

# **La gran moral**

---

Aristóteles

# 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, dígame 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 las 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 tienen 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 puede 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 qué deberemos estudiarle? Porque este bien efectivamente es común a las cosas, como 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, añadido 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 la 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

misimos. 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 segundo

### 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 otra 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 las 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.

### **Capítulo tercero**

#### 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 cuarto**

#### 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.

### Capítulo quinto

#### 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 como 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, son, 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.

### **Capítulo sexto**

#### **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, que 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.

### **Capítulo séptimo**

#### **De los diversos fenómenos 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

## Gracias por visitar este Libro Electrónico

Puedes leer la versión completa de este libro electrónico en diferentes formatos:

- HTML(Gratis / Disponible a todos los usuarios)
- PDF / TXT(Disponible a miembros V.I.P. Los miembros con una membresía básica pueden acceder hasta 5 libros electrónicos en formato PDF/TXT durante el mes.)
- Epub y Mobipocket (Exclusivos para miembros V.I.P.)

Para descargar este libro completo, tan solo seleccione el formato deseado, abajo:

