

**Alberto Buela**

# **Virtudes contra deberes**

**Prólogo de Dalmacio Negro**

**Ed. Fides**

**Barcelona, 2020**

**A mi dilecto amigo Jorge García Contell quien se tomó el trabajo de corregir el texto; a mi prologuista, el eximio pensador Dalmacio Negro Pavón, una de las mejores cabezas de la España de hoy y a mi valiente editor, Juan Antonio Llopart, indoblegable luchador patriota.**

*“no investigamos para saber  
qué es la virtud sino para llegar a  
ser virtuosos” Eth. Nic. 1103b 27*

## **Índice**

Prólogo.....	4
Advertencia.....	23
I.-Algo sobre ética concreta o existencial.....	28
II.-El giro aretaico .....	42
III.-Algunos fenómenos aretaicos.....	70
a) el <i>spoudaios</i> o el hombre íntegro	
b) acerca de la humildad	
c) algo sobre el pudor	
d) algo sobre el perdón	
e) equidad, la excepción ante la ley	
f) la avaricia y algunas de sus hijas	
g) notas sobre el resentimiento	

- h) algo sobre la jerarquía y la autoridad
- i) el estoicismo y la virtud
- j) la violencia cotidiana
- k) el sentido del dolor
- l) sobre el incontinente o el hombre común

IV.- Conclusión.....	152
<i>Adenda</i> : libertad y acto libre.....	158

## PRÓLOGO

Prologar un libro es presentarlo al lector. El de Alberto Buela es, dice el propio autor, una meditación sobre la errática situación actual de la ética y la moral. Paradójicamente, por el exceso de moralismo: el hipermoralismo pluralista, como decía Arnold Gehlen en *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, constituye uno de los problemas más graves de la modernidad contemporánea.

1.- El sugerente libro que tengo el honor de presentar, es por lo pronto una *rara avis* en este momento de desconcierto. *Virtudes contra deberes* es como una respuesta a la “desfundamentación de la cultura” por la modernidad de que hablaba Xavier Zubiri. El hombre, decía Ortega, es un ser histórico, y la intención de este prólogo consiste en contextualizar y comentar muy someramente las ideas principales que han llevado a semejante situación según la exposición de Buela.

2.- En el Imperio del Bien, como llamaba irónicamente Philippe Muray a la Unión

Europea socialdemócrata, que para el disidente ruso Vladimir Bukovski es reproducción pseudoliberal de la URSS, el hipermoralismo que impone el *neue Tugend-Terror*, el nuevo terror virtuoso, para controlar a la opinión pública denunciado por Th. Sarrazin, asuela la civilización occidental. Se dice que la UERSS (Unión Europea de Repúblicas Socialistas Soviéticas), víctima del inmanentismo racionalista, del estatismo laicista -el laicismo es un radicalismo, la laicidad, que deja la moral al cuidado de la religión a cuyo ámbito pertenece, es neutral-, del menosprecio del Derecho -la lógica del orden social que media entre la moral y la política (J. Freund), y del desgobierno, forma actual de los gobiernos estudiada por Alejandro Nieto, está en crisis. En manos de dirigentes inverecundos, para unos está en decadencia, para otros, afectada de una enfermedad mortal. Douglas Murray diagnostica, coreado por muchos observadores independientes, que se está suicidando.

**3.-** El hombre, el *único* ser libre, es moral y el ideal de la vida colectiva consiste en ordenarla conforme a los principios morales que guían las libertades naturales. Sin embargo, Nietzsche, atento a los síntomas, profetizó a finales del siglo XIX la inversión de los valores, un subproducto de la ética kantiana de los deberes que culminó la desfundamentación de la cultura, palabra derivada de *colere*, cultivar, relacionada con el culto religioso. Su profecía sobre el advenimiento del nihilismo, una posibilidad siempre latente en el cristianismo, fundamentado en la *creatio ex nihilo*, parece estarse cumpliendo.

**4.-** Alfred North Whitehead observó, que había comenzado a diluirse el sentido común en el

siglo XIX. Y, efectivamente, tras la crítica de Kant a la metafísica empezó a quedar libre el campo en el ambiente del Romanticismo para lo absurdo y el nihilismo. Marc Crapez reivindicó hace poco la necesidad de recuperar el sentido común en el Imperio del Bien, donde se considera una prueba de humanitarismo y sensibilidad preferir lo absurdo o extravagante a lo habitual o normal, lo feo a lo bello; un acto liberador, imponer lo malo como si fuese bueno, lo inhumano -genocidio abortista, eugenésico, aberraciones sexuales- como lo humano, etc. En fin, los vicios públicos y privados pueden ser virtuosos bajo la dictadura del Bien.

**5.-** La mirada sociológica con las anteojeras de la inmanencia había visto la solución de la defundamentación de la metafísica asentada en la trascendencia y frente al nihilismo que niega la Creación, en los valores -concepto puesto en circulación por Hobbes-, como fuente de los deberes. Pero el valor es subjetivo, cuestión de preferencias reconocía el mismo Max Scheler y por ende relativista. No obstante, la axiología, a fin de cuentas subjetivista puesto que todo valor implica un contravalor, acabó fungiendo como ética a pesar de que Heidegger ironizaba sobre la exhaustiva clasificación de los valores de Nicolai Hartmann que era una astronomía (Hartmann había estudiado astronomía), a la par que Carl Schmitt reprochaba a Ortega que hubiese caído en la trampa de la tiranía de los valores.

**6.-** La religión, que concreta y fija la *ética utens*, la moral aplicada, es la clave del orden en todas las culturas y civilizaciones. Sin orden no pueden existir los pueblos y la ordenación natural de vida colectiva comienza con la

religión, el culto de lo sagrado, que limita el caos -la lucha de todos contra todos de Hobbes- y orienta y disciplina la conducta. Y como el origen está siempre presente, el hombre es *velis nolis* heredero de su historia, de modo que el giro inmanentista hacia la nada, al que no es ajeno la resurrección del eterno gnosticismo detectada por Voegelin, constituye una consecuencia del proceso histórico moderno que comenzó con la Reforma protestante, que afirmó la estatalidad como fuente de la moralidad en competencia, inicialmente inconsciente, con la religión tradicional. Como dice John N. Gray, «la política de la Edad Contemporánea constituye otro capítulo más de la historia de la religión».

