

LA ÉTICA DE LAS VIRTUDES

Justino López Santamaría
Instituto Superior de Filosofía (Valladolid)

Resumen: La postmodernidad ha dividido al individuo en dos tendencias contrapuestas y en dos espacios diferentes: como ser político y como ser moral; de manera que el espacio de lo público quede reservado al discurso político, mientras que el espacio de la ética sea exclusivo de lo privado. De ahí que convenga hacer una lectura reflexiva a grandes rasgos sobre la filosofía práctica de Aristóteles, sin entrar en modo alguno en discusión de que lo supuso el mismo concepto de filosofía práctica en períodos posteriores.

Aristóteles escribió tres tratados sobre la acción moral o sobre el comportamiento del hombre: “*Ética eudemia*”, *Ética nicomaquea*” y “*Gran ética*”. Tres éticas. ¿Tres variaciones sobre el mismo tema? ¿Cuál fue el propósito de triplicar el mismo tema? Los especialistas no se ponen de acuerdo. Parece que todos tienen razón en lo que dicen.

La ética es la ciencia de las costumbres. Es un saber eminentemente práctico. Aristóteles insiste reiterativamente que su discurso ético no es teórico sino práctico. Lo que se intenta determinar no es un saber teórico únicamente, conocer la virtud, sino conocerla para practicarla, de lo contrario nos quedamos en una mera especulación. Importante la especulación, no cabe duda, pero desprovista de toda su virtualidad. Se trata de reflexionar sobre el actuar humano y determinar mediante reflexión si tal comportamiento o virtud están encaminados a la realización del fin del hombre, esto es, a alcanzar la felicidad, “*eudaimonía*”; o, en otras palabras, tal como lo dice en el libro segundo: buscar aquello que se refiere a la acción humana y ver la manera como la podemos perfeccionar. Si su discurso ético es práctico, el bien que propone en él es un bien alcanzable a nuestras facultades. Aristóteles hace así un estudio minuciosísimo del obrar humano, equiparable al estudio que antes había hecho sobre los animales. La perspicacia, la profundidad, la pene-

tracción en el intrínquilis de la acción hacen de sus éticas, especialmente, de la *Ética nicomaquea*, unos estudios de los más importantes y penetrantes que se han escrito sobre el hombre.

Toda ética, por serlo así, se interroga por el bien: ¿qué es el bien y por qué hay que hacer el bien?, ¿cómo sé que hago el bien?, ¿cómo puede saberse que la proposición “esto es bueno” es correcta? Aristóteles, siguiendo su método, contesta a estas preguntas y a todos los interrogantes que pudiéramos hacernos al principio del libro.

En efecto, si la naturaleza tiene un fin determinado, todo lo que se genera correctamente, se genera por motivo de ese fin; si el orden técnico que imita a la naturaleza tiene igualmente un fin determinado, de la misma manera, la ética, como actividad práctica. No debemos olvidar lo que Aristóteles dice más de una vez: que la capacidad humana obra a imitación de la naturaleza. El *telos* está presente en la ética. Si elegimos hacer algo, lo hacemos siempre por “algo”. La ética está incluida en la filosofía del *telos*. El hombre, como cualquier objeto determinado, como también cualquier acción que realiza, tiene un fin determinado. Habrá que investigar entonces cuál es ese fin determinado o bien del hombre. Fin y bien, o al revés, están identificados.

Le interesa, por tanto, fundamentar el saber y actuar éticos, como lo ha hecho en cualquier otro saber, por ejemplo, la física, la matemática, la filosofía primera, como lo hará posteriormente con la política. Y fundamentarlo desde el momento en que el relativismo ético, el cinismo o cualesquiera otras escuelas morales de su tiempo, proponían otros ideales que se apartaban, según él, del ideal humano.

