

CAPITULO II

LA LEY MORAL Y LA IDEA DEL BIEN

- I. El Bien moral.—II. Su determinación.—III. Sus relaciones intelectuales.—IV. Su carácter mixto.—V. Las virtudes.—VI. La virtud privada.—VII. Relación del Bien con lo Bueno y con lo Util.

I

La existencia de la voluntad supone necesariamente la del bien, como el efecto implica la causa. ¿No es la voluntad una tendencia á algo, á un fin? De fin relativo en fin relativo, de medio en medio, ¿no hay que remontarse á un fin absoluto, para cumplir las leyes mismas de la dialéctica? Este fin último de la voluntad es la Idea de lo Justo ó del Bien. La doctrina determinista de Platón sobre la libertad humana le conduce más necesariamente que á ningún otro á la afirmación del Bien; la necesidad de un *objeto* para la voluntad es tan lógica como la de un *objeto* para la inteligencia.

Toda multiplicidad supone sobre sí la unidad. Ahora bien; sabemos que hay multiplicidad en las potencias del alma y hasta en su naturaleza. Luego debe existir una perfecta unidad de que la pluralidad de la

II

Según los sofistas, Aristipo y la mayor parte del vulgo, el bien es el *placer*. Examinaremos, pues, el placer en sí mismo, separado cuidadosamente de todo elemento extraño; es decir, el placer sin mezcla de razón. Seremos de este modo fieles á la dialéctica platónica, que analiza la Idea y la esencia de cada cosa considerada en sí.

Sin la razón, no hay memoria ni previsión; y, por consiguiente, no hay placer en el pasado ni en lo por venir. El placer está, de consiguiente, reducido al estrecho espacio del presente. Desalojémoslo, pues, de este último refugio. Sin la conciencia de sí mismo, ¿puede haber placer actual? Para gozar, ¿no es preciso saber que se goza? Separada de toda inteligencia, la sensación nada es. ¿Es esa esencia absoluta y perfecta que llamamos el Bien? En el momento en que la dialéctica quiere fijar sus miradas en el placer y considerarle en sí mismo, esa esencia móvil se escapa y se pierde en las tinieblas del no-ser.

El carácter metafísico del placer es ser un fenómeno susceptible de más y de menos, siempre en movimiento como la sensación, á la cual se reduce. Debemos, por tanto, colocarle en el dominio de lo indeterminado y de lo indefinido. Es una multiplicidad sin límites, que no se puede hacer entrar ni en los principios de la determinación, que son las unidades inteligibles, ni en la mezcla de lo infinito y de lo finito, y aún menos en el género supremo de la causa.

Lejos de ser una causa, el placer es esencialmente un efecto. «Cuando llega á destruirse la armonía en

los animales, en este momento la naturaleza se disuelve también, y el dolor nace... Cuando la armonía se restablece y entra en su estado natural, el placer toma su origen.» El placer, cosa indefinida en sí, depende de la mezcla más ó menos armoniosa de los elementos del organismo en proporciones definidas. Cuando esta mezcla está en movimiento para disolverse, hay dolor; cuando está en movimiento para restablecerse, hay placer; cuando está estable, no hay ni placer ni dolor, sino un género de existencia más próximo á la vida divina, superior á las impresiones variables de la sensibilidad. El placer y el dolor son efectos de nuestra imperfección.

El placer está tan lejos de la verdadera existencia, que muchos filósofos, con Antistenes, han visto en él una simple negación del dolor. En este caso, el placer no sería nada positivo, y sus más dulces atractivos vanos prestigios.

Lo que parece confirmar este carácter negativo, es que los placeres más vivos son causados por los deseos más violentos, y que todo deseo, toda necesidad violenta, es un dolor. Luego lo que produce los placeres excesivos es una mala disposición del alma, y los hombres que los buscan ávidamente, no hacen más que buscar una especie de enfermedad. No consiguen una voluptuosidad pura, sino una mezcla de placer y de dolor, en la cual el dolor mismo acaba por triunfar. «La cólera, el temor, la tristeza, el amor, los celos, la envidia, son dolores del alma mezclados á placeres inexplicables. La cólera impulsa alguna vez al sabio mismo á irritarse.» En este caso, cede á una necesidad malsana que será pronto seguida del disgusto. Porque el placer, nacido del dolor, conduce con frecuencia al dolor. Participa tan poco del Bien, que es

tanto más perjudicial cuanto más enérgico. ¿No son las voluptuosidades más ardientes las que enervan el cuerpo y colocan al hombre en un estado de estupor y de furor muy próximo á la locura?

