabras, favor de la fortuna, deberán aplicarse más especialmente a la adquisición de un bien, porque obtener un bien es una felicidad en sí misma, mientras que no experimentar un mal sólo es una felicidad indirecta y accidental.

Así, pues, la prosperidad, la fortuna, es en cierta manera una naturaleza privada de razón. El hombre favorecido por la fortuna es el que, sin una razón suficientemente ilustrada, va en busca de los bienes y los encuentra. Su triunfo sólo puede atribuirse a la naturaleza, puesto que la naturaleza es la que ha colocado en nuestra alma esta fuerza ciega que nos lleva, sin la intervención de la razón, hacia todo lo que nos debe producir bien. Si se pregunta a un hombre afortunado: "¿Por qué tuvisteis por conveniente hacer lo que habéis hecho?", os responderá: "no lo sé, pero me ha convenido hacerlo". Esto es lo mismo que sucede a los que están poseídos de entusiasmo, los cuales, animados por el sentimiento que los domina y sin guiarse por la razón, se ven arrastrados a hacer lo que hacen.

Por lo demás, a la fortuna no podemos darle un nombre propio especial, por más que muchas veces le demos el de causa. Pero causa es una cosa distinta que el nombre que se la da. En efecto, la causa y aquello de que es causa son cosas muy distintas, y se puede también llamar a la fortuna una causa independientemente de esta fuerza completamente instintiva que nos hace adquirir los bienes que deseamos; por ejemplo, la causa es la que hace que no se sufra un mal en un caso determinado o que se reciba un bien en otro en que no debía esperarse. Y así, la fortuna, la prosperidad, comprendida de esta manera, es diferente de la otra en cuanto parece resultar sólo de una inversión de las cosas y que ella es una felicidad indirecta Y accidental. Pero si aun se quiere llamar a esto un favor de la fortuna, no se puede negar, sin embargo, que hay un elemento más especial de felicidad en esta otra fortuna, en la que el individuo lleva en sí mismo el principio de fuerza que le hace adquirir los bienes que él desea.

En resumen, corno no hay felicidad sin los bienes exteriores, y estos bienes sólo proceden del favor de la fortuna, como acabamos de decir, es preciso reconocer que la fortuna contribuye por su parte a la felicidad. He aquí lo que teníamos que decir de la fortuna y de la prosperidad.

CAPITULO XI
RESUMEN DE LAS TEORÍAS PARTICULARES SOBRE CADA UNA DE LAS VIRTUDES ESPECIALES

Después de haber hecho el análisis de cada virtud en particular, sólo nos resta resumir todos estos pormenores para presentar el retrato de la virtud en su conjunto y en su generalidad. No desaprobamos la expresión, compuesta de dos palabras en la lengua griega, mediante la que se designa el carácter de hombre completamente virtuoso: la honestidad unida a la bondad, a la belleza moral, porque se dice de un hombre que es honesto y bueno, para, expresar que es de una virtud completa. Por lo demás, esta expresión general, honesto y bueno, puede aplicarse a la virtud en todos sus matices, a la justicia, al valor, a la prudencia; en una palabra a todas las virtudes sin excepción. Pero dividiendo la palabra en los dos elementos de que está formada, diremos que hay cosas que son especialmente honestas, y otras que son especialmente buenas y bellas. Entre las cosas buenas, hay unas, que lo son de una manera absoluta, y otras que no lo son absolutamente. Las cosas honestas y bellas son, por ejemplo, las virtudes y todos los actos que la virtud inspira. Las cosas buenas, los bienes, son el poder, la riqueza, la gloria, los honores y las demás análogas. El hombre honesto y bueno es aquel que aspira a la adquisición de los bienes absolutos, y para quien las cosas absolutamente bellas son las bellas cosas que trata de ejecutar. Este es el hombre honesto y bueno; ésta es la belleza moral. Pero el hombre para quien los bienes absolutos no son bienes, no es honesto y bueno, en la misma forma que no está sano el hombre para quien las cosas sanas, absolutamente hablando, no son sanas. Si la fortuna y el poder, al caer en manos de un hombre, le sol dañosos, no debe desearlos, porque sólo debe desear los bienes que no pueden perjudicarle. Pero el hombre que está organizado de tal manera que hace bien en privarse de la posesión de algunos de estos bienes no es lo que llamamos honesto y bueno. Verdaderamente honesto y bueno sólo es aquel para quien todos los verdaderos bienes subsisten siéndolo, y que no se deja corromper por ellos, como los hombres se dejan corromper, las más de las veces, por la riqueza y el poder.

CAPITULO XII
NUEVO EXAMEN DE ALGUNAS DE LAS TEORÍAS ANTERIORMENTE EXPUESTAS

Ya hemos visto más arriba lo que es obrar conforme a las virtudes, pero esta teoría no ha sido suficientemente desenvuelta. En efecto, hemos dicho lo que es conducirse según la recta razón, pero no sabiendo exactamente lo que debe entenderse por esto, es posible que se pregunte qué significa conformarse con la recta tazón, y en qué consiste la recta razón que se recomienda.

Obrar según la recta razón es obrar de manera que la parte irracional del alma no impida a la parte racional realizar el acto que es propio de ella; entonces la acción que se ejecuta es conforme a la recta razón. Nosotros tenemos en el alma una parte que es menos buena y otra parte que es mejor. Ahora bien; la peor siempre está hecha en consideración a la mejor, como en la asociación del alma y del cuerpo, el cuerpo está hecho para el alma, y decimos que el cuerpo está en buen estado cuando no es un obstáculo para el alma, sino que por el contrario contribuye y concurre a la realización del acto que de ella es propio; porque lo peor, repito, está hecho en vista de lo mejor y está destinado a obrar de concierto con él. Así, pues, cuando las pasiones no impiden a la inteligencia realizar su función especial, las cosas se hacen entonces según la recta razón. "Sí, sin duda, eso es cierto," podrá decirse, "pero ¿cómo deben ser las pasiones para, que no sirvan de obstáculo al alma? ¿Y en qué momento se encuentran dispuestas de esta manera? He aquí lo que no sabemos". Confieso que este punto no es fácil de resolver; pero tampoco el médico llega a tanto. Cuando receta una tisana a un enfermo que tiene fiebre, y un discípulo le dice: "¿Cómo conoceré yo que un enfermo tiene fiebre? Cuando veáis que está pálido. -¿Y cómo veré que está pálido?" Comprendiendo, el médico, entonces, que no puede llevar más allá sus contestaciones, le responderá: "Si carecéis del sentimiento y de la percepción de estas cosas, no tengo nada que decir". El mismo diálogo, exactamente, puede aplicarse en una multitud de circunstancias semejantes, y absolutamente del mismo modo es como se puede adquirir el conocimiento de las pasiones; es preciso que cada uno contribuya, por su parte, a observarlas sintiéndolas. Otra cuestión se puede suscitar aún, y preguntar: "Pero, aun cuando yo supiera esto, ¿sería por eso dichoso?" Así se cree, generalmente, pero es un error. No hay ciencia alguna que dé al que la posee el uso y la práctica actual y efectiva de su objeto particular, sino que sólo le da la facultad de servirse de ella. Así, con aplicación a lo que se trata, la ciencia de estas cosas no da el uso de ellas, puesto que la felicidad, como ya hemos dicho, es un acto, y la ciencia sólo da la simple facultad; y la felicidad no consiste en conocer de qué elementos se compone, sino que consiste sólo en servirse de estos elementos.

El objeto de este tratado no es enseñar el uso y la práctica de estas cosas, y repito que ni ésta ni las demás ciencias dan el uso directo de las cosas; dan, tan sólo, la facultad de usar de ellas.

CAPITULO XIII
DE LA AMISTAD

Además de todas las teorías precedentes, y para completarlas es indispensable hablar de la amistad, diciendo lo que es, en qué consiste y a qué se aplica. Viendo como vemos que es cosa que se puede sentir durante toda la vida, que puede subsistir en todo tiempo y que es siempre un bien, es preciso considerarla como una cosa ajena a la felicidad.

Será, quizá, lo mejor que indiquemos ante todo las cuestiones que surgen y las indagaciones que pueden hacerse a propósito de la amistad. He aquí la primera cuestión: ¿la amistad existe sólo entre seres semejantes, como sucede al parecer y como suele decirse comúnmente? "El grajo, según el proverbio, busca el grajo, su igual."

"Y lo que se asemeja, un Dios lo junta siempre".

También se cita a este propósito una respuesta de Empédocles, con motivo de una perra que iba a dormir siempre sobre el mismo ladrillo: "¿Por qué, se preguntaba, esta perra va siempre a dormir sobre este ladrillo? Es porque esta perra tiene alguna semejanza con el color de ese ladrillo", queriendo indicar con esto que el hábito de este animal sólo procedía de la semejanza.

Otros sostienen, por lo contrario, que la amistad se forma principalmente entre seres contrarios; y así dicen que la tierra ama la lluvia, cuando el suelo está seco, y que lo contrario desea ser amigo de lo contrario. La amistad, añaden, no puede tener lugar entre semejantes porque lo semejante, evidentemente, no tiene necesidad de su semejante; y como éste se hacen otros razonamientos análogos, que paso en silencio.

He aquí otra cuestión: ¿es difícil o fácil que dos se hagan amigos? Los aduladores, que tan presto se familiarizan, no son amigos; sólo tienen apariencia de tales. Se pregunta, también, si el hombre virtuoso puede ser amigo del malo, puesto que la amistad sólo puede fundarse en una sólida confianza, que jamás inspira el hombre malo. ¿Y el malo puede ser amigo del hombre malo, o esta relación es también imposible?

Para responder a estas cuestiones es bueno precisar ante todo de qué amistad queremos hablar. Y así, a veces nos imaginamos que puede haber amistad, ya respecto de Dios, ya respecto de las cosas inanimadas; lo cual es un error. En nuestra opinión, sólo cabe verdadera amistad donde hay reciprocidad de afectos. Pero la amistad, el amor a Dios, no admite reciprocidad, y la amistad imposible. ¿No sería el colmo del absurdo decir que se ama a Júpiter? Tampoco puede haber reciprocidad de amistad con las cosas inanimadas, y si se dice que se aman ciertas cosas inanimadas, se ama el vino, por ejemplo, o cualquiera otra cosa de este género. Por lo tanto, no es objeto de nuestro estudio la amistad o el amor de Dios, ni la amistad y el amor respecto de las cosas inanimadas; sólo estudiamos la amistad posible entre los seres animados, y no todos, sino únicamente los que pueden corresponder a la afección que se les muestra. Si se quisiera llevar más adelante el análisis e indagar cuál es el verdadero objeto del amor, podríamos decir, desde luego, que no es otra cosa que el bien. Es cierto que el objeto amado y el objeto que debería amarse son algunas veces muy diferentes, como lo son la cosa que se quiere y la que se debería querer. La cosa que se quiere de una manera absoluta es el bien; la que cada uno debe querer es lo es bueno para él en particular. En igual forma, la cosa que se ama es el bien, absolutamente hablando; la que se debe amar es la que es un bien para uno personalmente. Por consiguiente, amado es igualmente el objeto que se debe amar, pero el objeto que se debe amar no es siempre el objeto que se ama.

Esto es precisamente lo que motiva la cuestión sobre si el hombre de bien puede ser o no amigo del hombre malo. El bien individual está en cierta manera ligado al bien absoluto, lo mismo que el objeto que debe ser amado está ligado al objeto que se ama; y el resultado y la consecuencia del bien es lo agradable y útil. Ahora bien, la amistad existe entre los hombres de bien, cuando se tienen una mutua afección. Se aman entre sí en cuanto pueden amarse, y pueden amarse en cuanto son buenos. Y así puede decirse que el hombre de bien no será amigo del hombre malo. Sin embargo lo será, porque siendo lo útil y lo agradable un resultado del bien, el hombre malo, si es agradable, es amigo en tanto que agradable, y si es útil, es igualmente amigo en tanto es útil. Pero convengo en que una amistad de esta clase no descansará en los verdaderos motivos que deben obligar a amar, porque sólo el bien es digno de ser amado, y el hombre malo, haga lo que quiera, no es verdaderamente digno de ser amado. Este mismo sólo es amado en el sentido en que puede serlo, porque estas amistades, que sólo descansan en lo agradable y lo útil, están muy distantes de la amistad perfecta, es decir, de la que nos une a los hombres de bien. El hombre que sólo ama en vista de lo agradable no siente esta amistad que inspira el bien, así como tampoco el que sólo ama en vista de lo útil. Por lo tanto, es preciso decir que estas tres clases de amistad, que se refieren al bien, a lo agradable, a lo útil, si bien no son idénticas, no están tan distantes entre sí como podría creerse. Dependen todas tres, en cierta manera, de un mismo principio. Es como decimos, empleando una sola y misma palabra, de la lanceta que es medicinal, de un hombre que es medicinal y de la ciencia que es medicinal. Estas, expresiones, según se ve, no se toman en el mismo sentido; la lanceta, en tanto que es un instrumento útil a la medicina, se llama medicinal; el hombre, en tanto que da la salud, se le puede llamar medicinal o médico; en fin, la ciencia se llama medicinal, porque es la causa y el principio de todo lo demás. En igual forma aquellas relaciones, diferentes como son, se las llama amistades: la de los buenos que se contrae bajo la influencia del bien, la que nace bajo el influjo de lo agradable, y lo mismo la que procede de lo útil. No se las llama con un mismo nombre, ni son tampoco idénticas, pero afectan casi a las mismas cosas y tienen, un mismo origen.

Si se dice: "pero el que sólo es amigo en vista de lo agradable, y no es verdaderamente amigo de su pretendido amigo, puesto que no lo es por la sola influencia del bien"; responderé: este hombre se encamina hacia la amistad propia de los hombres de lo bueno, bien, que se compone a la vez de todos estos elementos, lo agradable y lo útil; no es aún amigo según esta amistad, sino que sólo lo es según la del placer y del interés.

Otra cuestión: ¿el hombre virtuoso será o no amigo del hombre virtuoso? Se responde negativamente, porque se dice que lo semejante no tiene necesidad de su semejante. Pero este argumento solo afecta a la amistad por interés, a la amistad que se funda en lo útil, porque los que se buscan sólo porque se necesitan están unidos por una amistad que se funda sólo en la utilidad. Pero la definición que hemos dado de la amistad por interés es muy distinta de la amistad por virtud o por placer. Los corazones que están unidos por la virtud son más amigos que todos los demás, porque tienen a la vez todos los bienes: lo bueno lo agradable y lo útil.

Pero, se decía antes, el hombre de bien, si es amigo del hombre de bien, puede serlo también del hombre malo. Sí, en tanto que el malo sea agradable, el malo es su amigo. Y se añadía: el malo puede ser también amigo del malo; sí, en tanto que encuentran utilidad en esta relación, los malos son a en sí.

Se ve, en efecto, que muchos hombres son amigos por utilidad que esto les proporciona, porque tienen el mismo interés y nada impide que un mismo interés aproxime a los hombres malos, sin dejar de ser malos. Pero la amistad sólidamente establecida, más durable y más bella que todas las demás, es la que une a los hombres virtuosos, Y es muy natural que así suceda, puesto que se aplica a la virtud y al bien. La virtud, que engendra esta amistad, es inquebrantable, y, por consiguiente, esta noble amistad, que aquella produce, debe ser inquebrantable como ella. Lo útil, por lo contrario, jamás es lo mismo, y he aquí por qué la amistad que sé funda en lo útil nunca es estable, y se hunde con la utilidad que la ha hecho nacer. Otro tanto Podría decirse de la amistad formada por el placer. Así, pues, la amistad que une los corazones nobles es la que se forma mediante la virtud; la amistad del vulgo sólo procede del interés; y, en fin, la del placer es la amistad de los hombres groseros y despreciables.

Aveces nos indigna y nos llena de asombro encontrar malos amigos. Sin embargo, no hay en esto nada que deba sublevar la razón. Cuando la amistad no tiene otro principio que el placer o la utilidad, tan pronto como estos motivos desaparecen, la amistad no debe sobrevivirlos. Muchas veces, la amistad subsiste a pesar de estas decepciones; pero el amigo se ha conducido mal, y hasta se irrita uno contra él. Su conducta, sin embargo, no es tan irracional como se supone; pues que, no estando uno ligado con él por la virtud, no debe extrañarse que haga cosas que no sean conformes a la virtud misma. La indignación que se siente no está justificada, pues no habiendo contraído en el fondo más que una amistad de placer, no hay motivo para imaginar que debería haber una amistad de virtud. Esto es imposible, porque a la amistad de placer o de interés importa muy poco la virtud. Uno, está ligado a otro por el placer, quiere encontrar la virtud y se engaña. La virtud no sigue al placer ni al interés, mientras que ambos siguen a la virtud. Se incurre en un grave error cuando se cree que los hombres de bien son muy agradables los unos a los otros. Los malos, como dice Eurípides, gustan los unos de los otros.

"El malo siempre busca al malo".

Pero, repito, la virtud no sigue al placer; es el placer, por lo contrario, el que sigue a la virtud.

¿El placer es o no un elemento necesario, además de la virtud, en la amistad de los hombres de bien? Sería un absurdo pretender que no es necesario que exista placer en tales relaciones. Si quitáis a los hombres de bien esta ventaja de complacerse y de ser agradables los unos a los otros, se verán forzados a buscar otros amigos que lo sean mas, para unirse y vivir con ellos, porque en la intimidad de la vida común nada hay más esencial que el complacerse mutuamente. Sería un absurdo creer que los buenos no son tan capaces como cualquiera otro de vivir en intimidad con los demás, y como no puede menos de haber placer en esta intimidad, debemos concluir que los hombres de bien, más que nadie, son agradables los unos a los otros.

Hemos visto que las amistades son de tres especies, y se ha suscitado la cuestión de si en cada una de ellas consiste la amistad en la igualdad o en la desigualdad. A nuestro parecer, puede consistir en una y otra a la vez. La amistad de los buenos o la amistad perfecta se produce por la semejanza; la amistad de interés descansa, por lo contrario, en la desemejanza; el pobre es amigo del rico, porque tiene necesidad de los bienes en que el rico abunda; y el malo se hace amigo del bueno por la misma razón, pues faltándole la virtud, se hace amigo del hombre en quien espera encontrarla. Y así la amistad por interés se produce en seres desemejantes, y podría aplicarse a ella el verso de Eurípides: "La tierra ama la lluvia cuando todo en ella está seco", y podría decirse que la amistad fundada en el interés se produce entre seres contrarios precisamente a causa de su misma desemejanza. Porque si se toman por ejemplo las cosas más opuestas, el agua y el fuego, puede afirmarse que son útiles la una a la otra. El fuego perece y se extingue, si no tiene la humedad que le proporcione en cierta manera su alimento, siempre que sea en una cantidad tal que pueda absorberla. Si predomina la humedad, ésta mata al fuego, mientras que, si no excede de la cantidad conveniente, sirve para mantenerlo. Es, pues, evidente que, hasta en los seres más contrarios, la amistad puede formarse mediante la utilidad que se prestan los unos a los otros. Todas las amistades, ya nazcan de la igualdad o de la desigualdad, pueden reducirse a las tres especies ya indicadas. Pero en todas estas relaciones puede sobrevenir desacuerdo entre los amigos, si no son iguales en el afecto que se profesan, en los servicios recíprocos que se prestan, en los sacrificios que mutuamente hacen y en todas las demás relaciones análogas. Cuando uno de los dos hace las cosas con ardor y el otro con negligencia, se originan cargos y acusaciones con motivo de esta falta de cuidado y de este olvido. Sin embargo, no es en aquellas uniones, en que la amistad tiene por una y otra parte el mismo objeto, quiero decir, aquellas en que los dos amigos están ligados por interés, o por placer, o por virtud, en las que esta falta de afección de parte de uno de ellos se deja claramente ver. Si me hacéis menos bien que el que yo mismo os hago, no dudo en creer que debo redoblar la afección hacía vos para atraeros. Pero las dimensiones son más frecuentes y más sensibles en aquella amistad en que no están ligados los amigos por el mismo motivo, porque en este caso no se aprecia muy claramente de qué lado está la razón. Por ejemplo, si uno se ha unido por placer y otro por interés, puede haber gran dificultad en discernir quién es el culpable. Aquel de los dos que da la preferencia a lo útil no cree que el placer que se le proporciona, sea equivalente a la utilidad que se prometía; y por su parte el otro, que da la preferencia al placer, no cree recibir una compensación suficiente del placer, que es lo que él busca, en los servicios que se le prestan. Y he aquí por qué en las amistades de este género se producen tales desavenencias.

En cuanto a las relaciones desiguales, los que superan por sus riquezas, o por cualquiera otra circunstancia análoga, se imaginan que no tienen obligación de amar, y que por lo contrario deben ser amados por sus amigos que son mas pobres que ellos. Sin embargo, amar vale más que ser amado, porque amar es un acto de placer y un bien, mientras que, por mucho que uno sea amado, no resulta de esto ningún acto de parte del ser amado. Esto es a la manera que vale más conocer que ser conocido; ser conocido, ser amado, lo mismo puede decirse de los seres inanimados, mientras que conocer y amar pertenece exclusivamente a los seres animados. Hacer bien vale más que no hacerle; el que ama hace el bien en el hecho mismo de amar; el que es amado, en el hecho mismo de ser amado no hace nada. En general los hombres, por una especie de ambición, quieren más ser amados que amar, porque en cierta manera es una situación más ventajosa la del que es amado. El que es amado siempre tiene superioridad sobre el otro, Vi por el placer que proporciona, ya por su riqueza, ya por su virtud, y el ambicioso lo que quiere es la superioridad. Ahora bien, los que presumen esta superioridad creen que no deben amar, y que en el hecho mismo de ser superiores, compensan con esta cualidad a los que los aman; y como éstos son inferiores a ellos, suponen que deben ser amados y no amar. Por lo contrario, el que tiene necesidad y ha menester de fortuna, o de placer, o de virtud, admira al que le lleva todas estas ventajas, y le ama por las cosas que obtiene o espera obtener de él.

También puede decirse que todas estas amistades nacen de la simpatía, en el sentido de que uno se siente benévolo para con otro y se desea para él el bien. Pero la amistad, que se forma así, no reúne siempre todas las condiciones que se requieren, y muchas veces, queriendo bien a uno, se desea sin embargo vivir con otro. ¿Son éstas, por lo demás, las afecciones y los sentimientos de la amistad ordinaria o sólo están reservadas a la amistad completa que se funda en la virtud? Todas las condiciones se encuentran reunidas en esta noble amistad. En primer lugar no se desea, vivir con otro amigo que no sea éste, puesto que lo útil, lo agradable y la virtud se encuentran reunidos en el hombre de bien. Además, queremos el bien para él, con preferencia a cualquiera otro, y deseamos vivir y vivir dichosos con él más que con ningún otro hombre.

Con motivo de lo que va dicho puede suscitarse la cuestión de si es o no posible que uno se tenga amistad a sí mismo. La dejaremos aparte por el momento, y más tarde volveremos a ella. Todo lo queremos para nosotros, y desde luego queremos vivir con nosotros mismos, lo cual puede ¿decirse que es una necesidad de nuestra naturaleza; y no podemos desear con mayor ardor la felicidad, la vida y la buena suerte para ningún otro con preferencia a nosotros mismos. Por otra parte, simpatizamos principalmente con nuestros propios sufrimientos. El menor contratiempo, el más pequeño accidente de esta clase, nos arranca en el momento gritos de dolor. Todos estos motivos podrían hacernos creer que es posible la amistad para con uno mismo. Por lo demás, todas estas expresiones, simpatía, benevolencia y otras de la misma clase, sólo tienen sentido si se las refiere, ya a la amistad que sentimos para con nosotros mismos, ya a la amistad perfecta, porque todos estos caracteres se encuentran igualmente en las dos. Vivir juntos, desearse una larga existencia y una existencia dichosa, son cosas que se encuentran igualmente en la una y en la otra.

Podría creerse, igualmente, que la amistad debe encontrarse donde quiera que se encuentran el derecho y la justicia, y que tantas cuantas especies haya de justicia y de derechos, otras tantas debe de haber de amistad. Y así habría una justicia y un derecho para el extranjero respecto del ciudadano que lo hospeda, para el esclavo respecto de su dueño, para el ciudadano respecto del ciudadano, para el hijo respecto del padre, para el marido de la mujer; asociaciones o amistades a que se reducen en el fondo todas las demás que pueden imaginarse. Añadamos que la más sólida de las amistades es la que contraen los huéspedes por que no puede haber entre ellos un objeto común que provoque rivalidades como puede suceder entre los ciudadanos; pues cuando luchan unos con otros para saber quienes han de quedar encima, es imposible que permanezcan por mucho tiempo amigos.

Ahora podemos tocar la cuestión de si es o no posible que uno se tenga amistad a sí mismo. Evidentemente, como ya dijimos poco antes, la amistad se reconoce en los pormenores cuyo con conjunto la constituyen; y bien, tratándose de nosotros mismos, podemos mostrarla mejor en los más minuciosos detalles. Para nosotros mismos, principalmente, podemos querer el bien, desear una larga vida, y una vida dichosa; nos somos simpáticos sobre todo a nosotros mismos, y sobre todo queremos vivir con nosotros mismos. Por consiguiente, si la amistad se reconoce mediante todas estas señales, y si efectivamente queremos para nosotros todas estas condiciones particulares de la amistad, evidentemente debe concluirse de aquí que es posible tener amistad para sí mismo, así como hemos dicho que es posible ser injusto consigo mismo. Pero como en la injusticia hay siempre dos individuos, uno que la comete y otro que la padece, y uno mismo es siempre necesariamente uno solo, por este motivo parecía que no podía darse la injusticia de uno para consigo mismo. La hay, sin embargo, como lo hemos hecho ver al analizar las diversas partes del alma, pues que hemos demostrado que la injusticia, la para consigo mismo puede tener lugar cuando las diferentes partes del alma no están de acuerdo entre sí. Una explicación análoga podría aplicarse a la amistad para consigo mismo. En efecto, como ya hemos indicado, cuando queremos expresar a uno de nuestros amigos que es nuestro amigo íntimo, decimos: "mi alma y la tuya no forman más que una" y puesto que el alma tiene muchas partes, sólo será una cuando la razón y las pasiones que la llenan estén en completo acuerdo. Gracias a esta armonía, el alma será una realmente; y cuando el alma haya llegado a esta profunda unidad, será cuando pueda existir la amistad para uno mismo Por lo menos clase de amistad reinará en el hombre virtuoso, porque sólo en él las diversas partes del alma están de acuerdo y no se dividen, mientras que el hombre malo jamás es amigo de sí mismo, y sin cesar se, combate a si propio. Y así el intemperante, cuando ha

cometido alguna falta, arrastrado por el placer, no tarda en arrepentirse y maldecirse a sí mismo; todos los demás vicios turban igualmente el corazón del hombre malo, y él es siempre su primer adversario y su propio enemigo.

CAPITULO XIV
DE LOS LAZOS DE LA SANGRE. -DE LA BENEVOLENCIA Y DE LA CONCORDIA

Es muy posible que la amistad exista en la igualdad lo mismo que en la desigualdad; me refiero, por ejemplo, a esta relación en que dos compañeros de edad aparecen iguales por el número y el valor de los bienes con que cuentan. El uno no merece tener más que el otro, ni por el número de sus condiciones, ni por importancia o magnitud de las mismas; su parte debe ser perfectamente igual, y los compañeros quieren ser siempre iguales en todos conceptos.

Pero hay una amistad, una relación, en la desigualdad, que es la que une al padre con el hijo, al soberano con el súbdito, al superior con el inferior, al marido con la mujer y, en general, que existe respecto de todos los seres entre quienes se da relación de superior a subordinado. Por lo demás, esta amistad en la desigualdad es en estos casos completamente conforme a la razón. Si hay algún bien que repartir, no se dará una parte, igual al mejor y al peor, sino que se dará siempre más al ser superior.

Esto es lo que se llama igualdad de relación, igualdad proporcional, porque el inferior, recibiendo una parte menos buena, es igual, puede decirse, al superior que recibe una mejor que la de aquel .

De todas las especies de amistad o de amor de que se ha hablado hasta ahora, la más tierna es la que resulta de los lazos de la sangre, particularmente el amor del padre para el hijo. Mas ¿por qué padre ama al hijo más que el hijo al padre? ¿Es acaso, como se ha dicho, no sin razón a juicio del vulgo, porque el padre ha prestado en cierta manera servicios a su hijo y el hijo le debe reconocimiento por los beneficios que de él ha recibido? La explicación de esta diferencia de afecto podría encontrarse en lo que hemos dicho de la amistad por interés; y lo que según nosotros acontece con las ciencias, podría muy bien reproducirse aquí. Quiero decir que hay ciencias, por ejemplo, en las que el fin y el acto son una sola y misma cosa, no habiendo fin fuera del acto mismo. Y así, para el tocador de flauta el acto y el fin son idénticos, porque tocar la flauta, para él es el acto que ejecuta y el fin que se propone. Pero no sucede lo mismo en la ciencia de la arquitectura, porque el fin difiere del acto. En igual forma, la amistad es una especie de acto; para ella no hay otro fin que el acto mismo de amar, y la amistad es precisamente este fin. El padre, pues, en cierta manera, obra más en punto a amar, porque el hijo es obra suya. Esto es lo mismo que se observa en otras muchas cosa; siempre es uno benévolo con la obra que uno mismo ha ejecutado. El padre puede decirse que es benévolo con un hijo, que es obra suya, y su cariño es sostenido a la vez por el recuerdo y por la esperanza, y he aquí por qué el padre ama más a su hijo que el hijo al padre.

Es preciso examinar todas las demás amistades, que se honran con este nombre y que al parecer lo merecen, para ver si son verdaderas amistades; por ejemplo, si la benevolencia, que parece ser también amistad, lo es realmente. Absolutamente hablando, la benevolencia no debería ser considerada como amistad. Muchas veces nos basta haber visto a alguno o haber oído referir alguna bondad suya, para ser benévolo con él. ¿Somos por esto sus amigos? Si alguno, como puede bien suceder, se siente benévolo para con Darío, que vive entre los persas, no por sólo esto puede decirse que en el mismo acto dispensa su amistad. Todo lo que puede decirse es que la benevolencia a veces es el comienzo de la amistad. La benevolencia puede convertirse en verdadera amistad, si se tiene además el deseo de hacer todo el bien que se pueda, cuando llegue la ocasión, a aquel que inspira esta benevolencia espontánea. La benevolencia nace del corazón y se dirige al corazón de un ser moral. Jamás se dirá que es uno benévolo para el vino o cualquiera otra cosa inanimada, por buena y agradable que sea. Pero hay benevolencia para aquel en quien se reconoce un corazón honrado. Como la benevolencia no existe sin algo de amistad y se aplica al mismo ser, por esto se le toma muchas veces por una amistad verdadera.

La concordia, el acuerdo de sentimientos, se aproxima mucho a la amistad, si se toma el término concordia en su verdadero sentido. ¿Porque uno admita las mismas hipótesis que Empédocles y crea respecto de los elementos de la naturaleza lo que él cree, puede decirse por esto que hay concordia entre aquél y Empédocles? Y lo mismo puede decirse de cualquiera otra suposición que se haga. Desde luego no hay concordia en las cosas del pensamiento, sólo las hay en las cosas que tocan a la acción; y aun éstas no hay concordia en tanto que se está de acuerdo en pensar una misma cosa, sino en tanto que, pensando la misma cosa, se toma la misma resolución sobre las cosas en que se piensa. Si por ejemplo, dos personas piensan a la vez en poseer el poder, la una para sí sola y la otra también para sí sola, ¿puede decirse, en este caso, que hay concordia entre estas dos personas? Sólo hay concordia si yo quiero mandar y el otro consiente en que Io mande. Por lo tanto, la concordia tiene lugar en las cosas de hacer, cuando ambos interesados quieren la misma cosa; y la concordia, propiamente dicha, se aplica al consentimiento en que se nombre un mismo jefe para llevar a cabo una cosa que todos quieren realizar.

CAPITULO XV
DEL EGOÍSMO

Como el individuo puede sentir, según hemos demostrado, afecto y amistad por sí mismo, se ha preguntado lo siguiente: el hombre virtuoso, ¿se amará o no a sí mismo? ¿Será egoísta? El egoísta es el que lo hace todo en consideración a sí mismo, en las cosas que le pueden ser útiles. El malo es egoísta, porque todo lo hace absolutamente para sí mismo. Pero el hombre honrado, el hombre de bien, no puede ser egoísta, pues precisamente es hombre de bien porque obra en interés de los demás, y por tanto no puede tener egoísmos. Pero todos los hombres se precipitan hacia el bien que desean, y no hay uno que no crea que a él tocan en primer lugar tales bienes. Esto se ve con plena evidencia con respeto a la riqueza y al poder. Pero el hombre de bien se alejará dé, estos, bienes para dejarlos a otro, no porque crea que no le corresponden, sino porque se retira tan pronto como ve que otros podrán hacer de ellos mejor uso que él mismo haría. En cuanto al resto de las hombres, son incapaces de este sacrificio: primero, por ignorancia, porque no creen que puedan emplear mal estos bienes que codician; y en segundo lugar, por ambición de dominar. Con respecto al hombre de bien, como no experimenta ninguno de estos deseos, no será egoísta tocante a esta clase de bienes. Si lo es por casualidad, lo será solamente en punto a virtud y a bellas acciones. He aquí lo único en que no cedería jamás a nadie, pero cederá sin dificultad al que quiere las cosas que sólo son útiles y agradables. Será, pues, egoísta guardando exclusivamente para sí todos los actos de la virtud; pero será absolutamente extraño a ese egoísmo que va unido a las cosas agradables o útiles; este egoísmo queda reservado para el hombre malo.

CAPÍTULO XVI
DEL EGOÍSMO DEL HOMBRE DE BIEN

¿El hombre virtuoso deberá amarse a sí mismo por encima de todas las cosas? En un sentido, será él mismo lo que más ame, y en otro sentido no lo será. Puede recordarse lo que acabamos de decir; a saber, que el hombre de bien cederá siempre a su amigo los bienes que sólo son útiles, y desde este punto de vista amará a su amigo más que se ama a sí mismo. Sí, ciertamente, pero se entiende que hace estas concesiones a condición de que al ceder a su amigo los bienes vulgares, guardará para sí la belleza y la bondad. Y así en este sentido ama más a su amigo, pero en un sentido diferente él se ama sobre todo a sí mismo. Prefiere a su amigo, cuando sólo se trata de lo útil; pero se prefiere sobre todo a sí mismo, cuando se trata del bien y de lo bello, y se atribuye exclusivamente estas cosas, que son las más hermosas de todo. Es amigo del bien mucho más que amigo de sí mismo, y no se ama personalmente, sino porque es bueno. En cuanto al hombre malo, es puramente egoísta; no tiene motivo para amarse a sí mismo; por ejemplo, no puede amarse como una cosa buena; pero sin ninguna de estas condiciones se ama a sí mismo en tanto que él es él, y podemos decir que esto es ser un verdadero egoísta.

CAPÍTULO XVII
DE LA INDEPENDENCIA

Después de lo que precede es natural hablar de la independencia, que se basta completamente a sí misma, y del hombre independiente. ¿El hombre independiente tiene necesidad de la amistad? ¿O bien permanecerá independiente, y se bastará a sí mismo, aun respecto de estas dulces afecciones, pasando sin ellas? Los poetas, al parecer así lo dicen:

Cuando el cielo os sostiene, ¿qué necesidad tenéis de amigos?, De aquí nace la cuestión que se acaba de promover: el que tiene todos los bienes en abundancia y se basta a sí mismo completamente, ¿tiene necesidad de un amigo? ¿O más bien es entonces cuando se deben tener amigos? ¿A quien hará sino bien? ¿Con quién vivirá, puesto que en verdad no ha de vivir completamente solo? Pero si hay necesidad de estas afecciones, y si no son posibles sin la amistad, el hombre independiente, aun bastándose a sí mismo, tiene todavía necesidad de amar. La comparación que se ha tomado de la divinidad, y que se repite muchas veces no es siempre muy justa en cuanto a Dios, ni de muy útil aplicación en cuanto a nosotros. De que Dios sea independiente y no tenga necesidad de cosa alguna, no se deduce que nosotros no necesitemos de nada. He aquí el razonamiento que se hace más de una vez sobre Dios. Si Dios, se dice, posee todos los bienes y es soberanamente independiente, ¿qué hará? Seguramente no dominará; contemplará las cosas, se responde, porque la contemplación es lo más elevado que existe y lo más propio de la naturaleza divina. Pero, pregunto, ¿qué podrá contemplar? Si contempla alguna cosa que no sea él mismo, esta cosa será mejor que él; pero es una impiedad absurda creer que haya en el universo algo superior a Dios; luego Dios se contemplará a sí mismo. Pero esto no es menos absurdo, porque echamos en cara al hombre que se contempla a sí mismo la impasibilidad a que se condena; y por consiguiente, se dice, el Dios que se contempla a sí mismo es un Dios absurdo.

Dejemos aparte la cuestión de saber lo que Dios contempla. Aquí nos ocupamos, no de la independencia de Dios, sino de la independencia del hombre, y preguntamos otra vez si el hombre que en su independencia se basta a sí mismo tendrá necesidad de la amistad. Si uno estudia a su amigo y se pregunta lo que es, lo que es verdaderamente el amigo, se dirá: "Mi amigo es otro yo"; y para expresar que se le ama con ardor, se repetirá con el proverbio: "Es otro Hércules; es otro yo". Nada más difícil como han dicho algunos sabios, y al mismo tiempo más dulce que el conocerse a sí mismo, porque ¡que encanto hay en conocerse! Pero no podemos vernos partiendo de nosotros mismos, y lo que prueba bien nuestra completa impotencia a este respecto es que reprobamos muchas veces en los demás lo que hacemos nosotros personalmente. Nuestro error nace, ya de la benevolencia natural que siempre se tiene para consigo mismo, ya de la pasión que nos ciega; y en los más de nosotros esto es lo que oscurece y falsea nuestro juicio. Así como cuando queremos ver nuestro propio semblante nos miramos en un espejo, así cuando queremos conocernos sinceramente, es preciso mirar a nuestro amigo, en el cual podemos vernos perfectamente, porque mi amigo, repito, es otro yo. Si es tan grato conocerse a sí mismo, y si no se puede con esto sin otro, que sea vuestro amigo, el hombre independiente tendrá cuando menos necesidad de la amistad para conocerse a sí mismo. Además, si es una cosa hermosa, como en efecto lo es, derramar en tomo suyo los bienes de la fortuna que se poseen, se puede preguntar: careciendo de amigo, ¿a quién podrá el hombre independiente hacer bien? ¿Con quién vivirá? Ciertamente no vivirá solo, porque vivir con otros seres semejantes a él es, a la vez, un placer y una necesidad. Si todas estas cosas son a la par bellas, agradables y necesarias, y si para tenerlas es indispensable la amistad, se sigue de aquí que el hombre independiente, por mucho que lo sea, tiene necesidad de la amistad.