El bien supremo, al que debe tender la ética como finalidad, está por encima de los bienes particulares. Sin embargo no cree que ese bien último, perfecto, honesto, se identifique con el bien platónico. El bien que presenta Platón es, según él, descarnado y abstracto, imposible de alcanzar. No puede satisfacer las aspiraciones morales del hombre, porque tal bien es inaccesible y más que utópico, irrealizable en las situaciones particulares o concretas, en las que el individuo tiene que obrar. De ahí que diga que el bien no posee una significación única, sino que es un concepto análogo como lo es el concepto de ser: “*Como el ser, el bien se dice de muchas maneras*”. Un bien de la categoría que presenta Platón no puede mover a nadie. Nadie se mueve por un bien así, abstracto. Platón se queda sólo en el plano ideal sin ninguna consecuencia práctica. El hombre necesita cosas concretas en las que apoyarse, en realidades, no en cosas ideales. La ética, como todo el pensamiento aristotélico, comienza desde la realidad. Esta es la diferencia con Platón.

Decir que todos los hombres desean ser felices es una perogrullada de tomo y lomo. Pero determinar en qué se centra tal felicidad y concretarla, es lo difícil. He aquí el problema. Si determinamos lo que es el hombre, es posible concretar la felicidad, (felicidad, el buen daimon –eudaimon–, posesión de un buen demonio, es decir, el goce y disfrute de la buena fortuna, la buena

suerte que otorga caprichosamente sus bienes). Por tanto, la felicidad está enraizada en el qué del hombre, en su esencia. Es claro que Aristóteles insista que la función propia, llamémosla esencial, del hombre no pueda consistir en un mero ir viviendo, tal como puede darse en las plantas, ni en un ir sintiendo, como puede darse en los animales. El hombre tiene unas características propias, que él mismo ya analizó en las *Categorías*, en *Analíticos primeros*, en *Sobre el alma*. Desde esta tesis cimienta los fundamentos de la ética.

Pero aun cuando determinemos la esencia del hombre nos resultaría difícil establecer qué es la felicidad, porque muy bien pudiera resultar que la entendiéramos o bien como un equilibrio entre las diferentes funciones de las que son capaces los hombres, o bien como una actividad de lo más elevado que hay en el hombre, el entendimiento, mediante el cual participamos de lo divino. Si resulta esto último, entonces la ética se convierte en una ética elitista; poquísimos individuos podrán tener acceso a ella, y no porque el entendimiento lo tengan sólo unos pocos hombres, sino porque la función propia del entendimiento es la contemplación y, *a fortiori*, la sabiduría; ésta, mal que nos pese, es bastante escasa en los hombres; entonces, ¿para qué la ética?

Si lo entendiéramos así, huelga la ética, es verdad. Proponer una ética como ideal y que ésta sea el recurso de una minoría, de un élite, sería caer en el mismo error que critica a Platón cuando propone que el Bien es el fin del hombre o cuando propone, en otro sentido, que el gobierno de la polis sea entregado a los filósofos, a los sabios, porque son los que están más cerca de la idea del Bien. Aristóteles pretende fundamentar la ética, por eso nos dice al principio de la *Ética nicomaquea* que la actividad del hombre es la de entender, razonar, la de vivir inteligentemente, la de llevar una vida práctica conforme a la razón. Y propone más allá, en el libro X, capítulo 6, que el fin de la razón es la sabiduría y, por tanto, su virtud es la contemplación, la contemplación es la felicidad perfecta.

Aristóteles lo que hace, creo yo, es describir, ensalzar, alabar las funciones de la razón (*orthos logos*), la recta razón, cómo ella es lo constitutivo del hombre y cómo también si nos dejamos llevar y guiar por ella podremos alcanzar la felicidad, porque la razón tiende naturalmente a la contemplación, a lo mejor y más perfecto que puede conseguir el hombre y que lo emparenta con lo divino. Por tanto, pienso que Aristóteles no dice que la felicidad sea exclusiva de unos pocos, los que alcanzan la sabiduría, sino que los que obran conforme a la razón, los que se dejan llevar por ella alcanzarán la felicidad; no es el conocimiento en sí lo que da la felicidad, sino el uso práctico de él, en el sentido de guiar nuestra vida mediante los conocimientos que poseemos. (Aunque hay que decir en honor a la verdad que la ética se convierte en minoritaria porque minoritaria era la clase de ciudadanos con todas las libertades en aquella época). Usar de la inteligencia para ganar dinero, para acumular poder, prestigio, para gozar, siempre entendiendo estas prácticas como fines en sí mismos, es lo aberrante según Aristóteles. Estas cosas, nos dirá más de una vez, son buenas cuando son medios. ¿Quién puede dudarlo?

