

que el ser sea la causa y la causa activa de su propio desarrollo, es menester que aspire y que tenga inclinaciones, que se saque a sí mismo del reposo y de la indiferencia, que su virtud llegue a ser *virtud* y su acción *energía*. Este es el pensamiento que en el mundo moderno debe llevar al conocimiento de la humanidad, pensamiento que agitando extraviado al través de la dialéctica de la edad media, madurando en secreto en lo interior del alma cristiana y creciendo en el espinoso campo de la escolástica, brotó del empirismo de Campanella y llegó a sazón en Leibnitz. Lo que faltaba antes de este era el momento de la tendencia, del esfuerzo, término medio entre la potencia y el acto, el cual se halla sublimemente expresado en la entelechia leibnitziana: « Vis activa actum quemdam sive *entelechiā* » continet, atque inter facultatem agendi actio- nemque ipsam media est, et conatum involvit; atque ita per se in operationem fertur... » *Entelechia ē prōvōtē*, id est nisus quidam seu vis agendi primitiva. »

« Muy propio es de Leibnitz el pensamiento de la fuerza como principio personal. De esta noción deduce inmediatamente la de la jerarquía de los seres y de la armonía del mundo, y aquí es donde se manifiesta con claridad el vicio del pensamiento aristotélico que representa al ser idéntico con la simple forma. Aristóteles no encuentra el término medio entre la multitud indefinida de las formas individuales y la unidad absoluta del *νοῦς*; pero en la filosofía leibnitziana desarrollándose perpetuamente la fuerza sin llegar nunca a su completa realización, pueden existir fuerzas más o menos desarrolladas, y disponerse el mundo con una gradación insensible desde el punto más ínfimo de la existencia hasta la fuerza infinita en que el acto y la potencia encuentran su unión absoluta y que abraza el universo en su acción providencial. Los seres, pues, no se diferencian entre sí sino por el grado de realidad, como Aristóteles había comprendido, y su movimiento se funda en el perpetuo tránsito al acto; mas este movimiento (que no había visto Aristóteles) le producen en virtud de su propia actividad: el mundo no es solamente un acto eterno; su vida consiste en la acción y en la producción espontánea.

« La teoría de la identidad del pensamiento y del ser sigue la misma progresión; se ordena en la idea de la fuerza, y con ella se desarrolla; el ser, a medida que se eleva en la escala, pasa de la sensación a la percepción, de la percepción al pensamiento, y del pensamiento a la conciencia, y entonces se reconoce absoluto y saca de sí mismo las leyes absolutas de la inteligencia, supuesto que esta es innata por sí misma: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*. Así las leyes del pensamiento se rozan continuamente con las de la existencia, en lo cual el platonismo coincide con el aristotelismo en un sistema más amplio.

« En la filosofía antigua se oponía al espíritu la forma, el *λόγος*, el pensamiento, ó según la fórmula peripatética, lo actual. Ahora que la potencia está reconciliada con el acto en la sencillez fecunda de la fuerza, ¿a qué se reduce la materia? A la fuerza bajo el aspecto de la limitación; por consiguiente es lo pasivo, el objeto que la actividad pretende abrazar en su esfera de acción; pero pasivo, y posible solo bajo un aspecto relativo y en virtud de una oposición también relativa, en tanto que existe en la realidad la fuerza que se opone a la fuerza.»

La metafísica en cuanto a la parte histórica es, pues, una de las mayores glorias de Aristóteles, el cual echó los fundamentos de la historia de la filosofía buscando en todas partes la verdad e indicando el error sin indulgencia, aunque casi siempre con justicia. En la crítica del platonismo usó de una energía y penetración admirables; mas dejó de considerar uno de los lados de la cuestión, no por su culpa, sino porque en su mismo pensamiento hubo oscuridad en el aspecto de la generalidad y en la región de lo ideal a que Platon se había elevado.