CAPÍTULO XVIII
DEL NUMERO DE AMIGOS QUE SE DEBE TENER

Otra cuestión: ¿es preciso tener muchos o pocos amigos? No es preciso tener siempre ni muchos ni pocos amigos. Cuando se tienen muchos, es embarazoso repartir su afección entre todos ellos. En esta relación, como en todas las demás cosas, nuestra naturaleza, que es tan débil tiene dificultad en extenderse a muchos objetos. Nuestra vista sólo abraza un pequeño número de cosas, y si el objeto está más distante de lo que conviene, se escapa a nuestra mirada por la impotencia de nuestra organización; y la misma debilidad se advierte con respecto al oído y demás sentidos. Luego, si uno se incapacita para amar lo que debe amar, se le puede hacer por ello justos cargos, y se cesa de ser amigo desde el momento en que sólo se ama de palabra, porque no es esto lo que exige la amistad. Además, si los amigos son muy numerosos, no se podrá evitar el vivir en un continuo tormento. Tratándose de un número tan crecido de personas, es probable que siempre haya alguna víctima de esta o aquella desgracia, y estos dolores continuos de vuestras amigos no pueden ocurrir sin afligiros necesariamente. Por lo demás, no convendrá tampoco tener pocos amigos, uno o dos, por ejemplo; es preciso tener un número conveniente de ellos, según las ocasiones y según el grado de afección que se les haya de tener.

CAPITULO XIX
DEL MODO DE CONDUCIRSE CON EL AMIGO DE QUIEN HAY MOTIVO PARA QUEJARSE

Ahora conviene indagar cómo debemos conducirnos con un amigo de quien hay motivo para quejarse. Este estudio, ya lo sé, no puede aplicarse a todas las amistades sin excepción, pero puede ser útil en las relaciones en que los amigos pueden dirigirse recriminaciones. No en todas las relaciones de afección puede haber querellas; por, ejemplo, no pueden hacerse cargos de padre a hijo, como se hacen en otras relaciones, como podéis hacérmelos a mí y yo a mi vez hacéroslo a vos; o de lo contrario, serían cargos horribles. La igualdad no debe existir entre amigos desiguales; pero la amistad, la afección entre padre e hijo es desigual, como la de la mujer al marido, del esclavo al señor, y en general del inferior al superior. Entre ellos no habrá, pues, lugar a estos cargos de que aquí hablamos. Pero entre amigos iguales, y en la amistad fundada sobre la igualdad, pueden tener lugar estas recriminaciones y estas quejas. Por consiguiente, importa saber lo que debe hacerse con el amigo en la amistad fundada en la igualdad, cuando se cree que hay motivo para quejarse de él.

FIN DE LA GRAN MORAL

MORAL A EUDEMO

LIBRO PRIMERO
DE LA FELICIDAD
CAPITULO PRIMERO
DE LAS CAUSAS DE LA FELICIDAD

El moralista que en Delos grabó su pensamiento y le puso bajo la protección de Dios, escribió los dos versos siguientes sobre el pórtico del templo de Latona, considerando sin duda el conjunto de todas las condiciones que un hombre solo no puede reunir completamente: lo bueno, lo bello y lo agradable:

"Lo justo es lo más bello; la salud lo mejor; obtener lo que se ama es lo más grato al corazón."

No compartimos por completo la idea expresada en esta inscripción, pues en nuestra opinión, la felicidad, que es la más bella y la mejor de las cosas, es, a la vez, la más agradable y la mas dulce. Entre las numerosas consideraciones a que cada especie de cosas y cada naturaleza de objetos pueden dar lugar, y que reclaman un serio examen, unas sólo tienden a conocer la cosa de que uno se ocupa, y otras tienden además a poseerla y hacer de ella todas las aplicaciones posibles. En cuanto a las cuestiones que en estos estudios filosóficos tienen un carácter puramente teórico, las trataremos según se vaya presentando la ocasión y desde el punto de vista especial de esta obra.

Ante todo indagaremos en qué consiste la felicidad y por qué medios se la puede adquirir. Nos preguntaremos si todos aquellos a quienes se da este sobrenombre de dichosos lo son como mero efecto de la naturaleza, a manera que son grandes o pequeños o que difieren por el semblante y la tez; o si son dichosos merced a la enseñanza de cierta ciencia, que sería la de la felicidad; o si acaso lo deben a una especie de práctica y de ejercicio, porque hay una multitud de cualidades diversas que no las deben los hombres ni a la naturaleza ni al estudio, y que sólo se adquieren por el simple hábito; las cuales son malas cuando proceden de malos hábitos y buenas cuando los contraen buenos. En fin, indagaremos si, en el supuesto de ser falsas todas estas explicaciones, la felicidad es resultado sólo de una de estas dos causas: o procede del favor de los dioses que nos la conceden, a manera que inspiran a los hombres que se sientan movidos por una pasión divina y abrasados en entusiasmo bajo el influjo de algún genio, o bien procede del azar, porque hay muchos que confunden la felicidad y la fortuna.

Debe verse sin dificultad que la felicidad en la vida humana es debida a todos estos elementos reunidos, o a algunos de ellos, o por lo menos a uno solo. La generación de todas las cosas procede, con poca diferencia, de estos diversos principios, y así se pueden asimilar todos estos actos que se derivan de la reflexión a los actos que proceden de la ciencia. La felicidad, o en otros términos, una existencia dichosa y bella, consiste sobre todo en tres cosas, que son, al parecer, las más apetecibles de todas, porque el mayor de todos los bienes, según unos, es la prudencia; según otros, es la virtud; y en fin, según algunos, es el placer. Y así, se discute sobre la parte con que contribuye cada uno de estos elementos a labrar la felicidad, según se cree que uno de ellos es más influyente que los demás. Unos pretenden que la prudencia es un bien más grande que la virtud; otros, por lo contrario, creen que la virtud es superior a la prudencia; y otros, que el placer está muy por encima de los otros dos; por consiguiente, unos estiman que la felicidad se compone de la reunión de todas estas condiciones; otros, que bastan dos de ellas; y otros se contentan con una sola.

CAPÍTULO II
DE LOS MEDIOS DE PROCURARSE LA FELICIDAD

Fijándose en uno de estos puntos de vista es cómo el hombre, que puede vivir conforme a su libre voluntad, debe, para conducirse bien en la vida, proponerse un objeto especial, como el honor, la gloria, la riqueza o la ciencia; y fijas sus miradas en el objeto que ha escogido, debe referir a él todas las acciones que ejecuta, porque es una señal de extravío mental el no haber ordenado su existencia según un plan regular y constante. También es un punto capital el darse uno razón a sí mismo, sin precipitación y sin negligencia, de cuál de estos bienes humanos hace consistir la felicidad, y cuáles son las condiciones que nos parecen absolutamente indispensables para que la felicidad sea posible. Importa no confundir, por ejemplo, la salud y las cosas sin las cuales la salud no podría existir. Lo mismo aquí que en una multitud de casos no debe confundirse la felicidad con las cosas sin las cuales no puede ser uno dichoso. Entre estas condiciones hay algunas que no son especiales a la salud como tampoco lo son a la vida dichosa, sino que son hasta cierto punto comunes a todas las maneras de ser, a todos los actos sin excepción. Es demasiado claro que sin las funciones orgánicas de respirar, de velar, de movernos, no podríamos sentir ni el bien ni el mal. Al lado de estas condiciones generales hay otras, que son especiales a cada clase de objetos y que importa no desconocer. Volviendo, por ejemplo, a la salud, las funciones que acabo de citar son mucho más esenciales que la condición de comer y de pasearse después de comer.

Por esta causa se suscitan tantas cuestiones sobre la felicidad, y se pregunta qué es y cómo se la puede obtener con seguridad, porque hay personas que consideran como partes constitutivas de la felicidad las cosas sin las cuales ella sería imposible.

CAPÍTULO III
EXAMEN DE LAS TEORÍAS ANTERIORMENTE EXPUESTAS

Sería bien inútil examinar una a una todas las opiniones emitidas sobre esta materia. Las ideas que pasan por la cabeza de los niños, de los enfermos y de los hombres perversos, no merecen parar la atención de un espíritu serio, ni que discurramos sobre ellas. A los unos sólo faltan algunos años más para que cambien y maduren; los demás tienen necesidad de los auxilios de la medicina o de la política que los cure o los castigue, porque la curación que proporcionan los castigos es un remedio tan eficaz como los de la medicina. Tampoco deben tomarse en cuenta en lo relativo a la felicidad las opiniones del vulgo. Éste habla de todo con igual ligereza, y particularmente de..., y sólo debemos ocuparnos de la opinión de los sabios. Sería una cosa mal hecha razonar con gentes que no conocen la razón y que sólo escuchan la pasión que los domina. Por lo demás, como todo objeto de estudio suscita cuestiones que son enteramente especiales, y las hay también de esta clase en lo que tienen relación con la mejor vida que el hombre debe seguir y con la existencia que puede adoptar con preferencia a todas las demás, éstas son las opiniones que merecen un serio examen, porque los argumentos de los adversarios, cuando han sido refutados, son demostraciones de los juicios opuestos a los suyos. También es bueno no olvidar el fin a que principalmente debe tender todo este estudio, a saber, el de conocer los medios de asegurarse una existencia buena y bella, ya que no quiera decirse perfectamente dichosa, palabra que quizá parezca demasiado ambiciosa; y también el de satisfacer la aspiración, que puede abrigarse en todos los momentos de la vida, de sólo ejecutar cosas honestas. Si no se considera la felicidad sino como un resultado del azar o de la naturaleza, es preciso que los más de los hombres renuncien a ella, que entonces la adquisición de la felicidad no depende del esfuerzo del hombre, no nace de él, y no tiene por tanto necesidad de ocuparse de ella. Si, por el contrario, se admite que las cualidades y los actos del individuo pueden decidir de su felicidad, entonces se hace ésta un bien más común entre los hombres, y hasta un bien más divino, porque será la recompensa de los esfuerzos que los individuos hayan hecho para adquirir ciertas cualidades y el premio de las acciones que hubieren realizado con este fin.

CAPÍTULO IV
DEFINICIÓN DE LA FELICIDAD

La mayor parte de las dudas y de las cuestiones que aquí se promueven se verán claramente resueltas, si ante todo se define con precisión lo que debe entenderse por felicidad. ¿Consiste únicamente en cierta disposición del alma, como lo han creído algunos sabios y algunos filósofos antiguos? ¿O bien no basta que el individuo esté moralmente constituido de cierta manera sino que necesitará más bien ejecutar acciones de cierta especie? Entre los diversos géneros de vida o de existencia hay unos que nada tienen que ver con esta cuestión de la felicidad, y que ni aspiran a ella. Se practican sólo porque responden a necesidades absolutamente precisas; me refiero, por ejemplo, a todas esas existencias consagradas a las artes de lujo, a las artes que únicamente se ocupan en amontonar dinero, y a las industriales. Llamo artes de lujo e inútiles a las que sólo sirven para alimentar la vanidad. Llamo industriales a los oficios de los operarios que son sedentarios y viven de los salarios que ganan. En fin, las artes de lucro y de ganancia son las relativas a las compras y ventas en las tiendas y en los mercados. Así como hemos indicado tres elementos de felicidad y señalado más arriba estos tres bienes como los más grandes de todos para el hombre, la virtud, la prudencia y el placer, así vemos también que hay tres géneros de vida, entre los que cada cual prefiere uno tan pronto como puede elegir libremente; la vida política, la vida filosófica y la vida del placer y del goce. La vida filosófica sólo se tan pronto como puede elegir libremente: la vida política, la vida política a las acciones bellas y gloriosas, y entiendo por tales las que proceden de la virtud; en fin, la vida del goce es la que consiste en entregarse por entero a los placeres del cuerpo. Esto nos permite comprender por qué hay, como ya he dicho, tantas diferencias en las ideas que se forman acerca de la felicidad. Preguntaron a Anaxágoras de Clazamones cuál era, en su opinión, el hombre más dichoso: “No es ninguno de los que suponéis –respondió -: el que es, en mi opinión, el más dichoso de los hombres os parecería, probablemente, un hombre bien extraño”. El sabio respondió así, porque vio claramente que su interlocutor no podía imaginarse que se pudiera dar el nombre de dichoso al que no fuera, por lo menos, un hombre poderoso, rico o hermoso. En cuanto a su juicio, creía quizá que el hombre que realiza con pureza y sin trabajo todos los deberes de la justicia, o que puede elevarse hasta la contemplación divina, es todo lo dichoso que consiente la condición humana.

CAPÍTULO V
EXAMEN DE VARIAS OPINIONES ACERCA DE LA FELICIDAD

Hay una infinidad de cosas que es muy difícil juzgar con acierto. Mas hay una cuestión respecto de la que parece ser muy difícil formar opinión y que está al alcance de todos, que es la de saber cuál es el bien que debe escogerse en la vida, y cuya posesión llenaría todas nuestras as aspiraciones. Hay mil accidentes que pueden comprometer la vida del hombre, como las enfermedades, los dolores, la intemperie de las estaciones, y, por consiguiente, si desde el principio se pudiera escoger, evitaríamos, indudablemente, todas estas pruebas. Añadid a esto la vida que el hombre pasa mientras está en la infancia, y preguntad si hay un ser racional que quiera pasar una segunda vez por semejante situación. Hay muchas cosas que no producen placer ni dolor, o que, si proporcionan placer es un placer vergonzoso, y tal, que valdría más no existir que vivir para experimentarlo. En una palabra, si se reuniese todo lo que los hombres hacen, y todo lo que padecen sin que su voluntad tenga en ello participación, ni pueda proponerse con ello un fin preciso, y a esto se añadiese una duración infinita de tiempo, no hay uno que para tan poca cosa prefiera vivir a no vivir. El solo placer de comer, y aun los del amor, con exclusión de todos que el conocimiento de las cosas y las percepciones de la vista o de los demás sentidos pueden procurar al hombre, no bastarían para que prefiera la vida nadie que no estuviera absolutamente embrutecido y degradado. Es cierto que si se hiciera tan innoble elección no habría ninguna diferencia entre un bruto y un hombre, y el buey que se adora tan devotamente en Egipto, bajo el nombre de Apis, tiene todos estos bienes con más abundancia y goza mejor de ellos que ningún monarca del mundo. En igual forma no podría quererse la vida por el simple plarer de dormir, porque decidme: ¿Qué diferencia hay entre dormir desde el primer día hasta el último durante miles de años, y vivir como una planta? Las plantas sólo tienen esta existencia inferior, la misma que tienen los niños en el claustro materno; porque desde el momento que son concebidos en las entrañas de su madre permanecen allí en un perpetuo sueño.

Todo esto nos prueba, evidentemente, nuestra ignorancia y nuestro embarazo, cuando tratamos de saber qué felicidad y qué bien real hay en la vida. Se cuenta que Anaxágoras, como le propusieran todas estas dudas y le preguntaran por qué el hombre prefería la existencia a la nada, respondió: “Es para poder contemplar los cielos y orden admirable del universo.” El filósofo creía que el hombre obraba bien al preferir la vida teniendo tan sólo en cuenta la ciencia que se puede adquirir durante elle. Pero todos los que admiran la felicidad de un Sardanápalo, de un Smindiride el Sibarita, o cualquier otro personaje famoso que no ha buscado en la vida otra cosa que continuas delicias, colocan la felicidad únicamente en los goces. Hay otros que no dan la preferencia a los placeres del pensamiento y de la sabiduría, ni a los del cuerpo, sobre las acciones generosas que inspira la virtud; y se ve a algunos intentarlas con ardor, no sólo cuando pueden proporcionar la gloria, sino también en los casos en que nada pueden influir en su reputación. Pero en cuanto a los hombres de Estado consagrados a la política, los más de ellos no merecen verdaderamente el nombre que se les da, no son realmente políticos, porque el verdadero político sólo busca las acciones bellas por sí mismas, mientras que el vulgo de los hombres de Estado sólo abrazan este género de vida por codicia o por ambición.

Se ve, pues, conforme a lo que se acaba de decir, que, en general, los hombres reducen la felicidad a tres géneros de vida: la vida política, la vida filosófica y la vida de goces. En cuanto al placer relativo al cuerpo y a los goces que él procura, se sabe sobradamente lo que es, como y por qué medios se produce. Por consiguiente, es inútil indagar lo que son estos placeres corporales. Pero puede preguntarse con algún interés si contribuyen o no a la felicidad y cómo contribuyen. Admitiendo que hayan de mezclarse en la vida algunos placeres honestos, se puede preguntar si son éstos los que habrán de mezclarse: y si es una necesidad inevitable aceptarlos en cualquier otro concepto, o bien si hay aún otros placeres que puedan mirarse con razón como un elemento de felicidad, y que procuren goces positivos a la vida, sin limitarse a descartar de ella el dolor.

Estas cuestiones las reservaremos para más tarde.

Estudiemos, por lo pronto, la virtud y la prudencia, y digamos cuál es la naturaleza de ambas. Examinaremos si ellas son elementos esenciales de la vida buena y honrada, directamente por si mismas o por los actos que obligan a ejecutar, puesto que se las considera siempre como elementos componentes de la felicidad, y si no es ésta la opinión de todos los hombres sin excepción, es, por lo menos, la de todos los que son dignos de alguna estima. El viejo Sócrates creía que el fin supremo del hombre era conocer la virtud, y consagraba sus esfuerzos a indagar lo que son la justicia, el valor y cada una de las partes que constituyen el conjunto de la virtud. Desde su punto de vista tenía razón, puesto que creía que todas las virtudes eran ciencias, y que se debía en el mismo acto conocer la justicia y ser justo, en la misma forma que aprendemos la arquitectura o la geometría, y en el mismo acto somos arquitectos o geómetras. Estudiaba la naturaleza de la virtud sin cuidarse de cómo se adquiere ni de qué elementos verdaderos se forma. Esto se verifica, en efecto, en todas las ciencias puramente teóricas. La astronomía, la ciencia de la naturaleza, la geometría, no tienen absolutamente otro fin que conocer y observar la naturaleza de los objetos especiales de que se ocupan estas ciencias, lo cual no impide que estas ciencias, indirectamente, puedan sernos útiles para una infinidad de necesidades. Pero en las ciencias productivas y de aplicación, el fin a que se dirigen es diferente de la ciencia y del simple conocimiento que ésta da. Por ejemplo, la salud, la curación, es el fin de la medicina; el orden garantizado por las leyes u otra cosa análoga es el fin de la política. Indudablemente, el puro conocimiento de las cosas bellas es muy bello por sí mismo; pero, respecto a la virtud, el punto esencial y más precioso no es conocer su naturaleza, sino saber de qué se compone y cómo se practica. No nos basta saber qué es el valor, sino que estamos obligados a ser valientes; ni lo que es la justicia, sino que debemos ser justos, a la manera que estamos obligados a mantener la salud más que a saber lo que ella es, y a poseer un buen temperamento mas que a saber lo que es uno bueno y robusto.

CAPÍTULO VI
DEL MÉTODO QUE DEBE SEGUIRSE EN ESTAS INDAGACIONES

Debemos hacer un esfuerzo para encontrar, por medio de la teoría y del razonamiento, en todas estas cuestiones, la verdad, cuya demostración apoyaremos con el testimonio de los hechos y con ejemplos incontestables. Lo mejor sin contradicción sería dar soluciones que fueren adoptadas unánimemente; pero si no podemos obtener este asentimiento general, será preciso, por lo menos, presentar una opinión, a la que, poco a poco y con algunos intervalos, se sometan todos los hombres, porque todos tienen en sí mismos cierta tendencia natural y especial hacia la verdad, y, partiendo de estos principios, es cómo se hace indispensable demostrar a los hombres lo que se quiere que aprendan. Basta que las cosas sean verdaderas, aun cuando al pronto no sean claras, para que la claridad se produzca más tarde, a medida que se adelanta en la discusión, deduciendo siempre las ideas más conocidas de las que al principio habían sido expuestas confusamente. Pero en todas las materias las teorías tienen más o menos importancia, según que son filosóficas o no lo son. Por esta razón, ni aun en política debe mirarse como un estudio inútil el indagar, no sólo el hecho, sino también la causa, porque esta última indagación es esencialmente filosófica en todos los asuntos. Por lo demás, siempre es conveniente en este punto proceder con cierta reserva, porque hay gentes que, con el pretexto de que el filósofo no debe hablar jamás a la ligera, sino siempre con reflexión, no se percatan de que muchas veces se salen ellos fuera de la cuestión y se entregan a digresiones completamente vanas. Unas veces nace esto de pura ignorancia y otras de presunción, y hasta sucede que personas hábiles y muy capaces de obrar por sí mismas pasan por ignorantes y como si no tuvieran ni pudieran tener sobre la materia que se discute la menor idea fundamental ni práctica. La falta que cometen nace de que no son bastante instruidos, porque es una falta de instrucción en cualquier materia no saber distinguir los razonamientos que realmente se refieren a ella de los que son extraños a la misma. Por otra parte, se obra perfectamente cuando se juzga con separación el razonamiento que intenta demostrar la causa y la cosa misma que se demuestra. El primer motivo es el que acabamos de decir: a saber, que no hay que fiarse sólo de la teoría y del razonamiento, pues muchas veces es preciso más bien tomar en cuenta los hechos. Pero en este caso se ve uno forzado a atenerse a lo que se os dice, porque no puede por sí mismo dar la solución que busca. En segundo lugar, sucede más de una vez que lo que parece demostrado por el simple razonamiento es verdadero, pero que, sin embargo, no lo es mediante la causa en que se apoya este razonamiento, porque se puede demostrar lo verdadero por lo falso, como puede verse en los Analíticos.

CAPITULO VII
DE LA FELICIDAD

Sentados estos preliminares, comencemos, como suele decirse, por el principio; esto es, partamos, desde luego, de los datos que no tienen toda la exactitud apetecida, para llegar a saber con toda la claridad posible qué es la felicidad.

Todos convienen generalmente en que la felicidad es el mayor y más precioso de los bienes a que puede aspirar el hombre. Cuando digo el hombre, entiendo que la felicidad también puede ser patrimonio de un ser superior a la humanidad, es decir, de Dios. Pero en cuanto a los demás animales, que son todos, ellos inferiores al hombre, no pueden ser comprendidos en esta designación ni recibir este nombre. No se dice que el caballo, el pájaro y el pez sean dichosos, como no lo son tampoco ninguno de estos seres que, como lo indica su mismo nombre, no tienen en su naturaleza algo de divino, aunque, por otro lado, viven mejor o peor, participando en cierta manera de los bienes esparcidos por el mundo. Después probaremos que así es la verdad; mas, por ahora, limitémonos a decir que hay ciertos bienes que el hombre puede adquirir y otros que le están prohibidos. Entendemos por esto que, así como hay ciertas cosa que no están sujetas al movimiento, hay también bienes que no es posible someterlos, y éstos son, quizá, los más preciosos de todos por su naturaleza. Hay, además, algunos de estos bienes que son accesibles sin duda, pero sólo a seres mejores que: nosotros. Cuando digo accesibles, practicables, estas palabras tienen dos sentidos; significan, a la vez, los objetos que constituyen el fin directo de nuestros esfuerzos y las cosas secundarias que caen dentro de nuestra acción en vista de estos objetos. Y así, la salud y la riqueza están colocadas en el número de las cosas accesibles al hombre, de las cosas que el hombre puede hacer, así como se comprenden también entre ellas todo lo que se hace para conseguir estos dos fines, a saber, los remedios y las especulaciones lucrativas de todos géneros. Luego, evidentemente, debe mirarse la felicidad como la cosa más excelente que es dado al hombre poder obtener.

CAPÍTULO VIII
DEL BIEN SUPREMO

Es preciso, pues, examinar cuál es el bien supremo y ver los varios sentidos que puede darse a esta palabra. Se dice, por ejemplo, que el bien supremo, el mejor de todos los bienes, es el bien mismo, el bien en sí, y al bien en sí se atribuyen estas dos condiciones: la de ser el bien primordial, el primero de todos los bienes, y la de ser mediante su presencia causa de que las otras cosas se hagan también bienes. Tales son las dos condiciones que reúne la Idea del bien, y que son, repito, el ser el primero de los bienes y la causa de que las demás cosas sean bienes en diferentes grados. A la Idea, sobre todo, se debe el que el bien en sí, según se pretende, deba llamársele realmente el bien supremo y el primero de los bienes, porque si se llaman bienes a los demás bienes es únicamente porque se parecen y participan de esta Idea del bien en sí, y una vez destruida la Idea de que todo lo demás participa de esta Idea, y que sólo recibe un nombre a causa de esta participación. Se añade que este primer bien está con los demás bienes en la misma relación que está la Idea del bien con el bien mismo, con el bien en sí, y que esa Idea, como todas las demás, está separada de los objetos que participan de ella. Pero el examen profundo de esta opinión pertenece a otro tratado que necesariamente ha de ser mucho más teórico y más racional que éste, porque no hay ciencia nue suministre tanto como ésta argumentos a la vez fuertes y de sentido común para refutar las teorías. Si nos es permitido consignar aquí con brevedad nuestro pensamiento, diremos que sostener que existe una Idea, no sólo del bien, sino, asimismo, de cualquiera otra cosa, es una teoría puramente lógica y perfectamente vacía, teoría que ha sido suficientemente rebatida de muchas maneras, ya en las obras exotéricas, ya en las puramente filosóficas. Y, añado, que aunque las Ideas en general y la Idea del bien en particular existieran, como se pretende, no serían nunca de utilidad alguna ni para la felicidad ni para las acciones virtuosas.

El bien se toma en muchas acepciones y recibe tantas como el ser mismo. El ser, conforme a las divisiones sentadas en otra parte, expresa la substancia, la cualidad, la cantidad, el tiempo y se encuentra, además, en el movimiento que se recibe y en el movimiento que se da. El bien se da igualmente en cada una de estas diversas categorías, y así, en la substancia, el bien es el entendimiento, el bien es Dios; en la cualidad es lo justo; en la cantidad es el término medio y la medida; en el tiempo es la ocasión; y en el movimiento es, si se quiere, lo que instruye y lo que es instruido . Así como el ser no es uno en las clases que se acaban de enunciar, así tampoco es uno el bien, ni hay una ciencia única del ser y del bien. Es preciso añadir que no pertenece a una sola ciencia estudiar todos los bienes que tengan un nombre idéntico, por ejemplo, la ocasión y la medida, sino que es una ciencia diferente la que debe estudiar una ocasión diferente, y una ciencia distinta la que debe estudiar una medida distinta. Y así, en punto a alimentación, la medicina y la gimnástica son las que designan la ocasión o el momento y la medida; para las acciones de guerra es la estrategia, y lo mismo es otra ciencia para otras ciencias. Por consiguiente, sería perder el tiempo querer atribuir a una sola ciencia el estudio del bien en sí. Además, en todas las cosas en que hay un primer término y un término último, no hay fuera de estos términos una idea común y que esté absolutamente separada de ellos. De otra manera, habría algo interior al primer término mismo, porque este algo común y separado sería anterior, puesto que si se destruyese lo común, el primer término quedaría también destruido. Supongamos, por ejemplo, que el duplo sea el primero de los múltiplos; digo que es imposible que el múltiplo, que se atribuye en común a esta multitud de términos, exista separadamente de estos términos, porque entonces el múltiplo sería anterior al duplo, si es cierto que la Idea es el atributo común; y lo mismo si se diese a este término común una existencia aparte, porque si la justicia es el bien, no lo será menos que ella.

Se sostiene también la realidad del bien en sí. Es cierto que se añade a la palabra bien el término "mismo" o "en sí", y se dice: el bien en sí, el bien mismo. Ésta es una adición que se hace para representar la noción común. ¿Pero qué puede significar esta adición, si no quiere decir que el bien en sí es eterno y separado? Pero lo que es blanco durante muchos días no es más blanco que lo que es durante un solo día, y no se puede tampoco confundir el bien, que es común a una multitud de términos, con la Idea del bien, porque el atributo común pertenece a todos los términos, sin excepción. Admitiendo esta teoría, sería preciso, por lo menos, demostrar el bien en sí de otra manera de como se ha demostrado en nuestro tiempo partiendo de cosas que no se consideran de común acuerdo como bienes, se demuestra la existencia de bienes sobre los que todo el mundo está conforme; así, por ejemplo, con el auxilio de los números, se demuestra que la salud y la justicia son bienes. Para hacer esta demostración se toman series numéricas y números, suponiendo gratuitamente que el bien está en los números y en las unidades, mediante a que el bien en sí es uno y por todas partes el mismo. Por lo contrario, partiendo de las cosas que todo el mundo conviene en que son bienes, como la salud, la fuerza la sabiduría, es como debería demostrarse que lo bello y el bien se encuentran en las cosas inmóviles más bien que en ninguna otra parte, porque todos estos bienes no son más que el orden y el reposo; y si estas primeras cosas, es decir, la salud y la sabiduría, son bienes, las otras lo son aún más, porque participan más del orden y del reposo. Pero cuando se pretende que el bien en sí es uno, porque los números mismos lo desean, lo que se hace es poner una imagen en lugar de una demostración. Muy embarazoso sería para cualquiera el explicar claramente cómo los números desean algo, expresión evidentemente demasiado absoluta, porque ¿cómo puede suponerse que pueda haber deseo donde no hay siquiera vida? Éste es, por otra parte, un asunto que debe meditarse detenidamente, y no debe aventurarse nada sin razonar, tratándose de materias en las que no es fácil alcanzar alguna certidumbre, ni aun con el auxilio de la razón. Tampoco es exacto que todos los seres sin excepción deseen un solo y mismo bien. Cada uno de los seres desea, a lo más, el bien que le es propio, como el ojo desea la visión, el cuerpo desea la salud, y tal otro ser desea tal otro bien.

Estas son las objeciones que podrían hacerse para demostrar que el bien en sí no existe, y que aun cuando existiera, no sería de utilidad alguna para la política, porque ésta busca un bien especial, como las demás ciencias buscan el suyo; por ejemplo, la gimnástica busca la salud y la fuerza corporal. Añadid también lo que está expresado y escrito en la definición misma; a saber, que esta Idea del bien en sí, o no es útil a ninguna ciencia, o debe serlo igualmente a todas.

Otra observación crítica se hace, y es que la Idea del bien en sí no es práctica y aplicable. Por la misma razón, el bien común no es el bien en sí, puesto que entonces el bien en sí se encontraría en el bien más fútil. No es tampoco aplicable y práctico, y así la medicina no se ocupa de dar al ser que cura una disposición que tienen todos los seres, sino que únicamente se ocupa de darle la salud; y todas las demás artes hacen lo mismo. Pero esta palabra bien tiene muchos sentidos, y en el bien entran también lo bello y lo honesto, que son esencialmente prácticos, mientras que tal bien en sí no lo es. El bien práctico es la causa final por la que se obra. Pero no se ve con claridad qué bien pueda darse en las cosas inmóviles, puesto que la Idea del bien no es el bien mismo que se busca, ni tampoco el bien común. El primero es inmóvil y no es práctico; el otro es móvil, pero no por esto es práctico. El fin, en cuya vista se hace todo lo demás, es en tanto que fin el bien supremo; es la causa de todos los demás bienes clasificados bajo él, y es anterior a todos. Por consiguiente, puede decirse que el bien en sí es únicamente el fin último de todas las acciones del hombre. Ahora bien, este fin último depende de la ciencia soberana, que es dueña de todas las demás, es decir, la política, la económica y la sabiduría. Por este carácter especial precisamente difieren estas tres ciencias de todas las demás. También hay entre ellas diferencias de que hablaremos más tarde. Bastaría seguir el método, que uno se ve forzado a seguir al enseñar las cosas, para demostrar que el fin último es la verdadera causa de todos los términos clasificados bajo él. Y así, en la enseñanza se comienza por definir el fin, y en seguida se demuestra fácilmente que cada uno de los términos inferiores es un bien, puesto que el objeto que se tiene finalmente en cuenta es la causa de todo lo demás.

Por ejemplo, si se afirma, desde luego, que la salud es precisamente tal o cual cosa, es indispensable que lo que contribuya a procurarla sea también tal o cual cosa precisamente. La cosa sana es la causa de la salud, en tanto que comienza el movimiento que nos la da, y, por consiguiente, es causa de que la salud tenga lugar, pero no es la causa de que la salud sea un bien. Por tanto, jamás se prueba con demostraciones en regla que la salud es un bien, a no ser que lo haga un sofista y no un médico, porque los sofistas gustan de hacer alarde de su vana sabiduría, empleando razonamientos extraños al asunto; y no es posible demostrar este principio, como no es posible demostrar ningún otro.

Pero ya que admitimos que el fin es para el hombre un bien real y hasta el bien supremo entre todos los que el hombre puede adquirir, es preciso ver cuáles son los diversos sentidos que tiene esta palabra, bien supremo; y para darnos de ellos cuenta exacta conviene tomar un nuevo punto de partida.

LIBRO SEGUNDO
DE LA VIRTUD

CAPÍTULO PRIMERO
IDEA GENERAL DE LA VIRTUD

Después de las teorías que preceden, es preciso, lo repito, tomar otro punto de partida para tratar lo que va a seguir. Los bienes del hombre, cualesquiera que ellos sean, están, o fuera del alma o en ella, siendo éstos los más preciosos; división que hemos sentado hasta en nuestras obras exotéricas, porque la sabiduría, la virtud y el placer están en el alma, y son las tres únicas cosas que a juicio de todo parecen ser, ya separadamente, ya juntas, el fin último de la vida. Ahora bien, entre los elementos del alma, hay unos que son simples facultades o potencias, y otros que son actos y movimientos. Admitamos, desde luego, estos principios, Y, en cuanto a la virtud, reconozcamos que es la mejor disposición, facultad o poder de las cosas en todas las ocasiones en que hay que hacer un uso o una obra cualquiera de estas mismas cosas. Este hecho se puede comprobar por la inducción, y esta regla se extiende a todos los casos posibles. Por ejemplo, se puede hablar de la virtud de un vestido, porque es una obra y porque podemos hacer de él cierto uso, y la mejor disposición que puede observarse en este vestido es lo que puede llamarse su virtud propia. Otro tanto se puede decir de un navío, de una casa o de cualquier otro objeto útil. Por consiguiente, lo mismo se puede aplicar esto al alma, porque también tiene su obra especial. Observemos que la obra es tanto mejor cuanto mejor es la facultad, y que la relación de unas facultades con otras es igualmente la relación de las obras que aquéllas producen y salen de ellas. El fin de cada una de ellas es la obra que tiene que producir. Se sigue de aquí, evidentemente, que la obra producida vale más que la facultad que la produce, porque el fin es lo mejor que existe, en tanto que fin, y nosotros hemos admitido que el fin es el mejor y último objeto, en vista del cual se hace todo lo demás. Es claro, por tanto, que la obra está por encima de la facultad y de la simple aptitud. Pero la palabra obra tiene dos sentidos, que es preciso distinguir bien. Hay cosas en que la obra producida se separa y difiere del uso que se hace de la facultad que produce esta obra. Así, con respecto a la arquitectura, la casa, que es la obra, es distinta de la construcción, que es el uso y el empleo del arte; en la medicina, la salud no se confunde con el tratamiento y medicación que la procuran. Por lo contrario; en otras cosas, el uso de la facultad es la obra misma; por ejemplo, la visión para la vista o la pura teoría para la ciencia matemática. De aquí que, necesariamente, en las cosas en que el uso es la obra, el uso vale más que la simple facultad. Sentados estos principios, como acaba de verse, diremos que puede haber obra de la cosa misma o de la virtud de esta cosa. Pero esta obra no se hace en ambos casos de la misma manera; por ejemplo, el zapato puede ser obra de la zapatería en general y del zapatero en particular. Si se reúne, a la vez, la virtud del arte de la zapatería y la virtud del buen zapato, la obra que resulte será un buen zapato. La misma observación puede hacerse respecto de cualquiera otra cosa que pudiera citarse. Supongamos que la obra propia del alma sea el hacer vivir, y que el empleo de la vida sea la vigilia con toda su actividad, puesto que el sueño es una especie de inacción y de reposo; tendremos que, como es imprescindible que la obra del alma y la de la virtud del alma sean una sola y misma obra, debe decirse que una vida honesta y buena es la obra especial de la virtud. Éste es pues, el bien final y completo que buscábamos y al que dábamos el nombre de felicidad. Esto se infiere de los principios que hemos dejado sentados. La felicidad, hemos dicho, es el bien supremo; pero los fines que el hombre se propone están siempre en su alma, como están los más preciosos de sus bienes, y el alma misma no es más que la facultad o el acto. Mas como el acto está por encima de la simple disposición para hacerlo, y el mejor acto pertenece a la mejor facultad, y la virtud es la mejor de todas las maneras de ser, síguese de aquí que el acto de la virtud es lo mejor que hay para el alma. Por otra parte, como la felicidad a nuestros ojos es el bien supremo, podemos deducir de aquí que la felicidad es el acto de una vida virtuosa. Pero, además, la felicidad es algo acabado y completo, y como la vida puede ser completa o incompleta, lo mismo que la virtud es entera o parcial, y como el acto de las cosas incompletas es incompleto, es claro que debe definirse la felicidad diciendo que es el acto de una vida completa conforme a la completa virtud.

Son una garantía de que hemos analizado bien la naturaleza de la felicidad y de que hemos dado de ella la verdadera definición, las opiniones que cada uno de nosotros se forma de ella. ¿No se confunden sin cesar el lograr una cosa, el obrar bien y el vivir bien con ser dichoso? ¿Y cada una de estas expresiones no indica un uso y un acto de nuestras facultades, la vida y la práctica de la vida? ¿La práctica no implica siempre el uso de las cosas? El herrero, por ejemplo, hace el bocado para el caballo, y el caballero es el que se sirve de él. Lo que prueba también la exactitud de nuestra definición es que no se cree que baste para ser dichoso el de serlo durante un día, ni que un niño pueda serlo, ni que lo sea uno durante toda su vida. Solón tenía razón al decir que no debe llamarse dichoso a un hombre mientras viva, sino que es preciso esperar el fin de su existencia para formar juicio de su felicidad, porque lo que es incompleto no es dichoso, puesto que no es entero. Observad también las alabanzas que se dirigen a la virtud por los actos por ella inspirados, y los elogios unánimes de que únicamente son objeto los actos completos. Para los vencedores son las coronas; no para los que han podido vencer, pero que no han vencido. Añadid, por último, que para juzgar del carácter de un hombre se atiende a sus actos.