Efectivamente una vida feliz comporta un nivel determinado de riquezas, salud, fama, suerte, fortuna, placer, amigos... Un hombre que padece, lleno de dolores o de miserias, no puede ser feliz, a no ser que con ello estuviera defendiendo una determinada causa.

La felicidad, nos dice en la *Ética eudemia*, es la actividad de una vida perfecta conforme a una virtud perfecta; esto mismo lo repite en el Libro X, capítulo 7 de la *Ética nicomaquea*: “el bien del hombre es la actividad del alma en conformidad con la virtud”. La relación entre la felicidad y la virtud viene mediatizada por la misma constitución ontológica del hombre. Virtud es la excelencia o la característica de algo (*areté*), como lo es el buen cortar de un cuchillo, o la excelencia (virtud) del citarista es tocar bien, o el buen hacer de un artesano. Cada cosa y cada uno tienen su excelencia, su bondad, su virtud. Por lo tanto, la función y la virtud de algo o de alguien se identifican. En el hombre la virtud es obrar conforme a la razón; y esta virtud se manifiesta bajo un doble aspecto: intelectual y moral, que en modo alguno podemos separar. Es impensable separar del hombre estos dos aspectos; el *orthos-logos* es la cruz de la moneda donde la cara es la virtud. Ambos aspectos, intelectual y moral, es necesario lubricarlos con virtudes que se adquieren y se perfeccionan como hábitos que son. No nacemos con ellas. Ni se puede decir que la virtud es algo antinatural. Lo que nos da la naturaleza son la potencia y las posibilidades que nosotros debemos pasar a actos determinados. Si hubiéramos nacido con las virtudes intelectuales y morales nadie necesitaría lecciones de nada, uno podría ser especialista en cualquier cosa, no habría leyes, ni cárceles, ni escuelas, ni instrucción... quizá eso fuera lo mejor. No, las virtudes son debidas a ejercicios voluntarios del individuo mediante los cuales quiere perfeccionar sus disposiciones naturales y llegar mediante ellas a la “eudaimonía”, vida feliz. De esta manera las virtudes se constituyen en una especie de segunda naturaleza. Cumpliendo los contratos estipulados con nuestros semejantes es como llegamos a ser justos; encarándonos con las situaciones peligrosas es como llegaremos a ser valientes; dominando las “fuerzas irracionales” que se despiertan de vez en cuando en nosotros es como llegaremos a la templanza; no dando beligerancia a nuestros caprichos más inmediatos es como fomentamos la razón. Las virtudes intelectuales se aprenden con una buena educación e instrucción. Éstas exigen tiempo y, sobre todo, práctica. Sobre todo práctica; porque una cosa es conocer el bien y otra muy distinta realizarlo. Las virtudes morales exigen hábitos y también tiempo, mucho tiempo, pero sobre todo práctica, mucha práctica. Un “virtuoso” en cualquier arte ha gastado muchas horas practicando o ejercitando el arte en el que descuella. Nadie nace con él. Ejemplos de ello los tenemos en la vida normal. La vida moral virtuosa exige igualmente una práctica continua de ejercicio hasta alcanzar un hábito, por medio del cual transformamos las disposiciones naturales en virtudes.

El hecho de que las virtudes sean hábitos no significa por eso que el que las posea le sea más fácil el obrar. Los hábitos facilitan mucho más el obrar en otras actividades que en la actividad moral. El obrar moral supone muchas

dificultades. Quien no quiera verlo así es un cegato. El obrar moral supone, por ejemplo, enfrentarse a ciertas tendencias, a deseos, a caprichos, de la "parte irracional", que se interponen al obrar recto. Esto en cuanto al aspecto personal. Pero el hombre no vive solo. Tenemos que hacer frente a proposiciones de otros, a malos gestos o insultos, a la desvergüenza y a otras miles estratagemas para doblegar nuestra voluntad. La virtud se opone al egoísmo, al instinto de la naturaleza, a la comodidad, tan patentes en el hombre. Si la virtud del hombre es obrar conforme a la razón, obra inteligentemente aquel que, a pesar de las contrariedades que pueda notar en su actuar moral, obra siempre no por rutina o indeliberadamente, aunque se haya ejercitado en las virtudes, sino que en cada acto de su obrar moral aplica la razón y se mantiene en ese estado intermedio, "justo medio", entre el defecto y el exceso, que es lo que constituye la virtud.