Según Aristóteles, las ideas de Platon de lo general y lo universal son meras abstracciones, formas sin realidad, pues esta reside únicamente en lo particular, y el individuo no se realiza sino individualizándose. La materia se determina solo en la forma y por la forma, y toda forma es individual siendo activa. No hay nada que no esté en acción, y la acción en su concepto más elevado es el pensamiento. En este caso todo se reduce a la acción *per se*. Aristóteles, temiendo la abstracción de la generalidad, y para salvar la realidad, el individuo, la diferencia, se limitó a la actividad; mas no vio que en la actividad pura la misma realidad perece, y que si el ente sin acto que le realice es una abstracción, también lo es el acto sin un fondo sustancial, y no hay realidad sino en la relación entre el ente y el acto, entre el acto como manifestación perpetua del ser, y el ser como base eterna del acto.

No es verdad que el ente consista todo en la sencillez del acto puro, puesto que entonces no sería más que este mismo acto y no una realidad actual: el acto no es más que un momento del ser, la forma que le envuelve y limita lo finito en que sin descanso se manifiesta su infinitud. Todo ente verdadero es concreto, esto es, contiene lo posible *in actu*, y bien lejos de ser una pura determinación, una forma inmóvil, se determina continuamente a sí mismo. Es el movimiento de la vida.

De este modo lo real es finito al mismo tiempo que infinito. « Lo que es solamente una de estas dos cosas, solo puede ser abstracto. El ser en relación consigo mismo es espíritu. Este, concebido como unidad real, como lo que se desarrolla a sí mismo, tiene sus momentos necesarios, y la relación entre estos constituye su ley. Estos momentos son las for-

mas del pensamiento, formas generales y abstractas, si se considera cada una en sí misma; pero que tienen su realidad y vida en el espíritu; formas posibles y al mismo tiempo actuales, que expresan su evolución progresiva. No están libres, ni separadas del ser, ni entre sí, sino que forman un organismo armónico. Tal es la lógica verdadera, que no consiste en una reunión de abstracciones, sino en un conjunto dotado de vida: el ser de Aristóteles, concebido como simple de un modo absoluto, no puede salir de sí, residiendo todo entero en su manifestación: el pensamiento puro queda, por decirlo así, concentrado como en un punto matemático. Es una identidad inmediata, en la que no tiene lugar la diferencia, de donde se sigue que falta el momento de la personalidad. La persona es el ser que está en oposición con todo lo que no es él, reconociéndose como idéntico en la variedad de su desarrollo. Al contrario, el ente absoluto de Aristóteles, el *νοῦς*, se recoge en sí mismo y no se desarrolla, de modo que no se da Providencia... Recíprocamente el ser relativo, partiendo del otro extremo de la escala, no tiene objeto absoluto, y no existe ideal ni del bien, ni de lo bello. Pero Dios, el *νοῦς*, es el bien supremo del mundo, y este aspira a él como a su fin; pero en Aristóteles esta tendencia es fatal, puesto que este fin es la misma forma universal que envuelve toda la naturaleza (*περιέχει τὴν ὅλην φύσιν*). Esta aspiración no es espontánea, y le falta enteramente la idea de la moralidad, la idea del libre movimiento hacia lo infinito en virtud de un agente.»

Estas dos consecuencias se sacan de la teoría peripatética del *νοῦς*, y como que la relación entre lo finito y lo infinito no estaba terminante, debía romperse la unión entre Dios y el mundo.

« El aristotelismo no es un monumento arruinado de un mundo finito, del que solo deban emplearse algunos restos en la construcción de la filosofía moderna, sino que debe entrar en ella todo entero en unión del platonismo, si bien ambos modificados, reconciliados... y dotados de nueva vida en un sistema más sublime.»

§ 12. DEL PRINCIPIO MORAL SEGUN ARISTÓTELES.