Pero se dirá: ¿por qué no se tributan alabanzas y estimación a la felicidad? Porque todas las demás cosas se hacen únicamente en vista de ella, sea que estas cosas se relacionen con ella directamente, sea que formen parte de la misma. Por esto, encontrar que un hombre es dichoso y alabarle o hacer su elogio estimándole, son cosas muy diferentes. El elogio, hablando propiamente, recae sobre cada una de las acciones particulares de la persona; la alabanza con la estimación se aplica a su carácter general; más, para declarar a un hombre dichoso, sólo debe uno fijarse en el término y fin de toda su vida. Estas consideraciones aclaran una cuestión bastante singular, que algunas veces se suscita. ¿Por qué, se dice, los buenos no son durante la mitad de su existencia mejores que los malos, puesto que todos los hombres se parecen durante el sueño? Porque el sueño, puede responderse, es la inacción del alma y no el acto del alma. He aquí también por qué si se considera alguna otra parte del alma, por ejemplo, la parte nutritiva, la virtud de esta parte no es una parte de la virtud entera del alma, así como tampoco está contenida en ella la virtud del cuerpo. La parte nutritiva es la que obra durante el sueño con mas energía, mientras que la sensibilidad y el instinto son imperfectos y casi nulos. Pero si entonces hay aún algún movimiento, los ensueños mismos de los buenos valen más que los de los malos, fuera de los casos de enfermedad o de sufrimiento.

Todo esto nos conduce a estudiar el alma, porque la virtud pertenece al alma esencialmente, y no por un simple accidente. Pero como la virtud que queremos conocer es la accesible al hombre, sentemos desde luego que hay en el alma dos partes dotadas de razón aunque no de la misma manera, pues que están destinadas la una para mandar y la otra para obedecer a aquella a la que naturalmente escucha. En cuanto a esa otra parte del alma que puede pasar por irracional en otro concepto, la dejaremos aparte por el momento. Tampoco nos importa mucho saber si el alma es divisible o indivisible, teniendo como tiene diversos poderes y las facultades que se acaban de enumerar, al modo que en un objeto curvo lo convexo y lo cóncavo son absolutamente inseparables, como lo son en una superficie lo recto y lo blanco. Sin embargo, lo recto no se confunde con lo blanco, o, por lo menos, sólo es lo blanco por accidente, y no es la substancia de una misma cosa. Tampoco nos ocuparemos de ninguna otra parte del alma, si es que la hay; por ejemplo, de la parte puramente vegetativa. Las partes que hemos enumerado son exclusivamente propias del alma humana, y, por consiguiente, las virtudes de la parte nutritiva y de la parte concupiscible no pertenecen verdaderamente al hombre, porque desde el momento en que un ser es hombre es preciso que haya en él razón, manda al apetito y a las pasiones y es por tanto indispensable que el alma del hombre tenga estas diversas partes. Y así como la buena disposición del cuerpo y su salud consisten en las virtudes especiales de cada una de sus partes diferentes.

Hay dos clases de virtudes, la una moral y la otra intelectual; porque no alabamos sólo a los hombres porque son justos, sino también porque son inteligentes y sabios. Antes dijimos que la virtud o las obras que ella inspira son dignas de alabanza, y si la sabiduría y la inteligencia no obran por sí mismas, provocan, por lo menos, los actos que proceden de ellas. Las virtudes intelectuales van siempre acompañadas por la razón, y, por consiguiente pertenecen a la parte racional del alma, la cual debe mandar al resto de las facultades, en tanto que está dotada de razón. Por lo contrario, las virtudes morales corresponden a esta otra parte del alma que, sin poseer la razón, está hecha, por naturaleza, para obedecer a la parte que posee la razón; porque,

hablando del carácter moral de alguno, no decimos que es sabio o hábil, sino que decimos, por ejemplo, que es dulce o ardiente. Se ve, pues, que lo que tenemos que hacer en primer lugar es estudiar la virtud moral, ver lo que es y cuáles son sus partes, porque éste es el punto a que nos dirigimos; y aprender también por qué medios se adquiere. Nuestro método será el mismo que se sigue siempre cuando se tiene ya precisado el asunto de investigación, es decir, que partiendo de datos verdaderos, pero poco claros, procuraremos llegar a las cosas que sean verdaderas y claras a la vez.

Nos hallamos en el mismo caso que uno que dijese que la salud es el mejor estado del cuerpo, y añadiese que Corisco es el más negro de todos los hombres que están en este momento en la plaza pública. Ciertamente, en una o en otra de estas aserciones podría haber algo que se nos escapara; mas, sin embargo, para saber precisamente lo que son estas dos ideas, la una con relación a la otra, es bueno tener, previamente, esta vaga noción de ellas. Supondremos, en primer lugar, que el mejor estado es producido por los mejores medios, y que lo mejor que puede hacerse para cada cosa procede siempre de la virtud de esta cosa. En este caso por ejemplo, los trabajos y los alimentos mejores son los que producen el estado más perfecto del cuerpo, y, a su vez, el estado perfecto del cuerpo permite que se entregue uno más activamente a los trabajos de todos géneros. Podría añadirse que el estado de una cosa, cualquiera que ella sea, se produce y se pierde a causa de los mismos objetos tomados de tal o de cual manera; y que así la salud se produce y se pierde según la alimentación que se toma, según el ejercicio que se hace y según los momentos que se escogen al efecto. Si hubiera necesidad, la inducción probaría todo esto con la mayor evidencia. De todas estas consideraciones puede concluirse, desde luego, que la virtud es en el orden moral esta disposición particular del alma producida por los mejores movimientos, y que, por otra parte, inspira los mejores actos y los mejores sentimientos del alma humana. Y así las mismas causas, obrando en un sentido o en otro, hacen que la virtud se produzca o se pierda. En cuanto a su uso, se aplica a las mismas cosas mediante las cuales ella se acrece o se destruye, y con relación a las que da también al hombre la mejor disposición que pueda tener. La prueba es que así la virtud como el vicio se refieren a los placeres y a los dolores, porque los castigos morales, que son como remedios suministrados en este caso por los contrarios, lo mismo que todos los demás remedios, proceden de estos dos contrarios que se llaman el placer y el dolor.

CAPÍTULO II
DE LA VIRTUD MORAL

Evidentemente, la virtud moral se refiere a todo lo que pude causar placer o dolor. Lo moral, como lo indica su nombre, viene de las costumbres, es decir de los hábitos; y el hábito se forma poco a poco, como resultado de un movimiento que no es natural e innato, sino que se repite frecuentemente; sucediendo lo mismo con los actos que con el carácter. Es un fenómeno que no encontramos en los seres inanimados; aunque arrojáramos mil veces una piedra al aire, nunca subirá sin la fuerza que la impulsa. Y así la moralidad, el carácter moral del alma, relativamente a la razón, que debe mandar siempre, será la cualidad especial de esta parte que sólo es capaz de obedecer a la razón. Digamos, pues, sin vacilar, a qué parte del alma se refiere lo que se llaman costumbres o hábitos. Las costumbres se referirán a esas facultades de las pasiones, en cuya virtud se dice de los hombres que son capaces de tales o cuales pasiones, y a estos estados de pasiones que hacen que se designe a los hombres con el nombre de estas mismas pasiones, según que las sienten o se manifiestan impasibles ante ellas. Podría llevarse esta división más lejos aún, y aplicarla en cada caso especial a las pasiones, a los poderes que ellas suponen y a las maneras de ser que ellas determinan. Llamo pasiones a los sentimientos, tales como la cólera, el miedo, el pudor, el deseo y todas esas afecciones que tienen en general por consecuencia un sentimiento de placer o de pena. No se muestra en ellas cualidad alguna del alma, hablando propiamente, sino que el alma es completamente pasiva. La cualidad que caracteriza al sujeto se encuentra sólo en las potencias o facultades que posee. Entiendo por potencias las que hacen que se distingan los individuos según que obran experimentando tales o cuales pasiones, lo cual obliga a que se los llame, por ejemplo, coléricos, insensibles, enamorados, modestos, imprudentes. En fin, entiendo por modos morales de ser todas las causas que hacen que estas pasiones o sentimientos sean conformes a la razón o contrarios a ella, como el valor, la prudencia, la cobardía, la relajación, etcétera.

CAPÍTULO III
ENUMERACIÓN DE ALGUNAS VIRTUDES Y DE LOS DOS VICIOS EXTREMOS

Sentado esto, es preciso recordar que en todo objetó continuo y divisible se pueden distinguir tres cosas: un exceso, un defecto y un medio. Estas distinciones pueden considerarse, ya con relación a las cosas mismas, ya con relación a nosotros; por ejemplo, se puede estudiar en la gimnástica, en la medicina, en la arquitectura, en la marina o en cualquier otro desenvolvimiento de nuestra actividad, sea o no científico, sea conforme con las reglas del arte o contrario a ellas. El movimiento, en efecto, es una continuidad, y la acción no es más que un movimiento. En todas las cosas, el medio, con relación a nosotros, es lo mejor y lo que nos prescriben la ciencia y la razón. Siempre y en todas las cosas, el medio tiene la ventaja de producir el mejor modo de ser, lo cual puede demostrarse, a la vez, por la inducción y por el razonamiento. Y así, los contrarios se destruyen recíprocamente, y los extremos son, a la vez, opuestos entre sí y opuestos al medio, porque este medio es uno y otro extremo relativamente a cada uno de ellos; por ejemplo, lo igual es más grande que lo más pequeño, y más pequeño que lo más grande. De aquí que, como consecuencia necesaria, la virtud moral debe consistir en ciertos medios y en una posición media. Resta, pues, que indaguemos qué término medio es la virtud y a qué medios se refiere. Para tener ejemplos a la vista, tomémoslos del siguiente cuadro, en el cual podremos estudiarlos:

Irascibilidad, impasibilidad, dulzura;
Temeridad, cobardía, valor;
Impudencia, embarazo, modestia;
Embriaguez, insensibilidad, templanza;
Aborrecimiento ..., indignación virtuosa;
Ganancia, pérdida, justicia;
Prodigalidad, avaricia, liberalidad;
Fanfarronería, disimulación, amistad;
Complacencia, egoísmo, dignidad;
Molicie, grosería, paciencia;
Vanidad, bajeza, magnanimidad;
Fastuosidad, mezquindad, magnificencia;
Picardía, tontería, prudencia.

Todas estas pasiones u otras análogas se encuentran en el alma, y todos los nombres que se les da se toman del exceso o del defecto que cada una representa. Y así, el hombre irascible es el que se deja llevar de la cólera más o más pronto de lo que debe, o en más casos de los debidos. El hombre impasible es el que no sabe irritarse contra quien, cuando y como debe irritarse. El temerario es el que no teme lo que debe temer como y cuando es preciso temer; el cobarde es el que teme por lo que no debe temer como y cuando no debe temerse. Y lo mismo pasa con el hombre de costumbres relajadas y con aquel cuyos deseos traspasan toda medida, siempre que puede abandonarse sin freno a sus extravíos, mientras que el insensible carece de los deseos que es bueno tener y que autoriza la naturaleza, y no es más sensible que una piedra. El hombre codicioso es el que sólo quiere ganar sin reparar en los medios y el hombre que podía llamarse hombre abandonado, que pierde, es el que no sabe ganarlo, o, por lo menos, que hace ganancias miserables. El fanfarrón es el que se alaba de tener más que tiene; y el disimulado es el que finge, por lo contrario, tener menos que posee. El adulador es el que alaba a otros más de lo que merecen; el hombre hostil es el que les alaba menos de lo que conviene. La complacencia busca con excesivo cuidado el placer para otro; y el egoísmo consiste en no hacer esto, sino raras veces y con dificultad. El que no sabe soportar el dolor, ni cuando convendría soportarlo, es un hombre flojo. El que soporta todos los sufrimientos sin distinción no tiene precisamente nombre especial, pero por metáfora se le puede llamar un hombre duro, grosero, hecho para sufrir la miseria y el mal. El vanidoso es el que aspira a más que merece; el hombre de corazón bajo es el que se atribuye menos que lo que le corresponde. El pródigo es el que es exagerado en toda especie de gastos; el ruin, extraño a la liberalidad, es el que, incurriendo en el defecto opuesto, no hace ninguno. Esta observación se aplica también a los avaros y fastuosos. Éste va mucho más allá de lo conveniente; y aquél, por lo contrario, queda muy atrás. El bribón es el que intenta siempre ganar más de lo que debe ganar; el tonto es el que no sabe ganar cuando debe ganar legítimamente. El envidioso es el que se aflige con la prosperidad de los otros con más frecuencia de la debida, porque, por muy digno que uno sea de la felicidad que disfruta, esta felicidad misma excita el dolor del envidioso. El carácter contrario a éste no ha recibido nombre particular, pero consiste en incurrir en el exceso de no afligirse al ver la prosperidad de los que son indignos de ella y de manifestarse fácil en esto, a la manera que lo son los glotones en materia de alimentos. El otro carácter extremo es implacable a causa del odio que le devora.

Por lo demás, inútil sería definir cada uno de los caracteres y demostrar que estos rasgos no son en ellos accidentales, porque, ninguna ciencia teórica ni práctica dice ni hace cosa análoga para completar sus definiciones; pues nunca se toman tales precauciones, como no sea contra el charlatanismo lógico de las discusiones. Nos limitaremos, pues.. a lo que acabamos de decir, y daremos explicaciones más detalladas y precisas cuando hablemos de las maneras de ser morales que son opuestas entre sí. En cuanto a las especies diversas de estas pasiones, reciben sus nombres de las diferencias que presentan estas pasiones mismas, por el exceso de duración, de intensidad o de cualquier otro de los elementos que las constituyen. Me explicaré. Se llama irascible al que experimenta el sentimiento de la cólera más pronto de lo que conviene; se llama duro y cruel al que lo lleva demasiado lejos; rencoroso al que gusta conservar la ira; violento e injurioso el que llega hasta la sevicia a que conduce la cólera. Se llamarán tragones, borrachos o glotones a aquellos que en todos los goces a que provocan los alimentos se dejan arrastrar hasta las cosas más groseras, que reprueba la razón.

No debe olvidarse, además, que ciertas denominaciones de los vicios no nacen de tomarse las cosas de tal o de cual manera, ni de que se las tome con más furor del que conviene. Y así no es uno adúltero, porque trate más de lo justo con mujeres casadas, ni se entiende en este sentido el adulterio; sino que el adulterio mismo es una perversidad, y basta un sólo acto para dar este nombre a la pasión que conduce a este crimen y al carácter del que se entrega a él. Observación análoga puede hacerse respecto de la insolencia, que conduce hasta el ultraje. Pero en tales circunstancias nunca faltan motivos de disculpa, y se dice que se ha cohabitado con la mujer, en vez de decir que se ha cometido un adulterio; se dice que no se sabía quién era la mujer que se amaba, o que se ha visto uno forzado a hacer lo que ha hecho. Lo mismo se alega respecto a la insolencia, diciendo que es posible golpear a alguno sin ultraje; y siempre se encuentran excusas análogas para todas las demás faltas que se pueden cometer.

CAPÍTULO IV
DE LAS VIRTUDES INTELECTUALES Y MORALES

Después de todas estas consideraciones, es preciso decir que teniendo el alma dos partes diferentes, también las virtudes se dividen en dos clases, según que pertenecen a una de estas dos partes distintas. Las virtudes de la parte que posee la razón son las intelectuales, su objeto es la verdad, y se ocupan ya de la naturaleza de las cosas, ya de su producción. Las otras virtudes pertenecen a la parte del alma que es irracional, y que no posee más que el instinto, porque por más que el alma e esté dividida en partes, no todas ellas poseen el instinto. Es sabido que el carácter moral es necesariamente bueno o malo, según que se buscan o se evitan ciertos placeres o ciertas penas. Esto mismo resulta evidentemente de las divisiones que hemos sentado entre las pasiones, las facultades y los modos morales de ser. Las facultades y los modos de ser se refieren a las pasiones, y las pasiones mismas están definidas y determinadas por el placer y el dolor. Resulta de aquí y de los principios anteriormente expuestos, que toda virtud moral hace relación a las penas y a los placeres que el hombre experimenta, porque el placer sólo puede dirigirse a las cosas que hacen naturalmente al alma humana peor o mejor, y sólo en ella se encuentra. No se llama a los hombres viciosos sino a causa de sus goces y de sus dolores, porque buscan los primeros y evitan los segundos de una manera nada conveniente, o bien buscan o evitan los que no debían buscar ni evitar. Así, todos convienen fácilmente en que las virtudes consisten en cierta apatía, en cierta calma respecto de los placeres y las penas, y que los vicios consisten precisamente en lo contrario.

CAPÍTULO V
DE LA VIRTUD MORAL

Después de haber reconocido que la virtud es esta manera de ser moral que nos hace obrar lo mejor posible, y que nos dispone lo más completamente que puede ser para hacer el bien; después de haber reconocido que el bien supremo en la vida consiste en conformarse con la recta razón, es decir, que es lo que ocupa el justo medio entre el exceso y el defecto relativamente a nosotros, es imprescindible reconocer también que la virtud moral es para cada individuo en particular un cierto medio o un conjunto de medios, en lo que concierne a sus placeres y a sus penas, a las cosas agradables y dolorosas que pueda sentir. Unas veces el medio se hallará sólo en los placeres, en que se encuentran igualmente el exceso y el defecto; otras sólo se hallará en las penas, y algunas en los dos a la par. El hombre que incurre en un exceso de alegría, por esto mismo siente un exceso de placer, y el que tiene un exceso de pena peca en el sentido contrario. Estos excesos, por otra parte, pueden ser absolutos o relativos a un cierto límite, que no deberían traspasar; como, por ejemplo, cuando se experimentan estos sentimientos de distinta manera que los demás, mientras que el hombre bien organizado siente las cosas como deben sentirse. De otro lado, como hay cierto estado moral que hace que los que se encuentran en él pueden incurrir, respecto de una sola y misma cosa, en el exceso o en el defecto, siendo estos excesos contrarios entre sí y con relación al medio que los separa, necesariamente, estos estados han de ser igualmente contrarios entre sí y contrarios a la virtud. Sucede, sin embargo, que unas veces las oposiciones extremas son ambas muy evidentes, y otras que la oposición por exceso lo es más, y algunas veces también la oposición por defecto. La causa de estas diferencias consiste en que no siempre nos dirigimos a los mismos grados de desigualdad o de semejanza con relación al medio, sino que a veces se pasa más fácilmente del exceso, y a veces también del defecto al estado medio, y entonces el vicio parece tanto más contrario al medio cuanto está más distante de él. Así, por ejemplo, con respecto al cuerpo, el exceso de fatiga vale más para la salud que la falta de ejercicio, y está más próximo al medio, mientras que, por el contrario, respecto de la alimentación es el defecto, más que el exceso, el que se aproxima al medio. Por consiguiente, los hábitos que se escogen por gusto, por ejemplo, los ejercicios gimnásticos, contribuyen más a la salud en uno y otro sentido, ya se fatigue uno con algo de exceso, ya se trabaje algo menos de lo que sería conveniente. Obrarán de un modo contrario al justo medio bajo esta relación y resistirán a la razón, de un lado, el hombre que nada se fatiga y no hace ejercicio de ninguna de las maneras que acabo de indicar, y de otro, el que prefiere todas las debilidades de la molicie y no espera jamás al hambre. Estas diversidades nacen de que la naturaleza no está en todas las cosas igualmente distante del medio, y de que tan pronto amamos más el trabajo como amamos más el placer. Lo mismo sucede respecto al alma. Miramos como contrario al justo medio o la disposición que, en general, nos arrastra a cometer más faltas, y que es la más ordinaria; en cuanto a la otra, la ignoramos como si no existiese; y pasa para nosotros inadvertida a causa de su misma debilidad, que nos impide sentirla. Y así, la cólera nos parece la cosa verdaderamente contraria a la dulzura, y el hombre colérico lo contrario del hombre suave. Y, sin embargo, puede caerse en el exceso de ser demasiado accesible a la compasión, de reconciliarse con demasiada facilidad, y de no irritarse ni aun cuando abofetean a uno. Es cierto que estos caracteres son muy raros, y que, en general, se peca más bien por el exceso opuesto, no estando la cólera dispuesta a ser aduladora de nadie.

En resumen, hemos formado el catálogo de los modos de ser morales según cada pasión, con sus excesos y sus defectos, y de los modos de ser contrarios que colocan al hombre en el camino de la recta razón, a reserva de ver más adelante lo que es precisamente la recta razón, y cuál es el límite que debe tenerse en cuenta para discernir el verdadero medio, de lo cual es una consecuencia evidente que todas las virtudes morales y todos los vicios se refieren ya al exceso, ya al defecto de los placeres y de las penas, y que los placeres y las penas sólo proceden de los modos de ser y de las pasiones que hemos indicado. Por tanto, la mejor manera de ser moral es la que subsiste en el medio en cada caso, y, por consiguiente, es igualmente claro que todas las virtudes, o por lo menos algunas de ellas, no son más que medios reconocidos por la razón.

CAPÍTULO VI
DEL HOMBRE CONSIDERADO COMO CAUSA

Tomemos ahora, para el estudio que vamos a hacer, otro principio, que es el siguiente: todas las substancias, según su naturaleza, son principios de cierta especie, y esto es lo que hace que cada una de ellas pueda engendrar otras muchas substancias semejantes; así, por ejemplo, el hombre engendra hombres, el animal engendra generalmente animales, y la planta, plantas. Pero, además de esta ventaja, el hombre tiene entre los animales el privilegio especial de ser el principio y la causa de ciertos actos, porque de ningún otro animal puede decirse, como del hombre, que realmente obra. Entre los principios, lo son en grado eminente los que son el origen primordial de los movimientos, y con razón se da el nombre de principios a aquellos cuyos efectos no pueden ser otros que los que son. Sólo Dios, quizá, es un principio de este último género. Cuando se trata de causas y de principios inmóviles, como los principios matemáticos, no encontramos en ellos causas propiamente dichas; pero se las llama también causas y principios por una especie de asimilación, porque, en este caso, a poco que se trastorne el principio, todas las demostraciones de que es origen, por sólidas que sean, resultan trastornadas con él, mientras que las demostraciones mismas no pueden mudar, destruyéndose las unas a las otras, a no ser que se destruya la hipótesis primitiva y que nos hubiésemos valido para la demostración de esta hipótesis primera.

El hombre, por lo contrario, es el principio de cierto movimiento, puesto que la acción, que le es permitida, es un movimiento de cierto orden. Pero como aquí, lo mismo que en todos los demás casos, el principio es causa de lo que existe o se produce por él y como consecuencia de él, podemos decir que en el movimiento del hombre sucede lo mismo que en las demostraciones. Si, por ejemplo, teniendo el triángulo sus ángulos iguales a dos rectos se sigue de aquí necesariamente que el cuadrilátero tiene los suyos iguales a cuatro rectos, es evidente que la causa de esta conclusión es que los triángulos tienen sus ángulos iguales a dos ángulos rectos. Si la propiedad del triángulo muda, es preciso que el cuadrilátero mude también y si el triángulo, cosa imposible, tuviese sus ángulos iguales a tres rectos, el cuadrilátero tendría los suyos iguales a seis; y si el triángulo tuviese cuatro, el cuadrilátero tendría ocho. Pero si la propiedad del triángulo no muda y subsiste tal como es, la propiedad del cuadrilátero debe igualmente subsistir en la forma que se acaba de decir. Se ha demostrado con plena evidencia en los Analíticos que este resultado, que no hacemos más que indicar, es absolutamente necesario. Mas aquí, no podíamos ni pasarlo completamente en silencio, ni dar más detalles; que los que damos, porque si no hay medio de ascender hasta otra causa que haga que el triángulo tenga esta propiedad, es porque hemos llegado al principio mismo y a la causa de todas las consecuencias que de ella se desprenden.

Pero como hay cosas que pueden ser lo contrario que ellas son, es preciso que los principios de estas cosas sean igualmente variables, porque todo lo que resulta de cosas necesarias es necesario corno ellas; mientras que las cosas que proceden de esta otra causa designada por nosotros pueden ser de otra manera de como son. En este caso se encuentra muchas veces lo que depende del hombre y que sólo precede de él, y he aquí cómo resulta que el hombre es causa y principio de una multitud de cosas de este orden. Una consecuencia de esto es que en todas las acciones respecto de las que el hombre es causa y soberano dueño, es claro que ellas pueden ser o no ser, como que sólo de él depende que estas cosas sucedan o no sucedan, puesto que es dueño de que existan o no existan. Luego, el hombre es causa responsable de todas las cosas que depende de él hacerlas o no hacerlas, y sólo de él dependen todas las cosas de que es causa. Por otra parte, la virtud y el vicio, lo mismo que los actos que de ellos se derivan son dignos unos de alabanza y otros de reprensión. Ahora bien, no se alaban ni vituperan las cosas que son resultado de la necesidad de la naturaleza o del azar; sólo se alaban y vituperan aquellas de que somos nosotros causa, porque siempre que es otro el causante, sobre él han de recaer la alabanza y el vituperio. Es, pues, muy evidente que la virtud y el vicio sólo se refieren a cosas de que es uno causa principio. Tendremos, por tanto, que indagar de qué actos es el hombre realmente causa responsable y principio. Estamos todos conformes en que en las cosas que son voluntarias y que resultan del libre albedrío, cada cual es causa de ellas y responsables, y que en las cosas involuntarias no es uno la verdadera causa de lo que sucede. Evidentemente, son voluntarias todas aquellas que se han hecho después de una deliberación y elección previas, y, por consiguiente, también es evidente que deben clasificarse entre los actos voluntarios del hombre la virtud y el vicio.

CAPÍTULO VII
DE LO VOLUNTARIO Y DE LO INVOLUNTARIO

Es preciso estudiar qué son lo voluntario y lo involuntario, y qué es la preferencia reflexiva o libre arbitrio, puesto que la virtud y el vicio resultan determinados por estas condiciones. Ocupémonos, en primer lugar, de lo voluntario y de lo involuntario. Un acto, al parecer, sólo puede tener uno de estos tres caracteres; o procede del apetito, o de la reflexión, o de la razón. Es voluntario cuando es conforme a una de estas tres cosas; es involuntario cuando es contrario a una de ellas. Pero el apetito se divide en tres ramas: la voluntad, el corazón y el deseo. Por consiguiente, es preciso admitir una división análoga en el acto voluntario, y considerarle, en primer lugar, con relación al deseo. Ocurre, a primera vista, que todo lo que se hace por deseo es voluntario, porque lo involuntario parece ser siempre una coacción. La coacción, resultado de la fuerza, siempre es penosa, como lo es todo lo que se hace o se padece por necesidad; y como dice muy bien Eveno:

Todo acto necesario es un acto penoso.

Y así, puede decirse que si una cosa es penosa, es porque es forzada, y que si es forzada, es penosa. Pero todo lo que se hace contra el deseo es penoso, puesto que el deseo sólo se aplica a un objeto agradable; por consiguiente, es un acto forzado e involuntario. Recíprocamente, lo que se hace según el deseo es voluntario, porque estas afirmaciones son siempre contrarias entre sí; debiendo añadirse a esto que toda acción viciosa hace al hombre peor. Y así, la intemperancia es ciertamente un vicio; y el intemperante es aquel que, con tal de satisfacer su deseo, es capaz de obrar contra su propia razón, y hace un acto de intemperancia cuando obra según el deseo que le domina. Pero no es uno culpable sino porque quiere, de donde se sigue que el intemperante se hace culpable porque obra según lo pide su pasión. Obra, pues, con plena voluntad, y lo que es conforme a la pasión es siempre voluntario. Sería un absurdo creer que al hacerse intemperantes los hombres se hacen menos culpables.

Resulta de estas consideraciones que, al parecer, lo que es con. forme al deseo es voluntario. Pero he aquí otras que parecen probar lo contrario. Todo lo que se hace libremente, se hace queriéndolo; y todo lo que se hace queriéndolo, se hace libremente. Nadie quiere lo que cree que es malo; y así, el intemperante, que se deja dominar por su pasión, no hace lo que quiere, porque hacer, para contentar el deseo, lo contrario de lo que se cree mejor, es dejarse arrastrar por la pasión. Resulta, por consiguiente, de estos argumentos contrarios que el mismo hombre obrará voluntaria e involuntariamente; lo cual es manifiestamente imposible. De otro lado, el templado obrará bien, y hasta puede decirse que obrará mejor que el intemperante, porque la templanza es una virtud, y la virtud hace a los hombres mejores. Ejecuta un acto de templanza cuando obra según su razón y contra su deseo. De aquí una nueva contradicción, porque si conducirse bien es voluntario, como lo es conducirse mal, y si no se puede negar que estas dos cosas son perfectamente voluntarias, o, por lo menos, que siendo la una voluntaria lo tiene que ser la otra necesariamente, se sigue de aquí que lo que se hace contra el deseo es voluntario, y entonces el mismo hombre hará una misma cosa a la vez voluntaria e involuntariamente.

El mismo razonamiento puede hacerse respecto del corazón y de la cólera, porque también hay templanza e intemperancia de corazón, como la hay respecto al deseo. Lo que es contrario al sentimiento del corazón es siempre penoso, y dominarlo es siempre violento. Por consiguiente, si todo actos forzoso es involuntario, resulta de aquí que todo lo que se hace por impulso del corazón es voluntario. Heráclito, al parecer, consideraba irresistible este poder del corazón, cuando dice que subyugarle es cosa muy penosa:

"Es difícil resistir a la ira, que halaga al corazón, el cual goza con ella."

Pero si es imposible obrar voluntaria e involuntariamente en el mismo momento y respecto de la cosa misma, puede decirse que lo que conforma con la voluntad es más libre que lo que conforma con la pasión o el corazón. La prueba es que hacemos voluntariamente una multitud de cosas sin el auxilio de la cólera ni de la pasión.

Resta, pues que examinemos si son una misma cosa la voluntad y la libertad. Estimamos imposible confundirlas, porque hemos supuesto, y así nos lo parece siempre, que el vicio hace a los hombres peores, y que la intemperancia es un vicio de cierta especie. Pero aquí resultaría todo lo contrario, porque nadie quiere aquello que cree ser malo, y sólo lo hace cuando, arrastrado por la intemperancia, no es dueño de sí mismo. Luego, si hacer el mal es un acto libre, y el acto libre es el que se hace según la voluntad, no se hace tampoco mal cuando uno se hace intemperante, porque se pierde todo dominio sobre sí mismo, y entonces es uno hasta más virtuoso que antes de dejarse llevar por la intemperancia, que nos ciega. Pero, ¿quién no ve que todo esto es absurdo? Yo concluyo de aquí que obrar libremente no es obrar según el apetito, y que no es obrar sin libertad el obrar contra él; y añado que el acto voluntario no es tampoco el que se hace precediéndole la reflexión, y he aquí cómo lo pruebo. Antes se ha demostrado que lo que es conforme a la voluntad no es forzado, y con más razón que todo lo que se quiere, es perfectamente libre. Pero realmente lo único que hemos demostrado es que se pueden hacer libremente cosas que no se quieren. Ahora bien, hay una infinidad de cosas que hacemos sobre la marcha por el solo hecho de que las queremos, mientras que jamás se puede obrar inmediatamente, si ha de mediar la reflexión.

CAPÍTULO VIII
DE LA COACCIÓN

Si es imprescindible, como ya hemos visto, que el acto libre y voluntario se refiera a una de estas tres cosas, al apetito, a la reflexión, a la razón, y si no se refiere a ninguna de las dos primeras, sólo queda que el acto voluntario consista en hacer alguna cosa después de haber aplicado a ella de cierta manera el pensamiento y la razón. Llevemos un poco más adelante estas consideraciones, antes de llegar a la definición que queremos dar de lo voluntario y de lo involuntario. Paréceme que lo que caracteriza propiamente estas dos ideas es que en un caso se obra por fuerza o coacción, y que en el otro no se obra de este modo. En el lenguaje ordinario todo lo que es forzoso es involuntario, y lo involuntario siempre es forzoso. Es preciso, por tanto, examinar en primer lugar qué es la fuerza o la coacción, cuál es su naturaleza y cuáles sus relaciones con lo voluntario y lo involuntario.

Lo forzoso y lo necesario parecen, lo mismo que la fuerza y la necesidad, opuestos a lo voluntario y a la persuasión, en lo que se refiere a las acciones que el hombre puede ejecutar. En general, la fuerza y la necesidad pueden aplicarse igualmente a las cosas inanimadas; y así se dice, por ejemplo, que la fuerza y la necesidad hacen que la piedra suba y que baje el fuego. Por lo contrario, cuando las cosas conforman con su naturaleza y siguen su dirección propia, no se dice que son violentadas por la fuerza; aunque es cierto que tampoco se dice que en este caso sean conducidas voluntariamente; oposición que no ha recibido nombre particular Pero cuando son arrastradas contra esta tendencia natural, decimos que se mueven por fuerza. Lo mismo sucede con los animales y con los seres vivos, que hacen y padecen muchas cosas por la fuerza, cuando una causa exterior llega a moverlos en sentido contrario a su tendencia natural. En los seres inanimados el principio que los mueve es simple; pero en los seres animados puede ser múltiple, porque el instinto y la razón no están siempre perfectamente de acuerdo. La fuerza obra de un modo absoluto en los animales, con excepción del hombre, precisamente como obra de las cosas inanimadas, porque en ellos la razón y el instinto no se combaten, y estos seres sólo viven conforme al instinto que los domina. En el hombre, por lo contrario, se encuentran los dos móviles, y funcionan en él en aquella edad en que suponemos que tiene la facultad de obrar. Y así no decimos que el niño obra, hablando propiamente, como no obra el animal; y el hombre no obra verdaderamente sino cuando obra con su razón. Todo lo que es forzado siempre es penoso, como ya hemos dicho, y nadie obra por fuerza con placer. Esto es lo que da lugar a tanta obscuridad en la cuestión relativa al templado y al intemperante. Ambos obran sintiendo cada cual en si tendencias contrarias; el templado obra por fuerza, según se pretende, librándose de las pasiones que lo solicitan, y ciertamente padece al resistir al deseo que le arrastra en un sentido opuesto. Por su parte, el intemperante obra también por la fuerza al luchar contra la razón, que querría ilustrarle. Sin embargo, el intemperante, debe padecer menos a lo que parece, porque el deseo siempre tiende al placer y se le presta siempre obediencia con cierta alegría. Por consiguiente, el intemperante obra más voluntariamente, y con menos razón puede decirse de él que obra por fuerza, puesto que no obra con pena y sufrimiento. En cuanto a la persuasión es por completo lo opuesto a la fuerza y, a la necesidad; el hombre templado sólo ejecuta las cosas respecto de las que tiene convicción, y obra, no por fuerza, sino muy voluntariamente; mientras que el deseo arrastra sin haber persuadido antes, porque no participa ni aun en pequeña parte de la razón.

Se ve, pues, que en este sentido es en el que puede decirse que sólo los intemperantes obran por fuerza e involuntariamente, y se comprende bien el porqué; es que en ellos se verifica una cosa que se parece a la coacción y a la fuerza que observamos en los objetos inanimados. Pero si se relaciona esto con lo que se ha dicho antes en la definición propuesta, tendremos precisamente la solución que se busca. Y así, cuando una cosa exterior impulsa o detiene un cuerpo cualquiera en sentido opuesto a su tendencia, decimos que es movido por la fuerza, y en el caso contrario decimos que no es movida por la fuerza. Ahora bien, al hombre templado y al intemperante la tendencia que cada uno tiene en sí es la que los arrastra; tienen en sí mismos los dos principios, y, por consiguiente, ni uno ni otro obran por fuerza, porque ambos obran libremente a virtud de estos dos móviles, sin necesidad de que se los fuerce. Llamamos, en efecto, necesidad al principio exterior que impulsa o que detiene un cuerpo contra su tendencia natural, como si alguno cogiese vuestra mano para pegar a otro a pesar de vuestra resistencia y contra vuestra voluntad y deseo. Pero desde el momento que el principio es interior, ya no hay violencia, puesto que entonces el placer y la pena pueden producirse en los dos casos. En efecto, el que se domina y permanece templado experimenta cierto dolor al obrar contra su deseo; pero goza, al mismo tiempo, con el placer que le produce la esperanza de sacar ulteriormente ventaja de su comportamiento, o la seguridad de conservar actualmente su salud. Por su parte, el intemperante goza gustando, a causa de su intemperancia, del objeto de su deseo; pero siente dolor por las consecuencias que prevé, porque sabe muy bien que ha cometido una falta. En resumen, se puede afirmar con alguna razón que uno y otro, el templado y el intemperante, obran por fuerza, y que ambos obran en cierto modo a pesar suyo bajo la coacción del apetito y de la razón, porque, como estos dos móviles son opuestos, se rechazan recíprocamente uno a otro; y esto hace que por extensión se atribuya este fenómeno al alma entera, porque se ve que una de sus partes tiene algo de análogo. Esto, sin duda, es exacto si se aplica a sus partes, pero el alma entera del hombre templado y del intemperante obra voluntariamente, sin que ni uno ni otro obren por coacción, siendo sólo uno de los elementos que residen en ellos mismos el que obra por fuerza, puesto que tenemos naturalmente en nosotros los dos móviles a la vez. La naturaleza quiere que sea la razón la que mande, puesto que la razón debe existir en nosotros cuando nuestra organización nativa está abandonada a su propio desenvolvimiento y no ha sufrido alteración, lo cual no impide que la pasión y el deseo tengan también en ella su asiento, puesto que las hemos también recibido a la par que la vida. En efecto, por estos dos caracteres determinamos casi exclusivamente la verdadera naturaleza de los seres: de un lado, por las cosas que pertenecen a todos los seres de la misma especie desde que han nacido; y de otro, por las cosas que pasan más tarde en ellos cuando se deja su organización primitiva desenvolverse regularmente, como la blancura de los cabellos, la ancianidad y todos los demás fenómenos análogos. En resumen, puede decirse que ni el templado ni el intemperante obran conforme a la naturaleza; pero, absolutamente hablando, el hombre templado y el intemperante obran según su propia naturaleza, sólo que esta naturaleza no es la misma en uno que en otro.

He aquí las cuestiones suscitadas con respecto al hombre templado y al intemperante. ¿Son ambos violentados y forzados? ¿Obra sólo uno de ellos como resultado de una coacción? El templado y el intemperante ¿obran sin quererlo? ¿Obran ambos, a la vez, por fuerza y voluntariamente? Y si el acto impuesto por la violencia es siempre involuntario, ¿puede decirse que obran, a la vez con plena voluntad y por fuerza? Con las explicaciones que hemos dado se puede, a nuestro parecer, responder a todas estas dificultades.