La virtud, por eso, navega entre dos vicios; es fácil caer en las redes de uno u otro si no se tiene una buena formación, una recia educación, un fuerte carácter, un juicio sereno... Pero igual ocurre en cualquier actividad, sea física, sea en la comida o en la bebida. El exceso o el defecto alteran el organismo; nos postran ante una situación penosa que es preciso atajar o solucionar. Cada uno tenemos amplia experiencia de ello. Aristóteles repite más de una vez la dificultad de ser virtuoso y, por tanto, la de alcanzar el término medio. Montar en cólera, o dar dinero con largueza, están a disposición de cualquiera; sin embargo, saber cuándo y cómo he de montar en cólera, o saber a quién hay que dar, cuándo hay que hacerlo, con qué fin o de qué manera, es lo difícil y no está al alcance de ignorantes. Lo admirable de Aristóteles es que al juntar estas dos cosas, las virtudes intelectuales y morales en un mismo individuo eliminan la posibilidad de que ese individuo sea "bueno" pero "estúpido". La estupidez elimina la bondad y ésta la estupidez. Por eso son loables, estimados, el varón o la mujer virtuosos.

El placer va asociado a la felicidad. Actividades distintas llevan a placeres distintos, así la sabiduría lleva asociada placeres maravillosos, tanto por su pureza como por su solidez; la actividad moral los llevará igualmente, pero de forma distinta.

Cabe la duda y preguntar a Aristóteles qué se entiende por obrar inteligentemente o, lo que es lo mismo, obrar conforme a la razón. ¿Cuándo sé yo que obro conforme a la razón?, ¿no podría engañarme?, es decir, ¿no cabría una duda razonable, sobre todo teniendo en cuenta las múltiples justificaciones que nos damos ante cualquier acción? Aristóteles no es que apueste dogmáticamente sobre el papel de la razón. Está convencido que una recta razón sin educación se queda en "aguas de borrajas". A lo que apuesta es a una recta razón (*orthos logos*) adiestrada por la educación. Las virtudes intelectuales exigen una continua y recia instrucción. El hombre se convierte en otro individuo distinto, en político (social) por ejemplo, al instruirse o educarse, al hablar con los demás, al escribir, al leer, al actuar, al asistir a las Asambleas. Deliberan juntos acerca del bien de la polis, deciden cómo configurar y apli-

car las leyes, reflexionan sobre la excelencia de las buenas costumbres. En la *Política*, libro VIII, nos expone el plan educativo exigente, que comienza desde la niñez y se extiende hasta la juventud madura y se continúa en la relación directa con los demás ciudadanos en una ciudad no muy extensa, porque es en este tipo de polis donde el hombre se realiza, ya que los individuos se conocen entre ellos. El individuo, con el bagaje de conocimientos adquiridos por la instrucción esmerada de la escuela, por el trato continuo con los demás ciudadanos, por las buenas costumbres y leyes de la ciudad, está en condiciones óptimas para saber cuándo obra inteligentemente, a diferencia de aquel otro individuo que no ha recibido una instrucción esmerada, que apenas tiene trato con los demás y las costumbres y leyes de cuya ciudad no son tan buenas. La *Ética* y la *Política* corren parejas y no pueden desentenderse.

La virtud como “un justo medio” entre el exceso y el defecto es una apreciación aristotélica lograda, al menos en el orden abstracto, pero engendra no pequeñas dificultades en el plano práctico, especialmente cuando en una determinada virtud queremos explicitar cuándo nos hemos excedido o, en su defecto, no hemos llegado al medio. El dicho griego “nada en demasía” ciertamente que es un principio loable, pero la recta razón nos dirá cuando es demasía o piojería.