7.- La *sola fides* de Lutero rompió el equilibrio teológico entre la fe y la razón custodiado por la escolástica. La moral formaba parte del *ius naturae*, las reglas *in corde conscripta* (San Agustín) del orden creado. Bajo la *omnipotentia iuris*, garantizada por el *ius resistendi*, el derecho de resistencia sancionado por la Iglesia, la moral se centraba en las virtudes, los hábitos de la conducta. Pero la ruptura protestante no dejó otra alternativa a la *sola ratio* que apoyarse en la inmanencia. Abandonada a sí misma y sin el control de la fe, se impuso la *Despotie der Vernunft*, el despotismo de la razón, estudiado por Armin Adam.

8.- La Iglesia, depositaria de las verdades de la fe, custodiaba la tradición de la *omnipotentia iuris* hasta que el fraile agustino, influido por lo que llamaba Hans Urs von Balthasar *der antirömische Affekt*, el afecto o antipatía antirromano gestado en la lucha de las Investiduras entre el Papado y el Sacro Imperio, rechazó su *auctoritas* -su saber

socialmente reconocido- sustituyéndola por la autoridad personal o subjetiva conforme a los principios del libre examen y el sacerdocio universal de los cristianos. Eso alteró la tradición -“el sufragio universal de los siglos” (Vázquez de Mella)- restando eficacia social y ordenadora a la religión y a la teología dogmática en los múltiples estadículos del Sacro Imperio. La *Kleinstaaterei* que, decía Puffendorf, le hacía parecer un monstruo una vez roto el *ordo* medieval. Habitados por católicos y protestantes de diversas confesiones, la fe religiosa no podía cumplir su función securitaria de la conducta colectiva ritual: al ser imposible la amistad civil, se rompía el consenso social, se debilitaba la obediencia al poder y prevalecía la discordia sobre la concordia, la unión de los corazones. Un anticipo de la disputa actual introducida por el multiculturalismo norteamericano sobre la “identidad” como virtud o como vicio.

**9.-** Quebrada la concepción medieval del orden, ante la inseguridad de la vida colectiva motivada por la incertidumbre sobre las verdades de la fe, se vio la solución en centrarse en la moral y potenciarla, puesto que el hombre libre es sociable, es decir, responsable, justamente por ser moral.

9,1.- Escribe Buela: «el hombre es bueno, no porque realiza actos buenos, sino que realiza actos buenos porque es bueno». Resultaba pues más fácil encontrar puntos de acuerdo o concordia a salvo de discusiones apelando a la moralidad. Insistiendo, por ejemplo, en los mandamientos del Decálogo, un código social religioso que explicita principios morales naturales. Lo facilitó el hecho de que necesitase Lutero el apoyo de los príncipes frente a Roma y sus aliados temporales

comandados por el emperador Carlos V. El reformador rectificó la universalización del libre examen en el escrito *Contra las hordas asesinas y ladronas del campesinado* -que se había rebelado aplicando a la política el principio del libre examen (revoluciones campesinas de 1524 y 1525)- y atribuyó su monopolio a los príncipes protestantes.

9,2.- Convertidos en jefes de la Iglesia y dueños de sus bienes y propiedades, los príncipes que tenían súbditos católicos y/o de otras confesiones vieron la posibilidad de que supliera la moral a la religión como lazo socializador y securitario. Los pueblos no pueden vivir en la incertidumbre y la moral teñida de religiosidad, parecía capaz de restaurar la confianza.

En consecuencia, impulsaron el estudio de la moral en los seminarios y centros de enseñanza mientras los predicadores insistían más en la conducta que en las verdades teológicas y empezó la moral a prevalecer sobre la teología y la metafísica. Por cierto, igual que ahora, en la época de la politización, atribuyen las ciencias sociales la conciencia pública al Estado Legislativo. La fe se dejó al sentimiento, que es subjetivo, y apareció también la tendencia a equiparar la moral con la imaginaria religión “natural” -distinta de las religiones naturalistas no bíblicas en tanto teñida de cristianismo-confundida con la propiedad de la naturaleza humana de ser religiosa. Schleiermacher, por ejemplo, ya a caballo del siglo XVIII y el XIX, inclinado al pietismo rechazó la idea de la Iglesia “visible”, definió la religión como “el sentimiento e intuición del universo” y barruntó el equívoco “humanismo cristiano”, un reduccionismo mundanizador de la fe en Cristo.

**10.-** La crisis, larga en consecuencias, de la



moral tradicional de las virtudes, que forma parte del *ius naturae*, comenzó con la Reforma.

10,1.- Para poner fin a las disputas religiosas que asolaban el Sacro Imperio, se estableció como principio de pacificación y ordenación en la paz de Augsburgo (1555) la máxima *cuius regio eius religio*, origen del Estado confesional. Principio confirmado en la paz de Westfalia (1648), que puso fin a la primera guerra civil europea. Imitado por las monarquías católicas como el principio de la unión del Trono y el Altar, en primer lugar, el Trono, legitimado por el supuesto derecho divino de los reyes, se transformaron en Absolutas.

10,2.- El Estado confesional protestante implicaba relegar la fe religiosa al fuero íntimo de la conciencia (el *homo interior* de San Agustín), dejando a la razón la ordenación de la vida del *homo exterior*. Sin la contención de la fe religiosa, el despotismo de la razón se orientó a erradicar el mal, cuya posibilidad es una consecuencia de la libertad, derivó insensiblemente en el irracionalismo, que fomenta el pensamiento utópico dispuesto a suprimir definitivamente el mal modificando incluso la naturaleza humana, y acabó perdiendo el sentido de la realidad.

11.- La Ilustración, Rousseau, las revoluciones francesas que culminaron significativamente en la de “los intelectuales” (1848), como la llamaron Lewis Namier o Schumpeter, que sustituyeron a los clérigos religiosos, la revolución soviética, el socialismo, el cientificismo guiados por el inmanentismo identificaron, observó Hayek, lo moral con lo social; se asentó el “poder” legislativo, la Legislación impregnada de moralismo sustituyó definitivamente al Derecho y la moral llegó a

desempeñar las funciones de la religión inspirando la misma política. Se intensificó la politización, idea implícita en el “nuevo cristianismo” de Saint Simon y explícita en la religión de la humanidad de Augusto Comte, que informa la política utópica en el “Imperio del Bien”: la fase de la historia del Estado en que deviene Totalitario e impone la ideología como fuente de la moral. Máxima en los Estados Totalitarios del tipo bolchevique, su imitación nacionalsocialista, el chino, etc.; mínima en los Estados Totalitarios del tipo socialdemócrata, que pasan así por liberales.

**12.-** El gran historiador suizo, amigo de Nietzsche, Jacobo Burckhardt escribía ya en la segunda mitad del siglo XIX: «El hecho de que el Estado pretenda realizar directamente lo moral, cosa que sólo puede y debe hacer la sociedad, constituye una degeneración y una presunción burocrático-filosófica». Ciertamente. Pero el Estado se configuró imitando a la Iglesia y su vocación es ser una Iglesia-Estado intolerante o un Estado-Iglesia más o menos tolerante invirtiendo la tradicional idea europea del orden. Pues, como escribe Pierre Manent, «el desenvolvimiento político de Europa es solamente comprensible como la historia de las respuestas a los problemas planteados por la Iglesia -una forma de asociación humana de un género completamente nuevo- al plantear a su vez cada respuesta institucional problemas inéditos que reclaman la invención de nuevas respuestas. La clave del desenvolvimiento europeo es *el problema teológico-político*».

**13.-** El racionalismo moralizador había culminado en Kant. Influido por el calvinista Rousseau -el calvinismo es un legalismo religioso (cuya semejanza con el islam se ha

notado muchas veces)-, Kant, señala Buela, hizo depender el bien del deber. Un antecedente de la *political Correctness*, un producto del puritanismo calvinista. Personalmente arreligioso y obediente al rey de Prusia, simpatizante por cierto con el calvinismo, pensaba Kant, que el “imperativo categórico”, respetuoso formalmente con la libertad de pensamiento y de conciencia, podría ser integrador como principio rector de una suerte de religión mundana individualista y a la vez colectiva. La conflictividad llegaría a desaparecer adoptando como principio de la moral autónoma del hombre emancipado la máxima «procede de manera que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en las demás, siempre como fin, nunca como simple medio». La conflictividad no se ha reducido y la moral sin la fe ha devenido desconcierto, desmoralización, causa de las *culture Wars* de moda y el arma más poderosa del nihilismo y la voluntad de poder.

**14.-** En el proceso racionalista concurre la “nueva ciencia de la política” de Tomás Hobbes, constructor del “Gran Artificio”, el Estado, inventado para poner fin a las guerras civiles, que asolaban Inglaterra y el Continente. Guerras teóricamente religiosas, pero a la verdad, de acuerdo con W. T. Cavanaugh, luchas para asentar el Estado, una forma no natural de lo Político contrapuesta al Gobierno natural, que se articula sobre el imaginario estado de naturaleza de guerra de todos contra todos.

La moral y la política tratadas como ciencias, dejaron de pertenecer al *corpus* de la filosofía práctica, explicaba entre otros Wilhelm Hennis, y pasaron a formar parte de la filosofía teórica cuya moral es utilitarista. Comenzó

así la tendencia artificialista -deudora del gnosticismo- fuente de incertidumbre e inseguridad, descubierta y descrita por Julien Freund. Tendencia, como decía Ranke, o trayectoria, como decía Marías, dominante desde la Gran Revolución francesa en la que el Estado desplazó definitivamente a la Iglesia. En realidad, una contrarrevolución para comenzar la historia del hombre emancipado -el utópico hombre nuevo del modo de pensamiento ideológico- desde el Año Cero de 1789.

La clave del artificialismo, intensificado por el auge de la tecnociencia, es el *dictum* hobbesiano *auctoritas, non veritas facit legem*, que hace depender lo verdadero y lo falso del libre arbitrio -o libre examen- del soberano político, para quien lo moral es lo útil desde el punto de vista del poder. Locke dirá más tarde que el soberano es la opinión, soberanía que transformará Rousseau en la infalibilidad de la mítica *volonté générale*, que combina la utilidad y el deber.

**15.-** Esas dos tendencias morales principales del racionalismo, la del deber y la de la utilidad, en las que centra Buela el libro, informan la actividad del Estado, cuyo poder e influencia en la cultura había empezado a sustituir a la Iglesia, como mostró Huizinga, en el transcurso del siglo XVI, impulsado en gran medida por el protestantismo. Sobre todo, el calvinista. La Iglesia, constructora de Europa y Occidente, derrotada aunque no vencida, tanto la originaria como las distintas confesiones, empiezan a ser, dicho con exageración, instituciones residuales. Resisten a duras penas la embestida de las ideologías, *Ersätze*, sustitutas, de las herejías religiosas, justificadas por el científicismo debido al auge de la tecnociencia. Pues el dios que atrae y mueve hoy a las masas, es el *deus mortalis* hobbesiano. Un ídolo que aspira a

superar tanto la religión como la política combinando, en palabras de Pierre Manent en otro lugar, las «dos maneras de concebir una Humanidad metapolítica, que haya remontado o superado su condición política».

**16.-** El Estado no es el Gobierno, aunque no se suelen distinguir. Buela realiza esta distinción en sus escritos políticos donde afirma que el gobierno es un órgano de concepción y los aparatos del Estado órganos de ejecución. Pues al gobierno le cabe planificar y al Estado, a través de sus aparatos, ejecutar.

El Gobierno es una institución formada por hombres concretos, de carne y hueso, que emerge espontáneamente cuando el pueblo natural se convierte en político. Decía Goethe: «se aprende fácilmente a dominar, difícilmente a gobernar». Los “espejos de príncipes” aconsejaban como gobernar de acuerdo al bien común, un concepto moral. El mismo *Príncipe* de Maquiavelo puede ser interpretado como el último de los “espejos”, pues, su *stato* no era ni *l'état* soberano de Bodino ni el *deus mortalis* de Hobbes.

Mientras el Gobierno se adapta a los gobernados, el Estado es una máquina de poder a cuyas reglas de funcionamiento han de someterse tanto los gobernantes para poder conducirla, como los gobernados obligados a adaptar a ellas su conducta bajo la presión de la Legislación estatal que sustituye al Derecho, cuya finalidad consiste en proteger las libertades, no en determinar o fijar el comportamiento. Y como la moral se refiere a la conducta, las reglas de la máquina condicionan la ética imponiéndolas como deberes a la Sociedad, incluso legislativamente -un buen ejemplo son las Constituciones del tipo francés-, a fin de conseguir el *consensus*

*omnium*. La Sociedad es el otro gran artificio inventado por Hobbes como contrapunto del Estado, que sustituye al Pueblo, un concepto orgánico, de la misma manera que el Estado sustituyó al Gobierno absorbiéndolo para que hiciera el oficio de maquinista, como se decía en el siglo XVIII. Federico el Grande definió muy bien la nueva situación existente una vez bien afirmada la estatalidad: “el príncipe es el primer servidor del Estado”. Le faltó añadir lo que murmuraba críticamente su amigo Voltaire: y los súbditos los siervos del príncipe.

**17.-** La moralidad de los actos humanos presupone que son libres, es decir responsables. Mas, por una parte, el Estado condiciona la libertad política, puesto que la única política posible es la de la máquina estatal o la que tolera. Es lo que critican los anarquistas. Por otra, la lógica de la *ratio status -l'ordre politique* desde la revolución francesa decía A. García-Trevijano- opera teniendo en cuenta las consecuencias desde el punto de vista de los intereses del poder, sin considerar la bondad o maldad intrínseca de los actos y los fines según la ética natural de las virtudes.

**18.-** «La convicción más profunda que guió esta meditación, concluye Buela, es que el sujeto moderno y postmoderno se transformó en un individualista visceral a quien no lo obliga ningún deber, pues intenta hacer siempre su capricho subjetivo. El primado de la conciencia se extendió de su inteligencia a su voluntad». A la “Voluntad” de Schopenhauer, que, según Nietzsche, caracteriza como voluntad de poder al nihilismo.

El problema es que la conciencia no es la consciencia, asunto de la inteligencia. Unamuno se quejaba de la confusión entre

ambas, frecuente en idiomas occidentales como el inglés, el francés o el italiano. En español y alemán, la conciencia o *Gewissen* se refiere claramente al bien y al mal, a la moral, la consciencia o *Bewusstsein* al conocimiento. Hay como una rivalidad entre la conciencia y la consciencia: la primera obliga o induce al actor a hacer siempre el bien; la consciencia le obliga o induce a escoger entre lo que conoce o se le ha enseñado o prescrito como deber o considera útil y lo que es bueno en conciencia. Si la consciencia toma como absoluto de la conciencia el deber o lo útil, tiende a encerrarse en el “individualismo visceral”, cuya causa desvela agudamente Buela: la tergiversación de la conciencia.

**19.-** La vida en común es posible, explica Alberto Buela, cuando los individuos comparten el mismo *êthos* (ἦθος) o moralidad colectiva. Una «artificialidad, que en cierto límite se naturaliza», decía Manuel Granell. Al “naturalizarse” *in-forma*, da forma al orden prepolítico en el que la conducta se rige espontáneamente por las normas de la Cortesía, el Derecho y la Política acordes con el *êthos*.

La libertad, que es individual o personal, implica la posibilidad de conflictos con la libertad de los demás. Normalmente, las reglas morales de la Cortesía empezando por las de trato resuelven la mayoría de los conflictos a causa de la libertad. Cuando no se consigue pacificar el conflicto mediante el *compromiso* - institución fundamental en el proceso de civilización decía Simmel y corroboraba Bertrand de Jouvenel en su *Teoría pura de la política*- entre las partes, aparece el Derecho. Si el conflicto o los conflictos o delitos particulares adquieren tal intensidad, que los

jueces son incapaces de restaurar el orden según la justicia legal y devienen colectivos o sociales, entra en escena el poder de lo Político para restablecer el orden conforme al Derecho, *manu militari* si es preciso. En el caso extremo, cuando el conflicto es tan intenso, que cuestiona de tal modo el mismo orden político, “la piel de todo lo demás” (Ortega), o el *êthos*, excluyendo la posibilidad del compromiso y es incierta la de pacificarlo *manu militari* según el Derecho, se trata de una *Ausnahmezustand*: una situación excepcional que requiere una *solución* al margen del Derecho: *inter arma silent leges*, decían los romanos.

**20.-** El *êthos* o moralidad colectiva depende del *êthos* (ἦθος), el carácter del individuo cuyos hábitos disciplinan la conducta. Por ende, la auténtica moral es, como sostiene Buela, la de las virtudes, los hábitos o disposiciones naturales, *héxeis* (de ἕξις, hábito), que rigen o debieran regir la conducta colectiva. Pues, «al ser hábitos, escribe el pensador argentino, se transforman en una segunda naturaleza en el hombre».

De ahí la idea de la *paideia*, la educación griega del hombre tal como es, el hombre natural, consistente en inculcar los hábitos propios del *spoudaios*, el “hombre íntegro y diligente” traduce Buela, el ciudadano ideal para los griegos. *Paideia* que, adoptada y perfeccionada por la Iglesia con nuevas virtudes como las teologales o la humildad -en la que insiste con razón Buela por su carácter innovador, revolucionario en el mundo pagano-, constituye una de las claves de la historicidad europea y de que sea la civilización occidental la más histórica y progresiva material y espiritualmente de todas las conocidas. Su abandono o sustitución por pedagogías



constructivistas y artificialistas que priman la técnica frente a las “humanidades” y/o a la ideología, fungiendo como “progresistas”, constituye una de las causas de la crisis, decadencia o suicidio de Occidente.

\*\*\*

En la historia, *jedes Ende ist ein Anfang*, todo final es un principio, reza una canción alemana. Principio o comienzo cuya tendencia o trayectoria dependerá en gran medida de la recuperación del sentido común implícito en la ética natural de las virtudes y de la restauración del *ius naturae*. Postergado por el positivismo del racionalismo inmanentista, retorna, decía Heinrich Rommen, cuando están las sociedades en crisis existencial.

Dalmacio Negro Pavón

### **Advertencia**

Me pasa a mi lo que a Homero Manzi: *no soy un hombre de letras sino que escribo letras para los hombres*. Por eso quiero advertir a los legos, a los no ocupados en el tema, que la ética de las virtudes o ética existencial, nace como consecuencia de la anomia que rige el mundo contemporáneo donde nadie cree en nada. Es un mundo donde cada uno hace lo que quiere y donde no existe ninguna certeza. Es mas, la única certeza es la incerteza.

Ante este panorama desolador, primero fueron los grandes filósofos continentales y luego los anglosajones los que se apercibieron que el asunto no iba ni para atrás ni para adelante.