En otro sentido se dice también que se obra por fuerza y por necesidad, sin que el paetito y la razón estén en desacuerdo, cuando se hace una cosa penosa y mala, pero que, de no hacerla, estaría uno expuesto a ser maltratado, reducido a prisión o condenado a muerte. En todos estos casos se dice que se ha obedecido a una necesidad; ¿acaso esta hipótesis es inexacta? ¿En todo esto no se obra siempre con libre voluntad? ¿Y no puede uno negarse siempre a lo que se exige de nosotros, soportando todos los sufrimientos con que se nos amenaza? Hay aquí ciertos puntos que pueden admitirse, y otros que es preciso realizar. Siempre que se trata de cosas que depende de nosotros el hacerlas o no hacerlas, desde el momento que se hacen, aunque sea no queriéndolas, se hacen libremente y no por fuerza. Respecto a las cosas que, por lo contrario, no dependen de nosotros, puede decirse que hay una coacción, si bien no una coacción absoluta, puesto que el ser mismo no escoge lo que hace precisamente, sino que sólo escoge el fin en cuya vista obra como obra. Esta diferencia merece que se la tenga en cuenta. Por ejemplo, si para evitar uno que otro toque a su cuerpo, llega hasta matarle, sería una excusa ridícula el decir que cometió la muerte a pesar suyo y por necesidad. Era necesario que hubiera estado expuesto a un mal más grande y más intolerable, si no hubiese obrado como obró. Entonces es cuando se obedece a la necesidad y se obra por fuerza; o, por lo menos, no se obra naturalmente cuando se causa mal en defensa propia, o en vista de un cierto bien o de un mal mayor que el que se quiere evitar, puesto que estas circunstancias no dependen de nosotros. He aquí porqué con frecuencia se considera el amor como involuntario, lo mismo que otros arrebatos del corazón y ciertas emociones fisicas que son, como suele decirse, más fuertes que nosotros. En todos estos casos se excusan estas faltas, considerándolas provocadas por causas que triunfan generalmente de la naturaleza humana. Podría creerse que hay fuerza y coacción más bien cuando hacemos algo por no experimentar un dolor demasiado fuerte que cuando sólo obramos por evitar uno ligero; como también cuando obramos por evitar un mal cualquiera más bien que cuando lo hacemos para proporcionarnos un placer; porque, en general, se estima que depende de uno lo que su naturaleza es capaz de soportar

y se dice que una cosa no depende de uno cuando su naturaleza no puede sufrirla, ni aquélla es naturalmente conforme con su instinto y con su razón. He aquí por qué al hablar de los entusiastas y de los adivinos que predicen el porvenir, se afirma, no obstante ser sus juicios un acto de pensamiento, que no depende de ellos decir lo que dicen, ni hacer lo que hacen. Tampoco es uno dueño de sí mismo bajo el influjo de la pasión, y puede asegurarse que hay pensamientos y sentimientos que no dependen de nosotros, como tampoco los actos que son resultado de estos pensamientos y de estos razonamientos. Esto es lo que obligó a Filolao a decir con razón que hay ciertas ideas que son más fuertes que nosotros.

En resumen, si debíamos, para analizar bien lo voluntario y lo, involuntario, relacionarlos con la idea de fuerza y de coacción, nuestro estudio está terminado, y es preciso pararnos aquí, porque los mismos que más vivamente niegan la libertad y que pretenden que sólo obran forzados y cohibidos, no son menos libres al defender su opinión.

CAPÍTULO IX
DEFINICIÓN DE LO VOLUNTARIO Y DE LO INVOLUNTARIO

Conseguido nuestro objeto, que era probar que la libertad no se define bien, ni por el apetito, ni por la reflexión, nos resta especificar la parte que tienen en este fenómeno el pensamiento y la razón. Un primer punto incontestable es que lo voluntario parece lo opuesto a lo involuntario, y que obrar, sabiendo a lo que uno se dirige, cómo y por qué se obra, es todo lo contrario de obrar ignorando a qué se dirige uno, como y por qué se obra de la manera que se obra; hablo de una ignorancia real y no indirecta. Y así podéis saber, en un caso dado, que se trata de vuestro padre, y obráis como lo hacéis, no para matarle, sino para salvarle; por ejemplo, las hijas de Pelias se engañaron de esta manera. O bien cabe engañarse como lo hacen los que dan un brebaje, creyendo que es un filtro o vino, cuando es un veneno. Lo que se hace ignorando las personas, las cosas y los medios que se emplean, es involuntario, y lo contrario es voluntario. Por tanto, todas las cosas que el individuo hace, aunque dependa de él el no hacerlas, y todas las que hace sin ignorarlas, y obrando por sí mismo, deben necesariamente pasar por cosas voluntarias; y en esto consisten la libertad y lo voluntario. Por lo contrario, todo lo que se hace ignorando lo que se hace, y por lo mismo que se ignora, debe considerarse como involuntario. Pero como el saber o el conocer puede entenderse en dos sentidos: en el de poseer la ciencia o en el de servirse actualmente de ella, el que posea la ciencia, pero que no la utiliza, puede, en un sentido llamársele con razón ignorante, y en otro sentido no puede serlo fundadamente; por ejemplo, si por una negligencia culpable no se sirve de aquello que sabe. Recíprocamente, también uno que no posee la ciencia, que no sabe, puede ser, a veces, reprendido con completa justicia, si por pereza, por abandonarse al placer o por temor a la pena ha descuidado adquirir una ciencia que le hubiera sido fácil y hasta necesario poseer.

Una vez que hemos añadido estas consideraciones a todas las que preceden, demos por terminado lo que teníamos que decir acerca de lo voluntario y de lo involuntario.

CAPÍTULO X
DE LA INTENCIÓN

En seguida de lo dicho, analicemos la intención, después de haber expuesto previamente las cuestiones teóricas que suscita esta materia. La primera duda que se presenta al espíritu consiste en saber en qué género se coloca naturalmente la intención, y a qué clase es preciso referirla. ¿El acto voluntario y el acto hecho con intención son diferentes el uno del otro, o son una sola y misma cosa? Algunos sostienen, y si paramos la atención quizás es aceptable su dictamen, que la intención es una de estas dos cosas: o la opinión o el apetito, porque estos dos fenómenos acompañan siempre, al parecer, a la intención. Es evidente, en primer lugar, que la intención no se confunde con el apetito, porque sería entonces voluntad, deseo o cólera, puesto que el apetito supone siempre que se ha experimentado una u otra de estas impresiones. La cólera y el deseo pertenecen igualmente a los animales, mientras que la intención nunca les pertenece. Además, los seres, que reúnen estas dos facultades, hacen con intención una multitud de actos en los que no entran para nada la cólera ni el deseo, y cuando son arrastrados por deseo o por la pasión ya no obran con intención. sino que son puramente pasivos. Añádase, por último, que el deseo y la cólera van siempre acompañados de alguna pena, mientras que hay muchas cosas en las que interviene nuestra intención, sin que experimentemos el menor dolor.

Tampoco puede decirse que la voluntad y la intención sean una misma cosa. A veces se quieren cosas imposibles sabiendo que lo son; como, por ejemplo, reinar sobre todos los hombres o ser inmortal. Pero nadie ha tenido nunca la intención de hacer una cosa imposible, si no ignora que lo es, ni tampoco, en general, hacer lo que es posible, cuando cree, por otra parte, que no está en situación de hacer o no hacer la cosa. He aquí, pues, un punto evidente: que siempre el objeto de la intención debe de ser, necesariamente, una cosa que sólo dependa de nosotros. No es menos claro que la intención tampoco se confunde con la opinión o con el juicio, ni absolutamente con un simple objeto del pensamiento.

La intención, como acabamos de decir, sólo puede aplicarse a cosas que deben depender de nosotros. Pero pensamos en una multitud de cosas que no dependen absolutamente de nosotros; por ejemplo, que el diámetro es conmensurable. Además, la intención no es ni verdadera ni falsa, como no lo es tampoco nuestro juicio en las cosas prácticas, que sólo dependen de nosotros, cuando nos induce a creer que debemos hacer o no hacer alguna cosa. Pero he aquí un punto común a la voluntad y a la intención; y es que la intención nunca se aplica directamente a un fin, y sí sólo a los medios que conducen a este fin. Por ejemplo, nadie tiene la intención de mantenerse sano, sino que tan sólo se tiene la intención de pasearse o de permanecer sentado con la mira de la salud que se desea. Tampoco se tiene la intención de ser dichoso, y sí la de adquirir fortuna o arrostrar un peligro para alcanzar la felicidad. En una palabra, cuando se decide una cosa y se manifiesta una intención, puede decirse siempre lo que se tiene intención de hacer y aquello en vista de lo que se tiene esta intención. Hay aquí dos cosas muy distintas; una, teniendo en cuenta la cual se tiene intención de hacer la otra; y la segunda, que se tiene intención de hacer con la mira de la primera. Ahora bien, lo que es eminentemente también el objeto de la voluntad es el fin que se desea; y lo que es igualmente el objeto de la opinión es, por ejemplo, que es preciso mantenerse sano y que es preciso ser dichoso. Resulta, pues, completamente evidente, en vista de estas diferencias que la intención no se confunde ni con el juicio u opinión, ni con la voluntad. La voluntad y el juicio se aplican esencialmente a un fin último, y la intención no.

Por tanto, es claro que, absolutamente hablando, la intención no es la voluntad, ni el juicio, ni la concepción. ¿Pero en qué difiere de todo esto? ¿Cuál es la relación precisa que tiene con la libertad y con lo voluntario? Resolver estas cuestiones equivaldría a demostrar claramente lo que es la intención.

Entre las cosas que pueden ser o no ser, hay algunas que son de tal naturaleza que se puede deliberar sobre ellas; y otras en las que la deliberación no es posible. Las posibles, en efecto, pueden ser o no ser; pero la producción de ellas no depende de nosotros, puesto que las unas son producidas por la naturaleza y las otras por diversas causas. Por tanto, no podría deliberarse sobre estas cosas, a no ignorar absolutamente lo que son. Mas las cosas que no sólo pueden ser o no ser, sino que es posible, además, que sean objeto de las deliberaciones humanas, son precisamente las que depende de nosotros hacer o no hacer. Y así, no deliberamos sobre lo que pasa en las Indias, ni sobre los medios de convertir el círculo en cuadrado; porque lo que pasa en las Indias no depende de nosotros, y la cuadratura del círculo no es cosa factible. Es cierto que tampoco se delibera sobre todas las cosas realizables, que no dependen más que de nosotros, lo cual es una nueva prueba de que, absolutamente hablando, la intención y que pueden hacerse son, necesariamente, de las que dependen de nosotros. También, teniendo esto en cuenta, se podría preguntar: ¿En qué consiste que los médicos deliberan sobre las cosas cuya ciencia poseen, mientras que los gramáticos nunca deliberan? Porque, pudiendo incurrirse en error de dos maneras, puesto que cabe engañarse por efecto del razonamiento o de la simple sensación, cabe este doble motivo de error en medicina; mientras e si en gramática se quisiera discutir la sensación y el uso, sería cosa de nunca acabar.

No siendo la intención el juicio, ni la voluntad, tomados separadamente, ni tampoco tomándolos juntos, porque la intención no se produce nunca instantáneamente, mientras que se puede juzgar sobre la marcha que es preciso obrar y querer en el instante mismo, queda sólo que se componga de estos dos elementos unidos en cierta medida, y encontrándose ambos en todo acto de intención. Pero es preciso examinar de cerca cómo la intención puede componerse del juicio y de la voluntad. Ya la palabra misma nos lo indica en parte, porque la intención que entre dos cosas prefiere una es una tendencia a escoger, no una elección absoluta, pero sí la elección de una cosa que se coloca antes que otra. Ahora bien, esta elección no es posible sin una deliberación y examen previos. Y así, la intención, la preferencia reflexiva, nace de un juicio que va acompañado de voluntad y de deliberación. Pero, hablando propiamente, nunca se delibera sobre el fin que uno se propone, porque el fin es el mismo para todo el mundo; se delibera sólo sobre los medios que pueden conducir a este fin. Se delibera, en primer lugar, para saber si tal o cual cosa es la que puede conducirnos al fin, y, una vez que se ha juzgado que tal cosa conduce a él, se delibera para saber cómo se adquirirá esta cosa. En una palabra, deliberamos sobre el objeto que nos ocupa hasta que hemos sometido a nosotros mismos y a nuestra iniciativa el principio que debe producir todo lo demás. Luego, si no se puede aplicar la intención y la preferencia, sin haber previamente examinado y pesado lo mejor y lo peor, y si sólo se puede deliberar sobre lo que depende de nosotros relativamente al fin que se busca en las cosas que pueden ser o no ser, se sigue de aquí evidentemente que la intención o preferencia es un apetito, un instinto capaz de deliberar sobre cosas que dependen de nosotros; porque queremos siempre lo que hemos resuelto hacer, mientras que no resolvemos siempre hacer lo que queremos. Llamo capaz de deliberar a aquella facultad respecto de la que la deliberación es el principio y la causa, y que hace que se desee una cosa porque se ha deliberado sobre ella. Esto nos explica por qué la intención, acompañada de la preferencia, no se encuentra en los demás animales, y por qué el hombre mismo no la tiene en todas las edades ni en todas circunstancias. Esto nace de que la facultad de deliberación, lo mismo que la concepción de la causa, no se encuentran en ellos tampoco, y aunque los más de los hombres tengan la facultad de juzgar si es preciso hacer o no hacer tal o cual cosa, está muy distante de que puedan todos decidirse en vista del razonamiento, mediante a que la parte del alma que delibera es la que es capaz, de considerar y comprender una causa. El porqué, la causa final, es una de las especies de causa; toda vez que el porqué es causa; y el fin, en cuya vista otra cosa existe o se produce, se llama causa. Así, por ejemplo, la necesidad de recoger las rentas que se poseen es causa de que se haga un viaje, si es cosa que se ha puesto uno en camino con la mira de realizar aquellos recursos. He aquí cómo los que no se proponen ningún fin son incapaces de deliberar.

Podemos, pues, afirmar que el hombre, en punto a cosas que depende de él hacer o no hacer, cuando las hace o las evita con completa voluntad, las hace o se abstiene con conocimiento y no por ignorancia; y, en efecto, hacemos muchas cosas de esta clase sin haber pensado ni reflexionando previamente en ellas. De aquí, como consecuencia necesaria, que lo intencional es siempre voluntario, mientras que lo voluntario no es siempre intencional; o, en otros términos, todas las acciones intencionales son voluntarias, mientras que no todas las acciones voluntarias son intencionales. Esto nos prueba al mismo tiempo que los legisladores han tenido razón para dividir los actos y las pasiones del hombre en tres clases, voluntarios, involuntarios y premeditados; y por más que no hayan en esto llegado a una perfecta exactitud, no por eso han dejado de alcanzar en parte la verdad. Pero éstas son cuestiones que trataremos al estudiar la justicia y el derecho.

En cuanto a la intención o preferencia es evidente que no es absolutamente ni la voluntad, ni el juicio, y que es el juicio y el apetito reunidos cuando se

resuelve y se decide un acto después de una deliberación previa. Además, como cuando se delibera se hace siempre en vista de algún fin que se quiere realizar, y hay siempre un objeto en el cual tiene fijas sus miradas el que delibera para discernir lo que le puede ser útil, resulta de aquí, lo repito, que nadie delibera, propiamente hablando, sobre el fin; pero este fin es el principio y la hipótesis inicial de todo lo demás, como lo son las hipótesis fundamentales en las ciencias de pura teoría. Ya hemos expuesto algo sobre este punto al principio de esta discusión, y lo hemos tratado con el mayor detenimiento en los Analíticos. Por otra parte, el examen de los medios que pueden conducir al fin que se desea puede hacerse con la habilidad que inspira el arte o sin habilidad; por ejemplo, si se delibera sobre si se deberá hacer o no la guerra, puede uno mostrarse más o menos hábil en esta deliberación.

El punto que desde luego ha de merecer más atención es el de saber en vista de qué debe obrarse, es decir, el porqué. ¿Es la riqueza lo que se quiere? ¿O es el placer o cualquiera otra cosa el verdadero fin en vista del cual se obra? El hombre que delibera no lo hace sino porque después de haber considerado el fin que quiere conseguir, cree que el medio empleado puede hacer que este fin venga a él, o porque este medio puede conducirle a él a ese mismo fin. El fin, por naturaleza, siempre es bueno, lo mismo que el medio particular sobre el cual se delibera especialmente. Por ejemplo, un médico delibera para saber si administrará tal o cual remedio, y un general delibera para saber el punto donde habrán de acampar las tropas, y en todos estos casos el fin que se propone es bueno y es en absoluto lo mejor. Es un hecho contrario a la naturaleza y que trastorna el orden de las cosas que el fin no sea el bien verdadero, sino sólo la apariencia del bien. Esto nace de que hay entre las cosas algunas que sólo pueden servir para el uso especial a que la naturaleza las ha destinado. Esto sucede con la vista, por ejemplo; no hay medio de ver las cosas a las que no se dirige la vista, ni de oír las cosas sin la mediación del oído. Pero, por medio de la ciencia pueden hacerse cosas cuya ciencia no se tiene; y así, aunque la misma ciencia trata de la salud y de la enfermedad, no trata de ellas de la misma manera, puesto que la una es conforme a la naturaleza y la otra contraria a ella. Absolutamente en igual forma, en el orden de la naturaleza la voluntad se aplica siempre al bien, y cuando es contraria a la naturaleza es cuando se puede aplicar igualmente al mal. Por naturaleza quiere el bien, y sólo quiere el mal contra naturaleza y por perversidad. Pero la destrucción y la perversión de una cosa no dan lugar a que adquiera al azar otro nuevo estado cualquiera. Las cosas entonces pasan a ser sus contrarios y a los grados intermedios, porque no es posible salir de estos límites, y el error mismo no se produce indiferentemente en cosas tomadas al azar. El error sólo se produce en los contrarios en todos los casos en que hay contrarios; y, aun entre los contrarios, el error sólo tiene lugar en los contrarios que lo son según el conocimiento que de ellos se tiene.

Hay, pues, una especie de necesidad de que el error y la intención o preferencia reflexiva pasen del medio a los diversos contrarios, y el más y el menos son los contrarios del medio o del término medio. La causa del error es el placer o la pena que sentimos, porque estamos hechos de tal manera que el alma mira como un bien lo que le es agradable, y lo que le es más agradable le parece mejor, así como lo que es penoso le parece malo y lo que es mas penoso le parece también peor. Esto mismo nos debe hacer ver claramente que el vicio y la virtud sólo se refieren a los placeres y a las penas. En efecto, la virtud y el vicio se aplican exclusivamente a actos en que podemos señalar nuestra intención y nuestra preferencia. Pero la preferencia se aplica al bien y al mal, o, por lo menos, a lo que nos parece tal, y en el sentido ordinario de la naturaleza el placer y el dolor son el bien y el mal. Además, hemos mostrado que toda virtud moral es siempre una especie de medio en el placer y en la pena, y que el vicio consiste en el exceso o en el defecto relativamente a las mismas cosas a que se refiere la virtud. La consecuencia necesaria de estos principios es que la virtud es este modo de ser moral que nos induce a preferir el medio en lo que toca a nosotros mismos, así en las cosas agradables como en las penosas; en una palabra, en todas las cosas que constituyen verdaderamente el carácter moral del hombre, sea en la pena, sea en el placer, porque jamás se dice de un hombre que tiene tal o cual carácter por el simple hecho de que guste de las cosas dulces o de las amargas.

CAPÍTULO XI
EL ACTO Y LA INTENCIÓN

Después de haber fijado todos estos puntos, veamos si la virtud hace infalible la referencia y bueno el fin a que aspira, de tal manera que la preferencia sólo escoja con intención lo que debe de hacerse, o bien si como por algunos se pretende, es la razón la que ilustra a la virtud. A decir verdad, esta virtud es el dominio de sí mismo, la templanza, la cual no destruye, al parecer, la razón. Pero la virtud y el dominio de sí mismo son dos cosas diferentes, como se probará más tarde, y si se admite que es la virtud la que nos da una razón recta y sana, es porque se supone que el dominio de sí es la virtud misma, y que, por tanto, es verdaderamente digna de las alabanzas que se le tributan.

Pero antes de hablar de esto, examinemos algunas cuestiones preliminares. En muchos casos es muy posible que el fin que uno se propone sea excelente, y, sin embargo, que se engañe en los medios que conducen a él. Puede suceder, por lo contrario, que el fin sea malo, y que los medios que se emplean sean muy buenos. En fin, puede suceder que unos y otros sean igualmente erróneos. ¿Es la virtud la que forma el fin? ¿Hace solamente las cosas que conducen a él? Creemos que es ella la que constituye el fin, puesto que el que nos proponemos no es consecuencia ni de un silogismo ni de un razonamiento. Supongamos, pues, que el fin es, en cierta manera, el principio y el origen de la acción. Por ejemplo, el médico, al parecer, no examina si es preciso o no curar al enfermo, y sí sólo si el enfermo debe andar o no. El gimnasta no examina si es preciso o no tener vigor, sino tan sólo si es preciso o no que tal discípulo luche. Lo mismo sucede con todas las demás ciencias; no hay ninguna que se ocupe del fin mismo a que aspira, y así como las hipótesis iniciales sirven de principios en las ciencias de pura teoría, así el fin que se busca es el principio y como la hipótesis de todo lo demás en las ciencias que tienen que producir alguna cosa. Para curar tal enfermedad se necesita precisamente tal remedio, a fin de conseguir la curación: en la misma forma que en el triángulo, si sus tres ángulos son iguales a dos rectos, necesariamente ha de salir tal consecuencia de este principio, una vez admitido. Y así, el fin que nos proponemos es el principio del pensamiento, y la conclusión misma del pensamiento es el principio de la acción. Luego, si la razón o la virtud son las verdaderas causas de toda rectitud, sea en los pensamientos, sea en los actos, desde el momento que no es la razón será preciso que sea la virtud la que hace que el fin sea bueno. Pero carecerá de influencia sobre los medios que se empleen para llegar al fin. El fin es aquello porque se obra, puesto que toda intención, toda preferencia, se dirige a una cierta acción y tiene siempre en vista una cierta cosa. El fin que se quiere realizar con el auxilio del medio es producido por la virtud, que consiste en escoger este fin con preferencia a cualquier otro; pero la intención o preferencia no se aplica, sin embargo, a este fin mismo, sino que se aplica tan sólo a los medios que pueden conducir a él. Y así, otra es la facultad a la que pertenece revelarnos todo lo que es preciso hacer para alcanzar el fin a que aspiramos. La virtud es la que hace que el fin que se propone nuestra intención sea bueno, y ella es la única causa de esto.

Ahora se debe comprender cómo por la intención se puede juzgar del carácter de alguno, es decir, cómo debe mirarse al porqué de su acción más bien que a su acción misma. Por una especie de analogía debe decirse que el vicio no hace su elección, ni dirige su intención sino en vista de los contrarios. Basta, pues, que uno, que es libre de hacer buenas acciones y de no hacerlas malas, haga todo lo contrario, para que sea evidente que este hombre no es virtuoso. De aquí resulta como consecuencia necesaria que el vicio es voluntario, lo mismo que la virtud, porque nunca hay necesidad de querer el mal. Por esta razón, el vicio es reprensible y la virtud es digna de alabanza. Las cosas involuntarias, por malas y vergonzosas que puedan ser, no son reprensibles, ni las buenas son laudables, porque sólo lo son las voluntarias. Atendemos más a la intención que el acto para alabar o reprender a los hombres, por más que el acto sea preferible a la virtud, porque se puede hacer el mal como resultado de una necesidad, y no hay necesidad que pueda violentar nunca a la intención. Pero como no es fácil ver directamente la intención, nos vemos forzosamente obligados a juzgar del carácter de los hombres por sus actos. El acto vale ciertamente más que la intención, pero la intención es más laudable. Eso es lo que resulta de los principios que hemos sentado; y además, esta consecuencia está perfectamente conforme con los hechos que se pueden observar.

LIBRO TERCERO
ANÁLISIS DE ALGUNAS VIRTUDES PARTICULARES

CAPÍTULO PRIMERO
DEL VALOR

Hemos demostrado hasta aquí, de una manera general, que los medios son los que constituyen las virtudes y que éstas sólo dependen de nuestra intención. Hemos demostrado, igualmente, que los contrarios de estos medios son los vicios, y hemos indicado lo que son. Hagamos ahora un análisis de cada virtud en particular, comenzando por el valor.

Están todos de acuerdo, por punto general, en que el hombre valiente es el que sabe resistir a toda clase de temores, y que el valor debe ocupar un lugar entre las virtudes. En las divisiones que hemos hecho hemos colocado la audacia y el miedo entre los contrarios, y es preciso confesar que son, en cierta manera, opuestos entre sí. Es claro, igualmente, que los caracteres que se denominen conforme a estas diversas maneras de ser no serán menos opuestos entre sí. Por ejemplo, el cobarde y el temerario serán recíprocamente contrarios, porque al cobarde se le da este nombre porque tiene más miedo y menos valor de lo debido, mientras que el otro es de tal condición que tiene menos miedo que el que debía tener y más confianza que la que conviene; lo cual es origen de que se le dé un nombre derivado, y así al temerario se le denomina tal por derivación de temeridad. Por consiguiente, siendo el valor un hábito y la mejor disposición del alma en lo que concierne al temor y a la confianza, no conviene ser ni como los temerarios, que participan del exceso en cierta manera y del defecto en otra, ni como los cobardes, que son igualmente incompletos, si bien no lo son de la misma manera y sí en sentido contrario, porque pecan por falta de seguridad y por exceso de temor. Luego, el valor evidentemente, es la disposición media que ocupa el lugar intermedio entre la temeridad y la cobardía, y es sin contradicción la mejor. El hombre valeroso parece la mayoría de las veces que no experimenta ningún temor, y el cobarde, por lo contrario, está siempre en angustias. Éste teme sin cesar lo poco y lo mucho, las cosas pequeñas como las grandes, y se aterra mucho y pronto. El otro, por lo contrario, no teme nada o teme muy poco, teme con dificultad y sólo en los grandes peligros. El uno sabe soportar las cosas más temibles; el otro no sabe resistir las que apenas merecen ser temidas.

Pero, ante todo, ¿cuáles son, precisamente, las cosas que arrostra el hombre de valor? ¿Es el peligro que él cree digno de ser temido, o el que lo es en opinión de los demás? Si sólo desprecia los peligros que a otro parecen tales, podría suceder que esto no tuviera nada de maravilloso; y si son los peligros que a su juicio son reales y verdaderos, puede suceder que este peligro sólo sea grande para él. Las cosas temibles no inspiran a cada cual temor, sino en la medida que a los ojos de cada uno son temibles. Si le parecen excesivamente temibles, el temor es excesivo; si le parecen poco temibles, el temor es débil. Por consiguiente, puede suceder muy bien que el hombre valiente experimente temores tan violentos como numerosos. Pero acabamos de decir, por lo contrario, que el valor pone al hombre al abrigo de toda especie de temor, y que consiste, ya en no temer nada, ya en temer pocas cosas, y ya en temer débilmente y con gran dificultad, y quizá la palabra temible, lo mismo que las de agradable y bueno, tiene dos sentidos muy diferentes. Así, hay cosas que son absolutamente agradables y buenas, mientras que otras lo son sólo para tal persona, y, lejos de serlo absolutamente, son, por lo contrario, malas y desagradables, como, por ejemplo, todas las que son útiles a los seres malos y perversos, o que sólo pueden ser agradables a los niños, en tanto que son niños. Lo mismo sucede con las cosas que pueden causar temor; unas son absolutamente temibles y otras sólo lo son para ciertas personas. Las cosas que el cobarde terne como cobarde no son temibles para ningún otro, o lo son muy poco. Pero lo que es temible para la mayor parte de los hombres y lo que es verdaderamente temible a la naturaleza humana, es lo que nosotros miramos como absolutamente temible. Enfrente de estas cosas el hombre de valor permanece sin miedo, arrostra los peligros que son en parte temibles para él y en parte no: temibles en tanto que es hombre; no temibles, o por lo menos muy poco temibles o lo menos temibles que es posible, en cuanto es valiente. Sin embargo, estas cosas son las que realmente deben temerse, puesto que las temen la mayor parte de los hombres. Esta manera de ser es digna de alabanzas, y debe mirarse al hombre valiente tan completo en su línea como lo son en la suya el hombre fuerte y el hombre sano. No quiere decir que estos hombres, tales como son, puedan ser superiores a todo, éste resistiendo a la fatiga, aquél soportando todos los excesos, cualquiera que sea su clase; pero se dice que son sanos y fuertes porque no padecen absolutamente o, por lo menos, padecen muy poco, con lo que hace padecer a muchos hombres o, por mejor decir, a la mayor parte. Los valetudinarios, los débiles y los cobardes pasan por duras pruebas y experimentan impresiones con más frecuencia, o más pronto, o más vivamente que el resto de los hombres; y, de otro lado, con las cosas con que la mayoría de los hombres padecen realmente, ellos no padecen nada o, cuando más, muy poco.

Se puede suscitar la cuestión de saber si verdaderamente no hay nada que sea temible para el hombre de valor, y si es imposible que alguna vez se aterre. Pero ¿qué impide que también él sienta miedo en la medida que hemos indicado? El verdadero valor es una sumisión a las órdenes de la razón; y la razón ordena escoger siempre el partido del bien. El hombre que, guiado por la razón, no sabe soportar estos nobles peligros, ha perdido el sentido o es un temerario. No es verdaderamente valiente sino el que se hace superior a todo temor para realizar el bien y el deber. Así, el cobarde teme lo que no debe temer, y el temerario muestra una ciega confianza cuando no debería tenerla. Sólo el hombre valiente sabe hacer en ambos casos lo que debe, y por esto ocupa el medio entre los dos excesos. Teme y desprecia lo que la razón le ordena temer y despreciar; y la razón nunca manda soportar los peligros grandes, los peligros de muerte, si no es cuestión de honor el hacerlo. En resumen, mientras que el temerario toma a juego el despreciarlos, aun cuando la razón no lo ordene, y el cobarde no sabe arrostrarlos, aunque la razón se lo mande, el verdadero valor es el que sabe conformarse siempre con las órdenes de la razón.

Hay cinco especies de valor, que designamos todas con este nombre por la semejanza que tienen entre sí. Se corren en estos diversos casos los mismos peligros, pero no por los mismos motivos. La primera especie de valor es el valor civil, y el respeto humano es el que lo produce. La segunda es el valor militar, el cual nace de la experiencia adquirida anteriormente y del conocimiento que se tiene, no del peligro, como decía Sócrates, sino de los recursos con que se espera contar en el momento del peligro. La tercera especie de valor nace de la inexperiencia y de la ignorancia; es el que tienen los niños y los locos; éstos, que arrostran y sufren las cosas más horribles, y aquéllos, que agarran con la mano las serpientes. Otra especie de valor es el que da la esperanza; él hace que arrostren los peligros saliendo generalmente bien de sus empresas, se obcecan con el triunfo, a la manera de aquellos que, en medio de los vapores del vino, conciben las esperanzas mas risueñas. La última especie de valor es el que inspira una pasión sin razón y sin freno, el temor o la cólera. El enamorado generalmente es más temerario que cobarde y arrostra todos los peligros, como el héroe que mató al tirano de Metaponte, o como aquel cuyas empresas tuvieron lugar en Creta, según cuenta la mitología. La cólera y los arrebatos del corazón nos arrastran a hacer tales proezas, porque los arranques del corazón ponen a uno fuera de sí. Por esto nos parece que las bestias feroces tienen el valor, si bien, a decir verdad, no lo tienen. Cuando se ven extremadamente provocadas se muestran valientes; pero cuando no se las exaspera son tan desiguales como lo son los hombres temerarios. La especie de valor, que nace de la cólera, es la más natural de todas, porque el corazón y la cólera son, en cierta manera, invencibles, y por esto los niños se baten tan bien. En cuanto al valor civil, tienen siempre su apoyo en las leyes. Pero el verdadero valor no está en ninguna de las especies que acabamos de enumerar, por más que estos diferentes motivos puedan ser muy últimamente invocados en los peligros para provocarlo y sostenerlo.

Después de estas generalidades sobre las diversas especies de peligros que se pueden temer, será bueno descender a algunos detalles todavía más precisos. Ordinariamente se llaman cosas temibles aquellas que producen temor en nosotros, y lo son todas las que, al parecer deben causarnos un dolor capaz de destruirnos. Cuando se espera un dolor de diferente género, puede muy bien experimentarse otra emoción o cualquier otro sufrimiento, pero esto ya no es temor; por ejemplo, puede uno padecer mucho, presintiendo que bien pronto habrá de sufrir la pena que llevan consigo la envidia, los celos o la vergüenza. El temor propiamente dicho sólo se produce con relación a dolores capaces por su naturaleza de destruir nuestra vida. Esto explica cómo

personas muy flojas, por otra parte, muestran en ciertos casos mucho valor; y cómo otras, que son tan firmes como pacientes, muestran, a veces, una singular cobardía.

Además, el carácter propio del valor resalta, al parecer, exclusivamente en la manera con que se mira a la muerte y en el modo de soportar el dolor que ella causa. En efecto, podrá uno soportar el exceso de calor y de frío y todas esas otras pruebas que ordena la razón, pero que no encierran peligro; mas si se muestra debilidad y temor delante de la muerte, sin otro motivo que el terror de la destrucción misma que ella nos acarrea, pasara por un cobarde; mientras que otro que no tenga fuerza para luchar con la intemperie de las estaciones, pero que se muestra impasible enfrente de la muerte, pasará por un hombre lleno de valor. Esto prueba que no hay verdadero peligro en las cosas temibles, sino cuando, se siente de cerca lo que debe causar nuestra destrucción. El peligro sólo se muestra en toda su grandeza cuando la muerte está cerca. Así, pues, las cosas peligrosas, con ocasión de las que, según nosotros, se manifiesta el valor, son precisamente aquellas oue deben causar un dolor capaz de destruirnos. Pero es necesario, además, que estas cosas estén a punto de afectarnos de cerca y no se muestren sólo distantes, y que sean o parezcan ser de una grandeza proporcionada a las fuerzas ordinarias del hombre. Hay cosas, en efecto, que necesariamente deben parecer temibles a todo hombre, cualquiera que él sea, y hacerle temblar, porque así como ciertos grados extremos de calor y de frío y otras influencias naturales son superiores a todas nuestras fuerzas, y en general, a la de la organización humana, es muy llano que debe de suceder lo mismo con las emociones del alma. A los cobardes y a los hombres bravos los engaña la disposición en que se encuentran. El cobarde teme cosas que no son temibles, y le parecen graves las que lo son muy poco. El temerario, por lo contrario, desprecia las cosas más temibles, y las que en realidad lo son, apenas le parecen tales a sus ojos. En cuanto al hombre valiente, reconoce el peligro allí donde realmente existe. No es uno verdaderamente valiente cuando arrostra un peligro que ignora; como, por ejemplo, si en un acceso de locura desprecia el rayo; así como cuando, conociendo toda la extensión del peligro, se deja uno arrastrar por una especie de rabia, como los celtas que empuñan las armas para marchar contra las olas. En general, puede decirse que el valor de los pueblos bárbaros siempre va acompañado de un ciego arrebato.

A veces se arrostra el peligro por un placer de otra especie; y hasta la cólera tiene también su placer, que procede de la esperanza de la venganza. Sin embargo, si algún, arrastrado por un placer de este género o por cualquier otro, se resuelve a soportar la muerte o la busca para evitar mayores males, no puede, con justicia, dársele el dictado de valiente. Si efectivamente fuese dulce el morir, habría muchos intemperantes que, arrastrados por esta ciega pasión, se darían la muerte; así como, en el actual modo de ser, siendo dulces las cosas que provocan la muerte, ya que la muerte misma no lo sea, se ve una multitud de hombres relajados que, sabiendo bien lo que hacen, se precipitan en ella a causa de la intemperancia que los arrastra. Y, sin embargo, ninguno de éstos puede pasar por valiente, por más que esté dispuesto a morir para dar gusto a sus pasiones. Tampoco es valiente el que muere por huir del dolor, como lo hacen aquellos de quienes habla el poeta Agathon, cuando dice:

"Los débiles mortales, disgustados de su suerte,
"Muchas veces han preferido al dolor la muerte."

Es el mismo caso de Quirón, que, si hemos de creer la fábula, pidió, siendo inmortal, quedar sujeto a la muerte, dominado por el sufrimiento cruel que le causaba su herida. Otro tanto puede decirse de los que soportan los peligros por la experiencia que de ellos tienen, que es en lo que consiste el valor de la mayor parte de los soldados. Sin embargo, esto es muy distinto de lo que creía Sócrates, el cual hacía del valor una especie de ciencia. En efecto, los que están diestros en subir a los aparejos de los navíos no arrostran el peligro porque sepan exactamente la gravedad de lo que van a hacer, sino porque tienen seguridad del resultado de la maniobra que se proponen ejecutar. Tampoco se puede llamar valor a aquello que obliga a los soldadas a combatir con más seguridad, porque, en este caso, la fuerza y la riqueza serían el único valor, según la máxima de Theognis, que dice:

"El mortal encadenado por la ruda miseria
"Nada podría querer, ni nada hacer."

Hay personas que, siendo notoriamente cobardes, saben, merced únicamente a la experiencia que tienen del peligro, soportarlo muy bien; se imaginan que no hay verdadero peligro porque conocen los medios de evitarlo, y la prueba es que cuando se convencen de que los medios no alcanzan y el peligro se acerca, no son ya capaces de soportarlo.

Pero entre los que por todas estas causas arrostran el peligro, aquellos a quienes debe con más razón reconocerse valor son los que se exponen por honor y por respetos humanos. Éste es el retrato que Homero nos hace de Héctor, cuando se trata del peligro que corre al medir sus fuerzas con Aquiles:

"El pudor y el honor se apoderaron del alma de Héctor...
Polidamas a seguida me llenaría de injurias."

Esto es lo que puede llamarse valor social y político.

Pero el verdadero valor no es todavía éste, ni ninguno de los que hemos analizado. Sólo se le parecen, como se parece al valor humano el de los animales feroces, que se irritan con furor en el momento que reciben un golpe. Cuando uno está expuesto a un peligro no debe permanecer en su puesto ni por temor al deshonor, ni por la cólera, ni por la certidumbre que se tiene de estar al abrigo de la muerte, ni por la seguridad de los auxilios con que contamos, porque, en tal caso, se creería siempre que no había nada que temer. Recordemos que toda virtud es siempre un acto de intención y de preferencia; y ya liemos dicho más arriba en qué sentido entendíamos esta teoría. La virtud, decíamos, nos obliga constantemente a escoger el camino porque nos decidimos en vista de cierto fin, y este fin es siempre, en el fondo, el bien. Es claro, por consiguiente, que siendo el valor una virtud de cierta especie, nos hará soportar las cosas temibles en vista de un fin especial que tratamos de realizar. Por tanto, arrostraremos el peligro, no por ignorancia, puesto que la virtud produce el efecto de juzgar bien de las cosas, ni por placer, sino por el sentimiento del deber; por que si no fuese un deber el arrostrarlo y sólo fuese un acto de locura, sería entonces una vergüenza exponerse al peligro.

He aquí, poco más o menos, lo que teníamos que decir en el presente tratado acerca del valor, de los extremos entre los cuales ocupa un justo medio, de la naturaleza de estos extremos, de las relaciones que el valor mantiene con ellos, y, en fin, sobre la influencia que deben ejercer sobre el alma los peligros que sean temibles.