Estos placeres, que no son sino remedios al dolor (*τόσον ταρπεῖν*), presentan una mezcla de contrarios que no se puede atribuir á la Idea una del bien. El verdadero bien y el verdadero mal tienen un carácter absoluto: son ó no son, y no pueden coexistir. Ahora bien; el placer puede coexistir con el dolor; se experimenta placer, dice Sócrates en el *Gorgias*, adquiriendo una cosa que no se tenía. Luego el placer y el dolor no son contrarios absolutos; luego el placer, cosa mixta y múltiple, no es el bien *uno* y sin mezcla, la Idea del bien que excluye por sí misma su contradicción, el mal. «Cuando dices: *beber teniendo sed*, es como si dijeses: gustar de los placeres sintiendo el dolor... No obstante, es imposible ser desgraciado cuando se es feliz (porque felicidad=bien absoluto y perfecto); luego gustar del placer no es ser feliz, ni sentir dolor ser desgraciado, y, por consiguiente, lo *agradable* es distinto de lo *bueno*.»

Luego de haber considerado las cosas y los fenómenos, consideremos ahora con Platón los individuos donde estos fenómenos se producen. Decir que el placer es el bien, es decir que un hombre es *bueno* en cuanto experimenta placer. Ahora bien; un hombre puede experimentar placer en hacer una cosa mala, por ejemplo, en huir cobardemente del enemigo. Luego será, por respecto á la misma acción, bueno y malo: bueno, en cuanto que experimenta placer, y malo, por este placer mismo. Por consiguiente, ó debemos admitir una contradicción evidente, ó concluir que el placer no es el contrario absoluto del mal, no

es la Idea del bien, «ese bien que, por su presencia, nos hace llamar buenos á los que son buenos, como llamamos bellos á los que poseen la belleza (1)».

Más allá de estos placeres mixtos, en los que la pena y la voluptuosidad se juntan en extraña unión, hay placeres puros. Lo que constituye el verdadero placer no es su intensidad, es su calidad. La blancura más real y más bella no es, como sabemos, la que contiene más blanco mezclado, sino la más pura, la más exenta de mezcla; así sucede con el placer. Mas los placeres puros no pueden nacer sino de objetos esencialmente simples; los bellos colores, las bellas figuras, las bellas líneas, los bellos sonidos. Estos placeres no nacen del dolor; su privación no es penosa; no son como un remedio á la necesidad; no son necesariamente mezclados con penas. Lo mismo se dice de los placeres de la ciencia y de los de la virtud. Estos placeres son del género *finito*, porque son moderados; y, por lo mismo, se aproximan más á la verdad y á la Idea, que importa siempre consigo la moderación.

Pero el placer, aun en su estado de pureza, conserva un carácter que lo excluye, necesariamente, del rango de soberano bien y fin absoluto. Recordemos que hay dos especies de cosas: unas que existen por sí mismas, otras que existen por las primeras; aquéllas pertenecen á la categoría del ser, éstas á la categoría del fenómeno y de la generación. Ahora bien; el fenómeno se lleva á efecto en espera de la existencia,

(1) *Gorgias*, cap. LII. Alusión evidente á las Ideas. Estas páginas del *Gorgias* están completamente inspiradas en la metafísica de las Ideas, bien que no se pronuncie en ellas la palabra Idea. No obstante, este diálogo es puramente socrático en el fondo. ¿Se dirá todavía, con Grote, que Platón no trata de las Ideas en casi todos sus diálogos, como han creído los antiguos?

lo sensible en consideración á lo inteligible. Si, pues, la existencia es el bien, el placer que *evoluciona* sin cesar y que jamás *es*, no se puede llamar el bien. Su naturaleza variable, su origen inferior, su carácter relativo y dependiente, todo le impide confundirse con el verdadero fin de la vida humana.

III

Si el placer, por si solo, no es el bien, acaso sólo merezca este nombre. Hagamos, pues, para la inteligencia lo que hemos hecho para el placer. Supongamos una vida puramente racional, de la cual esté excluido todo elemento extraño. «¿Quisiera alguno de vosotros vivir, poseyendo en patrimonio toda la sabiduría, toda la inteligencia, la ciencia, la memoria que se puede poseer, á condición de no experimentar ningún placer, ni pequeño ni grande, ni dolor alguno, ni, finalmente, sentimiento alguno de este género?» Esta vida de insensibilidad y apatía no puede satisfacer el corazón; aunque superior á la vida de placer, es incompleta aún y no puede bastarse á sí misma.