El primero fue, cuando no, el gran filósofo de la ética Max Scheler en un texto liminar de 1913 *Rehabilitación de la virtud*, seguido luego por Nicolai Harmann, Otto Bollnow, Leonardo Polo, Joseph Pieper, Reinhold Niebuhr *et alii*. Y después llegaron en tropel los anglo norteamericanos como Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Ernst Sosa, Marta

Nussbaum, Michel Slote y otros, pero que no son propiamente filósofos sino más bien investigadores. El que sí es filósofo, pero que también hace sociología, es el escocés norteamericanizado Alasdair MacIntyre (1929-) quien hizo explotar la ética de las virtudes con su libro de 1981 *Tras la virtud*.

Pero por qué surge este nuevo-viejo planteo en ética: porque la ética del deber fracasó o mejor, se agotó en sus contenidos. El proyecto ilustrado ha sido un fracaso (MacIntyre). Aun cuando quedaron muchos sostenedores vergonzantes del mismo como la española Adela Cortina y su propuesta de una "ética mínima", o el teólogo católico-protestante Hans Kung y su "ética mundial" en donde no se pueden poner de acuerdo ni siquiera en el nombre de Dios, o, para poner un argentino, Ricardo Maliandi y su "ética convergente" donde se imbrican Appel, Habermas y Kant. A estos tres podemos sumar el *corpus universitario* de los profesores de la disciplina, que en su inmensa mayoría son ilustrados.

Lo cierto es que la ética de las virtudes tiene como mensaje y objetivo el afirmar que la única posibilidad de ser un hombre bueno es practicar las virtudes y para ello se necesita su ejercicio y práctica cotidiana para la formación del carácter.

La ética de las virtudes se obliga a atender a la pluralidad de formas de bien, más que a dictar una definición.

Y ante un mundo desacralizado, indolente, nihilista, consumista, relativista y todos los defectos que le podamos sumar, la única posibilidad de formar hombres buenos es hacer que practiquen las virtudes porque ellas, como decían los antiguos, al ser hábitos se transforman en una segunda naturaleza en el hombre. Son asumidas existencialmente y por lo tanto no podemos desobedecerlas. Se elimina así la arbitrariedad y el capricho subjetivo que fue lo que liquidó a la ética de los deberes. Y entonces el sujeto contemporáneo que dejó de realizar actos por deber, solo puede realizar actos buenos porque es bueno o seguir siendo un homúnculo. Más de uno sonreirá al leer esto, pero este es el último fundamento de la ética de las virtudes. Qué por otra parte, hoy es la única

ética posible de realización.

Y es la única posible, porque el sujeto contemporáneo bajo la presión de trescientos años de liberalismo político va dejando de formar parte de la comunidad para transformarse en un individuo aislado, consumista y caprichoso. Y, casualmente, la virtud al ser esencialmente del ente singular e irrepetible, y por tanto intransferible, puede ser adoptada por él.

De alguna manera la ética de las virtudes busca rescatar al extraviado sujeto contemporáneo, pues puede sublimar su excesivo individualismo a través del ejercicio de las virtudes.

Hay que recordar que los deberes son transferibles las virtudes no. Uno puede ser hijo, nieto o hermano de gente virtuosa, lo que crea cierta predisposición, pero no se nace virtuoso. De ahí que Aristóteles en la *Retórica* pueda decir: *“ninguna nobleza tenían Harmodio y Aristogitón hasta que realizaron un acto noble”*. Lo que siglos después fue confirmado por Enrique IV cuando afirmó: *“uno no es noble por ser hijo de nobles sino por realizar actos nobles”*. Se la puede explicar como un deber a realizar, hay miles de libros sobre ello, pero eso no me da la virtud. En el mejor de los casos es solo una descripción. Pues la ley de la virtud, como la de todos los hábitos, es que impone una ascesis, *un ejercicio perseverante*.

Es que solo a través del ejercicio de las virtudes se puede actualizar todo el potencial que encierra la naturaleza humana en la realización de su propia finalidad.

Pero ¿qué es la virtud para nosotros? No es la obediencia a la ley según la había limitado Kant y los ilustrados y burgueses de los siglos XVIII y XIX, sino la “conciencia de dominio y de poder para querer obrar lo justo y lo bueno”. Esta conciencia de poder, última razón de ser de la virtud, se da tanto sobre sí mismo como sobre los actos. Por eso afirma Scheler: *“la nobleza intrínseca de la virtud es lo que “obliga” ante todo.”* La *ob-ligación*, la ligazón que va por debajo, encuentra en la virtud su fundamento. En una palabra, la obligación del virtuoso no está fuera de él sino en la propia virtud que posee y es por eso que las virtudes no son transferibles como los deberes.

Esa conciencia de poder que otorga la virtud hace

que esta no se limite solo al control de los vicios sino que se refiera también a las preferencias de uno mismo. Afirma Leonardo Polo que: *“el virtuoso no aspira a querer algo sino a quererlo mejor. No solo puede ser libre sino que puede ser más libre.”*

Así como en el amor correcto alcanzamos algo como bueno, en el preferir correcto alcanzamos algo como mejor.

En este trabajo se reiteran en varias partes ideas por la estructura de compaginación del libro. Las deo adrede porque lo que abunda, si es bueno, no daña.

Para terminar quisiera decir que solo lamento que todos los grandes y buenos trabajos que se llevan hechos en estos últimos cuarenta años en lengua castellana, no sean tenidos en cuenta ni por los que hablan inglés o alemán ni, peor aun, por aquellos que hablan y escriben español.

A estos últimos, miserables y colonizados culturales, que nos siguen condenando a ser un espejo opaco, que imita y encima imita mal. Vaya hacia ellos toda mi repulsa y rechazo. Y como dijo Borges: *“con ellos no va mi pluma”*.

## **I.- Algo sobre ética concreta o existencial**

Ese maestro de filósofos como lo fue el zamorano Abelardo Lobato con la concisión propia de aquellos que han enseñado durante muchos años filosofía y han dirigido infinidad de tesis, nos dijo en un café de Barcelona, cerveza mediante, a Eudaldo Forment y a mi: *“La ética de los deberes ha dejado paso en este último cuarto del siglo XX a la ética de las*

*virtudes*".

Esta proposición quedó picando en nuestra conciencia y es la que pretendemos desarrollar aquí, intentando referencias a la realidad mundanal del aquí y el ahora.

Es sabido que en el desarrollo histórico de la ética se han planteado dos objetos propios. Así, la ética heterónoma (que encuentra su fundamento fuera de sí) de Platón y Aristóteles, que traspasa todo el mundo medieval con San Agustín, Tomás de Aquino, San Buenaventura, Duns Escoto y llega a nuestros días con pensadores como Bollnow, Polo, Pieper, Wagner de Reyna y MacIntyre, sostiene que el objeto propio de la ética es el bien.