CAPÍTULO II
DE LA INTEMPERANCIA

Después de la teoría del valor, es preciso tratar de la templanza que sabe contenerse, y de la intemperancia que jamás sabe dominarse. La palabra intemperante puede tomarse en muchos sentidos. Puede entenderse, en primer lugar, si se quiere, que si nos atenemos al valor de la palabra griega, que lo es aquel que no ha sido templado ni curado por medio de remedios, así como se dice de un animal no castrado que está sin castrar. Pero entre estos dos términos hay la diferencia de que de un lado se supone cierta posibilidad y de otra no se la supone, porque se llama igualmente no castrado al que no puede ser castrado y al que, pudiendo serlo, no lo está. La misma distinción tiene lugar respecto a la intemperancia, pues este término puede decirse, a la vez del que es incapaz por naturaleza de templanza y de disciplina, y del que es, naturalmente, capaz de ellas, pero que no las aplica a las faltas que evita el hombre templado. Por ejemplo, en este caso se encuentran los niños a quienes se llama muchas veces intemperantes, por más que no lo sean absolutamente en este sentido. Pero hay también otra clase de intemperantes, que son los que se curan con dificultad, o no se curan ni poco ni mucho bajo la influencia de los cuidados que se emplean para que sean templados. Pero cuales quiera que sean las acepciones diversas de la palabra intemperancia, se ve que ésta se refiere siempre a las penas y a los placeres, y la templanza y la intemperancia difieren entre sí y de los demás vicios en cuanto se conducen de cierta manera respecto a los placeres y a las penas. Hemos explicado un poco más arriba la metáfora que hace que se dé a la intemperancia este nombre. En efecto, se llama impasibles a los que no sienten nada en presencia de los mismos placeres que conmueven profundamente a otros hombres; y también se les da otros nombres análogos. Pero esta disposición especial no es fácil observarla y es poco común, porque, en general, los hombres pecan más bien por el exceso opuesto, siendo el dejarse vencer por tales placeres y gustarlos con ardor, cosa muy natural en todos los hombres, casi sin excepción. Estos seres insensibles son esa especie de zafios y salvajes que los autores cómicos nos presentan en sus obras, y que no saben ni aun gozar de los placeres moderados y necesarios.

Pero si el templado ejerce su templanza con relación a los placeres, también tiene que luchar contra ciertos deseos y pasiones. Indaguemos cuáles son estos deseos particulares. El hombre templado no lo es contra toda especie de placeres, contra todos los objetos agradables; lo es, al parecer contra dos especies de deseos, que proceden de los objetos que afectan al tacto y al gusto; y, en el fondo, sólo lo es contra uno que nace exclusivamente del tacto. Y así, el templado no tiene que luchar con los placeres de la vista, que nos hacen percibir lo bello, y en los cuales no entra ningún deseo amoroso ni carnal. No hay que luchar contra la pena que causan las cosas feas. Tampoco resiste a los placeres que el oído nos proporciona en la armonía, o al dolor que nos causan los sonidos discordantes; ni tiene nada que ver con los goces del olfato, que proceden de un olor bueno, ni con las molestias que nacen de un olor malo. Por otra parte, para merecer el nombre de intemperante, no basta sentir o no sentir las cosas de esta clase de una manera general. Si alguno, contemplando una bella estatua, un precioso caballo o un hombre hermoso, u oyendo cantos armoniosos, llegase a dejar de sentir el deseo de comer y beber y todas las necesidades sensuales, absorbido únicamente por el placer de ver estas cosas bellas y oír estos admirables cantos, no pasaría ciertamente por un hombre intemperante, como no lo serían los que se dejasen encantar por los dulces acentos de las Sirenas. La intemperancia sólo se dirige a estos dos géneros de sensaciones, porque se dejan dominar igualmente todos los animales dotados del privilegio de la sensibilidad, y en las que se encuentra placer o pena, es decir, las del gusto y del tacto. En cuanto a las otras sensaciones agradables, los animales son casi insensibles respecto de ellas; por ejemplo, no gozan ni de la armonía de los sonidos, ni de la belleza de las formas. No hay entre ellos uno que goce al contemplar las cosas bellas o al oír sonidos armoniosos, fuera de algún caso prodigioso. Tampoco se advierte en ellos que gocen con los buenos o malos olores, a pesar de que los animales en general tienen la sensibilidad más delicada que los hombres. Además, debe observarse que no experimentan placer sino con aquellos olores que atraen indirectamente y no por sí mismos; y cuando digo po sí mismos me refiero a los olores de que gozamos por otro motivo que por la esperanza o el recuerdo que engendran. Por ejemplo, el olor de los alimentos que se pueden comer o beber no nos afecta sino indirectamente. Gozamos, en efecto, con ellos, porque nos causan placeres distintos de los suyos propios, esto es, los de comer y, beber. Son, por lo contrario, olores que nos encantan por sí mismos, los de las flores, por ejemplo. Stratónico tenía razón al decir que, entre los olores, unos tienen un bello perfume y otros un perfume agradable. Por lo demás, los animales, en materia de gusto, no gozan de un placer tan completo como podría creerse. No gustan de las cosas que hacen impresión solamente en la extremidad de la lengua; y gustan sobre todo de las que obran sobre el gaznate; y la sensación que experimentan se parece más bien a la de tacto que a un verdadero gusto. Así, los glotones no desean tener una lengua muy desenvuelta, sino que prefieren, más bien, un cuello largo como de cigüeña, corno sucedía a Filoxenes de Erix. En resumen, puede decirse que, en general, la intemperancia se refiere por entero al sentido del tacto.

Asimismo, puede decirse que el intemperante lo es en las cosas de esta clase. La borrachera, la glotonería, la lujuria, la relajación y todos los excesos de este género sólo se refieren a los sentidos que acabamos de indicar y que comprenden todas las divisiones que se pueden reconocer en la intemperancia. A nadie se le llama intemperante y estragado a cansa de las sensaciones de la vista, ni de las del oído o del olor, aunque se las procure en demasía. Todo lo que puede hacerse con estos últimos excesos es censurarlos, sin despreciar por esto al que los comete, como se censuran, en general, todas las acciones en que uno no sabe dominarse. Pero porque uno no sepa moderarse no es por eso estragado, si bien no será templado.

Es hombre insensible, o llámesele como se quiera, el que es incapaz, por defecto, de experimentar impresiones de que ordinariamente participan todos los hombres, y que éstos sienten con verdadero goce. El que, por lo contrario, se entrega a ellas con exceso es un hombre estragado. Todos los hombres, por ley de su naturaleza, tienen placer en estas cosas, tienen deseos apasionados, y no por esto se les llama hombres corrompidos, porque no cometen exceso incurriendo en una alegría exagerada cuando gustan de estos placeres, ni en una aflicción sin límites cuando no los gustan. Pero tampoco puede decirse que los hombres en general sean indiferentes a estas sensaciones, porque por uno y otro sentido no dejan de regocijarse ni de afligirse, y más bien caerán en el exceso bajo estas dos estas dos relaciones. En estas diversas circunstancias cabe exceso, cabe defecto, y, por consiguiente, hay posibilidad de un medio. Esta disposición media es la mejor y la contraria a las otras dos. Y así, la templanza es la mejor manera de ser en las cosas en que la relajación es posible; es el medio entre los placeres que afectan a las sensaciones de que hemos hablado, es decir, es un medio entre el estragamiento y la insensibilidad. El exceso en este género es la relajación, y el defecto opuesto, o no tiene nombre, o debe designársele con alguno de los precedentemente indicados.

Después hablaremos con más precisión de la naturaleza de los placeres, cuando nos ocupemos de lo que queda por decir sobre la intemperancia y la templanza.

CAPÍTULO III
DE LA DULZURA

Es conveniente seguir el mismo método para analizar la dulzura y la dureza de carácter. Se ve si un hombre es dulce por el modo cómo siente el dolor que nace de la coléra. En el cuadro que hemos trazado más arriba, al hombre colérico, duro o grosero, que son todos grados de una misma disposición, hemos opuesto el hombre servil y sin juicio. Estos últimos nombres son los que ordinariamente se da a aquellos cuyo corazón no sabe irritarse por cosas que valen la pena, y lejos de esto toleran fácilmente los ultrajes, y se rebajan tanto más cuanto más se los desprecia. En este dolor que llamamos cólera, la frialdad, que con dificultad se conmueve, es lo opuesto al ardor, que se irrita en el acto. La debilidad es lo opuesto a la violencia, y la poca duración a la larga duración. En éste, como en los demás sentimientos que hemos estudiado, puede haber exceso o defecto. El hombre irascible y duro es el que se irrita mas violentamente, más pronto y por más tiempo de lo justo en casos en que no hay necesidad, por cosas que no lo merecen y por toda especie de las mismas sin discernimiento. El hombre débil y servil es todo lo contrario. Es claro que entre estos dos extremos desiguales hay un medio. Por consiguiente, si estas dos disposiciones son viciosas y malas, es evidente que la disposición media es la buena. Ella ni se anticipa, ni se retrasa; no se irrita por cosas que no deben irritar, ni deja de sentir la cólera en los casos en que debe sentirse. Luego, si en este orden de sentimientos la dulzura es la mejor disposición, es claro que es una especie de medio, y que el hombre dulce o suave está entre el hombre duro y el servil.

CAPÍTULO IV
DE LA LIBERALIDAD

La grandeza del alma, la magnanimidad y la liberalidad son también medios. La liberalidad particularmente se refiere a la adquisición y a la pérdida de las riquezas. Cuando se regocija uno con cualquier adquisición de fortuna más de lo justo, o cuando se aflige con cualquier pérdida de dinero más de lo debido, es prueba de que es un hombre iliberal. Cuando se sienten menos de lo que deben sentirse estas dos circunstancias, es uno pródigo. Verdaderamente liberal es el que en estos dos casos es como debe de ser. Cuando digo que es como debe de ser, entiendo aquí, como en todas las demás situaciones, que se obedece a la recta razón. Hay posibilidad de pecar en esto por exceso o por defecto. Donde hay extremos, hay también un medio; y este medio siempre es el mejor. Siendo lo mejor único en su especie para cada cosa, se sigue de aquí, necesariamente, que la liberalidad es el medio entre la prodigalidad y la liberalidad, en lo relativo a la adquisición y pérdida de las riquezas. Es sabido que estas palabras, riqueza y enriquecerse, pueden tomarse en dos sentidos. Hay, en primer lugar, el empleo de la cosa o riqueza en sí, es decir, en tanto que es lo que es; por ejemplo, el empleo del calzado o de un vestido, en tanto que son calzado y vestido. Hay, además, el empleo accidental de las cosas, sin que esto quiera decir que, por ejemplo, pueda uno servirse de un zapato a manera de balanza, sino que hablamos del empleo accidental de las cosas, sea para comprar, sea para vender otras, y en este sentido puede uno muy bien servirse de su calzado. El hombre codicioso de dinero es el que sólo se cuida de reunirlo, convirtiéndose para él el dinero acumulado de esta manera en una posesión permanente, en lugar de hacer de él el uso accidental que podía. El liberal, el avaro, puede ser hasta pródigo por la manera indirecta y accidental en que puede emplear la riqueza, porque sólo busca el aumento de su fortuna amontonándola como lo quiere la naturaleza. Pero el pródigo llega hasta carecer de las cosas necesarias, mientras que el hombre prudentemente liberal sólo da lo que le sobra. Las especies en estos diversos géneros difieren entre sí por el más y por el menos. Y así, entre los hombres iliberales se distinguen el mezquino, el avaro y el sórdido; el avaro es el que teme dar cosa alguna, sea lo que quiera; el sórdido es el que busca la ganancia, aunque sea a costa del pudor; el mezquino es siempre el que pone todo su cuidado en escatimar las cosas más pequeñas; en fin, hay también el estafador y el bribón, los cuales llevan hasta el crimen su iliberalidad. Lo mismo sucede respecto al pródigo; se pueden distinguir el disipador, que gasta con un absoluto desorden, y el hombre insensato, que no lleva cuenta de nada, porque no puede soportar el fastidio de averiguar sus gastos.

CAPÍTULO V
DE LA GRANDEZA DE ALMA

Para juzgar con acierto la grandeza de alma, es preciso indagar el carácter propio de las cualidades que se atribuyen ordinariamente a los que pasan por magnánimos. A manera como muchas cosas por su proximidad y su semejanza llegan a confundirse cuando están a cierta distancia, así la grandeza de alma puede dar lugar a muchos errores. Sucede a veces que caracteres opuestos tienen Las mismas apariencias; por ejemplo, el pródigo y el liberal, el tonto y el hombre serio, el temerario y el valiente; lo cual sucede porque están en relación con los mismos objetos y son, hasta cierto punto, limítrofes. El valiente y el temerario soportan los peligros, pero éste los soporta de una manera y aquél de otra, y esta diferencia es capital. Cuando decimos de un hombre que tiene grandeza de alma, es porque encontramos en él, como la misma palabra lo indica, cierta grandeza en su alma y en sus acciones. Puede también añadirse que el magnánimo se parece mucho al magnífico y al hombre grave, porque la grandeza de alma parece ser la consecuencia natural de todas las demás virtudes. Porque saber juzgar con seguro discernimiento cuáles son los bienes verdaderamente grandes y cuáles los de poca importancia es una de las cualidades más dignas de alabanza, y los bienes que realmente deben parecernos grandes son aquellos a que aspira el hombre que está mejor constituido para sentir todo su encanto. Pero la grandeza de alma es la más propia para hacérnoslos apreciar, porque la virtud, en cada caso, sabe discernir siempre con plena certidumbre lo más grande y lo más pequeño; y la grandeza de alma juzga de las cosas como la sabiduría y la virtud misma lo harían. Por consiguiente, todas las virtudes son una consecuencia de la magnanimidad, o la magnanimidad es la consecuencia de todas las virtudes.

Más aún, la tendencia a desdeñar las cosas es, al parecer, uno de los rasgos de la grandeza de alma. Desde luego, no hay virtud que en su clase no inspire al hombre el desprecio de ciertas cosas, hasta de las muy grandes, cuando son contrarias a la razón. Así, el valor desprecia los mayores peligros, porque el hombre de corazón cree que sería una vergüenza huir, v también que una multitud de enemigos no es siempre temible. El hombre templado desprecia numerosos placeres, y hasta los mayores, y el hombre liberal no desprecia menos las grandes riquezas. Pero lo que hace que el magnánimo experimente más particularmente estos sentimientos es que sólo quiere ocuparse de pocas cosas, y éstas han de ser verdaderamente grandes a sus propios ojos y no a los ajenos. Al hombre que tiene un alma grande más le preocupa la opinión aislada de un solo individuo, que sea hombre de bien, que la de la multitud y del vulgo. Esto es lo que Antifón decía, cuando fue condenado, a Agathon, que le felicitaba por su defensa. En una palabra, el desdén respecto de muchas cosas parece ser el signo propio y principal de la grandeza de alma. Además, en todo lo relativo a los honores a la vida y a la riqueza, de que tan ardientemente preocupados se muestran en general los hombres, el magnánimo sólo se fija en el honor y olvida todo lo demás. Lo único que puede afligirle es verse insultado o a las órdenes de un jefe indigno; su goce más vivo consiste en conservar su honor y obedecer a jefes dignos de mandarle.

Podrá encontrarse en esta conducta cierta contradicción, puesto que de un lado se muestra tan celoso de su honor y de otro tan desdeñoso con la multitud y la pública opinión, cosas que ciertamente no se compadecen; pero es necesario precisar y esclarecer esta cuestión. El honor puede ser pequeño o grande en dos diversos sentidos; puede diferir según de donde procede, ya sea de la multitud incapaz de juzgar, ya de personas que merezcan ser atendidas, y también según el objeto a que se dirija. La grandeza del honor no depende sólo del número, ni de la cualidad de los que os honran; sino que depende, sobre todo, de que el honor que se recibe sea verdaderamente de gran estima. En realidad, el poder y todos los demás bienes sólo son preciosos y dignos de ser deseados, cuando son verdaderamente grandes. Como no hay una sola virtud sin grandeza, cada una de ellas hace, al parecer, magnánimos a los hombres en la cosa especial a que se refiere, como ya lo hemos dicho. Pero esto no impide que, fuera de todas las virtudes, haya una cierta virtud distinta, que es la grandeza de alma, en la misma forma que se aplica el nombre especial de magnánimo al que posee esta virtud particular. Ahora bien, como entre los bienes hay unos que son muy preciosos, y otros que sólo lo son en la medida que dijimos antes, y, en realidad, de todos estos bienes unos son grandes y otros pequeños; y como, recíprocamente hay entre los hombres algunos que son dignos de estos grandes bienes y así lo creen ellos mismos, necesariamente entre ellos hemos de buscar al magnánimo.

Resultan, pues, cuatro matices diferentes, que es preciso distinguir. En primer lugar, puede ser uno digno de grandes honores y creerlo él mismo. En segundo lugar, puede uno ser digno solamente de pequeños honores, y no aspirar a más. Por último, es posible que en ambos casos aparezcan invertidas las condiciones; quiero decir, que puede suceder que, no mereciendo uno más que un pequeño honor se crea digno de los más grandes; o que, siendo digno de los más grandes, se contente en su pensamiento con los más pequeños. Cuando es uno digno de poco y se cree digno de todo es reprensible; porque es un insensato, puesto que no es justo que acepte distinciones sin haberlas merecido. Pero también es uno censurable cuando, mereciendo plenamente los honores que se le dispensan, no se cree él mismo digno de ellos. Mas queda aún el hombre dotado de un carácter contrario a estos dos: el que, siendo digno de las mayores distinciones, se considera acreedor a ellas, como lo es, en efecto, siendo de este modo capaz de hacerse a sí mismo justicia. Éste es el único que merece elogio, porque sabe ocupar un justo medio entre los otros dos.

La grandeza de alma es, pues, una disposición moral que nos hace apreciar lo mejor posible cómo debe aspirarse y emplearse el honor y todos los bienes honoríficos. Además, el magnánimo, como ya hemos dicho, sólo se ocupa de las cosas útiles. Por consiguiente, el medio que sabe guardar en todo esto es perfectamente laudable, y es claro que la grandeza de alma es un medio como todas las demás virtudes. Dos contrarios hemos presentado en nuestro cuadro. El primero es la vanidad, que consiste en creerse uno digno de las mayores distinciones, cuando no lo es; y, realmente, se da casi siempre el nombre de vanidosos a los que se creen dignos, sin serlo en realidad, de los mayores honores. El otro contrario en lo que puede llamarse pequeñez de alma, que consiste en no creerse uno digno de grandes honores, a pesar de serlo; y, en efecto, es un signo de la pequeñez de alma el no creerse digno de distinción alguna cuando se tienen condiciones estimables. Resulta, pues, como consecuencia necesaria de todas estas consideraciones, que la grandeza de alma es un medio entre la vanidad y la pequeñez de alma.

El cuarto de los caracteres, que acabamos de indicar, no es absolutamente digno de censura, pero tampoco es magnánimo, porque no tiene grandeza de alma en ningún sentido; no es digno de grandes honores, pero tampoco tiene pretensiones grandes, y, por consiguiente, no puede decirse que sea un verdadero contrario de la magnanimidad. Sin embargo, podría suceder que el creerse digno de grandes distinciones, cuando se merecen en realidad, tiene por contrario el creerse digno de pequeños honores, cuando de hecho no se merece más. Pero, bien mirado, no hay aquí un verdadero contrario, porque el hombre que se hace a sí mismo justicia no puede ser censurable, como no lo es el magnánimo; se conduce como lo exige la razón, y en su clase se parece perfectamente al mismo magnánimo. Ambos se juzgan acreedores a los honores de que justamente son dignos. Podrá, pues, llegar a ser magnánimo, porque sabrá siempre juzgarse digno de, lo que merece. Pero en cuanto al otro que tiene pequeñez de alma y que, dotado como está dé grandes condiciones, por las que es merecedor de las mayores distinciones, se cree, sin embargo, indigno de ellas, ¿qué podría decir si verdaderamente sólo fuera digno de los más pequeños honores? Creía vanidoso el aspirar a grandes honores, y lo cree aun cuando piensa en honores inferiores a su mérito. No puede acusarse de pusilánime a aquel que, siendo un simple meteco, se creyese indigno del poder y se sometiese a los ciudadanos. Pero este cargo se podría muy bien dirigir a aquel que, siendo de nacimiento ilustre, estimara el poder más de lo debido.

CAPÍTULO VI
DE LA MAGNIFICENCIA

No es uno magnífico porque observe una conducta o tenga una intención cualquiera; lo es únicamente en lo relativo al gasto y al empleo del dinero, por lo menos cuando la palabra magnífico se toma en su sentido propio, y no en otro figurado y metafórico. No hay magnificencia posible sin gasto. El gasto que corresponde a la magnificencia es el espléndido, y el verdadero esplendor no consiste en los primeros gastos que ocurren; consiste exclusivamente en hacer gastos necesarios que se extienden hasta el último límite. Aquel que, al hacer un gran gasto, sabe fijar su extensión conveniente y desea mantenerse dentro de estos justos límites, que son de su gusto, es el hombre magnífico. El que traspasa estos límites y hace más de lo que calcula, éste no tiene nombre particular. Sin embargo, alguna relación de semejanza tiene con los que se llaman frecuentemente pródigos y manirrotos. Citemos varios ejemplos. Si algún rico cree que para los gastos de boda de su único hijo no debe traspasar el gasto que suelen hacer las gentes modestas que reciben a sus huéspedes, dándoles lo que encuentran, como suele decirse, es un hombre que no sabe respetarse a sí propio y que se muestra mezquino y miserable. Por lo contrario, el que recibe huéspedes de esta clase con todo el aparato propio de una boda, sin que ni su reputación ni su dignidad lo exijan, puede, con razón, parecer pródigo. Pero el que en estos casos hace las cosas como conviene a su posición y como lo pide la razón, es un hombre magnífico. La conveniencia se gradúa según la situación en cada caso, y todo lo que se opone a esta relación cesa de ser conveniente. Ante todo, es preciso que el gasto sea conveniente, para que haya magnificencia, y para ello observar las exigencias que llevan consigo la posición personal y la cosa que ha de ejecutarse. No es, al parecer, lo conveniente en el matrimonio de un esclavo lo mismo que es en el de una persona que se ama. Lo conveniente varía igualmente con la persona, según que ella hace únicamente lo que debe hacer, sea en cantidad, sea en calidad, y hubo razón para decir que la función hecha en Olimpia por Temístocles no cuadraba con la escasez de su fortuna y que hubiera convenido mejor a la opulencia de Cimón. Por lo menos, éste podía hacer todo lo que exigía su posición, y era el único que se encontraba en un caso en que no se hallaban todos los demás.

Podría decir de la liberalidad lo que he dicho de la magnificencia; es una especie de deber el ser liberal, cuando se ha nacido entre hombres libres.

CAPÍTULO VII
EXAMEN DE VARIOS CARACTERES

De todos los demás caracteres que son laudables o reprensibles moralmente, puede decirse, casi sin excepción, que son excesos, defectos o medios respecto de los sentimientos que se experimentan; como, por ejemplo, el envidioso y el carácter odioso que se regocija con el mal de otro. Según las maneras de ser de ambos y los nombres que se les dan, la envidia consiste en disgustarse de la felicidad que alcanzan los que la merecen; la pasión del hombre que se regocija con el mal de otro no tiene nombre especial, pero el que siente esta pasión se pone de manifiesto al regocijarse con las desgracias ajenas más inmerecidas. El medio entre estos dos sentimientos es el carácter que siente una justa indignación, llamada por los antiguos némesis, o indignación virtuosa, que consiste en afligirse de los bienes y males de otro cuando no son merecidos, y regocijarse con los que lo son. Y así, no es extraño que de Némesis se haya hecho una diosa.

En cuanto al pudor o respeto humano, ocupa el medio entre la impudencia, que todo desprecia, y la timidez, que por todo se encoge. Cuando uno no se preocupa para nada de la opinión, cualquiera que ella sea, es imprudente; cuando le asusta sin discernimiento toda opinión, es tímido. Pero el hombre que conserva el respeto humano y el verdadero pudor, sólo se preocupa con el juicio de los hombres que le parecen respetables.

La amabilidad ocupa el medio entre la enemistad y la adulación. El que se apresura a ceder ante todos los caprichos de las personas con quienes trata es un adulador; y el que las contradice sin cesar y sin venir a cuento, es una especie de enemigo. En cuanto al hombre amable y benévolo, no transige ciegamente con todos los caprichos de los demás, ni tampoco los combate, sino que procura en todas ocasiones practicar lo que tiene por mejor.

La formalidad y la gravedad son un medio entre el egoísmo, que sólo piensa en sí, y la lisonja, que quiere satisfacer a todo el mundo. El que no sabe ceder nada en sus relaciones con los demás y es siempre desdeñoso es un egoísta. El que concede todo a los demás y se pone siempre por bajo de ellos es un lisonjero. En fin, el hombre grave que se respeta a sí mismo es el que concede ciertas cosas y otras no, y que sabe conducirse teniendo en cuenta el mérito de los demás.

El hombre verídico y sencillo que, según la expresión vulgar, dice las cosas como son, ocupa un medio entre el disimulado, que todo lo oculta, y el fanfarrón, que charla sin cesar. El uno, que a sabiendas rebaja y achica a todo lo que le concierne, es disimulado; el otro, que todo lo exagera, es el fanfarrón. Pero el que sabe decir las cosas tales como son es hombre verídico y sincero, y, usando las palabras de Homero, es un hombre circunspecto. En general, el uno sólo ama la verdad, mientras que los otros sólo aman la mentira.

También es un medio la cortesía. El hombre cortés ocupa el medio entre el hombre rústico y grosero y el gracioso de mal género. Así como en materia de alimentos el hombre enclenque y delicado difiere del glotón, que todo lo devora, porque el uno come poco o nada y aun con dificultad, y el otro traga sin discernimiento todo lo que encuentra; en igual forma, el hombre rústico y grosero difiere del mal educado y del bufón vulgar. El uno nunca encuentra nada que deba hacerle desarrugar la frente, y recibe con aspereza todo lo que se le dice; el otro, por lo contrario, acepta todo con igual facilidad y con todo se divierte. El hombre no debe ser ni lo uno ni lo otro, sino que tan pronto debe admitirse esto como desecharse aquello, y siempre conformándose con la razón; el que tal hace es el hombre cortés. He aquí la prueba y que es la misma de que nos hemos servido muchas veces. La cortesía que merece verdaderamente este nombre, y no la que se llama así metafóricamente, es, en esta clase de cosas, la manera de ser más digna, siendo este medio merecedor de alabanza, como lo son los extremos de censura. Ahora bien, la verdadera cortesía puede ser de dos clases. Tan pronto consiste en saber aceptar las bromas, sobre todo las que se dirigen a uno mismo, y en este caso soportarlas hasta el sarcasmo, como consiste en poder, si llega el caso, embromar uno a los demás. Estos dos géneros de cortesía son diferentes, y, sin embargo, ambos son medios; porque el que sabe llevar las cosas hasta el punto de causar placer al hombre de gusto, podrá, cuando alguien se ría a su costa, mantenerse en el justo medio entre el palurdo que insulta y el hombre frío que no sabe nunca decir una gracia. Esta definición me parece mejor que si se dijese que es preciso obrar de tal manera que la palabra no sea jamás molesta para la persona que es objeto de la burla, cualquiera que ella sea; porque lo que más bien debe intentarse es complacer al hombre de gusto, que permanece siempre en una justa imparcialidad, y que es, por lo mismo, un buen juez en estas cosas.

Por lo demás, todos estos medios, aunque laudables, no son, sin embargo, virtudes, lo mismo que los contrarios no son vicios, porque en todo esto no hay intención ni voluntad reflexiva. A decir verdad, no son más que divisiones secundarias de sentimientos y de pasiones, y todos estos matices de carácter, que acabamos de analizar, no son más que sentimientos diversos. Como son todos naturales y espontáneos, se les puede hacer entrar en la clase de virtudes naturales. Además, cada virtud, como se verá en el curso de este tratado, es, a la vez, natural y de otra cierta manera, es decir, que va acompañada de prudencia y de reflexión. Y así, la envidia de que hemos hablado puede relacionarse con la justicia, porque los actos que ella inspira van dirigidos contra otro. La indignación virtuosa, que también hemos explicado, puede ser referida a la justicia; y el pudor, que nace del respeto humano, a la prudencia, que templa las pasiones, y he aquí por qué se clasifica también la prudencia entre las virtudes naturales. Añado, para concluir, que del hombre verdadero y del hombre falso puede decirse que el uno tiene prudencia y el otro no la tiene.

A veces sucede que el medio es más contrario a los extremos que lo son los extremos entre sí. La causa de esto es que el medio jamás se encuentra con ninguno de ellos, mientras que los contrarios marchan frecuentemente a la par, y muchas veces hay hombres que son, a la vez, cobardes y temerarios, pródigos en una cosa y avaros en otra; en una palabra, que están en oposición consigo mismos, cometiendo las acciones más villanas. Cuando son de este modo irregulares y desiguales para el bien, concluyen por encontrar el verdadero medio, porque los extremos están hasta cierto punto en el medio que los separa y los une, pero la oposición de los extremos en las relaciones de éstos con el medio no resulta siempre igual en ambos sentidos, y tan pronto domina el exceso como el defecto. Las causas de estas diferencias son las que hemos expresado más arriba; que son, en primer lugar, el corto número de personas que tienen estos vicios extremos; por ejemplo, son pocos los que son insensibles a los placeres; y en segundo lugar, esta disposición de espíritu que nos hace creer que la falta que cometemos con más frecuencia es también la que más contraria al medio. Puede añadirse, en tercer lugar, que lo que se parece más al medio parece ser lo menos contrario, como sucede con la relación que tienen la temeridad con la prudente confianza y la prodigalidad con la generosidad verdadera.

Hemos hablado hasta aquí de casi todas las virtudes que son dignas de alabanza, y ya es tiempo de que tratemos de la justicia

LIBRO CUARTO
TEORÍA DE LA JUSTICIA

Es el libro V de la Moral a Nicómaco, reproducido textualmente.

LIBRO QUINTO
TEORÍA DE LAS VIRTUDES INTELECTUALES

Es el libro VI de la Moral a Nicómaco, reproducido textualmente.

LIBRO SEXTO
TEORÍA DE LA INTEMPERANCIA Y DEL PLACER

Es el libro VIII de la Moral a Nicómaco, reproducido textualmente

LIBRO SÉPTIMO
TEORÍA DE LA AMISTAD

CAPÍTULO PRIMERO
DE LA AMISTAD

Es preciso que ahora nos consagremos al estudio de la amistad, analizando su naturaleza y sus especies, y haciendo ver lo que es el verdadero amigo. Después examinaremos si la palabra amistad puede tener uno o muchos sentidos, y en caso de tener muchos, cuántos son. Deberemos indagar también cómo debemos conducirnos en la amistad, y qué justicia es la que debe reinar entre los amigos. Es éste un asunto que merece que le estudiemos con interés, como que es una de las virtudes más bellas y más deseables de que puede tratarse en moral. El objeto principal de la política consiste, ciertamente, en crear el afecto y la amistad entre los miembros de la sociedad, y desde este punto de vista es cómo ha podido alabarse muchas veces la utilidad de la virtud, porque es imposible permanecer por mucho tiempo amigos cuando se dañan mutuamente los unos a los otros. Además, todo el mundo conviene en que lo justo y lo injusto se muestran principalmente entre amigos, y a nuestros ojos el ser hombre de bien y el amar son una sola y misma cosa. La amistad no es sino cierta disposición moral, y si pudiera conseguirse que los hombres se condujeran de tal manera que no se dañaran los unos a los otros, no habría otra cosa que hacer que procurarse amigos, puesto que los verdaderos amigos jamás se hacen daño. Además, si los hombres fuesen justos, nunca harían mal, y, por consiguiente, puede decirse que la justicia y la amistad son hasta cierto punto idénticas o, por lo menos, muy próximas. También debe observarse que un amigo nos parece el más precioso de los bienes de la vida, y que la privación de amigos, el aislamiento, es la cosa más terrible, porque ni la vida entera ni las relaciones voluntarias son posibles sin los amigos. Toda nuestra existencia la pasamos, en efecto, constantemente con conocidos, sean parientes o camaradas, sean nuestros hijos, nuestros padres o nuestra mujer. Pero las relaciones especiales y los derechos mutuos, que nacen de la amistad, sólo dependen de nosotros, mientras que las demás relaciones que nos unen con otro han sido arregladas por las leyes generales de la ciudad y no dependen de nosotros.

Se discute mucho acerca de la amistad, habiendo algunos que, considerándola sólo desde un punto de vista exterior, le dan demasiada extensión. Unos pretenden que lo semejante es amigo de lo semejante, y de aquí los proverbios bien conocidos:

"Lo que se parece, un Dios la junta siempre."
"El grajo busca al grajo."
"El lobo conoce al lobo, el ladrón al ladrón."

Los naturalistas, por su parte, procuran hasta explicar el sistema entero de la naturaleza partiendo de este único principio: que lo semejante tiende hacia lo semejante. Y he aquí por qué Empédocles, hablando de una perra que iba a acostarse habitualmente sobre una imagen de perra grabada en un ladrillo, pretendía que se sentía atraída porque se parecía a ella la imagen.

Pero si unos explican de esta manera la amistad, nos encontramos con que otros, mirándola desde un punto de vista completamente opuesto, dicen que lo contrario es amigo de lo contrario. Todo lo que el corazón adora y desea excita el afecto en todo el mundo. No es lo seco y sí lo húmedo lo que desea y gusta de lo seco. De aquí este verso:

"La tierra gusta de la lluvia…"

y este otro:

"El cambio es siempre lo que más agrada."

Es porque el cambio tiene lugar pasando de lo contrario a lo contrario. Por otra parte, se añade, lo semejante es siempre enemigo de lo semejante, si hemos de creer al poeta.

"Constantemente el alfarero detesta al alfarero."

Y los animales, cuando tienen que vivir de los mismos alimentos, casi siempre se combaten.

Como se ve, todas estas explicaciones de la amistad están muy distantes unas de otras. Unos sostienen que lo semejante es el amigo y que lo contrario es el enemigo:

"Si, constantemente lo menos es enemigo de lo más;
Y cada día aumenta el odio de los vencidos."

Hasta los sitios en que se encuentran los contrarios están separados, mientras que la amistad parece aproximar y reunir a los seres. Otros, explicándolo de un modo opuesto, sostienen que sólo los contrarios son amigos; y Heráclito reprendía al poeta por haber dicho:

"¡Ah!, cese la discordia entre los dioses y entre los hombres."

Para defender esta opinión se añade que no podría haber armonía en la música si no hubiera lo grave y lo agudo, lo mismo que no podría haber animales sin el macho y la hembra, los cuales son contrarios.

Ya tenemos aquí dos sistemas sobre la amistad. Se advierte desde luego, que son muy generales, y que están muy distantes uno de otro. Pero hay otros que se aproximan más a los hechos y que los explican perfectamente. Así se pretende por unos que los malos no pueden ser amigos y que sólo los buenos pueden serlo; y por otros se sostiene lo contrario, porque parece absurdo y monstruoso el suponer que las madres puedan en caso alguno dejar de amar a sus hijos. La afección y el amor se encuentra, al parecer, hasta en las bestias, y se ve muchas veces que desprecian la muerte por defender a sus hijos.

Hay otras teorías que pretenden fundar la amistad en el interés; y prueba de ello es, dicen, que todos los hombres buscan su propia utilidad, mientras que rechazan todas las cosas que son para ellos inútiles. Así, el viejo Sócrates decía que, al escupir y al dejar cortarse el pelo y las uñas, abandonamos todos los días estas partes de nuestro cuerpo, hasta que, por último, abandonamos el cuerpo mismo. Cuando llega la muerte, el cadáver no sirve para nada, y sólo se le guarda cuando puede ser de alguna utilidad, como en Egipto. Estas últimas opiniones parecen bastante opuestas a las precedentes. Lo semejante

es inútil a lo semejante, y nada está más distante de parecerse que los contrarios. Lo contrario es lo más inútil a su contrario, puesto que lo contrario destruye infaliblemente a su contrario. Además, sucede que, tan pronto se considera la cosa más fácil del mundo el poseer un amigo, como se pretende que nada hay más difícil que conocer a sus amigos, y que sólo en la adversidad se los puede probar, porque en la prosperidad todos quieren parecer buenos amigos. En fin, hay personas que llegan hasta el extremo de creer que no debemos fiarnos ni aun de los amigos que nos son fieles en la desgracia, porque, según dicen, entonces también engañan y disimulan, y si permanecen fieles en el infortunio es como un medio de utilizar la afección más tarde, cuando vengan los días de felicidad.

CAPÍTULO II
CONTINUACIÓN DE LA TEORÍA DE LA AMISTAD

Debemos adoptar en esta materia la teoría que, a la vez, reproduzca del modo más completo nuestras opiniones y que resuelva mejor todas las cuestiones conciliando las contradicciones aparentes. Conseguiremos esto si demostramos que estas cosas contrarias son realmente como son a los ojos de la razón, y esta teoría estará ciertamente más de acuerdo que ninguna otra con los hechos mismos. Las oposiciones de los contrarios no subsistirán menos si puede demostrarse que lo que se ha dicho es en parte verdadero y en parte falso.

En primer lugar se pregunta: si es el placer o el bien el objeto del amor. En efecto, si amamos lo que deseamos, y si el amor no es otra cosa, porque

"No es uno amante si no ama siempre,"

y si el deseo sólo se aplica a lo que agrada, se sigue que en este sentido el objeto amado es el objeto que nos es agradable. Pero, por otra parte, si el objeto amado es lo que queremos, si es objeto de la volutad, entonces es el bien y no el placer, lo que buscamos, y ya se sabe que el bien y el placer son cosas muy diferentes. Analicemos esta idea y otras análogas, partiendo del principio de lo que se desea y lo que se quiere es el bien, o, por lo menos, lo que parece ser el bien. En este sentido, también lo agradable, el placer, puede llegar a ser objeto de nuestras aspiraciones; puesto que parece que es un bien de cierto género, ya que unos creen que el placer es un bien, y otros, sin tenerlo precisamente por un bien, encuentran en él la apariencia del bien; variedad de opiniones que nace de que la imaginación y el juicio no residen en la misma parte del alma.

Sea de esto lo que quiera, se ve que el placer y el bien pueden ser ambos objeto de amor. Sentado este primer punto, pasemos a otra consideración. Entre los bienes, unos son bienes absolutos y otros son bienes en ciertos conceptos, sin ser absolutamente bienes. Por lo demás, son las mismas cosas las que son a la vez absolutamente buenas y absolutamente agradables. Y así decimos que todo lo que es bueno y conveniente para un cuerpo sano es bueno absolutamente para el cuerpo. Pero no diremos que lo que es bueno especialmente para un cuerpo enfermo, es decir, remedios y las amputaciones, sea bueno también para el cuerpo absolutamente. En igual forma, son cosas absolutamente agradables las que lo son para el cuerpo sano que está en el pleno goce de sus facultades; por ejemplo, es agradable ver en medio de la luz y no en la obscuridad, por más que suceda todo lo contrario, si se tienen enfermos los ojos. Del mismo modo, el vino más agradable no es el que gusta a un paladar estragado por la embriaguez, que sería incapaz de distinguirlo del vinagre, sino que es el que agrada más a una sensibilidad que no está embotada ni pervertida.