« Aristóteles fué uno de los filósofos antiguos que redujeron la moral a la perfección de sí mismo. Mas de lo que he leído en sus libros morales no puedo deducir con claridad si se debe clasificar a este maestro de la escuela peripatética entre los *subjetivistas* que hacen sinónima la perfección subjetiva y la perfección moral, ó entre los que no consideran la perfección del sujeto sino como el *título* de la obligación, reservando a la razón todo el derecho de manifestar esta obligación moral. Sin embargo, parece que Aristóteles sienta en algunos pasajes de sus escritos la verdadera obligación

é imputación de los actos morales; pero en dichos pasajes no habla tanto el filósofo como el hombre, y lo que dice en ellos parecen más bien confesiones de la conciencia que investigaciones del entendimiento.

« Aristóteles observa una contradicción en que incurrió su maestro Platon. Este colocó el principio moral en la perfección del sujeto; mas habló después del bien absoluto, del bien considerado en sí mismo, como objeto de la moral, y esto era, a lo menos aparentemente, una contradicción (1), porque aun cuando el bien absoluto, contemplado y venerado por el hombre, ocasionase la perfección del sujeto, esta perfección consiguiente no podría ser todavía el principio moral, y si lo fuese, cesaría de ser tal la obligación de venerar el bien absoluto *per se* y con independencia de todas sus consecuencias (2). Aristóteles, pues, conservó el principio moral de Platon diciendo *perfectionate a ti mismo*, y alejó de la moral la cuestión del bien *per se*, ó sea del bien absoluto, introduciendo en su lugar la del bien relativo al hombre: de este modo hubo más coherencia entre sus ideas; pero al mismo tiempo más falsedad, porque el principio del bien subjetivo era falso.

« Aristóteles coloca la perfección humana en la consecución del fin asignado al hombre, hace consistir este fin en la felicidad y la felicidad en la posesión de los goces, unida al uso perfecto de la razón (3). Según este principio, Aristóteles debería pertenecer a la escuela de los eudemonistas, suponiendo que la felicidad fuese para él lo mismo que la obligación y no simple el título de la obligación.

« Lo que si es muy propio de Aristóteles, es el haber definido mejor la perfección humana y haber dado por criterio de ella el *medio* que se encuentra entre los dos extremos.

« Pero dicho principio solo puede ser a lo más un *principium cognoscendi*, ó un criterio como le llamaban, y no un principio que exprese la esencia de la moralidad. Es de advertir, que comunmente se expone este prin-

(1) Se puede en cierto modo conciliar lo que dice Platon, distinguiendo en sus obras dos sistemas morales, el uno *directo* ó del bien absoluto, y el otro *reflexo* ó de la perfección del sujeto, entendida como perfección moral.

(2) Aristóteles después de haber censurado a Sócrates por haber reducido la virtud a la parte intelectual, dice así hablando de Platon: « Finalmente Platon considera en el alma dos partes, una en que reside la razón y otra que carece de ella, y a cada una de estas atribuye virtudes que le son propias. Hasta aquí va bien; pero no sucede lo mismo con lo que sigue, pues confunde la virtud con lo que es un bien *per se*, y no la hace consistir en un bien particular, propio de ella, siendo así que el que raciocina sobre lo verdadero y sobre el ente, no debe hablar al mismo tiempo de la virtud, porque estas dos cosas no tienen nada de comun. » *Magior. Moral.*, I, 2. Pero aunque se conceda que Platon se contradice en este pasaje, Aristóteles se atuvo entre los dos términos de la contradicción al que era falso.

Observaré de paso que la teoría moral de Sócrates era tal vez más especulativa que la de Platon contra lo que comunmente se cree, como lo prueba completamente este pasaje de Aristóteles.