En cuanto a la ética autónoma (que encuentra su fundamento en sí) que nace con Kant y traspasa toda la modernidad iluminista y racionalista hasta llegar a nuestro días con Rawls y los pensadores *liberals* ingleses y norteamericanos, sostiene que el objeto propio de la ética es el deber.

Vemos como la ética en tanto que disciplina filosófica que se ocupa del fenómeno de la moralidad tiene un primer y fundamental problema o aporía que resolver, cual es la relación entre el bien y el deber. Así por ejemplo, para Max Scheler el deber depende del bien y para Kant, al contrario, el bien del deber. Para este último, el hombre es bueno cuando realiza actos buenos, mientras que para Scheler el hombre realiza actos buenos cuando es bueno.

Repitamos este par de ideas de nuevo porque esta distinción es fundamental para entender de raíz los planteos de ambas teorías éticas. Para aquellos que privilegian el deber el hombre es bueno cuando realiza actos buenos, esto es, los actos que debe realizar. En cambio para los otros, los que privilegian el bien, el hombre realiza actos buenos porque es bueno, este hombre no obra por deber sino por inclinación de su buena índole.

Al respecto, alguna vez comentando el mito platónico de Giges hemos sostenido que: *"Esta teoría (la de la justicia, la del obrar por deber) tiene una limitación, y es que muchas veces y en muchas ocasiones, el hombre honrado para ser justo, para seguir siendo "buen hombre" debe ir más allá de la justicia, hecho no contemplado por John Rawls. Así*

*por ejemplo, quien se deja calumniar sin defenderse para no traicionar la confianza de un amigo. Quien no vuelve la espalda a un hombre injustamente perseguido y le da cobijo. Quien da consejo en una disputa familiar a riesgo de ser odiado por ambas partes. Quien paga una deuda de un hermano o de un amigo sin tener obligación de hacerlo. En todos estos casos, aquél “buen hombre” se transforma en un “hombre bueno”.*

Este ejemplo nos muestra objetivamente como la pregunta por el bien es más amplia que la pregunta por el deber, puesto que no podemos saber qué hacer sino sabemos qué es el bien.

Históricamente la ética tuvo tres formas de acceso y exposición: la teoría de los bienes, la de los deberes y la de las virtudes. La primera se pregunta por lo apetecible, la segunda trata sobre las exigencias morales y la tercera se ocupa de los hábitos o actitudes en que se expresa la perfección moral del hombre. A la formación del carácter, del *ethos*.

Hasta el último cuarto del siglo XX, los estudios de ética se ocuparon casi exclusivamente de la doctrina de los bienes (Scheler, Hartmann *et alii*) y de los deberes (Rawls, entre otros). Pero fue el escocés Alasdair MacIntyre con su publicitada obra *Tras la virtud* de 1981 quien provocó el *revival* de la doctrina de las virtudes.

Sin embargo existe en el siglo XX un antecedente brillante en la recuperación de la teoría de las virtudes y es la del físico y filósofo alemán Otto Bollnow (1903-1991) quien en una serie de conferencias sobre la *Esencia y cambio de las virtudes* dictadas inmediatamente después de la hecatombe que fue la segunda guerra mundial y publicadas recién en 1958, se va a ocupar pormenorizadamente de describirnos diferentes virtudes, que él no va a definir como hábitos, al modo clásico, sino más bien como actitudes (*Haltungen*)

La gran resistencia que despierta la ética de las virtudes, también denominada, *ética concreta o descriptiva*, es que no existe un sistema cerrado de las virtudes ni puede haberlo. Por dos motivos: 1) porque la multiplicidad hace inacabable su enumeración y estudio y 2) porque cada una de ellas expresa de manera incomparable a la totalidad del

ser humano. Cada una de ellas puede desarrollar una antropología filosófica.

Se cuentan por cientos los autores que han querido sistematizar las virtudes y también por cientos los fracasos. El primer gran filósofo que intentó su sistematización fue Aristóteles, los cuadros sinópticos que podemos armar leyendo sus tres éticas: *Eudemia*, *Nicomaquea* y *Magna moralia* y el opúsculo *ἠθικὰ κατὰ εἰς* (Sobre las virtudes y los vicios) atribuido a un Pseudo Aristóteles, nos muestran un tremendo esfuerzo por sistematizar algo que no se puede. El último gran filósofo fue Nicolai Hartmann (1882-1950) quien en su *Ética* (1926) intenta una gran exposición de las virtudes pero renuncia a sistematizarlas.

### *Actos y virtudes*

Los actos del hombre, hasta el más insignificante, tienen su razón de ser en los hábitos y estos encuentran su raíz unificante en el carácter. Pero, a su vez, el carácter se constituye gracias a los hábitos y estos se originan por la repetición de actos. Este es el razonamiento circular que funda a toda la ética y sobre el cual se tiene que volver cada vez que se intenta buscar una explicación, en profundidad, de los actos morales.

Los griegos decían ética de dos maneras: *ἠθικὴ* (ethos con eta) y *ἠθικῆ* (ethos con épsilon)

El término *ἠθικὴ* tenía para ellos dos sentidos: *morada* o lugar donde se habita y *carácter* o modo de ser. Mientras que el término *ἠθικῆ* significa hábito, modo habitual de habérselas, de tratar con las cosas.

El carácter (ethos con eta) no nos es dado por naturaleza sino que lo adquirimos mediante los hábitos (ethos con épsilon) que nacen de la repetición de actos iguales.

Aristóteles lo afirma explícitamente cuando dice: “*la ética=ἠθικὴ procede de la costumbre como lo indica el nombre, que varía ligeramente del de “costumbre” (ἠθικῆ* . Así la ética, escrita con e larga (h) significa costumbre y con e breve (e) carácter. También Platón afirma que “*toda disposición de carácter procede de la costumbre*” (*ἠθικὴ κατὰ εἰς*)

Al traducirse al latín por un sólo término -mos/moris- dos palabras griegas de idéntica pronunciación (éthos) pero de distinta significación se perdió de vista la base unitaria de la ética. Prevalece el sentido de *mos/moris* como hábito y la meditación de la ética se centra en la teoría de las virtudes y los vicios.