En el mismo caso se encuentran absolutamente las cosas del alma. Las cosas que le encantan verdaderamente no son las que agradan a los niños y a las bestias y sí las que agradan a los mayores de edad y bien organizados; y ateniéndonos a estos dos puntos es cómo discernimos y escogemos las cosas moralmente agradables. Pero lo que el niño y la bestia son, respecto al hombre desenvuelto y bien organizado, lo son el malvado y el insensato respecto al prudente y al hombre de bien. Estos dos últimos sólo se complacen con las cosas conformes a sus facultades, que son las cosas buenas y bellas. Pero esta palabra, bien, puede tomarse en distintos sentidos, y así decimos que una cosa es buena porque lo es efectivamente; y que lo es otra, porque es útil y provechosa. En igual forma distinguirnos lo agradable, que puede ser absolutamente agradable y absolutamente bueno, de lo agradable, que sólo puede serlo bajo ciertos conceptos o que es, en cierto modo, un bien sólo aparente. Así como, tratándose de los seres inanimados, podemos buscarlos y preferirlos por estos motivos, lo mismo sucede respecto del hombre. Amamos a éste porque es lo que es los a causa de su virtud; a aquél porque es útil y servicial; en fin, amamos a otro por placer y únicamente porque es agradable. El hombre a, quien amamos se hace nuestro amigo cuando, amado por nosotros, paga afecto con afecto y ambos saben que se aman mutuamente.

Hay, por tanto, necesariamente, tres clases de amistad que sería un error reunir y confundir en una sola, o considerarlas como especies de un solo y mismo género, o designarlas con un nombre común. Todas estas clases de amistad se comprenden, en efecto, bajo una designación única y primera. Sucede lo que con la expresión médico o medicinal, que se emplea de muy diversas maneras. Puede aplicarse este término, a la vez, al talento que el médico debe tener para ejercer su arte, al cuerpo que el médico debe curar, al instrumento que emplea y a la operación que practica.

Pero, hablando propiamente, el término inicial es el término exacto. Entiendo por término inicial y primero aquel cuya noción se encuentra en todos los demás; por ejemplo, la expresión de instrumento médico o medicinal sólo quiere decir el instrumento de que se sirve el médico, mientras que en la noción de médico no hay la del instrumento. Se piensa siempre en el término primitivo. Pero como lo primitivo es también lo universal, se toma lo primitivo universalmente, y de aquí nace el error. Por esto, en materia de amistad no pueden explicarse tampoco todos los hechos por un término único; y desde el momento que una sola y única noción no sirve para explicar ciertas amistades, se declara que tales amistades no existen, y, sin embargo, existen, aunque no de la misma manera. Y cuando esta primitiva y verdadera amistad no puede aplicarse bien a tales o cuales amistades, porque es universal en tanto que primitiva, se cree uno autorizado para decir que las otras no son amistades. Esto nace de que hay muchas especies de amistad, y tal amistad, que no se admite, entra, sin embargo, entre las que se acaban de indicar. La amistad, repitámoslo, puede dividirse en tres especies, que descansan en bases diferentes: una sobre la virtud, otra sobre el interés, y la última sobre el placer.

La más común de todas es la amistad por interés. Ordinariamente se aman los hombres porque son útiles los unos a los otros, y se aman sin pasar este límite. Es, como dice el proverbio:

"Glauco, él te sostendrá hasta que te hiera."

O también:

"Atenas detesta a Megara y es ingrata con ella."

La amistad por placer es la que contraen los jóvenes, que tienen un sentimiento tan vivo del placer; y por este motivo su amistad es tan variable, porque el placer varía con la edad y con los gustos diversos producidos por la edad misma. La amistad por virtud es la propia de los hombres más distinguidos y mejores. Como se ve, la amistad de los hombres virtuosos es la primera de todas, es una reciprocidad de afectos, y nace de la libre elección que hacen unos de otros. El objeto amado es amable para aquel que ama, y el amigo se hace amar por aquel a quien él ama mostrándole su ternura. Pero la amistad concebida de esta manera sólo puede existir en la especie humana, porque sólo el hombre es capaz de saber lo que son la intención y la elección. Las otras clases de amistad se encuentran igualmente en los animales, que hasta cierto punto no son extraños a la idea del interés, como se nota en los domésticos respecto al hombre, y en otros animales entre ellos mismos. Así, la hembra del reyezuelo se une con el cocodrilo, si hemos de creer la aserción de Herodoto, y los adivinos refieren asociaciones y emparejamientos análogos entre los animales que ellos han observado.

Los hombres malos no pueden ser amigos unos de otros, sino por interés y por placer. Y si se considera que desconocen la primera y verdadera amistad, puede sostenerse que no son amigos.

El malo siempre está dispuesto a dañar al malo, y cuando se dañan los unos a los otros es porque no se aman mutuamente. Sin embargo, es cierto que los malos se aman, sólo que no se aman como exige la suprema y primera amistad. Pero pueden todavía amarse según las otras dos, y así se ve que, mediante el atractivo del placer que los une, soportan los daños que se hacen recíprocamente, de lo cual dan ejemplos tantas veces los hombres corrompidos. Es cierto que los que sólo se aman por placer no pueden ser verdaderos amigos cuando se examinan de cerca estas relaciones, porque la

amistad que los une no es la primera amistad. Sólo esta última es sólida, y la otra no. La una es verdaderamente amistad, como ya he dicho; y la otra no lo es, y está a gran distancia de la primera.

Por tanto, considerar al amigo desde este único y exclusivo punto de vista es violentar los hechos y reducirse a sostener sólo paradojas, porque es imposible comprender todas las amistades bajo una sola definición.

La única solución que ya cabe se reduce a reconocer que, en un sentido, la amistad primera es la única amistad real y verdadera; y que, en un sentido diferente, todas las demás amistades existen lo mismo que ésta, no confundidas en una homonimia equívoca y teniendo entre sí una relación cualquiera y caprichosa, ni tampoco formando una sola especie, sino refiriéndose todas a un sólo término superior. Pero como el bien absoluto y el placer absoluto son una sola y misma cosa, y marchan siempre juntos, si algo no se opone a que así suceda, el verdadero amigo, el amigo absolutamente hablando, es también el primer amigo, el amigo en el sentido primordial de esta palabra. Éste es el que debemos buscar por lo que él es. Es preciso que tenga este mérito a nuestros ojos, porque, en general, se quieren los bienes que se desean en consideración a sí mismo, y, por tanto, es necesario que uno quiera ser elegido teniendo aquella cualidad eminente. El verdadero amigo stempre nos es absolutamente agradable, y he aquí por qué un amigo, a cualquier título que lo sea, puede complacernos siempre.

Pero insistamos algo más sobre este punto, que constituye el fondo mismo de la cuestión. ¿El hombre ama lo que es bueno para él, o lo que es bueno en sí y absolutamente? ¿El acto mismo de amar no va acompañado siempre de placer, de tal manera que la cosa que se ama nos es siempre agradable? ¿O pueden negarse estos principios? Lo mejor, sin duda, sería reunir estas dos cosas estos y fundirlas en una sola. Por una parte, lo que no es absolutamente bueno y puede hacerse absolutamente malo en ciertos casos, debe evitarse. Pero, de otra, lo que no es bueno para el individuo, ninguna relación tiene con este individuo. Lo que se busca precisamente es que los bienes absolutos continúen siendo bienes para el individuo. Ciertamente, se desea y se debe buscar el bien absoluto, pero lo que para sí mismo se busca es lo que es bien para uno, su bien personal, y es preciso obrar de manera que estos dos bienes concuerden. Ahora bien, sólo la virtud puede concordarlos, y la política en particular procura esta útil armonía a los que aún no la tienen en sí mismos, con tal que el ciudadano que ella educa esté predispuesto a seguirla en su cualidad de hombre; porque, gracias a su naturaleza, los bienes absolutos serán igualmente bienes para él individualmente. Por las mismas razones, si el hombre que ama a una mujer es feo, y ella hermosa, el placer es lo que une los corazones, y, por una consecuencia necesaria, el bien debe sernos agradable y dulce. Cuando hay desacuerdo en esto es porque el ser no es absolutamente bueno, y porque queda en el individuo una intemperancia que le impide dominarse, porque este desacuerdo del bien y del placer en los sentimientos que se experimentan es, precisamente, la intemperancia. Luego, si la primera y verdadera amistad está fundada en la virtud, resulta de aquí que los que la poseen son ellos también absolutamente buenos. No se aman sólo porque sean recíprocamente útiles los unos para los otros, sino que se aman, además, bajo otro concepto. Porque puede entenderse el bien, en este caso, en dos sentidos; lo que es bueno para tal persona en particular, y lo que es bueno de una manera absoluta. Si puede hacerse esta distinción en razón de lo útil, otra igual se puede hacer con respecto a las disposiciones morales en que uno puede encontrarse; pues son cosas muy diferentes el ser útil de una manera absoluta y el serlo, para tal individuo en particular; así, hay gran diferencia, por ejemplo, entre hacer ejercicio y tomar remedios para restablecer la salud. De aquí se infiere que la virtud es la verdadera cualidad del hombre. En efecto, puede incluirse al hombre entre los seres que son buenos por su propia naturaleza; y la virtud de lo que es bueno por naturaleza es el bien absoluto, mi entras que la virtud de lo que no es naturalmente bueno no es más que un bien puramente individual y relativo.

Lo mismo sucede respecto al placer. Pero, repito, la cuestión merece la pena que nos detengamos en ella, porque es preciso saber si la amistad es posible sin placer; qué importancia tiene esta intervención del placer en la amistad; en qué consiste la amistad precisamente; y, en fin, si es posible la amistad con alguno, únicamente porque es bueno, aunque, por otra parte, no nos agrade; o si puede ser un obstáculo a la amistad esta sola razón. Por otra parte, tomándose el amor en dos sentidos, se puede preguntar si nace esto de que se cree que, siendo bueno el acto de amar, no puede considerársele exento de placer. Es cosa evidente que, así como en la ciencia las teorías que se van descubriendo y los hechos que se van averiguando causan el más sensible placer, así nos complacemos en ver y reconocer las cosas que nos son familiares, y la razón, en uno y otro caso, es absolutamente idéntica. Así, pues, lo que es bueno absolutamente es también absolutamente agradable por una ley de la naturaleza, y complace a aquellos para quienes es un bien. He aquí por qué los semejantes se agradan tan pronto mutuamente y por qué el hombre es la cosa más grata para el hombre. Ahora bien, si los seres gustan tanto unos de otros, hasta cuando son incompletos, con mucha más razón se agradan cuando son todo lo que deben de ser, y el hombre virtuoso es un ser completo, si es que existe alguno. Luego, si el acto de amar va siempre acompañado del que procura el conocimiento de la afección recíproca que se tiene, es claro que, en general, puede decirse de la primera suprema amistad que es una elección recíproca de cosas absolutamente bellas y agradables, que se buscan únicamente porque son bellas y agradables en sí. La amistad a esta altura es precisamente la disposición moral de donde proceden esta elección y esta preferencia. Su acto es toda su obra, y este acto nada tiene de exterior; pasa por entero en el corazón del que ama; mientras que toda potencia es necesariamente exterior, porque se ejerce sobre otro ser, o sólo se da a condición de que este otro ser exista. Por esto amar es gozar, mientras que no es gozar el ser amado. Ser amado es el acto del objeto que se ama; pero amar es el acto propio de la amistad. Este acto sólo puede encontrarse en el ser animado, mientras que el otro puede darse también en el ser inanimado, puesto que los seres inanimados y sin vida pueden ser también amados. Pero, puesto que amar en acto el objeto amado es servirse de este objeto, en tanto que se le ama, y que el amigo es amado por su amigo en tanto que es amigo, y no, por ejemplo, en tanto que es músico o médico, el placer que nace de él, en tanto que es lo que es, puede llamarse justamente el placer de la amistad. El amigo ama al amigo por él mismo, y no por otra cosa que no es él, y, por consiguiente, si no goza en cuanto es virtuoso y bueno, la relación que los une no es la primera y perfecta amistad. Por otra parte, no hay circunstancia accidental que pueda dificultar la amistad, ni desvirtuar la felicidad, que les da su virtuosa relación. Y así, suponiendo que el amigo sienta algún olor insoportable, podrá separarse de él en este caso, pero no por eso dejará de ser su amigo, ni dejarle de mostrar su benevolencia, aunque no haga la vida común con él.

Todos convienen en que en lo dicho consiste la primera y perfecta amistad.

En cuanto a las demás amistades, todas se miden por ésta, y se las discute, cotejándolas con ella. La amistad, en general, tiene algo de sólido y firme, y aquélla, que es la perfecta, es la única que tiene esta circunstancia. Es sólido aquello que se ha puesto a prueba, y las únicas cosas que la soportan como es debido y que os dan plena seguridad, son las que no se crean ni de repente ni fácilmente. No hay amistad sólida sin confianza, y la confianza se adquiere con el tiempo, porque es preciso experimentar a los hombres para poderlos apreciar; pues, como dice Theognis:

"Para conocer los corazones, necesitamos más de un día;"
"Experimentad a los humanos como se experimenta un buey en el trabajo."

Tampoco hay amistad sin tiempo, porque sin él sólo se tiene el deseo de ser amigos; simple disposición que se toma la mayoría de las veces, sin pensar en ello, por la verdadera amistad. Porque basta que estén dispuestos a hacerse amigos, prestándose ya los mutuos servicios que exige la amistad, para pensar que no tienen solamente el derecho de ser amigos, sino, que lo son efectivamente; pero con la amistad sucede lo que en todas las demás cosas; no se cura uno sólo por querer curarse, y no basta tampoco querer ser amigos para serlo realmente. La prueba es que los que se encuentran en esta disposición, los unos respecto de los otros, y no han sido aún puestos a prueba, son fácilmente accesibles a las sospechas. En las cosas, por lo contrario, en que mutuamente se han mostrado lo que son, difícilmente se dejan llevar de la desconfianza; mientras que en aquellas en que no ha tenido lugar esa prueba es fácil dejarse sorprender cuando los calumniadores aducen hechos algún tanto verosímiles. También es evidente que la amistad, hasta en este grado, no se produce en el corazón de los hombres malos porque el malo no se fía de nadie; es malévolo para todo el mundo, y mide a los demás por sí mismo. También los buenos son más fáciles de engañar si no están prevenidos y son desconfiados como resultado de una experiencia anterior. He aquí por qué los malos anteponen siempre al amigo las cosas que pueden satisfacer su mala naturaleza. No hay uno sólo que ame más las personas que las cosas, y, por consiguiente, nunca son amigos verdaderos; porque con sentimientos de este género no es posible que todo llegue a ser común entre los amigos. Se

toma entonces al amigo como una agregación de las cosas, y no a las cosas como una agregación de los amigos.

Otra consecuencia de lo dicho es que la primera y perfecta amistad se extiende a pocos, porque es difícil poner a prueba un gran número de personas. Para conocerlas bien, sería preciso vivir largo tiempo con cada una de ellas, y no debe tratarse a un amigo como se trata a un vestido. Es cierto que en todas circunstancias es propio de un hombre sensato el escoger de dos cosas la mejor, y, ciertamente, si ha hecho uso por mucho tiempo de una cosa no tan buena, sin haber probado otra que es mejor, hará bien en probar esta última, Pero no debe tomarse en lugar de un amigo antiguo un desconocido, cuando no sabe si vale más. No hay amistad seria sin prueba; el ser amigo de uno no es negocio de un solo día, necesita tiempo. De aquí viene el proverbio de la fanega de sal; es decir, que es preciso haber comido una fanega de sal con uno antes de responder de él. Esto prueba que no basta que el amigo sea bueno de una manera absoluta; es preciso que lo sea para vos, y, sin esto, este amigo no sería vuestro amigo. Es bueno, absolutamente hablando, por la sola razón de que es bueno, pero no se es amigo sino porque es bueno a los ojos de otro. Es absolutamente bueno y absolutamente amigo cuando se encuentran y concuerdan estas dos condiciones, a saber: que lo que es absolutamente bueno lo es también con relación a otro; y, por consiguiente, lo que es absolutamente bueno se hace útil para otro, con tal que este otro, aunque él mismo no sea absolutamente bueno, lo sea, sin embargo, para su amigo. Ser amigo de todo el mundo impide hasta el amar; porque es imposible acudir, a la vez, a tantas personas.

Es claro, después de todo lo dicho, que tenemos decir que la amistad tiene algo de sólido, como la felicidad tiene algo de independiente; y repito que ha habido razón para decirlo, porque sólo la naturaleza tiene algo de sólido, y que las cosas exteriores jamás son sólidas. Con mas razón se ha dicho que la virtud está en la naturaleza, y que el tiempo es el que demuestra si es uno amado sinceramente, probándose los amigos en el infortunio y no en la prosperidad. Efectivamente, en las circunstancias penosas es cuando se ve con toda evidencia si los bienes son comunes entre los amigos, porque entonces los verdaderos amigos son los únicos que, sin preocuparse con los bienes y los males a que está expuesta nuestra naturaleza, y que constituyen habitualmente la desgracia o la fortuna de los hombres, prefieren la persona de su amigo y no tratan de saber si estos bienes o males existen o no existen. El infortunio descubre a los que no son amigos verdaderos, y que lo han sido sólo por un interés pasajero. El tiempo descubre igualmente a los unos y a los otros, a los verdaderos y a los falsos. No se descubre pronto al amigo que lo es por interés, pero en el momento se descubre al que lo es por placer, si bien no puede decirse que baste un instante para reconocer al que debe agradaros absolutamente. Muy bien pueden compararse los hombres a los vinos y a los alimentos. Se siente la dulzura de éstos en el acto, mas, pasado algún tiempo, el objeto se hace desagradable y deja de ser grato al paladar. Lo mismo sucede con los hombres, y lo que en ellos es absolutamente agradable sólo con el tiempo y al final se sabe. El vulgo mismo puede convencerse de la exactitud de esta observación; en primer lugar, en vista de los hechos que ocurren en la vida, y en segundo, porque sucede en esto como con aquellas bebidas que parecen más dulces que otras, no precisamente porque sean agradables a causa de la sensación que producen, sino sólo porque no se está habituado a ellas y engañan al principio.

Concluyamos, pues, de todo lo dicho, que la primera y perfecta amistad es la que hace que se pueda dar a todas las demás el amistad es la que hace q nombre que tienen, es la amistad que se funda en la virtud y en el placer causado por la virtud en la forma dicha más arriba. Las amistades distintas de ésta pueden tener lugar entre jóvenes, entre animales y entre los malos. Es bien conocido el proverbio que dice:

"Fácilmente, gustan unos de otros los que son de la misma edad;"

y también:

"El malo siempre busca al malo."

No niego, en efecto, que los malos puedan gustar los unos de los otros, pero no es en tanto que son malos ni en tanto que están privados de vicio y dé virtud, sino en cuanto tienen cierta relación entre sí; como, por ejemplo, si son ambos músicos y el uno gusta de la música y el otro sabe tocar. En una palabra, puede decirse que nunca los hombres gustan unos de otros sino por aquel lado en que tienen alguna cosa buena. Además, los malos pueden ser útiles y serviciales los unos para los otros, no de una manera absoluta, sino con la mira de un plan particular, en el que no entra para nada el que sean buenos o malos. No es imposible tampoco que un hombre vicioso sea amigo de un hombre de bien, y que ambos puedan servirse según sus intenciones respectivas. El malo puede ser útil para los proyectos del hombre de bien, y el hombre de bien emplea para estos proyectos hasta el hombre desordenado, mientras que el malo no hace más que seguir las tendencias de su naturaleza. En este caso, el hombre honrado no quiere menos el bien; quiere absolutamente los bienes absolutos; sólo quiere indirectamente los bienes que busca el malo, a quien se encuentra ligado, y que pueden ayudarle a evitar la miseria o la enfermedad. Pero el hombre de bien, aun en este caso, sólo obra en vista de los bienes absolutos, en la misma forma que se bebe una medicina, no precisamente porque se la quiere beber, sino sólo en vista de otra cosa, que es la salud. Repito que el malo y el hombre de bien pueden estar ligados como lo están los que no son virtuosos. El malo puede agradar al hombre de bien, no en tanto que malo, sino en cuanto tiene con él alguna cualidad común; por ejemplo, si es músico como él. El malo puede estar unido con el bueno en tanto que siempre hay algo de bueno en todos los hombres, y por esta razón muchos se unen entre sí, sin que, por otra parte, sean buenos, pero se ligan con cada uno por el punto por el que pueden entenderse, porque, repito, todos los hombres sin excepción tienen en sí mismo alguna pequeña parte de bien.

CAPÍTULO III
DE LA IGUALDAD EN LA AMISTAD

Éstas son, pues, las tres especies de amistad. En todas, según se ve, a consecuencia de cierta igualdad que hay entre las personas, se da a estas relaciones diversas el nombre común de amistad. Así, los amigos que se unen por la virtud son amigos mediante una igualdad de virtud que hay entre ellos. Pero hay otra diferencia en la amistad que resulta de la superioridad de uno de los dos amigos, como la virtud de Dios es superior a la virtud del hombre. Esta es otra clase de amistad, y, en general, es la amistad entre el jefe que manda y el súbdito que obedece, amistad tan diferente como el derecho del uno respecto del otro. Hay, sin embargo, entre ellos igualdad proporcional, pero no igualdad numérica. En este género de amistad pueden incluirse las relaciones entre el padre y el hijo, entre el bienhechor y el favorecido. Y aun en estos casos se encuentran diferencias de consideración, como, por ejemplo, en la afección del padre por el hijo y la del marido por la mujer, porque esta última es relación de jefe a súbdito, y la otra de bienhechor a favorecido. En estas amistades no hay reciprocidad de afecto, o, por lo menos, es una reciprocidad muy diferente. ¿Qué cosa más ridícula que echar en cara a Dios que no ame como se le ama, o dirigir este cargo al jefe con relación a su súbdito? El jefe debe ser amado y no está obligado a amar, o, si lo hace, debe amar de otra manera. Ninguna diferencia hay en el placer que causa el amor, sea que un hombre independiente y rico lo experimente al gozar de su propiedad o de los demás bienes domésticos, sea que a un pobre se lo produzca la fortuna que le proporcione medios de satisfacer las necesidades que experimenta.

Las observaciones que preceden pueden aplicarse a los amigos, que se unen, ya por interés, ya por placer; quiero decir que unas veces hay igualdad entre ellos, y otras hay superioridad de parte de uno de los dos. Por esta razón, los que están unidos sobre la base de la igualdad se creen con derecho a quejarse cuando de su relación no sacan un provecho igual o ventajas iguales, o placeres iguales. Esto es lo que sucede frecuentemente en las relaciones de amor, pues no es otro el origen de las querellas que tan frecuentemente separan a los enamorados. El que ama ignora que no son los mismos los motivos que mueven al corazón por una y otra parte; y el que es amado cree tener justo motivo de queja cuando dice: “Sólo un hombre que no ama puede hablar de esa manera”. Esto nace de que cada cual cree, por su parte, que ambos se hallaban en la misma situación al unirse en amistad

CAPÍTULO IV
DE LA DESIGUALDAD EN LA AMISTAD

Así, pues, cada una de las tres especies de amistad que son, repito, la amistad por virtud, la amistad por interés y la amistad por placer, puede todavía dividirse en dos clases; unas que descansan en la igualdad, y otras que se forman a pesar de la superioridad de uno de los amigos. Ambas son amistades verdaderas; sin embargo los verdaderos amigos lo son mediante la igualdad, porque sería absurdo decir que un hombre es amigo de un niño, porque le ama y es amado por él. Hay casos en que es preciso que el superior sea sinceramente amado; y, sin embargo, si a su vez ama, se le echa en cara que ama a uno que no es digno de su afecto, porque se mide la amistad por el mérito de los que la cultivan y al tenor de cierta especie de igualdad que se establece entre los amigos. Unas veces es la diferencia de edad la que hace la amistad poco conveniente, y otras es la diferencia de virtud, de nacimiento o de cualquiera otra circunstancia la que da a uno de los amigos una superioridad demasiado señalada. El superior debe siempre amar menos o no amar, aun cuando en un principio haya tenido origen la amistad en el interés, en el placer y aun en la virtud.

Cuando la diferencia de superioridad es poco sensible, se comprende que puede haber ciertas disensiones entre los amigos. Con respecto a las cosas materiales, hay casos en que una pequeña diferencia no tiene la menor gravedad; por ejemplo, cuando se trata de pesar madera; pero, en cambio, sucede lo contrario cuando se trata de pesar oro. Ordinariamente, se juzga muy mal de la pequeñez de las cosas; nuestro propio bien nos parece muy grande porque nos toca de cerca; mientras que el bien ajeno nos parece muy mezquino porque está distante. Pero cuando la diferencia es excesiva, a los hombres mismos no se les ocurre ya exigir la reciprocidad, sobre todo una reciprocidad exactamente igual. ¿Podrá suponerse, por ejemplo, que Dios debe amarnos tanto como nosotros le amamos?

Es, por tanto, perfectamente evidente que para ser amigos es preciso ser siempre en cierto modo iguales, y que dos pueden también amarse recíprocamente sin ser amigos. Esto explica por qué los hombres en general buscan la amistad en que son superiores, más bien que la amistad de igualdad, porque en ello encuentran a la vez la ventaja de ser amados y el sentimiento de su superioridad. He aquí también por qué muchos prefieren el adulador al amigo, porque la adulación hace creer al que se deja adular que tiene aquellas dos ventajas reunidas. Los ambiciosos son, principalmente, los que buscan esta clase de amistades, porque ser admirado es ser superior. En la amistad, los hombres se dividen, naturalmente, en dos clases; los unos son afectuosos, los otros ambiciosos. Es un hombre afectuoso cuando se complace más en amar que en ser amado, y es uno ambicioso cuando se complace más en ser objeto de afección que en corresponder a ella. El que goza en verse amado y admirado es amigo de su propia superioridad, mientras que el que se complace en amar es verdaderamente afectuoso. Cuando se ama, necesariamente se obra; mientras que el ser amado es un accidente puramente pasivo; puede no saberse que uno es amado, pero es imposible ignorar que se ama. Además, es más conforme con el carácter de la amistad el amar que el ser amado, y el ser amado afecta más el objeto mismo del amor. Prueba de ello es que el amigo prefiere conocer el objeto de su pasión a ser conocido por él en los casos en que la elección es inevitable. Esto es lo que hacen las mujeres en los transportes del corazón, y lo que hace Andrómaca de Antifón. Cuando se desea ser conocido, parece que no se piensa absolutamente en otra cosa que en sí mismo, y que se quiere gozar personalmente sin hacer partícipe a otro de este placer, mientras que conocer a aquel que se ama tiene por fin y término procurarle un placer y amarle. He aquí por qué estimamos tanto y alabamos a los que conservan afecto a los muertos, porque conocen y no son conocidos.

En resumen, hemos hecho ver hasta aquí que hay muchas clases de amistad, y que son hasta tres; hemos demostrado que son cosas muy diferentes ser amado y corresponder a la afección de que es uno objeto; y, por último, hemos explicado las diferencias que hay entre los amigos, según que son iguales o que hay superioridad de parte de uno de ellos.

CAPÍTULO V
CONCILIACIÓN DE LAS OPINIONES OPUESTAS SOBRE LA NATURALEZA DE LA AMISTAD

Como ya dije al principio de este tratado, la palabra amigo se ha tomado en un sentido demasiado general en las teorías superficiales que se han emitido sobre la amistad. Según hemos visto, unos sostenían que el amigo es lo semejante, y otros que lo contrario. Ahora debemos explicar las verdaderas relaciones de lo semejante y de lo contrario con las diversas amistades que hemos indicado.

Se puede, desde luego, reducir la noción de lo semejante a la de lo agradable y de lo bueno, porque lo bueno es simple, mientras que lo malo es de formas muy múltiples. El hombre verdaderamente bueno siempre es semejante a sí mismo y no muda jamás de carácter; lejos de esto, el malo, el insensato, no se parece en nada de la mañana a la tarde. Y así, los malos, como no tengan que concertarse para algún objeto, no son amigos unos de otros, están constantemente divididos, y la amistad que no es sólida no es amistad. En este sentido, el semejante es el amigo, porque el bueno es semejante. Pero en otro sentido puede decirse que lo semejante se confunde con lo agradable porque las mismas cosas son agradables a los que se asemejan; y es una ley natural que todo ser gusta en primer lugar de sí mismo. He aquí por qué los mismos sonidos de la voz, las maneras, las relaciones cotidianas, son tan agradables a los miembros de una misma familia, y añado que lo mismo sucede entre los animales. Éstos son aspectos según, los que también los malos pueden, como los demás, amarse entre sí:

"Y el malo siempre busca al malo."

Por otra parte, puede sostenerse que lo contrario es el amigo de lo contrario, como puede serlo lo útil, porque lo semejante es inútil a su semejanza. Así, el dueño tiene necesidad del esclavo, y el esclavo del dueño; así, el marido y la mujer tienen necesidad el uno del otro, y así, lo contrario es a la vez agradable y deseado en tanto que útil, y si no es el objeto que se busca, sirve, por lo menos, para llegar a él. En efecto, cuando se obtiene lo que se desea se ha alcanzado ya el fin mismo a que se aspira, y no se desea ya lo contrario, como lo caliente desea lo frío, y como lo seco desea lo húmedo. Desde cierto punto de vista hasta la amistad de lo contrario puede pasar por un bien. Y, así, los contrarios se desean mutuamente por la interposición del medio en que se juntan. Se buscan como las piezas de un objeto que se recompone, porque de la reunión de ambos es como se forma un solo y único medio. Pero añado que sólo por accidente e indirectamente es como lo contrario desea lo contrario, porque en sí sólo desea la posición intermedia del medio; y, repito, los contrarios no pueden desearse mutuamente; sólo es el medio el que desean. Cuando ha habido demasiado frío, se busca el medio para calentarse; cuando ha habido demasiado calor, se busca también aquél para enfriarse; y lo mismo sucede en todas las demás cosas. Si acontece otra cosa, se está siempre en la esfera del deseo, y jamás en los medios. Por lo contrario, el que ha llegado al justo medio goza con él sin desear las cosas que son naturalmente agradables, mientras que los otros sólo gozan con lo que excede de las cualidades y de los límites naturales del medio. Hay más; esta especie de amistad entre los contrarios podría extenderse y aplicarse también a las cosas inanimadas; pero el verdadero amor sólo se produce cuando existe el medio con respecto a seres animados y vivos. He aquí por qué muchas veces gusta uno de los seres que son respecto de nosotros los más desemejantes; los hombres austeros gustan de los risueños y los de carácter ardiente de los perezosos. Podría decirse que los unos reemplazan a los otros en el verdadero medio. Sólo indirectamente, como acabo de decir, los contrarios son amigos, y sólo lo son a causa del bien que se hacen recíprocamente.

Conforme a las explicaciones que acabarnos de dar, debe verse ahora cuáles son las especies de amistad, cuáles las diferencias que distinguen los amigos amantes de los amados, y, en fin, bajo qué condiciones pueden los hombres ser amigos sin que exista un afecto recíproco.

CAPÍTULO VI
DEL AMOR PROPIO

Se ha discutido mucho si el hombre puede o no amarse a sí mismo. Hay personas que creen que lo primero de todo es amarse a sí mismo, y que, convirtiendo en regla el amor propio, miden por él todas amistades para juzgarlas. Pero si nos atenemos a la teoría y a los hechos que se producen evidentemente entre los amigos, estos dos géneros de afección son contrarios en ciertos conceptos y en otros parecen semejantes. La amistad que uno se profesa a sí mismo tiene cierta analogía con la amistad, pero, absolutamente hablando, no es la amistad, porque ser amado y amar deben necesariamente encontrarse en dos seres completamente distintos. Pero se dirá: lo que prueba que uno puede amarse a sí mismo es lo que se dice del hombre templado y del intemperante, que lo son en cierta manera a la vez con plena voluntad y a pesar suyo, porque en ellos las diversas partes del alma están en cierta relación las unas con las otras. Poco más o menos es el mismo fenómeno el ser uno su propio amigo o su propio enemigo, o el hacerse daño a sí mismo. Todo esto supone dos seres necesariamente, y dos seres separados y distintos. Si se admite que el alma puede ser dos en cierta manera y que se divide, entonces estos fenómenos son posibles en cierto sentido; pero si no se admite esta división, se hacen imposibles. Según las maneras de ser del individuo para consigo mismo, es como pueden definirse los diferentes modos de amar de que hablamos ordinariamente en nuestros estudios. Y así, a los ojos de muchos, el amigo es el que quiere el bien de otro o lo que cree ser su bien, sin pensar para nada en las ventajas personales que él pueda obtener, y sólo pensando en su amigo. Desde otro punto de vista parece que se ama, sobre todo, a aquel cuya existencia se desea por él, y no por uno mismo, aun sin participar de sus bienes y sin vivir con él. En fin, desde el último punto de vista, se llama amigo a aquel con quien se quiere vivir para gozar de su trato y no por otro motivo, como los padres que desean la existencia de sus hijos y viven, sin embargo, con otras personas.

Todas estas opiniones sobre la amistad se rechazan y se excluyen mutuamente. Uno exige que vuestro amigo piense absolutamente sólo en vos; otro que sólo piense en vuestra existencia; un tercero que sólo desee vivir con vos; y de otra manera y sin estas condiciones se declara que no existe la amistad. En cuanto a nuestra opinión, creemos que participar del dolor de otro sin segunda intención es darle una prueba de verdadero afecto; pero no como los esclavos que cuidan a sus amos, porque estos enfermos, por lo común, tienen generalmente muy mal humor, y les prestan estos cuidados sin pensar para nada en ellos. Es preciso que sea al modo de las madres que participan de los disgustos de sus hijos; o de ciertos pájaros machos que comparten con las hembras el dolor y las penas de la maternidad. El verdadero amigo no se limita sólo a atestiguar su simpatía por el sufrimiento de su amigo, sino que trata también de participar de este sufrimiento; así, por ejemplo, compartiría la sed con su amigo, si fuese posible, o, por lo menos, se esfuerza siempre en acercarse cuanto puede a esta comunidad. La misma observación tiene lugar con respecto a la alegría que comparte con su amigo; es preciso que se regocije por el amigo mismo y sin otro motivo que el goce que éste experimenta. De aquí nacen todas esas explicaciones que se dan de la amistad, cuando se dice: “La amistad es una igualdad; los amigos verdaderos no tienen más que un alma”.

Con más razón se pueden aplicar todos estos razonamientos al individuo solo. Es bueno que el individuo desee para sí mismo su propio bien. Nadie se sirve a sí mismo con la mira de otro fin, ni por ganar el favor de nadie. No puede comunicarse uno a sí mismo el servicio que se ha hecho, porque él es uno solo; y el que quiera hacer saber a otro que le ama parece que quiere más bien que se le ame que no amar él realmente. En cuanto a desear la vida de alguno, a querer vivir siempre con él, participar de sus alegrías y de sus dolores, a no tener, en una palabra, mas que un alma, y a no poder pasar el uno sin el otro, y morir si se es necesario juntos, he aquí lo que hace en grado eminente el individuo, en tanto que es él solo y que, al parecer, está consigo mismo en una sociedad perpetua. Éstos son, lo reconozco, todos los sentimientos que el hombre de bien experimenta para consigo mismo. En el hombre malo, por lo contrario, todos estos sentimientos están en desacuerdo; no está menos dividido que el intemperante, y he aquí por qué puede ser hasta su propio enemigo. Pero, en tanto que el individuo es uno e indivisible, se desea y se ama siempre a sí mismo. Pues bien, esto es precisamente lo que son el hombre de bien y el amigo, cuya afección es inspirada sólo por la virtud. Pero el hombre malo no es uno: es muchos; cambia en un solo día absolutamente y está cien veces disgustado de sí mismo; de donde concluyo que el amor que tiene uno a su propia persona puede reducirse a la amistad del hombre virtuoso. Como el hombre de bien es, en cierto sentido, semejante a sí mismo, es uno y es bueno para sí, y en este sentido es su propio amigo y se desea a sí mismo. El hombre de bien es conforme a la naturaleza, mientras que el malo es un ser contra la naturaleza.

Además, el hombre de bien no tiene motivo para ofenderse a sí mismo, como lo hace alguna vez el hombre corrompido; en su persona misma el último hombre no insulta al primero, como lo hace el que tiene remordimientos; ni el hombre actual insulta al precedente, como sucede con el mentiroso. En una palabra no hay en él esas distinciones de que hablan los sofistas cuando separan sutilmente a Corisco del buen Corisco. Lo que prueba todo lo bueno que hay hasta en estas naturalezas perversas es que los malos, acusándose a sí mismos, llegan hasta darse la muerte, por más que todo hombre trata siempre de ser bueno para consigo mismo. El hombre de bien, en tanto que es absolutamente bueno, trata de ser también su propio amigo, como ya he dicho, porque tiene en sí mismo dos elementos que, naturalmente, quieren ser amigos el uno del otro y que es imposible separar. He aquí como en la especie humana cada individuo puede decirse que es su propio amigo, mientras que nada de esto sucede con los demás animales; el caballo, por ejemplo, no puede pasar nunca por amigo de sí mismo. Avanzo a más y digo que en la especie humana los niños tampoco lo son, y que sólo se hacen amigos de sí mismos cuando son capaces de escoger y preferir alguna cosa con intención. Sólo entonces puede estar el niño en desacuerdo consigo mismo, resistiendo al deseo que le arrastra. La amistad para consigo mismo se parece mucho a las afecciones de familia. No está en nuestra mano disolver ni éstas ni aquélla. Por mucho que regañen los parientes, no por eso dejan de serlo y el individuo, a pesar de sus divisiones intestinas, no por eso deja de ser uno durante toda su vida.

Después de lo que acaba de decirse, puede verse en cuántos sentidos puede tomarse la palabra amar; y no es menos claro que todas las amistades, cualesquiera que ellas sean, pueden reducirse a la primera y perfecta amistad.