(3) *Moral.*, ad *Nicom.*, I, 1-7; X, 5, 6

cipio moral del discípulo de Platón con tanta concisión que no se deja entender su pensamiento, y por eso tal vez se le hacen inculpaciones que no merece. Aristóteles no se contenta con colocar la virtud en un punto medio, sino que define el medio de que habla y establece, por decirlo así, una medida de él, que da á conocer sus extremos, y esta medida es el hombre mismo. Despues de haber dicho que, « como en todas las cosas, la virtud es en el hombre un hábito por medio del cual se hacen buenos el hombre y sus obras (1), » pasa á investigar cómo sucede esto; demuestra que la bondad del hábito consiste en la *medianía*, y dice que esta es de dos especies, á saber: considerada en sí misma, y relativa á nosotros. En cuanto á la medianía considerada en sí misma dice: « Esta es aquel medio que se halla exactamente á igual distancia de los dos extremos, y es uno y el mismo para todas las cosas. Mas el medio relativo á nosotros es el que no excede la medida, ni deja de llegar á ella, y no es uno, ni el mismo para todos. Por ejemplo, si se supone que diez son mucho y dos poco, el término medio sera seis en cuanto á la cosa en sí misma, porque el seis supera al dos, en tanto como él es superado por el diez, y este es el medio segun la razon aritmética. Mas relativamente á nosotros no se debe esto entender así, porque si es mucho comer como dos, el director de los atletas no mandará á ninguno de ellos comer como seis, aunque esto pueda ser demasiado para unos, y ménos de lo necesario para otros: será lo último para un Milon, y lo primero para uno que empiece la gimnástica (2). »

En estas palabras de Aristóteles aparece, que su término medio no debe ser objeto de burla como lo creyeron algunos por no haberle entendido bien; pero al mismo tiempo se ve con claridad, que él solo no es un criterio suficiente para juzgar el bien y el mal, y que á todo lo mas que nos lleva es á consecuencias aproximadas. Y en verdad, si el medio de que se habla es relativo al hombre, no puede conocerse si no se sabe ántes qué es lo que conviene á este y qué deja de convenirle; mas sabiéndose esto, ya se sabe todo lo que se quiere averiguar, y no hay necesidad de otra investigación. Así que el principio del término medio puede enunciarse del modo siguiente: « No haga el hombre en todas las cosas mas ni ménos de lo que conviene á su naturaleza; » principio que es exactamente igual al de la utilidad estóica. Esto prueba entre otras cosas que muchas escuelas de la antigüedad se diferencian mas en el modo de expresar sus doctrinas que en el fondo de las mismas: observacion importante para el que quiera componer una historia de la filosofía, pues en general los historiadores, por muy eruditos que sean, se ocupan en exponer

(1) *Moral, ad Nicom.*, I, 6.
(2) *Ibid.*

mas las formas exteriores de los sistemas que su fondo y exactas teorías.

Es de advertir que si el principio del medio aristotélico no nos ilumina bastante para encontrar la virtud (lo conveniente), nos ayuda á clasificar en cierto modo los vicios que existen á un lado y á otro de la virtud. Sin embargo, este auxilio no se extiende á todos los vicios, porque las virtudes puras y formales, como el amor de la verdad, el de la justicia y el de Dios, no llegan á ser vicios por exceso, lo que prueba, que Aristóteles no se elevó á estas virtudes absolutas, y por consiguiente no pudo encontrar un principio de la ética universal. ¿Y cómo pudo entender la universalidad del deber el que limitó sus miras al sujeto, é hizo consistir lo mas sublime del deber en la perfeccion de la naturaleza de este y en la adquisicion de la consiguiente felicidad? El bien verdadero y absoluto queda excluido de este sistema, ó convertido en relativo á dicho sujeto, reduciéndole á la condicion servil de medio, lo que es una violacion muy torpe de una cosa santa; un sacrificio brutal de la filosofía.

Aristóteles fué corregido por las escuelas cristianas, las cuales, aunque le tuvieron por maestro, reconocieron siempre por maestra superior á él á la Iglesia, y esta no deja dormir al ingenio humano.