Los análisis brillantes que hace de las virtudes, especialmente los dedicados a la justicia, a la valentía, a la templanza, a la generosidad, a la magnificencia, a la magnanimidad, a la dulzura de carácter, al pudor, a la justicia, a la sabiduría, a la prudencia, a la benevolencia, a la amistad, al arte, a la ciencia, al dominio de sí mismo, tanto en la *Ética nicomaquea*, en la *Ética eudemia* como en la *Gran ética*, están emparentados con aquellos otros análisis que hace en la *Retórica* sobre la ira y la serenidad, el amor y el odio o la enemistad, el temor y el valor, la vergüenza y el respeto, la compasión y la indignación, la envidia y la emulación. En todo ello el Estagirita revela una fina observación y penetrante agudeza psicológica. *La Retórica* se convierte en una ética, en un análisis psicológico de las pasiones, de las emociones. Aristóteles, en una alarde de precisión, define la ira y sus facetas, da la justificación de la violencia; define la serenidad o entereza; el amor y el odio; el temor y el valor; la vergüenza o respeto; la compasión; el favor; la indignación; la envidia; la emulación. Donde su fina psicología y observación queda más patente es en el análisis de las etapas de la vida. Los caracteres con que describe a los jóvenes y a los ancianos no se han superado actualmente. El arte de la formulación, como su fina sensibilidad, merecen toda alabanza, pero no sólo en la descripción de las etapas de la vida, sino también en la descripción que hace del carácter de aquellos que tienen un encopetado linaje, o la de aquellos que, al no tenerlo, lo suplen por las riquezas, o en su defecto, por la fortuna o por el poder.

“Vivir bien” y llevar una vida típicamente humana que conduzca a la felicidad es no dejarse llevar por las fuerzas “irracionales” del hombre, bien de la fantasía o de la pasión, o del deseo; no dejarse llevar por los convencionalismos sociales; obedecer las leyes no por miedo al castigo sino porque ellas son

expresión de la prudencia y la inteligencia. La adversidad, las penalidades pueden hacer tambalear la felicidad, pero el verdadero sabio soporta frontalmente los infortunios, no por insensibilidad sino por generosidad y grandeza del alma. Estos dos objetivos son los que dan lugar a la "eudaimonía". Pero no debemos olvidar que para alcanzar el "vivir bien" es necesaria la colaboración de todos, de la polis. La felicidad no es cosa individual. El bien de un individuo no puede ser distinto al de otro individuo de la misma polis. El hombre es un ser social. El hombre, para ser feliz, necesita amigos (es sintomático que en la *Ética nicomaquea* dedique los libros VIII y IX a la amistad; en la *Ética eudemia* el libro VII y en la *Gran ética* del libro segundo el capítulo 11), y más, desde el momento en que, como dice muchas veces, las leyes no son del todo perfectas; el individuo no es un ser solitario y huraño, es un ser social, abierto. La soledad es un mal asunto para el hombre aristotélico, como lo es también el individualismo y el egoísmo. La vida privada sólo cuenta en cuanto está en relación con la pública.

Lo dejó muy claro al principio de la *Política*. La "vida buena", el "eu zen" sólo son posibles en compañía, en la polis. Ahora podemos entender aquellas formulaciones aristotélicas de que una vida de placer, de riqueza, de sensualidad, de fama, de posesión, de fortuna... como fines en sí mismas hacen al hombre egoísta, individualista y, por tanto, solitario, despreciador de los hombres, en cuanto se rebaja al hombre a medio, a objeto, para alcanzarlas. Estas cosas, tal como quedó dicho, ayudan cuando son medios para conseguir la felicidad, en el sentido preciso que mediante ellas fomentan la amistad, la relación con los demás. Es en la ciudad donde el individuo se realiza no sólo en el orden físico, sino también en el orden moral. La vida moral exige un aprendizaje, como lo exige también la vida de la polis. Exige también unas leyes que favorezcan los buenos comportamientos; de la misma manera exige regímenes políticos correctos, porque éstos nos darán los modelos para la vida privada de cada individuo, como ejemplos para la vida virtuosa de los ciudadanos. Los bienes del hombre individual son los bienes de la colectividad. La implicación entre Ética y Política es sobradamente conocida. Por eso la *Ética nicomaquea* continúa en la *Política*.