CAPÍTULO VII
DE LA CONCORDIA Y DE LA BENEVOLENCIA

Un punto que también pertenece a este estudio es el análisis de la concordia y de la benevolencia, porque la amistad y la benevolencia son sentimientos que, según muchos, se confunden, o que, por lo menos, no pueden existir el uno sin el otro. A mi parecer, la benevolencia no es la amistad, ni tampoco es absolutamente diferente. Lo que hay de cierto es que, dividiéndose la amistad en tres especies, la benevolencia no se encuentra ni en la amistad por interés, ni en la amistad por placer. Si queréis el bien para alguno porque os es útil, no lo queréis entonces por esa persona, lo queréis por vuestro interés. Por lo contrario, la benevolencia, lo mismo que la verdadera amistad, se dirige, no al que la siente, sino a aquel por quien se siente. Por otra parte, si la benevolencia se confundiese con la amistad por placer, se tendría benevolencia también para las cosas inanimadas. De aquí se infiere evidentemente que la benevolencia se refiere a la amistad moral. Por lo demás, el hombre benévolo no hace más que querer, mientras que el amigo debe llegar hasta realizar el bien que quiere, porque la benevolencia no es más que el principio de la amistad. Todo amigo es necesariamente benévolo, pero todo corazón benévolo no es un corazón amigo. El hombre benévolo no hace mas que comenzar a amar, y por esto se dice de la benevolencia que es el principio de la amistad, pero no es todavía la amistad.

Los amigos están, al parecer, en un perfecto acuerdo, así como los que están de acuerdo entre sí parecen ser amigos. Pero la concordia, por amistosa que pueda ser, no se extiende a todo indistintamente, sino que se extiende tan sólo a las cosas que deben hacer de concierto los que están así en buen acuerdo y a todo lo que concierne a su vida común. No es, precisamente, el que estén de acuerdo en pensamientos y gustos, porque puede suceder que, por una y otra parte, se deseen cosas contrarias, y que suceda aquí lo que pasa con el intemperante, que vive en continuo desacuerdo. Pero lo que conviene es que la resolución y el deseo de obrar concuerden completamente de ambos lados.

La concordia, por otra parte, sólo es posible entre hombres de bien porque los malos, deseando y ansiando las mismas cosas, sólo piensan en dañarse mutuamente.

La palabra concordia, lo mismo que la palabra amistad, no puede tomarse, al parecer, de una manera absoluta. Hay muchas especies de concordia. La primera, que es la verdadera, es buena por naturaleza, lo cual hace que los malos no puedan conocerla jamás; la otra puede encontrarse igualmente entre los malos, cuando por casualidad buscan y desean un mismo objeto. Pero para que los malos se entiendan es preciso que deseen las mismas cosas, de manera que ambos las obtengan al mismo tiempo, porque, a poco que deseen una sola y misma cosa, si no la pueden obtener a la vez, no dudan en luchar para arrancarla, y los que están verdaderamente en buen acuerdo no luchan jamás. Hay concordia verdadera cuando hay la misma opinión, por ejemplo, en lo tocante al mando y a la obediencia, no sólo para que el poder y la obediencia sean alternativos, sino, a veces, para que no muden de manos. Esta especie de concordia con la que constituye la amistad social, la unión de unos ciudadanos con otros.

Esto es lo que teníamos que decir acerca de la concordia y de la benevolencia.

CAPÍTULO VIII
DE LA AFECCIÓN RECÍPROCA ENTRE BIENHECHORES Y FAVORECIDOS

Se pregunta por qué los bienhechores aman más a sus favorecidos que éstos a sus bienhechores. En buena razón parece que debería suceder todo lo contrario. Podría creerse que el interés y la utilidad personal explican suficientemente esto, y decir que el uno es un acreedor a quien se debe, y el otro un deudor que debe. Pero no sólo existe esta diferencia, sino que, además, hay una cosa que es muy natural. El acto simple es, en efecto, siempre preferible, y la relación es igual entre la obra producida por el acto y el acto que la produce. El favorecido, en cierta manera, es la obra del bienhechor, y por esto hasta los animales muestran una ternura tan viva para con los pequeños, primero al darles la existencia, y después al conservarlos una vez que han nacido. Por esta razón, los padres, menos tiernos, por otra parte, que las madres, aman más a sus hijos que éstos los aman a ellos, y estos hijos, a su vez, aman a los suyos más que a sus padres. Esto nace de que el acto es lo mejor y lo más superior que existe. Y si las madres aman más que los padres es porque creen que los hijos son más su obra. Se mide la obra por el trabajo que cuesta, y en la procreación lleva la madre la mayor pena.

Hagamos aquí alto en lo relativo a la amistad, tanto la que puede uno tener consigo mismo, como la que puede tenerse con los demás.

CAPÍTULO IX
DE LA JUSTICIA EN LA AMISTAD Y EN OTRAS RELACIONES

Al parecer, la justicia es una especie de igualdad, y la amistad consiste en la igualdad, a no ser que sea un error el decir que la amistad no es más que una igualdad. Todas las constituciones políticas no son, en el fondo, otra cosa que formas de la justicia. Un Estado es una asociación, y toda asociación no se sostiene sino mediante la justicia, de tal manera que todas las formas de la amistad son otras tantas formas de la amistad son otras tantas formas de la justicia y de la asociación. Todas estas cosas se tocan, y sólo hay entre ellas diferencias casi insensibles. En las relaciones entre el alma y el cuerpo, el obrero y su instrumento, el dueño y su esclavo, que son casi las mismas, no hay verdadera asociación, porque en un caso no hay dos seres sino uno, y en otro sólo hay la propiedad de un solo y mismo individuo. Tampoco se puede concebir el bien de uno y de otro separadamente, sino que el bien de ambos es el bien del ser único en cuyo obsequio se ha hecho. Así, el cuerpo es un instrumento congénito del alma, y el esclavo es como una parte y un instrumento separable del dueño, y el instrumento del obrero es una especie de esclavo inanimado. Todas las demás asociaciones puede decirse que son una parte de la asociación política, tales como las asociaciones de las Fratrias, de los Misterios, etc., y hasta las asociaciones mercantiles y lucrativas son también especies de Estados. Ahora bien, todas las constituciones con sus diversos matices se encuentran en la familia, lo mismo las constituciones puras que las degeneradas, porque lo que pasa en los Estados se parece mucho a lo que tiene lugar en las diversas especies de armonías. Puede decirse que el poder real es el del marido sobre la mujer; y la república la relación de unos hermanos con otros. La degeneración de estas tres formas puras es sabido que da lugar a la tiranía, a la oligarquía y a la democracia, y hay tantos derechos y justicias diferentes como diferencias en la forma de las constituciones. Por otra parte, como hay igualdad de número y, además, igualdad de proporción, debe haber otras tantas especies de amistad y de asociación. La simple asociación de compañeros y la amistad que los une sólo se refieren al número; en ella todos están sometidos a la misma medida. En las asociaciones proporcionales la que es aristocrática y real es la mejor, porque el derecho no es idéntico para el superior y para el inferior, siendo lo único justo entre ellos la proporción.

Lo mismo sucede con la amistad entre el padre e hijo y con todas las asociaciones de este género.

CAPÍTULO X
DE LA SOCIEDAD CIVIL Y POLÍTICA

Entre las amistades pueden distinguirse las del parentesco, la del compañerismo, la de la asociación, y por último, la que puede llamarse civil y política. La amistad de familia o de parentesco tiene muchas especies: la de los hermanos, la del padre, la de los hijos, etc. La una, que es la del padre, es proporcional; la otra, la de los hermanos, es puramente numérica. Esta última se aproxima mucho a la afección de los compañeros, porque en aquella como en ésta se reparten con igualdad todos los beneficios.

La amistad civil y política descansa en el interés, en cuya vista principalmente se ha formado. Los hombres se han reunido porque no podían bastarse a sí mismos en el aislamiento, si bien el placer de vivir juntos ha sido capaz por sí solo de fundar la sociedad. La afección que los ciudadanos se tienen mutuamente bajo un gobierno de forma republicana y de las derivadas de ésta tiene el privilegio de descansar, no sólo en la amistad ordinaria, sino en que los hombres se reúnen en este caso como amigos verdaderos, mientras que en las otras formas de gobierno hay siempre una jerarquía de superior a inferior. Lo justo debe establecerse, sobre todo, en la amistad de los que están unidos por interés, y esto es, precisamente, lo que realiza la justicia civil y política. De una manera muy distinta se reúnen el artista y el instrumento; por ejemplo, la sierra en manos del operario. Aquí no hay, a decir verdad, un fin común, porque su relación es la que tiene el alma con el instrumento, y viene únicamente en interés del que emplea el instrumento. Esto no impide que, por otra parte, se cuide el instrumento hasta donde sea necesario, para realizar la obra que ha de ejecutarse, porque el instrumento sólo existe en consideración a esta obra. Así, en el barreno pueden distinguirse dos elementos, siendo el principal el acto mismo del barreno, es decir, la perforación; y en esta clase de relaciones puede colocarse el cuerpo y el esclavo, como ya hemos dicho.

Indagar cómo debe uno conducirse con un amigo es, en el fondo, indagar lo que es la justicia. De una manera general, la justicia sólo se aplica a un ser amigo. Lo justo se refiere a ciertos seres, que están asociados por cierto motivo; y el amigo es un asociado, primero a causa de la raza y de la especie, y después mediante la vida común. Y esto es porque el hombre no sólo es un ser político y civil, sino también miembro de una familia. No se empareja el macho con la hembra por un tiempo dado, como los demás animales que lo hacen al azar, permaneciendo después en el aislamiento, sino que, para su unión, necesitan condiciones precisas ..., como sucede con los cañones de una flauta. El hombre es un ser formado para asociarse con todos aquellos que la naturaleza ha creado de la misma familia que él, y habría para él asociación y justicia, aun cuando el Estado no existiese. La familia, el hogar, es una especie de amistad, mientras que entre el dueño y el esclavo hay la misma amistad y unión que la que existe entre el arte y los instrumentos, y entre el alma y el cuerpo. Indudablemente, éstas no son precisamente amistades, ni esto es justicia, sino que es cierta cosa análoga y proporcional, el remedio que cura al enfermo, que nada tiene de normal ni de sano precisamente, sino que es cierta cosa análoga y proporcional a su estado. La afección entre el hombre y la mujer es, a la vez, una utilidad y una asociación; la del padre por el hijo es como la de Dios respecto del hombre, como la del bienhechor respecto del favorecido, en una palabra, como la del ser que manda por naturaleza respecto del ser que debe naturalmente obedecer. El afecto entre los hermanos descansa, sobre todo, como el de los compañeros, en la igualdad:

> "Sí, mi hermano es tan legítimo como yo;
> "Nuestro Padre común es Júpiter, mi rey."

Estos versos del poeta se ponen en boca de los que sólo quieren la igualdad. Por consiguiente, en la familia es donde se encuentra el principio y el origen del amor, del Estado y de la justicia.

Recuérdese que hay tres especies de amistad; primero, amistad por virtud; después, por interés, y, en fin, por placer. Se ha visto también que hay dos grados en todas ellas, porque cada una descansa, o en la igualdad de los dos amigos, o en la superioridad de uno de ellos. El género de justicia, que se aplica a cada una, debe surgir claramente de todas nuestras discusiones precedentes. Cuando uno de los dos es superior, debe dominar la proporción. Pero esta proporción no puede ser ya la misma, sino que el superior debe figurar en ella en sentido inverso, de tal manera que la relación que se da entre él y el inferior se reproduzca, invirtiéndose entre todo lo que viene de éste inferior a él y todo lo que va de éI a éste inferior, siendo siempre esta relación la de un jefe que manda respecto de un súbdito que obedece. Si no existe esta relación entre ellos, habrá una igualdad puramente numérica, porque, en este caso, sucederá aquí lo que sucede ordinariamente con las demás asociaciones, que tan pronto reina en ellas la igualdad numérica como la proporcional. Si en una asociación han contribuido los asociados con una parte de dinero numéricamente igual, deben tener también en la distribución de beneficios una porción numéricamente igual, y si no contribuyeron con partes iguales, deben participar de una parte proporcional. Pero en la amistad el inferior tuerce la proporción y une en provecho suyo los dos ángulos por una diagonal, en lugar de tener uno sólo de los lados . Pero el superior parece tener entonces menos de lo que le corresponde, y la amistad y la asociación se convierten para él en una carga. Es preciso, pues, restablecer en este caso la igualdad de otra manera y rehacer la proporción destruida. El medio de restablecer esta igualdad es el honor que, como a Dios, pertenece al jefe llamado por la naturaleza a mandar y que le debe el que obedece. Es preciso, pues, que el provecho de una parte sea igual al honor de la otra. Pero la afección fundada sobre la igualdad es precisamente la afección civil y republicana. La afección civil sólo descansa en el interés, y así como los Estados sólo son amigos por este motivo, por la misma razón lo son, también, los ciudadanos entre sí:

> "Atenas detesta a Megara y es ingrata con ella."

Y los ciudadanos no se acuerdan tampoco unos de otros desde el momento en que no se son útiles recíprocamente, como que esta amistad sólo dura el tiempo que dura una relación del momento. Esto nace de que en esta asociación política y republicana el mando y la obediencia no vienen de la naturaleza, ni tienen nada de real: se substituyen alternando. No se manda para hacer el bien, como Dios, y sí sólo para que reine la igualdad en los beneficios que se obtienen y en los servicios que se hacen. Por tanto, la elección política y republicana pide absolutamente descansar en la igualdad.

La amistad por interés presenta también dos especies; una, que se puede llamar legal, y otra moral. La afección política y republicana mira, a la vez, a la igualdad y al provecho, corno sucede, con los que venden y compran, y de aquí el proverbio: "Las buenas cuentas hacen buenos amigos". Cuando esta amistad política resulta de una convención formal, tiene, además, un carácter legal. Pero cuando se fían pura y simplemente los unos de los otros tiene más bien el carácter de la amistad moral y de la que se da entre compañeros. Ésta, más que ninguna otra, es la que da lugar a recriminaciones; y la causa es porque todo esto es contrario a la naturaleza. La amistad por interés y la amistad por virtud son muy diferentes, y estos de que venimos hablando quieren unir, a la vez, las dos cosas; no se acercan unos a otros sino por interés; crean una amistad puramente moral, como si sólo les guiase un sentimiento de virtud, y a consecuencia de esta confianza ciega no han tenido el cuidado de contraer una amistad legal. En general, de las tres especies de amistad, en la de interés es en la que tienen lugar más recriminaciones y mas quejas. La virtud está siempre al abrigo de todo cargo. Los que sólo se unen por placer, después de haber recibido y dado cada cual su parte, se separan sin trabajo. Pero los que están sólo unidos por el interés no rompen tan prontamente, a menos que estén ligados por compromisos legales o por afecto de compañerismo. Sin embargo, en las relaciones que tienen por base el interés, la relación legal es la menos sujeta a disputas. La solución que, en nombre de la ley, concilia a las dos partes tiene lugar en dinero, puesto que por el dinero se mide la igualdad en semejantes casos. Pero en una relación puramente moral, la solución debe ser completamente voluntaria. En algunos países rige esta ley: los que han contratado amistosamente no podrán acudir a los tribunales para hacer valer las convenciones voluntarias. Esta ley es muy sabia, puesto que los hombres de bien no acuden, naturalmente, a la justicia de los tribunales, y, como hombres de bien, han tratado los que se encuentran en este caso. En esta

especie de amistad es muy difícil saber hasta qué punto pueden ser fundadas las mutuas recriminaciones, porque se han fiado uno de otro moral y no legalmente. Hay gran dificultad entonces en discernir con completa justicia quién tiene razón. ¿Deberá mirarse al servicio que se ha hecho, a su valor y a su cualidad? ¿O será preciso mirar más bien al que lo ha recibido? Porque puede suceder lo que dice Theognis:

"Es poco para ti, diosa, y mucho para mí."

Puede hasta acontecer que sea para ambos absolutamente lo contrario y que puede repetirse aquel dicho bien conocido:

"Para ti no es más que un juego; mas para mí es la muerte."

He aquí de dónde nacen todas las recriminaciones. El uno cree que se le debe mucho, porque ha prestado un gran servicio, y en un caso urgente ha servido a su amigo, o bien alega otros motivos, considerando sólo la utilidad del servicio que ha hecho, sin pensar en lo poco que le ha costado. El otro, por lo contrario, no ve más que lo que el servicio ha costado al bienhechor, y no el provecho que él ha sacado. A veces también acrimina el mismo que ha recibido el beneficio, y mientras él recuerda, por su parte, el mezquino provecho que ha sacado, el otro enumera los beneficios enormes que la cosa ha producido; por ejemplo, si exponiéndose a un peligro, se ha sacado a uno de un apuro, arriesgando tan sólo el valor de un dracma, el uno sólo piensa en el peligro que ha corrido, mientras que el otro sólo piensa en el valor del dracma como si sólo se tratase de una restitución pecuniaria. Pero hasta en esto mismo hay motivos de disputa, porque el uno sólo da a las cosas el valor que tenían anteriormente, y el otro las aprecia por lo que valen de presente, y en este terreno no tienen trazas de entenderse, a menos que exista una convención precisa.

La amistad o relación civil atiende únicamente a la convención expresa a la cosa misma; y la amistad o relación moral mira a la intención. Sin contradicción, esto es mucho más justo, y esta es la verdadera justicia de la amistad. La causa de que haya luchas y discusiones entre los hombres consiste en que, si la amistad moral es mas bella, la relación de interés es mucho más obligatoria y exigible. Los hombres comienzan a entrar en relación como amigos puramente morales, y como si no pensasen en la virtud; pero tan pronto como el interés particular de uno de ellos llega a encontrar oposición, dejan ver muy claramente que son muy distintos de lo que creían ser. Los más de los hombres sólo buscan lo bello como por añadidura y por lujo, y así buscan también esta amistad, que es más bella que todas las demás.

Ahora conviene ver con claridad las distinciones que conviene hacer entre estos diversos casos. Si se trata de amigos morales, sólo deben mirar a la intención para asegurarse de que es igual por ambas partes, sin que tengan nada más que exigir el uno del otro. Si son amigos por interés o por lazos puramente civiles, pueden resolver la dificultad según se hayan entendido al principio sobre sus intereses. Si el uno afirma que la convención ha sido puramente moral y otro afirma lo contrario, no está bien el insistir, ya que sea inevitable que haya esta diferencia, y debe guardarse la misma reserva en uno que en otro sentido. Pero, aun cuando los amigos no estén unidos por un lazo moral, debe creerse que ninguno de ellos ha querido engañar al otro, y, por consiguiente, cada uno debe contentarse con lo que la suerte le ha proporcionado. Lo que prueba que la amistad moral sólo descansa en la intención es que, después de haber recibido uno grandes servicios, si no continúa el otro prestándolos igualmente a causa de la impotencia en que está de hacerlo, pero presta los que buenamente puede, es indudable que cumple con su deber. Dios mismo acepta los sacrificios que se le ofrecen, teniendo en cuenta los recursos del que los hace. Pero, en cambio, al mercader que vende no bastaría decirle que no se le puede dar más, como tampoco al acreedor que ha prestado su dinero.

Los cargos y recriminaciones son muy frecuentes en las amistades que no son perfectamente claras y rectas, y no es fácil discernir entonces cual de los dos tiene razón. Es cosa impropia aplicar una medida única a relaciones tan complejas, como sucede particularmente en las relaciones amorosas. El uno busca al que ama, sólo porque tiene placer en vivir con él; el otro a veces sólo acepta al amante porque es útil a sus intereses. Cuando uno cesa de amar, como se hace diferente, el otro no se hace menos diferente que él, y entonces regañan a cada paso. En este caso se encuentra la disputa de Pitón y de Pammenes y también la del maestro con el discípulo, porque la ciencia y el dinero no tienen una medida común. Esto sucedía a Pródico, el médico, con el enfermo que le daba un mezquino salario; y, en fin, al tocador de cítara con el rey. El uno, al acoger al artista, sólo buscaba el placer, y el otro sólo buscaba su interés al ir a la corte, y, cuando llegó el caso de pagar, el rey, como sólo debía al artista el placer que había disfrutado, le dijo: "Todo el placer que me habéis proporcionado cantando os lo he pagado ya por el placer que os han producido mis promesas". Sea lo que quiera de este chasco, puede verse sin dificultad, aun en esto mismo, cómo deben arreglarse las cosas. Es de necesidad referirlas siempre a una sola y única medida, no precisamente encerrándolas en un límite fijo, sino proporcionando las unas a las otras. La proporción es aquí la verdadera medida, en la misma forma que es la medida en la asociación civil y política. En efecto, ¿cómo podrá el zapatero mantener relaciones sociales con el labrador, si no se igualan sus trabajos mediante la proporción que se establezca entre ellos? En todos los casos en que no pueda hacerse un cambio directo, la única medida posible es la proporcionalidad. Por ejemplo, si uno promete dar ciencia y sabiduría y el otro dinero en cambio, es preciso examinar cuál es la relación que media entre la ciencia y la riqueza y en seguida cuál es el valor que dan uno y otro contratante, porque si el uno ha dado la mitad de su pequeña fortuna, y el otro ha dado sólo una parte mínima de una propiedad mucho mayor, es claro que el segundo ha perjudicado al primero. Aquí también la causa de la disidencia está en el principio respecto de los dos amigos; el uno sostiene que sólo están unidos por interés, mientras que el otro sostiene que es lo contrario y que en esta relación ha tenido algún otro motivo distinto de aquel.

CAPÍTULO XI
CUESTIONES DIVERSAS SOBRE LA AMISTAD

Una cuestión que puede presentarse también es la de saber a quién debe hacerse con preferencia un servicio, si a un amigo recomendable sólo por su virtud, o al que reconoce o puede reconocer lo que se hace por él. Esta cuestión equivale a preguntar sí debe hacerse el bien a su amigo antes que a un hombre que no tiene otro título para merecer vuestros beneficios que la virtud. Si por fortuna el amigo es un hombre virtuoso y al mismo tiempo es vuestro amigo, la cuestión no ofrece, como se ve, gran dificultad, a no ser que se exagere desmesuradamente una de estas cualidades y se rebaje la otra, suponiendo que este hombre es vuestro amigo íntimo, pero que es un hombre medianamente honrado. Si no se parte del supuesto de que la virtud es igual a la amistad, se presenta entonces una multitud de cuestiones delicadas; por ejemplo, si el uno ha sido vuestro amigo, pero que no debe serlo ya; que otro deba serlo, pero que no lo es en aquel acto; o bien, si uno lo ha sido, pero ya no lo es; y que otro lo sea al presente, pero que no lo haya sido siempre ni deba siempre serlo. Se comprende cuán difícil es hacerse cargo de todas estas argucias, y, como dice Eurípides en sus versos:

"¿No tenéis más que palabras? Pues en palabras se os pagará; "Pero si mostráis obras, se os pagará un obras."

Lo cierto es que aquí es preciso obrar como uno obra con su padre No se da todo absolutamente a un padre, porque hay ciertas cosas que se reservan para la madre, por más que el padre sea superior. Tampoco se inmolan todas las víctimas sólo a Júpiter, ni recibe éste todos los homenajes de los hombres, sino únicamente los que le son debidos más particularmente. Asimismo, puede decirse que hay cosas que deben hacerse en obsequio del amigo, que nos es útil y que hay otras cosas que deben hacerse en obsequio del hombre de bien. Puede alguno daros pan y satisfacer todas vuestras necesidades, sin que estéis obligado a vivir con él; y, recíprocamente, puede vivirse con alguno sin darle lo que él tampoco da en estas relaciones de verdadera amistad, y no hacer por él más de lo que hace el amigo por interés. Pero los amigos que, unidos por el mismo motivo, conceden todo a la persona que aman, hasta lo que no debían conceder, son hombres indignos de estimación.

Las definiciones que se dan de la amistad ordinariamente se aplican todas, si se quiere, a la amistad, pero no a la misma amistad. Por tanto, debe quererse el bien para el amigo por interés, para el que ha sido vuestro bienhechor, y para el que es vuestro amigo, como lo exige la virtud. Pero esta definición de la amistad no comprende todo esto. Se puede muy bien desear la existencia de uno y vivir con otro, como se puede ver sólo en una relación el placer y en otra compartir las alegrías y las penas con su amigo. Pero todas estas pretendidas definiciones jamás se aplican todas a una sola y misma amistad. De aquí procede que las definiciones son numerosas, y que cada una parece aplicarse a una sola amistad, si bien no hay tal cosa. Tomemos, por ejemplo, la definición que pretende que la amistad consiste en desear la existencia del amigo. Pues bien, no es exacta, porque el que está en una posición superior o el que es bienhechor respecto de otro quiere también la existencia de su propia obra, lo mismo que se desea larga vida al padre que os ha dado el ser, sin hablar de lo que en justa reciprocidad se le debe. Pero no es con el favorecido con el que se quiere vivir, sino sólo con el que os gusta y os es agradable. Los amigos pueden tener disgustos entre sí siempre que aman las cosas más bien que al que las posee, porque, en el fondo, sólo son amigos de las cosas; por ejemplo, uno prefiere el vino, que le parece exquisito, al amigo que se lo da, y otro prefiere el dinero, porque el dinero le es útil. ¿Deberemos indignarnos y acusar al amigo, porque ha preferido una cosa, que para él vale más, a una persona que vale menos a sus ojos? Se quejan de esto, sin embargo, las gentes sin advertir que en aquel momento se desearía encontrar al hombre de bien, mientras que antes sólo se buscaba al hombre agradable o al hombre útil.

CAPÍTULO XII
DEL AISLAMIENTO Y DE LA VIDA EN COMÚN

Para completar estas teorías es preciso estudiar qué es la independencia que se basta a sí misma, y compararla con la amistad, para ver sus relaciones y su valor recíproco, porque puede preguntarse si en el caso de que alguno sea absolutamente independiente y se baste a sí mismo en todo, podrá aún tener un amigo, si es cierto que sólo por necesidad se busca un amigo. Pero si el hombre de bien es el más independiente de todos los hombres, y si la virtud es la única condición de la felicidad, ¿qué necesidad tiene aquél de ningún amigo? El ser que se basta plenamente a sí mismo no tiene necesidad ni de gentes que le sean útiles, ni de los que sean benévolos con él, ni de la vida en común, puesto que puede ampliamente vivir solo y a solas consigo mismo. Esta independencia absoluta resalta, sobre todo con evidencia, en la Divinidad. Es claro que Dios, no teniendo necesidad de nada, no necesita amigos, ni los tiene, como no tiene tampoco ni poco ni mucho el carácter del dueño, que manda a esclavos. Por consiguiente, será el hombre más dichoso el que menos necesidad tenga de amigos, o, más bien, no tendrá necesidad de ellos sino en la misma proporción en que es imposible al hombre ser absolutamente independiente y bastarse a si propio en el aislamiento. El hombre muy virtuoso necesariamente ha de tener pocos amigos, y cada vez tendrá menos No trata de procurárselos, y no sólo se desentiende de los amigos útiles, sino también de los que serían dignos de ser escogidos para la vida común. También en este caso resulta con toda evidencia que no debe buscarse al amigo por el uso que pueda hacerse de él, ni por el provecho que pueda sacarse, sino que el único verdadero amigo es el que lo es por virtud. Cuando no necesitamos de nadie, buscamos siempre los que pueden gozar con nosotros de nuestros bienes, y preferimos los que están en posición de recibir nuestros beneficios a los que pudieran dispensárnoslos. Nuestro discernimiento es más justo cuando carecemos de alguna cosa; en esta última situación es cuando experimentamos la necesidad de tener amigos dignos de vivir con nosotros.

Para resolver bien esta cuestión, es preciso ver si hay algún error en todas estas teorías, y si la comparación de que nos servimos aquí nos oculta alguna parte de la verdad. Responderemos con perfecta claridad, explicando lo que es la vida como acto y como fin. Evidentemente, vivir es sentir y conocer, y, por consiguiente, vivir juntos es sentir juntos y conocer juntos. Pero sentirse a sí mismo y conocerse a sí mismo es para todo hombre la cosa más grata que existe, y he aquí por qué el vivir es un deseo que la naturaleza ha puesto en todos nosotros cuando nos ha creado, porque es preciso tener en cuenta que la vida no es, en cierta manera, otra cosa que un conocimiento. Luego, si se pudiese cortar la vida y el conocimiento en dos, y separar el conocimiento de manera que quedase aislado y en sí mismo únicamente, cosa, por otra parte, que no puede expresarse en el lenguaje, pero que, en realidad puede concebirse, desde este momento no habría ya ninguna diferencia en que otro ser viviese en vuestro lugar u ocupando vuestro puesto, aunque se prefiere, y con razón, el sentir y conocer uno mismo. Porque es preciso que vuestra razón acepte estas dos ideas a la vez: en primer lugar, que la vida es una cosa que se desea; y, en segundo, que el bien se desea igualmente, porque sólo así pueden los hombres tener la naturaleza que tienen. Luego, si en la serie coordinada de las cosas, uno de los elementos se encuentra siempre en la categoría del bien, es porque conocer y escoger las cosas participa de una manera general de la naturaleza finita. Por consiguiente, querer uno sentirse a sí mismo es querer existir en sí mismo de una cierta manera, de una manera especial. Pero, como de hecho no somos por nosotros mismos ninguna de estas facultades separadamente, sólo existimos gozando de estas dos facultades reunidas, la de sentir y la de conocer. Así, sintiendo, es cómo se hace uno sensible, sobre el punto mismo en que al principio se ha sentido en la manera con que se ha sentido, y en el tiempo en que se ha sentido. Asimismo, conociendo es cómo se hace uno capaz de conocer. Por esta causa, quiere uno vivir siempre, porque se quiere conocer siempre; en otros términos, se desea ser uno mismo la cosa que se conoce.

Desde este punto de vista podría parecer extraño el deseo que tiene el hombre, de vivir con sus semejantes en vida común, ante todo para atender a las necesidades que compartirnos con los demás animales, quiero decir, las de comer y beber, las cuales, ordinariamente, quiere el hombre satisfacer en compañía de alguien. ¿Qué diferencia hay, en efecto, entre satisfacer estas necesidades juntos y satisfacerlas separadamente, desde el momento en que se suprima de estas reuniones la palabra con cuyo auxilio nos comunicamos unos con otros? Los hombres independientes no pueden, por otra parte, conversar con el primero que llega. Y añado que no es posible que estos amigos que se suponen independientes y capaces de bastarse a sí mismos, aprendan nada en tales conversaciones, ni enseñan nada a los demás. Si uno aprende algo con respecto a sí mismo, es que no es todo lo que debe ser en punto a suficiencia personal; por otra parte, jamás es uno amigo del maestro que os instruye, puesto que la amistad es una igualdad y una semejanza. Sea de esto lo que quiera, es un gran placer el estar juntos, y gozamos más de nuestra felicidad haciendo partícipes de ella a nuestros amigos hasta donde podamos, y dándoles siempre lo mejor que tenemos. Por lo demás, con uno se comparten placeres puramente materiales, con otro los que proporcionan las artes, con un tercero los de la filosofía. Lo que se quiere, sobre todo, es estar con su amigo, porque, como dice el proverbio: “Es una cosa muy triste tener los amigos lejos de sí.” Lo cual quiere decir que los que una vez son amigos no deben alejarse uno de otro. Por esta razón, el amor se parece tanto a la amistad. El amante desea siempre vivir con aquel a quien ama, no ciertamente como quiere la razón que se viva en común, sino tan sólo para satisfacer las exigencias de los sentidos y de la pasión.

He aquí lo que dice el razonamiento que nos entorpece, pero he aquí también cómo pasan las cosas en la realidad y cómo descubriremos la causa de embarazo en que nos hemos visto envueltos. Indaguemos dónde está la verdad.

Es cierto, en primer lugar, que el amigo quiere ser, como dice el proverbio, “otro Hércules, otro yo.” Sin embargo, es distinto de nosotros, está separado, y es difícil reunirse en un solo y mismo individuo. Este ser, que conforma perfectamente con nosotros por naturaleza, es otro que nosotros por su cuerpo, por más que sea semejante, y además es otro por el alma, y quizá difiere más en cada una de las partes de esta alma y de este cuerpo. No obstante, no por esto el amigo quiere ser menos otro yo mismo, separado de mí. Y así, sentir a su amigo es, en cierta manera, sentirse a sí mismo; como es conocerse a sí mismo el conocerle. Es, pues, una vivísima felicidad, que aprueba la razón, el gozar con su amigo hasta de los placeres vulgares y estar en su compañía, puesto que así le sentirnos siempre a él mismo sintiendo las cosas con él. Pero es una felicidad mucho mayor el disfrutar juntos placeres más elevados y más divinos. La causa de esta felicidad consiste en que es siempre más dulce contemplarse a sí mismo en un hombre de bien, que en uno mismo. A veces es un simple sentimiento, un acto o alguna otra cosa lo que reúne los corazones. Ahora bien, si es grato el ser uno dichoso, y si la vida común tiene la ventaja de poder obrar de concierto, la sociedad de los hombres eminentes, unidos por la amistad, es la cosa más grata del mundo. Consagrarse juntos a estas nobles contemplaciones o a estos delicados goces, tal es el fin de estas amistades; mientras que reunirse para comer en común o satisfacer las necesidades que la naturaleza nos impone es sólo un grosero placer. Pero cada uno de nosotros quiere realizar en esta comunidad el fin especial a que le es dado aspirar, y lo que más se desea cuando no se puede alcanzar la perfecta unión es hacer servicios a sus amigos y recibir otros en cambio. Es preciso confesar, pues, que el hombre está hecho para vivir en sociedad con sus semejantes, que realmente todos los hombres buscan la vida común, y que el hombre más dichoso y el mejor de todos es el que la busca con más empeño.

Se ve, pues, que lo que en esta cuestión nos parecía de pronto poco conforme con la razón, era, sin embargo, una consecuencia bastante racional de la parte de verdad contenida en este razonamiento; y, gracias a la comparación tan exacta que hemos hecho, hemos encontrado la solución que buscábamos. No; Dios no está hecho de tal manera que tenga necesidad de un amigo, y que pueda encontrar otro semejante a él. Pero debemos cuidar de no extremar este razonamiento, porque llegaríamos a arrancar el pensamiento mismo al hombre de bien. Dios, para ser dichoso, no tiene que estar sometido a las mismas condiciones que nosotros, porque es demasiado perfecto para poder pensar en otra cosa que en sí mismo. Por lo contrario, respecto del hombre, la felicidad sólo puede referirse a una cosa distinta que nosotros mismos, mientras que para Dios la felicidad no puede encontrarse sino en su propia esencia.

Por otra parte, decir que debemos procurarnos muchos amigos y desearlos, y decir, al mismo tiempo, que tener muchos amigos es no tener ninguno, son dos cosas que no se contradicen, y de ambos lados hay razón. Como puede vivirse, a la vez, con muchas personas y simpatizar con aquellas, debe desearse mucho que tales personas sean tantas cuantas sea posible. Pero como esto es muy difícil, es necesario que esta comunidad efectiva de sensaciones y estas simpatías se concentren en un pequeño número de personas. Por consiguiente, no sólo no es conveniente tener muchos amigos, porque

se necesitan siempre pruebas de su afección, sino que tampoco lo es gozar del afecto de tan numerosos amigos cuando se tienen. A veces queremos que el que amamos esté lejos de nosotros, si es ésta una condición para su felicidad; otras deseamos, por lo contrario, que participe de los bienes que disfrutamos; deseo de estar juntos, que es señal de una sincera amistad. Cuando es posible estar reunidos y de este modo ser dichosos, nadie duda en desearlo. Pero cuando es imposible, se hace entonces lo que hizo la madre de Hércules, que prefirió separarse de su hijo y verle convertido en un dios, a tenerlo cerca de sí y verle esclavo de Euristeo. El amigo podría, en este caso, dar la misma respuesta que de burlas dio un Lacedemonio a uno que le aconsejaba en medio de una tempestad que llamara a los Dioscuros en su auxilio. Es ciertamente propio del que ama el evitar que su amigo participe de todas las pruebas desagradables y penosas, así como es también lo propio del amado tomar parte en ellas. Ambos tienen razón al obrar de esta manera, porque nada debe ser para un amigo más penoso, así como nada más dulce, que la presencia de su amigo. Por otra parte, en el terreno de la amistad no debe uno pensar únicamente en sí mismo, y por esto se desea evitar al amigo toda participación en el mal que uno sufre. Debe ser uno solo en la pena, y se tildaría de egoísmo al que comprara su placer a expensas del dolor de su amigo. Es cierto que los males son más ligeros cuando no es uno solo a padecerlos, y como es natural desea ser dichoso y tener compañía, es claro que se prefiere unirse a otro, aunque el bien que se espere sea menos grande, a estar separados gozando de un bien mayor. Pero como no se puede saber exactamente todo lo que vale la vida común, varían las opiniones sobre este punto. Unos creen que la amistad consiste en comunicarse todo sin excepción, porque es mucho más agradable, dicen, comer juntos, aun suponiendo que ambos tengan una comida igualmente buena. Otros, por lo contrario, no quieren que su amigo comparta su pena, y puede concederse que tienen razón, porque, llevando las cosas al extremo, llegaría a sostenerse que vale más sufrir horriblemente juntos que ser muy dichosos separadamente.

Las mismas perplejidades, poco más o menos, siente el corazón de un amigo cuando está en la desgracia. A veces deseamos que nuestros amigos estén lejos de nosotros y no participen de nuestro dolor, cuando nada podrían hacer respecto de él. Otras veces se miraría su presencia como el más dulce consuelo que podría tenerse. Esta contradicción aparente no tiene nada de irracional, y se explica por lo que acabamos de decir. Hablando en absoluto, queremos evitar el ver un dolor cualquiera y hasta un simple embarazo que se refiera a nuestro amigo, por lo mismo que lo evitaríamos tratándose de nosotros mismos. Por otra parte, entre las cosas gratas de la vida, la más grata es ver al amigo por los motivos que hemos indicado, y verle sin sufrimiento, aun cuando uno mismo padezca personalmente. Pero, según que el placer arrastra a uno en este o en aquel sentido, así se inclina a desear la presencia del amigo o su ausencia. Esto es lo que, por una causa semejante, experimentan los corazones de una naturaleza inferior; muchas veces en la desgracia que los envuelven desean que sus amigos no sean tampoco dichosos, para no ser solos en sufrir la calamidad que ha caído sobre ellos. Llegan a veces hasta matar con ellos a quienes aman ..., imaginándose, sin duda que sus amigos sentirán así más su mal ..., sea que en su desesperación recuerden más vivamente la felicidad que han gozado en otro tiempo, sea que teman permanecer siendo siempre desgraciados...