La definición que nosotros damos de la virtud es esta: *un hábito de obrar segun la ley*, y la de la ley esta otra: *la verdad de los entes*. En semejante definicion no puede haber equivocacion, ni se puede confundir la virtud con ninguna cosa que no sea moral. Mas Aristóteles tomando la palabra *virtud* (*ἀρετή*) en su significado primitivo de *fuerza*, atribuyó á cada facultad humana su virtud, es decir, su perfeccion (1). Por esto estableció dos clases principales de virtudes, á saber: las intelectuales y las morales, y reconoció que las primeras no eran imputables á la persona, ni podían ocasionar mérito (2). Las virtudes morales componían una clase que se extendía mucho mas allá de la moral propia, como que Aristóteles no limitaba la *voz moral* á lo que nosotros, es decir, á lo justo, sino que comprendía en ella todo hábito voluntario que pudiese perfeccionar las facultades mixtas de que está dotada la naturaleza humana. Así que para el filósofo de Estagira lo justo, aun tomado en su acepcion universal, no es la virtud, sino solo una especie de ella, y así comprende en dicha denominacion hábitos útiles al hombre y capaces de perfec-

(1) Tambien Santo Tomas, empieza considerando la virtud en este significado genérico y dice que: *virtus nominat quandam potentie perfectionem*. (*Summa*, I, III, 56, 1.) Pero despues pasa á especificar este significado, y concluye diciendo que en su sentido propio y genuino el nombre de virtud se aplica solo á la *virtud moral* del modo que nosotros la entendemos. (*Ibid.*, 3).

(2) « Ninguno, dice, debe ser alabado por aquellas cosas que proceden de la razon, porque ninguno es un modelo digno de elogio por ser sabio y prudente y estar dotado de otras cualidades semejantes. » (*Magnor. moral.*, I, 6.)

cionar sus facultades, aunque no son verdaderamente morales por sí mismos.

Quedaba aun por perfeccionar la definicion de la virtud propiamente dicha, especificándola de modo que se limitase verdaderamente á lo que llamamos *bien moral*, y no pudiera extenderse á otro bien que no fuese moral; y esta fué la obra de la filosofía cristiana.

Empezó esta su tarea estableciendo que si bien la virtud es un hábito, no lo es de cualquiera facultad, sino solo de la voluntad (1); y no bastando esto, distinguió los hábitos de la voluntad que hacian mas pronta y eficaz la facultad de obrar de los que la hacian obrar *rectamente*; es decir, los hábitos que acrecentaban las fuerzas, por ejemplo, de la voluntad, de las que perfeccionan su modo de obrar; los primeros son perfectos en su *facultad*, y los segundos hacen bueno el *acto* mismo de la facultad (2). Aquí se observó con mucha sagacidad, que el hábito que perfecciona el modo de obrar, ó sea el uso mismo de la facultad, es de tal naturaleza que no se podria abusar de él, sucediendo lo contrario con respecto á los hábitos que perfeccionan la facultad, los cuales acrecientan sus fuerzas, pero no perfeccionan su modo de obrar. De aquí se dedujo un carácter muy superior de la virtud moral, que consiste en que esta, á diferencia de todas las demas cosas, no se presta nunca al abuso que de ella quisieran hacer los hombres (3).

Hasta aquí la virtud moral se hallaba determinada y caracterizada de tal modo, que no se podia confundir con ningun otro hábito ó cualidad del alma; pero su definicion era todavia negativa, constituyendo uno de aquellos conceptos á que llama Falletti con mucha propiedad *simples indicaciones*. Restaba, pues, hacer positivo dicho concepto, y despues de haber conocido que la virtud moral consiste en el hábito que perfecciona el modo de obrar de la voluntad. Ahora bien, esto se consiguió estableciendo, que la rectitud de la voluntad consiste en su conformidad con la ley eterna, que no es otra cosa mas que el orden divino de los entes, orden del que percibimos una parte con la luz de la razon natural, y la otra por medio

(1) *Subjectum... habitus, qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas, vel aliqua potentia, secundum quod est mota á voluntate; cuius ratio est, quia... quod homo actu bene agat, contingit ex hoc, quod homo habet bonam voluntatem*. SANTO TOMAS, en el lugar cit., 3.