Luego, *mos/moris* termina por perder su sentido primario y se traduce por costumbre. Así la ética se transforma en moral y ésta va a centrar su meditación en el estudio de los actos morales con la casuística filosófica. Se termina por perder definitivamente la conexión entre carácter, hábitos y actos.

Todas las éticas hasta Kant se constituyeron como sistemas de virtudes. a) La ética aristotélica de la felicidad como contemplación. b) la ética epicúrea o hedonista de la felicidad como placer. c) la ética estoica de la felicidad como virtud por la virtud. d) la ética cristiana de la felicidad como contemplación beatífica o santidad.

Kant elabora una moral del deber o deontología porque no admite que las virtudes sean incorporaciones de bien, sin embargo cuando llega a la ética práctica, en la *Metafísica de las Costumbres*, reconoce la necesidad de la teoría de la virtud porque el solo deber es una "falta", es insuficiente y el hombre necesita una guía para lo que ha de hacer. "*La suficiencia a que remite el deber es puramente ideal y, precisamente, a lo que se ha llamado valor. La ética del deber conduce así inexorablemente a la ética de los valores*". Pero como no hay valores sin apropiación y este es un rasgo esencial de la virtud - la apropiación del bien-, la ética de los valores desemboca irremisiblemente en la ética de las virtudes.

En la última mitad del siglo XX, como observamos más arriba, se comenzó a regresar a esta vieja ética. Primero con la *Ética* de Nicolai Hartmann, luego con Hans Reiner hasta desembocar en el extraordinario trabajo de Otto Friedrich Bollnow: *Esencia y cambio de las Virtudes*, para terminar, en nuestros días, con el mencionado trabajo de MacIntyre.

La clasificación de las virtudes ha sido una tentación desde siempre para todos los filósofos de todas las épocas y seguramente lo seguirá siendo en el futuro. Pero lo cierto es que la clasificación mínima nacida



con Platón y seguida por Aristóteles de virtudes cardinales y secundarias es la más apropiada, tanto para su exposición didáctica como por su consistencia entitativa.

Las virtudes cardinales, de *cardo/ inis* = gozne, quicio, son sobre las que giran y se basan las otras virtudes. Hubo autores que han modificado su orden y reemplazado unas por otras pero lo cierto, como afirma el exigente Aranguren, es que "*no conocemos otra mejor*". Así la prudencia es la determinación sapiente del bien en cada circunstancia. La justicia el establecimiento o restitución del bien, dándole a cada uno lo que le corresponde. La fortaleza es la fuerza, que soporta y emprende, para buscarlo y mantenerlo al bien. Y La temperancia la moderación, sensata y serena, para no perderlo.

En cuanto a las "las virtudes secundarias", Aristóteles nos da la siguiente clasificación en el libro IV de la *Ética Nicomaquea*.

Estas virtudes se clasifican según su vinculación a los bienes secundarios y así se dividen en aquellas que se refieren a: 1) los bienes exteriores. 2) los males exteriores y 3) a los actos humanos.

Los bienes exteriores se dividen en dos: a) aquellos vinculados a las riquezas cuyas virtudes propias son la liberalidad o generosidad y la magnificencia. Y, b) los relacionados con los honores siendo sus virtudes la magnanimidad y el pundonor.

Ante los males exteriores surge la virtud de la templanza o mansedumbre

En cuanto a los actos humanos pueden ser de dos clases: serios o lúdicos.

Los serios que comprenden: a) La afabilidad que es la virtud que en la vida social tiene por objeto el trato agradable. b) la modestia, tanto en las relaciones laborales, el comercio y otras actividades. c) La veracidad es la virtud que tiene por objeto la verdad en la conversación diciendo, el veraz lo que realmente es, tiene y quiere.

Finalmente en los actos humanos lúdicos se destaca como virtud la urbanidad o fineza que permite gozar de los juegos y los pasatiempos.

Recordemos que muchas de estas virtudes están innominadas por Aristóteles quien no les encuentra un nombre. Y otras veces, como pasa en el último capítulo del libro IV (1128b10) al tratar el pudor=

*aidós*, lo mezcla con la vergüenza=*aíschyne* empleando los dos términos en forma indiferente como si fueran sinónimos.

Además las tablas de las virtudes que da en el libro II capítulo 3 de la *Ética Eudemia* (1220b37) no coinciden los nombres dados a las virtudes en otros lugares de las obras. Lo que confirma la sospecha fundada de los grandes comentaristas contemporáneos como Brentano, Bonitz, Ross, Jaeger, Owens, Zürcher, Aubenque, Berti y Düring que en las obras de Aristóteles tal como llegaron a nosotros hubo varias manos. La más destacada es la de su discípulo Teofrasto.

Esto último, y muchos desacuerdos más, hace que el becario actual en filosofía posponga dichos estudios por considerarlos "no científicos" y busque en los términos sin comprender el mensaje.

Nosotros, por el contrario, decimos que todo ello, que estas idas y vueltas, muestran al auténtico meditador, que es otro el rigor de la ética. Pues en estas cuestiones "*debemos buscar la manera de convencer en base a argumentos racionales, pero remitiéndonos al testimonio y al ejemplo de los hechos observados...debemos reemplazar los confusos lugares comunes por opiniones más claras... No es necesario tratar todos los temas por medio de argumentos, como hacen so pretexto de parecer filósofos los charlatanes, sino que en este campo de la ética más vale considerar los hechos*".

Todo esto muestra a las claras cuál ha sido el método de la ética para los griegos y cómo sus múltiples clasificaciones, no fueron otra cosa que aproximaciones a unas verdades empíricas y siempre cambiantes como es la sistematización de las virtudes. Quien ha mostrado esto último acabadamente fue el alemán Otto Bollnow sosteniendo que "*la valoración de ciertas virtudes se pierde en la medida en que declina el mundo espiritual que las sustenta*". Tal vez sea mejor decir que hay un núcleo de actitudes humanas fundamentales que tienen que ser realizadas en las distintas situaciones de la historia y que adoptan, por lo tanto, figuras distintas correspondientes a las distintas concepciones del hombre.

*Virtudes de ayer y de hoy*

En el estudio de la denominada *ethica utens*, la ética vivida que es donde nos estamos moviendo se distinguen varias etapas, en cada una de las cuales se destacan una o dos virtudes fundamentales. En los griegos, la primera de las éticas vividas fue la homérica, noble, heroica y guerrera cuyas virtudes fueron la *megalopsychía* o grandeza de alma y la *eleutheriotes* o generosidad magnificente.