CAPÍTULO XIII
DIGRESIÓN SOBRE EL DISTINTO USO QUE SE PUEDE HACER DE LAS COSAS

Una cuestión de otro orden que puede suscitarse es la de si es posible emplear, a la vez, una cosa en el uso que sea propio de ella, y en otro uso distinto; o, en otros términos, si es posible servirse de ella directamente e indirectamente. Por ejemplo, el ojo es posible emplearlo desde luego para ver, y también torcerlo de manera que falsee la visión y que se vean dos objetos en vez de uno. Éstos son dos usos del ojo, el uno en tanto que es ojo, y el otro en tanto que este uso puede ser también del ojo. Así, hay otro empleo de las cosas que es completamente indirecto, como serían, por ejemplo, para el estómago, ya el vomitar, ya el comer. La misma observación podría hacerse respecto a la ciencia. Es posible servirse de ella a la vez de una manera exacta y de una manera errónea, así como, sabiendo escribir, bien puede uno a sabiendas escribir mal, y la ciencia, en tal caso, no es más útil que la ignorancia; puede decirse esto como de aquellas bailarinas que, cambiando el empleo habitual de la mano, convierten sus pies en manos, y sus manos en pies. En este concepto, si todas las virtudes son ciencias, como se ha dicho, será posible emplear la justicia a manera de injusticia. En lugar de justicia, se harían iniquidades, como con la ciencia de que se habló antes sólo se producía la ignorancia. Pero si esto es manifiestamente imposible, no es menos evidente que las virtudes no son ciencias como se pretende. Si cuando se saca de quicio de esta manera la ciencia no se obra realmente por ignorancia, y se comete sólo una falta voluntaria, que la ignorancia podría cometer también sin quererlo, no es posible tampoco que se obre con justicia como se obraría con iniquidad. Pero si la prudencia es realmente una ciencia, producirá algo de verdadero con la ciencia, y, como ella, cometerá errores voluntarios, porque puede suceder que por prudencia se obre imprudentemente, y que se cometan precisamente todas las faltas que el imprudente cometería. Pero si el uso de cada cosa fuese absolutamente simple, y no pudiese emplearse una cosa sino en cuanto es lo que es, sólo se obraría prudentemente haciendo uso de la prudencia.

Respecto a todas las demás ciencias, siempre hay una superior que determina la dirección principal de las subordinadas. Pero ¿cuál es la ciencia que dirige a esta misma ciencia soberana? No es la ciencia o el entendimiento; no es tampoco la virtud, porque esta ciencia madre emplea la virtud misma, puesto que la virtud del que manda consiste en hacer uso de la virtud del ser que obedece. ¿Cuál es, pues, esta ciencia reguladora?

¿Sucede en este caso como cuando se dice que la intemperancia es un vicio de la parte irracional del alma, y que el intemperante, cuya razón sabe lo que hace, desciende al nivel del hombre corrompido que lo ignora? Cuando el deseo es demasiado violento, trastorna la razón, que cree entonces todo lo contrario de lo que debería pensar. Es claro que si la virtud se halla en esta parte del alma y la ignorancia en la parte irracional, las demás funciones se hallan igualmente trastornadas. Desde aquel acto se podrá emplear la justicia con iniquidad, y para hacer mal; y se empleará la prudencia para obrar imprudentemente. Pero entonces lo contrario no sería menos posible. En efecto, si se supone que el vicio, penetrando en la razón, pueda mudar la virtud que reside en la parte racional del alma y echarla en brazos de la ignorancia, sería bien extraño que la virtud, a su vez, no mudase la ignorancia que está en la parte irracional, y no la forzase a pensar prudentemente y a realizar el deber. Recíprocamente, la prudencia, que está en la parte racional, a conducirse prudentemente y a convertirse en lo que se llama la templanza. Por consiguiente, la ignorancia se haría prudente y sabia.

Pero todas estas teorías son insostenibles, y, sobre todo, es absurdo creer que la ignorancia pueda nunca hacerse sabia y prudente. Nada semejante vemos por ningún lado, y la corrupción hace olvidar y trastornar todos los consejos de la medicina, y, en ocasiones, todas las reglas de la gramática.

La razón es que, en el fondo, el hombre injusto puede todo lo que puede el hombre justo, y, hablando en general, la potencia de no hacer está comprendida en la potencia de hacer. Podemos, pues, concluir de aquí que sólo las facultades de la parte racional del alma son, a la vez, prudentes y buenas, y que Sócrates tuvo razón al decir que nada hay más fuerte que la prudencia. Pero no estaba en lo cierto cuando decía que es una ciencia, porque es una virtud y no una ciencia, y la virtud es una especie de conocimiento completamente diferente de la ciencia propiamente dicha.

CAPITULO XIV
DEL AZAR CON RELACIÓN A LA FELICIDAD

No es sólo la prudencia, ni aun la virtud la que hace que todo salga bien; con frecuencia se habla de muchos que prosperan favorecidos sólo por el azar, como si una suerte dichosa pudiese hacer felices a los hombres tanto como la ciencia, y asegurarles las mismas ventajas. Es preciso, pues, que indaguemos si es cierto que este hombre es naturalmente dichoso y aquel otro desgraciado, y saber lo que hay realmente de cierto en este punto. No puede negarse que hay personas verdaderamente afortunadas; por muchas locuras que hagan, todo les sale bien en las cosas que dependen únicamente del azar. Triunfan hasta en aquellas que están sometidas a reglas ciertas, pero en las que la fortuna tiene una gran parte, como el arte de la guerra y el de la navegación. ¿Les salen bien las cosas, porque tienen ciertas facultades? ¿O su prosperidad no depende absolutamente nada de lo que son personalmente? Se cree, por lo general, que a la naturaleza, que los ha hecho de cierta manera, es a la que debe atribuirse este ciego favor. Y así, la naturaleza, haciendo los hombres lo que son, establece entre ellos, desde el momento de nacer, profundas diferencias, dando a unos ojos azules y a otros ojos negros, porque tal órgano es de tal manera más bien que de tal otra. Pues en la misma forma, se dice, la naturaleza hace a unos afortunados y a otros desgraciados.

Lo cierto es que no es la prudencia la que da la buena fortuna a las personas de que hablamos. La prudencia no es irracional, y sabe siempre la razón de lo que hace; pero esos hombres serían incapaces de decir cómo salen bien de sus empresas, porque esto sería obra de arte y de ciencia, y ellos no pueden elevarse tan alto. Además su incapacidad es bien evidente, no ya respecto a las demás cosas, porque esto no tendría nada de extraño, como no lo es que un gran geómetra como Hipócrates, inhábil e ignorante en todo lo demás, perdiera en un viaje, efecto de la sencillez de su carácter, una suma considerable con los que cobraban la cincuentena en Bizancio; sino que estas gentes tan afortunadas son notoriamente insensatas en las cosas mismas en que tanto los la fortuna. En punto a navegación, los más hábiles no son halaga los más afortunados, porque a veces sucede como en el juego de dados, en el que uno no hace nada mientras que el otro hace una jugada, lo cual prueba bien que es naturalmente afortunado o amado de los dioses, o, en una palabra, que es una causa extraña a él la que le da el triunfo. Así, muchas veces una mala nave hace con más felicidad una travesía que otra, no a causa de lo que es el buque, sino únicamente porque tiene un buen piloto, y si este loco sale bien es porque tiene de su parte el destino, que es un excelente piloto. Confieso que es sorprendente que Dios o el destino amen a un hombre de esta clase antes que al hombre más de bien y más prudente. Si para que los imprudentes salgan bien de sus empresas es preciso que los ayuden la naturaleza, o la inteligencia, o una protección extraña, y se supone que ninguna de estas dos últimas influencias viene en su auxilio, resulta que sólo la naturaleza es el origen de la felicidad de tales hombres. La naturaleza es la causa de esta serie de fenómenos que suceden siempre de las misma manera, o por lo menos, que se verifican ordinariamente de tal manera más bien que de tal otra. Pero el azar precisamente es todo lo contrario, y cuando se logra una cosa contra toda razón, al azar es al que se atribuye; y puesto que sólo el azar es el que favorece a uno, no puede atribuirse su fortuna a esta causa que produce fenómenos inmutables o, por lo menos, los fenómenos más ordinarios y más constantes. Por otra parte, si uno triunfa porque está organizado de una manera dada, como el que tiene los ojos azules, que en general no tiene una vista perspicaz, entonces no es ya el azar la causa de tal fortuna, v sí la naturaleza; y es preciso decir que la naturaleza, no el azar, le ha favorecido. Por consiguiente, es preciso confesar que los que se dicen favorecidos por la suerte no son verdaderamente favorecidos por ella, nada le deben en realidad, y no procede atribuir al azar más bienes que los producidos por el azar mismo. ¿Habrá de deducirse de aquí que no interviene para nada el azar en las cosas humanas? ¿O que si interviene no es causante de nada? No, sin duda. Necesariamente, el azar existe, y necesariamente es causa de ciertas cosas; y todo lo que debe decirse es que el azar es para ciertas gentes causa de bien o causa de mal.

Si se quiere suprimir completamente la intervención del azar, sosteniendo que nada influye en el mundo, y que, como no vemos a, por real que ella sea, atribuimos al azar el hecho que no podemos comprender, en este caso se puede definir el azar diciendo que es una causa cuyo fundamento se oculta a la razón humana; y, de este modo, se hace de ella, en cierta manera, una verdadera naturaleza. Entonces se suscita una nueva cuestión al tenor de esta hipótesis, y se puede preguntar: ¿si el azar ha favorecido a estos hombres una vez, por qué no ha de decirse que él los ha favorecido también en otra, puesto que han prosperado igualmente? Un mismo éxito debería reconocer una misma causa. El buen éxito, por tanto, no procederá para ellos de la fortuna, sino cuando se repite el mismo éxito en cosas en que los resultados posibles son infinitos o indeterminados. Esto será, sin duda, un bien y un mal; pero no será posible saberlo a causa de aquella misma infinidad, porque si fuera obra de ciencia los hombres aprenderían a ser dichosos, y todas las ciencias, como decía Sócrates, no serían, en el fondo, más que felices casualidades. ¿Dónde está entonces el obstáculo que impida el que consiga el mismo éxito muchas veces seguidas la misma persona, no porque sea de necesidad, sino porque suceda como cuando se tiene la fortuna de echar siempre los dados del lado favorable? Y bien, ¿no hay en el alma del hombre tendencias que proceden, unas de las reflexión razonada, y otras, que son las primeras de todas, de un instinto sin razón? Si es obra del instinto natural desear lo que place, todo debería entonces conducir naturalmente al bien; si, pues, hay personas que tienen una feliz organización y que son, por ejemplo, naturalmente cantores, sin saber cantar, en la misma forma hay personas que por un favor de la naturaleza triunfan en sus empresas sin el auxilio de la razón. La naturaleza tan sólo los conduce, y, sabiendo desear las cosas que es preciso desear, el momento, las condiciones, el tiempo, el lugar y la manera en que deben desearlas, salen triunfantes por inhábiles que sean y por desprovistos de razón que se hallen; corno podrían hacerlo los que están en posición de dar a los demás lecciones en punto a conducta.

Así, debe decirse que los hombres son felices cuando salen bien en sus empresas en la mayor parte de los casos, sin que la razón entre para nada en ellas, y los hombres dichosos en esta forma lo son por el simple hecho de la naturaleza.

Por lo demás, cuando se habla de suerte feliz, de fortuna, es preciso tener presente que esta palabra tiene cosas que se hacen a la vez por simple instinto y mediante reflexión y resolución para ejecutarlas; y hay otras que se hacen, por lo contrario, de una manera diferente. Si en las últimas se logra un buen éxito, habiendo calculado mal decimos que es una fortuna; como lo decimos en los casos en que, calculando, es el éxito menos feliz. Puede, pues suceder que éstos deban su fortuna sólo a la naturaleza, porque, consagrándose a lo que debían consagrarse, su instinto y su deseo les han proporcionado el triunfo, pero no por eso su cálculo era menos pueril y absurdo. Lo que los ha salvado es que su cálculo pudo ser falso, pero la causa que provocó este cálculo, a saber, el instinto, estaba en lo exacto, y por su exactitud salvó al imprudente. Es cierto que en otras ocasiones es el deseo el que ha inspirado el cálculo, y que no por eso dejan de salir mal las cosas. Pero, en los demás casos, ¿cómo puede admitirse que el buen éxito se atribuya únicamente a la feliz dirección que la naturaleza ha dado al instinto y al deseo? Si tan pronto la felicidad y el azar son dos cosas diferentes como se confunden, es preciso admitir que hay muchas clases de éxito.

Pero como se ven a cada paso personas que salen bien en sus empresas contra todas las reglas de la ciencia y contra las previsiones más racionales, es preciso suponer que otra es la causa de su prosperidad. ¿Es o no cuestión de felicidad o favor de la fortuna, cuando el razonamiento del hombre sólo ha deseado lo que debía de desear y en el momento que debía hacerlo? El feliz resultado en este caso no puede tomarse por un favor porque el cálculo que se ha formado no ha estado desprovisto de razón, y el deseo no ha sido puramente natural; y si no se sale con la empresa es porque alguna causa ha venido a malograrla. Si se cree que debe atribuirse el buen éxito a la fortuna es porque a la fortuna se achaca todo lo que pasa contra las leyes de la razón; y este resultado, en particular, era contrario a las reglas de la ciencia y al curso ordinario de las cosas. Pero como ya hemos intentado hacer ver, no procede realmente de la fortuna o del azar; y si lo parece, es por una apariencia engañosa. Toda esta discusión no tiende a probar que no hay otra felicidad que la que es resultado de la naturaleza, sino a probar tan sólo que los que parecen tenerla no logran siempre sus propósitos como resultado de un azar ciego, sino que lo deben también a la acción de la naturaleza. Esta discusión tampoco tiende a demostrar que el azar no es causa de nada en este mundo, sino sólo de que no es causa de todo lo que se le atribuye.

Es cierto que se puede caminar más adelante y preguntar si no es el azar el que hace que se deseen las cosas en el momento en que es preciso desearlas y de la manera que deben desearse. ¿Pero no equivale esto a hacer al azar dueño absoluto de todo, puesto que se le hace dueño de la inteligencia y de la voluntad? Por mucho que se reflexione y se calcule, no se ha calculado el calcular antes de calcular, y es un principio distinto el que nos ha hecho obrar. No

se ha pensado en pensar antes de pensar; consideración que puede extenderse hasta el infinito. Entonces ya no es el pensamiento el principio que hace que se piense, ni es la voluntad el principio que hace que se quiera. ¿Qué queda, pues, en pie, como no sea el azar? Todo se hará y dependerá únicamente del azar, si es éste un principio universal fuera del cual no puede existir ningún otro.

Pero, con respecto a este otro principio, es posible aun preguntar por qué está hecho de tal manera que pueda hacer todo lo que hace. Esto equivale a preguntar cuál es en el alma el principio del movimiento que la hace obrar. Es perfectamente evidente que Dios está en el alma del hombre, como está en el Universo entero, porque el elemento que está en nosotros es, puede decirse, la causa que pone todas las cosas en movimiento. Ahora bien, el principio de la razón no puede ser la razón misma: es algo superior. ¿Pero qué puede ser superior a la ciencia y al entendimiento como no sea Dios mismo? La virtud no es más que un instrumento del entendimiento, y por esto los antiguos han podido decir: "Es preciso reconocer que son afortunados los hombres cuando realizan felizmente sus empresas a pesar de su evidente sinrazón, y cuando sería para ellos un peligro el calcular lo que hacen. Tienen en sí mismos un principio que vale más que todo el talento y todas las reflexiones del mundo." Otros tienen la razón para guiarse, pero no tienen este principio que conduce a los hombres afortunados a lograr un éxito feliz. Ni aun el entusiasmo, cuando lo sienten, les proporciona el triunfo que desean, mientras que los primeros triunfan, siendo irracionales como son. Ni aun cuando se trata de hombres reflexivos y sabios, que ven de una ojeada y como por una especie de adivinación lo que es preciso de hacer, hay que atribuir exclusivamente a su razón esta decisión tan segura y tan pronta. En unos, es el resultado natural de la experiencia; en otros es el hábito de aplicar de este modo sus facultades a la reflexión. Este privilegio sólo pertenece al elemento divino que hay en nosotros; él es el que ve claramente lo que debe ser, lo que es, y todo lo que queda aún obscuro para nuestra razón impotente. Por esta razón, los melancólicos tienen visiones y sueños tan precisos. Una vez que la razón ha desaparecido en ellos, aquel principio parece tomar más fuerza; sucediendo lo que con los ciegos, cuya memoria, en general, es mucho mejor, porque están libres de todas las distracciones que causan las percepciones de la vista, y por esto conservan mejor el recuerdo de lo que se les ha dicho.

Así pueden, evidentemente, distinguirse dos clases de fortuna: una es divina, y el hombre que tiene este privilegio prospera por un favor especial de Dios, marcha derecho al fin, conformándose únicamente con el impulso del instinto que le conduce; otra que logra buen éxito obrando contra el instinto; pero ambas están igualmente privadas de razón. La felicidad que viene de Dios puede sostenerse y continuar más, mientras que la otra nunca dura.

CAPÍTULO XV
DE LA BELLEZA MORAL

En todo lo que precede hemos tratado de cada virtud en particular, y hemos explicado separadamente el carácter y el valor de cada una de ellas. Ahora debemos analizar con la misma detención la virtud que se forma de la reunión de todas las demás, y que, hemos llamado por excelencia la hombría de bien, la perfecta virtud, que es tan bella como buena.

Es preciso reconocer que cuando se merece en realidad el precioso título de hombre de bien es porque se poseen necesariamente todas las demás virtudes particulares. Absolutamente lo mismo sucede en cualquier otro orden de cosas. Por ejemplo, sería imposible tener el conjunto del cuerpo perfectamente sano, si alguna de las partes no estuviere sana. Es de toda necesidad que todas las partes del cuerpo, o, por lo menos, la mayor parte y las más importantes estén en el mismo estado que el conjunto. Ser bueno y ser perfectamente virtuoso no son sólo palabras distintas, sino que son cosas que en sí son diferentes. Todo lo que es bueno tiene siempre un fin deseable únicamente por él mismo, pero no hay belleza y honestidad en otros bienes que en aquellos que, siendo ya deseables por sí, son, además, dignos de estimación y de alabanza. Son aquellos bienes cuyas consecuencias, que se muestran en las acciones que ellos inspiran, son tan laudables como ellos mismos. Y así, la justicia, laudable de suyo, no lo es menos por los actos que nos obliga a practicar. Los hombres prudentes merecen nuestros elogios, porque la prudencia los merece también. La salud, por lo contrario, no da lugar a nuestra estimación, como no dan lugar a ella las consecuencias que ella produce. Tampoco obtiene nuestra estimación un acto de fuerza, porque la fuerza no lo merece. Éstas son cosas muy buenas, sin duda, pero no dignas de nuestra estimación ni de nuestras alabanzas. Si se quisiera, se podría comprobar esta teoría por inducción en todos los demás casos. El único hombre a quien debe llamarse bueno es aquel para quien subsisten realmente siendo buenas las cosas que por su naturaleza lo son. En efecto, los bienes más disputados, y que se consideran como los mayores de todos, la gloria, las riquezas, las cualidades del cuerpo, la buena fortuna, el poder, son bienes por su naturaleza. Pero pueden también ser perjudiciales a algunos individuos, a causa de la disposición en que tales individuos se encuentren. Un loco, un bribón, un libertino, ningún provecho podrían sacar de ellos; a la manera que un enfermo no podría tomar con provecho la comida de un hombre que gozara de plena salud; como un cuerpo raquítico o mutilado no podría llevar el vestido de un cuerpo vigoroso y completo.

Es uno moralmente bello y virtuoso, es decir, perfecto hombre de bien, cuando sólo busca los bienes bellos por sí mismos, y practica las bellas acciones exclusivamente porque son bellas, entendiendo por acciones bellas la virtud y los actos que la virtud inspira.

Pero hay otra disposición moral que gobierna a veces las ciudades, y de la que conviene hacer aquí mención. Se la encuentra entre los espartanos, y muy bien podrían tenerla, a su ejemplo, otros pueblos. Esta disposición moral consiste en creer que si es indispensable tener la virtud, es únicamente con la mira de estos bienes, que son bienes naturales Esta convicción forma, ciertamente, hombres virtuosos, porque poseen los bienes según la naturaleza; pero no puede decirse que tengan la belleza moral en toda su perfección. No tienen las virtudes que son bellas esencialmente y en sí; no tratan de ser bellos moralmente, al mismo tiempo que virtuosos. Y no sólo son incompletos bajo este concepto, sino que, además, las cosas que no son naturalmente bellas y que sólo son naturalmente buenas, se convierten a sus ojos en bellas. Las cosas que se hacen no son verdaderamente bellas sino cuando se las hace y se las busca en vista de un fin que es igualmente bello. He aquí por qué estos bienes naturales se hacen bellos sólo en el hombre que posee la belleza moral; ahora bien, lo justo es bello, y lo justo está en proporción del mérito; y el hombre de bien, en el sentido que indicarnos aquí, merece todos estos bienes. También puede decirse que lo conveniente es bello, y por tanto conviene que el hombre dotado de todas estas virtudes tenga fortuna, buen nacimiento y poder. Todos los bienes de este orden son, a la vez, útiles y ellos para el hombre que posee la belleza moral y la virtud perfecta, mientras que todas estas condiciones están como fuera de su sitio en la mayor parte de los demás hombres. Los bienes que son buenos en sí no son buenos para ellos; sólo lo son para el hombre de bien, porque se convierten en bellezas en el individuo, que es moralmente bello, como que con su auxilio ejecuta sin cesar las acciones que son en sí las más bellas del mundo. Por lo contrario, el que se imagina que sólo deben poseerse las virtudes para adquirir los bienes exteriores, sólo indirectamente practica acciones bellas. Por tanto, la belleza moral, la hombría de bien, es la única virtud verdaderamente completa.

AJ hablar del placer, hemos hecho ver lo que es y explicado de qué manera es bueno. Hemos probado que las cosas absolutamente agradables son también bellas, y que las cosas absolutamente buenas son igualmente agradables. El placer sólo se encuentra en la acción; por consiguiente, el hombre verdaderamente dichoso vivirá en medio del más vivo placer, y la opinión común en este punto no se engaña. Pero así como el médico tiene una pauta fija a que referirse para estimar el medicamento que debe curar el cuerpo enfermo o el que no le curaría, y para discernir el tratamiento que, debe aplicarse en cada caso, y la verdadera dosis, mayor o menor, con la que puede o no alcanzar la curación, así el hombre virtuoso necesita tener para sus actos y preferencias una regla que le enseñe hasta qué punto debe buscar las cosas que, buenas por naturaleza, no son, sin embargo, dignas de estimación, cual es la disposición moral en que debe mantenerse y la medida que debe aplicar a sus deseos, para no buscar con exceso el aumento o la disminución de su fortuna y de su prosperidad. Más arriba ya hemos dicho que el verdadero límite en este punto es el que indica la razón; pero es como si se dijera que, en punto a alimentación, debe tomarse la regla que prescribe la medicina y la razón ilustrada por sus consejos. Ésta, indudablemente, es una verdadera recomendación, pero poco clara. Aquí, como en todo lo demás, es preciso vivir sólo para la parte que en nosotros mismos manda; es preciso organizar la vida y la conducta, tomando por base la energía propia de esta parte superior de nosotros mismos, a manera que el esclavo arregla toda su existencia en consideración a su dueño, y como cada uno debe hacerlo en vista del poder especial a que su deber le somete. El hombre, según las leyes de la naturaleza, se compone de dos partes, una que manda y otra que obedece; y cada una de ellas debe vivir según el poder que le es propio. Pero este poder mismo es también doble. Por ejemplo, uno es el poder de la medicina y otro el de la salud; el primero trabaja en obsequio del segundo. Esta relación se encuentra en la parte contemplativa de nuestro ser. No es Dios, sin duda, el que le manda por órdenes precisas, pero es la prudencia, la que le prescribe el fin a cuya realización debe aspirar. Ahora bien, este fin supremo es, doble, como lo hemos explicado en otra parte..., porque Dios no tiene necesidad de nada. Nos limitaremos a decir aquí que la elección y el uso de los bienes naturales de las fuerzas de nuestro cuerpo, de nuestras riquezas, de nuestros amigos, en una palabra, de todos los bienes, serán tanto mejores cuanto más nos permitan conocer y contemplar a Dios. Ésta es nuestra mejor condición y la regla más segura y más preciosa para conducirnos; al paso que la condición más horrible en todos conceptos es la que, ya por exceso, ya por defecto, nos impide servir a Dios y contemplarle. Ahora bien, el hombre tiene en sí esta facultad, y la mejor disposición de su alma es aquella en que se encuentra cuando siente lo menos posible la otra parte de su ser, en tanto que es inferior.

Esto era cuanto teníamos que decir sobre el fin último de la belleza moral y de la hombría de bien, y sobre el verdadero uso que el hombre debe hacer de los bienes absolutos.

DE LAS VIRTUDES Y DE LOS VICIOS (APÓCRIFO)

CAPÍTULO PRIMERO

DIVISIÓN GENERAL DE LAS VIRTUDES Y DE LOS VICIOS. DIVERSAS PARTES DEL ALMA A QUE SE REFIEREN LOS VICIOS Y LAS VIRTUDES SEGUN LA TEORIA DE PLATON.

Las cosas bellas son dignas de alabanza; las cosas villanas y vergonzosas merecen reprobación. Entre las cosas bellas, las virtudes ocupan el primer rango; y entre las villanas lo ocupan los vicios. Puede alabarse igualmente todo lo que produce la virtud, todo lo que la acompaña, todo lo que la obliga a obrar, todo lo que ella engendra, así como debe reprobarse todo lo que es contrario.

En la triple división del alma que admite Platón, la virtud de la parte racional del alma es la prudencia; la virtud de su parte apasionada es la dulzura con el valor; la virtud de su parte concupiscible es la templanza con la moderación que sabe dominarse; en fin, la virtud del alma toda entera es la justicia unida a la generosidad y a la grandeza de alma. El vicio de la parte racional es la sinrazón; el de la parte concupiscible es la relajación, la intemperancia que no es dueña de sí; y, en fin, el vicio del alma entera es la injusticia, junto con la liberalidad y con la bajeza.

CAPÍTULO II
LA PRUDENCIA, LA DULZURA, EL VALOR, LA TEMPLANZA, LA CONTINENCIA, LA JUSTICIA, LA LIBERALIDAD, LA GRANDEZA DE ALMA.

La prudencia es la virtud de la parte racional del alma, y es la que prepara todos los elementos de nuestra felicidad. La dulzura es la virtud de la parte apasionada, y es la que impide el extravío de la cólera. El valor es aquella virtud de la misma parte del alma que nos hace desechar los terrores que inspira la muerte. La templanza es la virtud de la parte concupiscible que nos hace insensibles al goce de los placeres culpables. La continencia es la virtud de esta misma parte que, con el auxilio de nuestra razón, sujeta los deseos que nos arrastran hacia los placeres culpables. La justicia es la virtud del alma que nos obliga a dar a cada uno lo que le corresponde, según su mérito. La generosidad es aquella virtud del alma que nos enseña a gastar lo conveniente en cosas bellas y grandes. La magnanimidad es aquella virtud del alma que nos enseña a soportar, cual conviene, la buena y la adversa fortuna.

CAPÍTULO III
LA IMPRUDENCIA, LA IRASCIBILIDAD, LA COBARDÍA, LA INCONTINENCIA, LA INTEMPERANCIA, LA INJIJSTICIA, LA ILIBERALIDAD, LA BAJEZA DE ALMA.

La sinrazón es el vicio de la parte racional, y es la causa de la desgracia de los hombres. La irascibilidad es el vicio de la parte apasionada que se deja llevar, sin hacer la menor resistencia, por la cólera. La cobardía es el vicio de esta misma parte que nos hace accesibles al terror, sobre todo al que produce la muerte. La incontinencia es el vicio de la parte concupiscible que nos arrastra a los placeres culpables. (No haya nada sobre la intemperancia, pero, si quieres, puedes definirla de esta manera) La intemperancia es el vicio de la parte concupiscible que nos obliga a ceder contra razón al deseo ciego de gozar de los placeres culpables. La injusticia es el vicio del alma que hace que los hombres pretendan más de lo que se les debe. La liberalidad es el vicio del alma que nos lleva a adquirir ganancias, cualquiera que sea su origen. En fin, la pequeñez de alma o pusilanimidad es el vicio que nos hace incapaces de soportar cual conviene la buena o la mala fortuna, los honores o la obscuridad.

CAPÍTULO IV
DE LOS CARACTERES PROPIOS Y DE LAS CONSECUENCIAS DE CADA UNA DE ESTAS VIRTUDES: LA PRUDENCIA, LA DULZURA, EL VALOR Y LA TEMPLANZA.

Lo propio de la prudencia es deliberar, discernir el bien y el mal, distinguir siempre en la vida lo que debe buscarse y lo que debe evitarse, usar con discernimiento de todos los bienes que se poseen, escoger las relaciones amistosas, pesar bien las circunstancias, saber hablar y obrar a tiempo, y emplear convenientemente todas las cosas que son útiles. La memoria, la experiencia, la oportunidad, son cualidades que nacen todas de la prudencia, o que, por lo menos, son su resultado. Unas obran como causas al mismo tiempo que aquélla, como la experiencia y la memoria; y otras son, en cierta manera, partes de ella, como el buen consejo y la precisión de espíritu.

La función de la dulzura consiste en saber soportar con calma las acusaciones y los desdenes, en no precipitarse con furor a actos de venganza, en no dejarse llevar fácilmente de la cólera, en no tener hiel en el corazón, y en huir de las querellas, porque la dulzura mantiene al alma pacífica y tranquila.

Lo propio del valor consiste en no entregarse fácilmente a los terrores que inspira la muerte, en mostrarse confiado en los peligros, en acometer con noble audacia los que se arrostran, en preferir una muerte gloriosa a la vida que pudiera salvarse a costa de la honra, y en procurar salir victorioso. El valor sabe igualmente soportar las fatigas y las pruebas de todas clases y prefiere siempre lo que es verdaderamente varonil. Las consecuencias del valor son una audacia debida, la serenidad de espíritu, la confianza y, en ocasiones, la temeridad, y, además, el amor a las fatigas y a las pruebas que es preciso sufrir.

Lo propio de la templanza consiste en no dar demasiado valor a los goces y a los placeres del cuerpo, en permanecer inaccesible a los atractivos de todo deleite y de todo placer vergonzoso, en temer hasta la legítima satisfacción que pueden producir; en una palabra, en mantenerse siempre y durante toda la vida contento y vigilante, así en las cosas pequeñas como en las grandes. Los compañeros y consecuencias de la templanza son el orden, la reserva, la modestia y la circunspección.

CAPÍTULO V
(Continuación.) CONTINENCIA, JUSTICIA, LIBERALIDAD, GRANDEZA DE ALMA

Lo propio de la continencia, siempre dueña de sí misma, es saber domar, mediante la razón, el deseo fogoso que nos arrastra a los goces y a los placeres reprensibles, sufrir y soportar con inflexible constancia las privaciones y los dolores que existen por ley de la naturaleza.

Lo propio de la justicia es saber distribuir las cosas según el derecho de cada uno, mantener las instituciones de su país, obedecer a los usos que tienen fuerza de ley, observar religiosamente leyes escritas, decir siempre la verdad donde quiera que sea necesario y cumplir religiosamente los compromisos contraídos. La justicia tiene por objeto primero los dioses, después los genios, luego la patria y los padres, y, por fin, los que han dejado de existir.

Todos estos deberes constituyen la piedad, que es una parte de la justicia o, por lo menos, una consecuencia de ella. Otras consecuencias de la justicia son la santidad, la sinceridad, la buena fe y el odio a todo lo que es malo.

Lo propio de la liberalidad consiste en hacer sin dificultad los gastos que exigen las acciones loables, Saber emplear generosamente su fortuna en todas las ocasiones en que el deber lo exige, prestar auxilio y socorro al que lo merece en todos los casos importantes, y no hacer ninguna ganancia ilícita. El hombre liberal procura que su habitación esté tan decente como su persona; sabe también tener una multitud de cosas que son de lujo pero que son honrosas y capaces de procurar una distracción agradable, aunque no tengan, por otra parte, una gran utilidad, como mantener, por ejemplo, animales que tengan algo de raro y de sorprendente. Los resultados habituales de la liberalidad son lo agradable del carácter, la tolerancia, la benevolencia para todo el mundo y hasta la compasión, aparte de la afección que se tiene a los amigos, a los huéspedes, y, en general, a todos los hombres de bien.

Lo propio de la grandeza de alma es soportar como es debido la buena y la adversa fortuna, los honores y la obscuridad, no pagarse demasiado del lujo, ni de tener numerosos criados, ni del fausto, ni de las victorias alcanzadas en los juegos públicos; y, en fin, tener un alma grande y elevada a la vez. El magnánimo no es hombre que haga grandes sacrificios por salvar su vida, ni que la ame con exceso. Sencillo de corazón y generoso, puede soportar el daño que se le hace sin desear vivamente la venganza. Las consecuencias de la magnanimidad son la sencillez y la veracidad.

CAPÍTULO VI
DE LOS CARACTERES PROPIOS Y DE LAS CONSECUENCIAS DE LOS DIFERENTES VICIOS. - SINRAZÓN, IRASCIBILIDAD, COBARDÍA, INCONTINENCIA, INTEMPERANCIA.

Lo propio de la sinrazón es formar mal juicio de las cosas, reflexionar mal, escoger mal las compañías, emplear mal los bienes que se tienen y formar falsas ideas acerca de lo bello y de lo bueno que hay en la vida. Acompañan generalmente a la sinrazón la ciencia, la ignorancia, la torpeza y la falta de memoria.

Pueden distinguirse tres especies de irascibilidad: el arrebato, la amargura, el furor concentrado. El hombre irascible no puede sufrir el más pequeño descuido, tiene gusto en castigar, ama la venganza, y la menor cosa o la menor palabra despiertan su furor. Las consecuencias habituales de la irascibilidad son la excitación del humor y su movilidad, la amargura del lenguaje, el dar importancia a las cosas más pequeñas que molestan a uno, y experimentar todos estos sentimientos pronto y por poco tiempo.

Lo propio de la cobardía es sentir toda clase de temores sin discernimiento, y sobre todo el de la muerte o el de las enfermedades corporales, y creer que vale más salvar la vida a cualquier precio que perderla con honor. Los compañeros de la cobardía son la molicie, la falta de acción varonil, el temor a todas las fatigas y el amor ciego a la vida. El cobarde tiene también una cierta circunspección y una especie de horror instintivo a todas las discusiones.

Lo propio de la relajación es entregarse sin discernimiento al goce de placeres peligrosos y culpables, imaginarse que la verdadera felicidad consiste en estos bajos goces, complacerse en echarlo todo a risa, en las ocurrencias felices y en las burlas; en una palabra, mostrarse tan ligero en sus dichos como en sus hechos. Los compañeros de la relajación son el desorden, la impudencia, la falta de respeto a sí mismo, el amor a los excesos, la pereza, la negligencia de todas las cosas, el abandono y la disolución.

Lo propio de la intemperancia, que no sabe dominar, es buscar el goce de los placeres a pesar de las advertencias de la razón que los prohibe; saber que valdría cien veces más no gustar de ellos, y sin embargo gustarlos; saber que debería hacer siempre cosas bellas, y sin embargo alejarse del bien para abandonarse al placer. Los compañeros de la intemperancia son la molicie, los remordimientos y casi todas las consecuencias de la relajación.

CAPÍTULO VII
(Continuación.) INJUSTICIA, ILIBERALIDAD Y PUSILANIMIDAD

La injusticia es de tres especies: la impiedad, la avidez sin límites y la insolencia. La impiedad es el olvido culpable de lo que se debe a los dioses, a los genios, y también a los muertos, a los padres y a la patria. La avidez hace relación a los contratos de toda clase, en los que trata uno siempre de atribuirse más provecho que el que le corresponde. La insolencia es este sentimiento que arrastra a los hombres a tener un placer en insultar a los demás, y he aquí lo que justifica el dicho de Eveno sobre la insolencia, que dice:

"Aunque ningún provecho se saca, no se es por eso menos culpable."

La injusticia se complace en violar todas las costumbres tradicionales y legales, en desobedecer a las leyes y a las autoridades, en mentir, perjurar, faltar a todos sus compromisos, y burlarse de la propia fe. Los compañeros habituales de la injusticia son la calumnia que denuncia, la jactancia que engaña, una falsa filantropía que disimula, la perversidad en el corazón y la falacia en los actos.

También hay tres especies de iliberalidad: el amor al lucro, que no retrocede delante del pudor, la avaricia que lo escatima todo y el ahorro sórdido que no sabe gastar. El amor al lucro vergonzoso es este sentimiento que arrastra a los hombres a ganar sin respeto a nada y a tomar más en cuenta el provecho que se saca que la vergüenza de que uno puede cubrirse. La avaricia evita gastar hasta en los casos en que sería un deber el hacerlo. En fin, el ahorro sórdido es este sentimiento en virtud del que, cuando todos los demás hacen gastos, uno los hace mal y de una manera mezquina y exponiéndose a perder más que ahorra, por no saber hacer oportunamente lo que debería hacer. La iliberalidad consiste en poner, el dinero por encima de todo, no ver jamás el deshonor donde aparece algún provecho, dando así lugar a una vida de agiotaje digna de esclavos, vida de mendigos andrajosos constantemente extraños a toda ambición noble, a toda generosidad. Las consecuencias habituales de la iliberalidad son: el disimulo, que oculta siempre los recursos con que se cuenta, la dureza de corazón, la pequeñez de alma, la bajeza sin límites y sin dignidad, y la misantropía que detesta al género humano.

El hombre de alma pequeña o pusilánime no sabe soportar ni los honores ni la oscuridad, ni la buena fortuna ni la adversa; se llena de un necio orgullo en medio de los honores; se exalta por la menor prosperidad; no sabe, en su vanidad, soportar el más ligero percance; toma el menor tropiezo por un desastre y una ruina; se queja de todo y no sabe sufrir nada. El hombre de alma pequeña dará el nombre de ultraje y de afrenta al más pequeño descuido que se haya cometido con él, y que quizá no tendrá otro origen que la ignorancia o el olvido. La pequeñez de alma va siempre acompañada de la timidez del lenguaje, de la manía de quejarse, de la desconfianza que desespera de todo, y de la bajeza que degrada los corazones.

CAPÍTULO VIII
CARACTERES GENERALES Y CONSECUENCIAS DE LA VIRTUD Y DEL VICIO

Hablando en general, lo propio de la virtud es procurar al alma una buena disposición moral, darle movimientos tranquilos y ordenados, y por consiguiente una armonía perfecta entre todas las partes que la componen. Y así un alma bien constituida parece el verdadero modelo de un Estado y de una ciudad. La virtud hace bien a los que lo merecen; ama a los buenos; no se complace en castigar a los malos, ni en vengarse de ellos; se complace, por lo contrario, en ejercer la piedad, la clemencia y el perdón. Los compañeros habituales de la virtud son: la probidad, la hombría de bien, la rectitud de corazón y la serenidad que sólo alienta buenas esperanzas. Además hace que amemos, a nuestra familia, a nuestros amigos, a nuestros compañeros, a nuestros huéspedes; en fin, nos hace amar a los hombres y todo lo que es bello. En una palabra, todas las cualidades que nos proporciona son dignas de alabanza y de estimación. Las consecuencias del vicio son las absolutamente contrarias.

FIN DEL TRATADO DE LAS VIRTUDES Y DE LOS VICIOS