IV

De consiguiente, el soberano bien para el hombre se puede encontrar, no en un principio único, sino en el género *mixto*. El bien en sí es, á no dudarlo, infinitamente simple, pero es también infinitamente rico en determinaciones; en consecuencia, lo que mejor lo explica, no es una cosa exclusiva, como el placer solo ó la inteligencia sola, sino una mezcla armoniosa de la

inteligencia y del placer. La dualidad de esta mezcla explicará los atributos varios del bien; la armonía que presidirá á la mezcla corresponderá á la unidad del bien. Esta mezcla, en proporciones definidas, será, pues, la más fiel imitación de la Idea.

Unamos los conocimientos más elevados á los placeres más puros, que la sabiduría presida esta unión, que excluya de ella todo lo que es excesivo é inmoderado, y esta mezcla ideal será como «una especie de *mundo incorpóreo*, apto para gobernar bien un cuerpo animado». Como se ve, el soberano bien no es otra cosa que el mundo inteligible mismo en toda su variedad y en toda su unidad.

Observemos, para terminar, que Platón, en el examen de los diferentes orígenes del bien, tales como el placer y la inteligencia, no hace mención alguna de la actividad y de la voluntad libre. No se pregunta si el bien será la *acción*, la *libertad*, ó, al menos, si la actividad es un elemento del bien. A esta cuestión hubiera respondido que la actividad, lejos de ser para él el bien, es la tendencia del alma al bien. Un ser que poseyese el bien, no necesitaría querer ni obrar, pues que su fin estaría dentro de sí mismo. La idea de actividad, que hará tan gran papel en la moral de Aristóteles, es completamente omitida por Platón en el cuadro que nos presenta de los diversos bienes. «El primer bien, dice, es la medida, el justo medio, la oportunidad y todas las demás cualidades semejantes que deben ser consideradas como poseedoras en patrimonio de una naturaleza inmutable.» Se trata, á mi parecer, en este pasaje tan controvertido, de las unidades inteligibles, principios de la medida y del número. Son, si no el bien mismo, al menos *el primero de los bienes*. «El segundo bien es la proporción, lo bello,

lo perfecto, lo que se basta á sí mismo y todo lo que es de este género», es decir, todo lo que resulta de la aplicación de la unidad á la variedad. «El tercer bien es la inteligencia y la sabiduría.» La inteligencia, en efecto, supone lo inteligible como su objeto y depende de él. La cuarta categoría pertenece á las ciencias no filosóficas, á los *conocimientos verdaderos*, á las artes. En la quinta categoría están los *placeres puros*, y en la sexta los placeres mixtos. En cuanto á la actividad, se ve que no ocupa lugar alguno, como cosa que no tiene valor por sí misma, sino por su fin.

V

La conformidad del alma humana con las Ideas es la belleza moral, es la virtud. «Debemos tratar de huir lo más pronto posible de esta morada á la otra. Esta huida es la *semejanza con Dios*, en cuanto depende de nosotros, y nos asemejamos á Dios por la justicia, la santidad y la sabiduría. Hay en la naturaleza de las cosas dos modelos: el uno divino y bienaventurado, el otro sin Dios y miserable. Los hombres injustos no dudan de ello, y el exceso de su locura les impide sentir que su conducta, llena de injusticia, los aproxima al segundo y los aleja del primero.» Toda la moral de Platón se cifra en este precepto ya formulado por Pitágoras. Con la vista fija en la Idea suprema, el hombre de bien se esfuerza en imitarla. La virtud es una obra de arte, y la sabiduría se semeja á Fidias; la materia que moldea es el alma humana, y el modelo que imita, Dios. Para asemejársele, el hombre debe perfeccionar su naturaleza; de ahí esta definición

de la virtud. Pero, como hemos visto, la Idea del Bien es la unidad perfecta y real, conteniendo una variedad ideal. Estos rasgos del divino modelo, ¿no deberán reproducirse en la gran obra de arte, en el alma virtuosa? Platón nos lo afirma, en efecto; el alma debe ser á la vez varia y una, en movimiento y moderada. Solamente que, de estas dos cosas, el movimiento y la armonía, la segunda domina en la moral platónica, hasta el punto de absorber en sí la primera; porque, propiamente hablando, la actividad no produce libremente el bien; es, al contrario, el bien quien produce la actividad, por su atracción irresistible, y desenvuelve armoniosamente todas las potencias del alma, según su grado de importancia. A las tres partes del alma corresponde una de las fases de la virtud; pero la virtud es una en sí misma.