(2) Véase cómo hace esta distincion Santo Tomas: « La virtud, dice, es un hábito de que se usa bien. Mas un hábito influye en la bondad del acto de dos modos. El uno porque en virtud de dicho hábito adquiere el hombre la *facultad* de hacer bueno el acto. El otro porque el hábito no da la *facultad* de obrar bien, sino que hace que se use bien de dicha *facultad*: del mismo modo que la justicia, la cual no solo hace que el hombre esté siempre pronto á obrar segun ella, sino tambien que lo verifique. »

(3) El primero que dijo esto fué San Agustín, el cual en la célebre definicion que da de la virtud (*De lib. arb.*, II, 19; *Contr. Jul.*, IV, 3; y tambien *In Ps. CXVIII, Feci iudicium*) pone estas palabras: *Virtus est bona qualitas mentis, etc. QUAE NULLUS MALE UTITUR*. Las escuelas cristianas abrazaron por lo comun esta definicion, y Santo Tomas la comentó en el lug. cit., 85 4.

de una manifestacion positiva del mismo Dios y por su gracia (1). Así fué como la definicion de la virtud moral se perfeccionó mas tarde solo en las escuelas del cristianismo. »

(ROSMINI, *Principios de la moral.*)

§ 13. POLÍTICA DE ARISTÓTELES.

La política era para el ingenio griego objeto de profundas investigaciones, y campo muy fecundo para sus ensayos, teorías, sistemas y observaciones. Entre los pensadores de esta nacion unos edificaban una ciudad ideal, procurando elevarla á la belleza moral, y otros componian la historia crítica de las constituciones conocidas, esforzándose en sacar de ellas útiles lecciones. Aristóteles y Platón fueron precedidos de muchos escritores políticos. En efecto, ántes de ellos Epiménides escribió un libro sobre la constitucion de Creta, y Protágoras de Abdera una *República*: Architas de Tarento trató de la ley y de la justicia, y Criton, amigo de Sócrates, compiló dos tratados, uno sobre la ley, y otro que tituló *Política*. Á estos nombres se pueden añadir los de Simon, zapatero que escribió sobre la demagogia, Antistenes, Speusipo y Jenócrates de Calcedonia, y no podria darse mejor prueba de la multitud de filósofos estadistas que copiando las mismas palabras del Estagirita. « Entre los que publicaron sus sistemas sobre la mejor constitucion posible, algunos no manejaron nunca los negocios públicos, habiendo sido únicamente simples ciudadanos, y de ellos hemos citado ya todo lo que merecia alguna atencion en sus obras: otros fueron legisladores de su país ó de otros, y llegaron á gobernar, ocupándose algunos tan solo en dar leyes, y los demas en fundar gobiernos (2). »

El mejor arquitecto de la sociedad para los Griegos era el ingenio, creyendo estos que el genio filosófico estaba llamado naturalmente á administrar los Estados. Con cuánto cuidado Eliano en los últimos tiempos de Roma recogió los nombres de los filósofos que tuvieron vida política! « Entre los primeros, dice (3), se cuentan Zaléuco y Caróndas, de los cuales el uno reformó el gobierno de los Locrenses, y el otro primero el de Catania, y despues el de Reggio; Architas que de tanto sirvió á los Tarentinos; Solon á quien se lo debieron todos los atenienses; Bias y Tales que fueron útiles á la Jonia, así como Chilon á Esparta, Pitaco á Mitilene y Cleóbulo á Ródas; Anaximandro, á quien se eligió para dirigir la colonia que los Milesios, enviaron á Apolonio; Platón, que hizo volver á la Sicilia á Dion y Sócrates, y que rehusó vale-

(1) Véase á Santo Tomas, que trata muy bien esta parte en su *Suma* (I, II, 19) al examinar la cuestion *De bonitate et malitia actus interioris voluntatis*.

(2) *Política*, II, 9.
(3) ELIANO, II, 17.