La función de la razón es la *sabiduría* ó el conocimiento del *bien* y de la relación de cada cosa con el bien. La ciencia, la verdadera ciencia, no es una cosa impotente que hable vanamente al hombre sin conseguir hacerse obedecer. Es, por el contrario, la virtud de gobierno, señora y madre de todas las demás. «La ciencia es capaz de regir á un hombre; el que la posee jamás será vencido por nada y no hará otra cosa que lo que la ciencia le ordene (1).» La enseñanza filosófica del bien es, pues, de la más alta importancia para la vida moral. Enseñar la ciencia es enseñar la virtud misma.

Pero, ¿cómo? ¿Puede ser enseñada la virtud? Esta

(1) *Protágoras*, 229, 230. No se trata aquí más que de la ciencia y no de las ciencias. La ciencia en sí tiene por objeto el bien en sí y la unidad de todos los bienes en el Bien. Véase el *Euthydemus* y nuestro trabajo sobre el *Segundo Hippias*. Véase también el capítulo anterior sobre la libertad.

es una cuestión que Platón ha discutido en el *Menon* y el *Protágoras*, y la conclusión á que llega parece á primera vista estar en contradicción con lo que antecede. Es que hay dos especies de virtudes, como hay dos especies de conocimientos. La virtud que nace de la simple opinión, cuando esta es verdadera, no se da cuenta de sí misma y no puede enseñarse (1). La verdadera virtud, la que procede de la ciencia, puede enseñarse porque se conoce á sí misma. La virtud nacida de la ciencia no se enseña sino en la medida que la ciencia misma puede ser enseñada. Sabemos que, en rigor, la ciencia no se transmite de un alma á otra, pues que es una reminiscencia, un tránsito de la virtualidad á la actualidad. Pero, bajo este aspecto, puede ser enseñada por medio de las interrogaciones, que la hacen pasar del estado implícito al estado explícito. Lo mismo se dice de la virtud. Reside originariamente en el alma, en cuanto facultad; es natural como la idea y el deseo del bien; basta, por consiguiente, para llegar á ser realmente virtuoso, esta buena dirección del espíritu que nos hace percibir el bien. Así, el diá-

(1) Va hacia la verdad y el bien, sin saber cómo ni por qué camina. Es el ciego que marcha por el camino recto; si no yerra, es que su buena fortuna ó algún dios benéfico le protege. Nada más instable que semejante virtud, sombra de la virtud verdadera. (*Menon*, 100, a). Se parece á las estatuas de Déndalo, que son muy bellas, pero que no pueden tenerse en pie. Además, como esta virtud no es reflexiva y no posee la ciencia de sí misma, se sigue que no puede enseñarse á los demás. Se parece á la poesía ó á la inspiración artística, favor de la naturaleza ó de los dioses, que no puede adquirirse por la educación. Así, los más notables ciudadanos de Atenas, los Pericles, los Temístocles, los Cimón, no han hecho, por sus ejemplos y sus consejos más virtuosos, el pueblo que gobernaban. Ni siquiera han logrado hacer mejores y más sabios á sus propios hijos.

logo consagrado á la reminiscencia es el mismo en que la virtud está representada como un don de Dios que se trata de poner en obra (1).

Esta interpretación está confirmada de la manera más notable por este pasaje de la *República*: «No se trata de dar al alma la facultad de ver; la posee ya, pero su órgano no está bien dirigido, no mira adonde debería mirar; esto es lo que se trata de corregir.—En efecto.—Las virtudes del alma distintas de la ciencia son casi como las del cuerpo. No recibiéndolas el alma de la naturaleza, se las introduce más tarde por la razón y el ejercicio. Pero la ciencia parece pertenecer á algo más divino, que no pierde jamás su fuerza, y que, según la dirección que se le imprima, se hace útil ó inútil, ventajoso ó perjudicial. ¿No has observado hasta dónde llega la sagacidad de esos hombres á quienes se ha dado el nombre de hábiles criminales? ¡Con qué penetración ahonda su miserable y mezquina alma en todo lo que les interesa! Su alma no tiene la vista mala; pero, como se ve obligada á servir de instrumento á su malicia, son tanto más maléficos cuanto más sutiles y clarividentes... Si desde la infancia se pusiese obstáculo á estas inclinaciones nacidas con el ser mortal que, como otros tantos pesos de plomo, arrastran al alma hacia los placeres sensuales y groseros y hacen que baje sus miradas á las cosas inferiores; si el principio mejor de que acabo de hablar, desprendido y libre, fuese encaminado á la verdad, estos hombres la penetrarían con la misma saga-

(1) La conclusión del *Menón* es, por lo demás, tan provisional como la del *Protágoras*. «No sabremos la verdad de esta cuestión, dice Sócrates, sino cuando, antes de examinar cómo se encuentra la virtud en los hombres, intentemos averiguar lo que es en sí misma.» Traducción Cousin, 231. .

cidad que las cosas sobre las cuales dirigen ahora su atención.» Concluyamos que la virtud, como la ciencia, puede ser enseñada, no por vía de transmisión, sino por vía de dirección.

El conocimiento científico del bien, una vez que se le posee, se convierte por sí mismo en hechos y acciones exteriores, por el movimiento que imprime á la energía humana. La virtud de la razón se cambia en la virtud del corazón ó *valor*. ¿De dónde vienen, en efecto, el temor y la cobardía? De que creemos ver un verdadero mal en cosas que no son malas en sí mismas; por ejemplo, el dolor, la enfermedad, la muerte. Disipad esta ilusión del espíritu, y la idea y amor de los verdaderos bienes triunfarán sobre el temor de los males imaginarios.

No es esto todo. El conocimiento de los verdaderos bienes nos prevendrá contra las seducciones de ese bien falso y engañoso que se llama la *voluptuosidad*. La ciencia, que engendraba el valor por su relación con los males aparentes, engendrará la templanza por su relación con los falsos bienes. «Estos vanos fantasmas no excitarán en las almas transportes violentos y rivalidades insensatas, como el fantasma de Helena por el cual combatieron los Troyanos, ya que no conocían á la Helena verdadera.»

Así la ciencia, por una fecundidad maravillosa, engendra las virtudes. Sin la sabiduría, el valor y la templanza serían vicios. El vulgo llama *moderados* á los que saben ordenar sus goces y renuncian á un placer por temor á ser privados de otro mayor. Llama igualmente *valerosos* á los que sufren un mal por el temor de otro más terrible. ¡Extraña moderación la que procede de la intemperancia! ¡Extraño valor el que tiene su origen en el miedo! «No es un buen cam-

bio para la virtud cambiar voluptuosidades por voluptuosidades, tristezas por tristezas, temores por temores, y poner, por decirlo así, sus pasiones en moneda corriente. La única moneda buena, contra la que hay que cambiar todo lo demás, es la sabiduría. Con ella se compra todo, se posee todo: fuerza, templanza, justicia; en una palabra, la verdadera virtud reside en la sabiduría. •

Si, por una parte, no hay templanza ni valor fuera de la ciencia, por otra, las virtudes del corazón y del apetito no dejan de ejercer influencia sobre la virtud de la razón. La sabiduría del hombre no es jamás una sabiduría perfecta é inmutable; puede aumentar, disminuir y hasta perderse. La causa de ello está en la mezcla sensible de nuestra naturaleza, en los apetitos corporales que pueden ilusionarnos haciéndonos perseguir los falsos bienes en lugar de los bienes verdaderos. Es, por consiguiente, necesario para el desenvolvimiento de la sabiduría, *que la fuerza del corazón domé los apetitos*. El valor y la templanza, producidos por un comienzo de sabiduría, contribuyen á su vez al progreso de la sabiduría misma.

Esta solidaridad de las virtudes no debe hacernos desconocer sus diferencias. El valor y la templanza son virtudes de ejercicio y de costumbre, que implican el esfuerzo y la victoria del alma inmortal sobre el alma mortal. La sabiduría, por el contrario, tiene una evolución espontánea, una vez allanados todos los obstáculos. Por una consecuencia legítima de la teoría de las Ideas, todo lo que depende de la naturaleza corporal no se somete á la razón sino por la disciplina y el freno (de ahí la necesidad del θυμός para domar el apetito); al contrario, lo que proviene de la razón pura y de la Idea, se ordena por sí mismo, y participa, na-

turalmente, del bien y de lo bello, desde que puede libremente abandonarse á su propia dirección.

Cuando Platón considera en su conjunto las diferentes virtudes, les da con frecuencia el nombre de *justicia*. Platón expresa, mediante esta palabra, una idea mucho más elevada que la que se le atribuye ordinariamente. La justicia consiste en dar, no sólo á cada hombre, sino á cada cosa, lo que le es debido. Hay una justicia interior que no sale del individuo, y que es la armonía de las facultades, cumpliendo cada cual su función propia, sin usurpar una á otra los derechos. La justicia no puede concebirse sin las otras virtudes, que forman, por decirlo así, su materia; pero éstas, á su vez, no pueden subsistir sin la justicia; porque, de lo contrario, no habría entre ellas esa conformidad, que es la condición de la perseverancia; carecerían de la forma que une las partes en un todo (1).

En resumen, las virtudes son múltiples, y, no obstante, forman una sola cosa. Cada virtud abarca en sí misma todas las otras; máxima que debían exagerar más tarde los estoicos. Platón, fiel á su método, busca sucesivamente la unidad en la variedad, la variedad en la unidad, á fin de poseer una imagen fiel de la Idea. Pero, si hay un punto en el cual insista preferentemente, y que le parezca siempre superior al otro, es el de la unidad.

(1) «La justicia (y Platón entiende por lo *justo* el *bien moral*) ordena el interior del hombre, no permitiendo á ninguna de las partes del alma hacer nada que le sea ajeno, ni invertir sus funciones... Establece en el alma el orden y la concordia, y produce entre las partes una conformidad perfecta, como entre los tres tonos extremos de la armonía... Liga todos los elementos que la componen, y hacen que, á pesar de su diversidad, el alma sea una, ordenada y llena de armonía.» (*República*, IV, 439, b)

VI

Hemos visto la unión de la virtud y de la ciencia. Sería fácil demostrar la unión de la virtud y del amor. El hombre virtuoso no quiere solamente contemplar el bien por la inteligencia, quiere unirse á él por el amor; quiere, por decirlo así, ser el bien. Ideal inaccesible, sin duda alguna, pero al cual se puede aproximar incesantemente. Un amor *alado* nos hace perseguir todo lo que es bello y [bueno]; rechazar todo lo demás por seguirlo, cooperar, digámoslo así, á la atracción divina, elevarse por [un] progreso constante hasta la belleza suprema idéntica á la bondad, [es] no es solamente la dialéctica del amor, [es] también la de la virtud.

VII

A más de la [identidad] del bien y de la belleza, hay otra doctrina que nos muestra á Platón buscando la unidad en todas las cosas: la teoría de [las] relaciones de la honradez y de la felicidad. ¿Qué es la felicidad sino el sentimiento de la perfección? El individuo no puede llegar á la felicidad sino sometiéndose á las verdaderas leyes de su naturaleza, ó, en otros términos, poniendo á su alma en conformidad con la Idea. Cuando Polus pregunta á Sócrates si el gran rey es feliz: «No sé nada, contesta el filósofo; porque no conozco ni su ciencia ni su virtud... El que es bueno es feliz; el que es malo, aunque sea el gran rey, es desgraciado.» «Sufres una injusticia, continúa diciendo,

consuélate; la verdadera desgracia es hacerla.» Que no se le hable, pues, ni de los tormentos, ni de los suplicios, ni de la muerte. Cuando ha hecho la semblanza del justo, del que es á sus ojos el mejor y más dichoso de los hombres, cuando quiere pintarle con un último rasgo y colocarle en un lugar digno de él, no nos lo muestra en un trono, sino en una cruz.

La relación necesaria concebida por la razón entre el bien y la felicidad, entre el mal y la desgracia, engendra las ideas de mérito y demérito. El mérito, según Platón, es el derecho á la recompensa; el demérito, el *derecho* al castigo. El mal es la oposición á las Ideas y al ser, es el retorno del alma hacia la materia y el no-ser. El hombre injusto, ¿puede, por consiguiente, esperar que triunfará de la Idea y de la Razón, sin que éstas puedan jamás tomarse el desquite? ¿Encontrará una felicidad durable en el mal y en el no ser? Tarde ó temprano, las leyes de la razón saldrán victoriosas, y el que no se haya sometido á estas leyes sufrirá las consecuencias fatales de injusticia impune. El Bien, principio de la moral, no es una abstracción poco enérgica que se pueda menospreciar sin temor: es un principio real y viviente, cuya justicia es activa y cuya providencia es infalible. La moral platónica, como su estética, como su teoría de la ciencia, depende, en su totalidad, de la Idea, del Bien eterno.