Luego en el período clásico la *sophrosyne* o sobriedad y la *mesotes* o equilibrio, medida. Expresión éstas del famoso *medem agan* (nada en exceso) de Solón, luego se le acoplará la *phronesis* o sapiencia, mejor que prudencia. Aquella virtud que reúne en sí misma sabiduría teórica y práctica, típica del saber sapiencial. La ética romana se funda en el honor y la dignidad.

Con el cristianismo aparecen *la fe, esperanza, caridad y humildad*, clásicas virtudes teológicas.

Con la modernidad toman fuerza las virtudes burguesas como: *la corrección en los modales, la laboriosidad, la previsión, lo industrioso, la limpieza, la objetividad, el ahorro, la modestia, la decencia, la diligencia, la puntualidad, el orden, el aseo*. En una palabra, como observa agudamente Bollnow, todas estas virtudes vienen a reflejar el espíritu de ese tiempo que consiste “*en las pocas pretensiones con que se hace lo bueno*”.

Contemporáneamente *la autenticidad, la utilidad y la neutralidad* del hombre privado son las tres grandes virtudes sobre las que gira la *ethica utens* de nuestro tiempo.

Es sabido, y no es necesario ser un gran filósofo para darse cuenta, que vivimos en una sociedad donde reinan el simulacro y la falsificación en todos los órdenes. Donde las técnicas de manipulación social, política, económica y cultural de los ciudadanos han llegado a su máxima plenitud y desarrollo.

Sumado a ello tenemos “el discurso juvenil”, de exaltación de “lo joven y la juventud” de los *mass media* durante veinticuatro horas al día.

Ante esta asfixiante realidad es explicable que la idea de autenticidad se imponga con fuerza propia, primero porque es una actitud que corresponde más a la juventud que a la vejez y segundo porque no

existe la autenticidad como virtud pues puede portar tanto un valor como un disvalor. Por ejemplo: Así como fue auténtica la Madre Teresa de Calcuta, también lo fue Ben Laden.

Sin lugar a dudas que cuando decimos auténtico, queremos decir que es cierto, que es verdadero pero generalmente lo confundimos con “genuino” que significa alguien fiel a sus convicciones. Afirmación de la identidad. Afán de diferenciación con el mundo que lo rodea. El no asumir pautas de otro, ni imitar comportamientos, ni adoptar pensamientos, ni incorporar modos de vestirse y de comidas. Ser fiel a sus valores y congruente entre mi ser y lo que hago. *Serás lo que eres*, afirmó el poeta Píndaro.

El apotegma de la autenticidad sería: *sino vivimos como pensamos, terminaremos pensando como vivimos*.

Pero la autenticidad no termina de aclararnos cómo debemos de vivir ni como debemos pensar. No nos especifica cuáles son los valores sobre los que se implanta la autenticidad, porque como actitud es, sólo y nada más, que una normativa subjetiva vacía de contenido.

La autenticidad es tan vacía de contenido axiológico como aquella vieja máxima: *bonum faciendum, malum vitandum* (*hacer el bien y evitar el mal*). ¿Pero qué bien y qué mal? pues previamente tenemos que establecer qué es el bien y qué es el mal.

Es explicable que, como acabamos de ver, la autenticidad sea proclamada a los cuatro vientos como la principal virtud de nuestros días, porque precisamente ésta no es una virtud. O lo que es peor aun, pasa por virtud una pauta meramente subjetiva de ser fiel a sí mismo.

La virtud de la utilidad, si lo fuera, está vinculada a lo útil, a aquello que sirve para satisfacer nuestras necesidades. Lo útil o el útil siempre fue considerado un medio, mientras que para la mentalidad utilitaria lo útil se ha transformado en un fin en sí mismo. En esta sociedad de consumo que nos toca vivir la apropiación de cosas en vistas al confort, siempre infinito y nunca suficiente, es un fin en sí mismo.

Heidegger caracteriza lo útil como “lo a la mano”, y esto es lo que pretende la actitud utilitaria, tener todo a la mano ya. No existe la capacidad de espera,

entendida ésta no como la tolerancia a la frustración según el punto de vista psicoanalítico sino como el posponer la satisfacción de aquello que se desea. La solución a la espera es la serenidad según la cual le damos a cada cosa su tiempo para poder encontrarle su sentido. El saber posponer la satisfacción de lograr en forma inmediata aquello que se desea es el mejor signo de equilibrio espiritual del hombre, pues *“su alma deja de ser prisionera al servicio del instante”* como ocurre con el animal y con el hombre en nuestra sociedad actual.

La utilidad se nos muestra entonces como una falsa virtud. Y así como la autenticidad es una normativa subjetiva vacía de contenido. La utilidad es sólo una normativa objetiva dada por la posesión de cosas, carente de contenido axiológico.

Dado que tanto lo bueno como lo malo han dejado de ser medidos, en nuestra época, por normas objetivas, entonces la posesión de cosas no puede ser determinada en sus contenidos.

Tenemos finalmente la neutralidad, según la cual el hombre se mantiene equidistante o sin participar en la polaridad que suscitan todos los valores. Así como los países se pueden mantener neutrales entre otros beligerantes, análogamente, el hombre contemporáneo ha adquirido el hábito de mantenerse neutral ante el mundo de valores y disvalores que a diario se le presentan.

El hecho de habituarse a no tomar partido hizo exclamar a un filósofo de la talla de Max Scheler que: *“no decidir es una forma de decisión”*.

Hoy el simulacro del compromiso ha invadido el discurso político-cultural del progresismo caracterizado *“por un compromiso que no compromete existencialmente a quien dice comprometerse”*. Esta dialéctica perversa se vuelca luego en los mil y un simulacros de preocupación por el otro, que se expresa en la teoría del consenso como aparente creador de teoría crítica, cuando en realidad, es sólo a partir del disenso que nos presentamos e interpretamos al otro de manera adecuada. Porque en el disenso decimos qué somos y proponemos “otro sentido” a lo planteado. Al presentarnos tal como somos y defender abiertamente (públicamente) que es lo que proponemos rompemos la simulada negación del

otro que produce el consenso.

Además, el disenso al tener que afirmarse públicamente rompe el silencio de lo que hoy se denomina la criptopolítica, la política de logias, la política de lobbies, la política de pactos donde la decisión siempre es tomada antes que la deliberación.

Así para llegar al consenso hay que partir del disenso si es que de verdad queremos construir la concordia interior de la sociedad donde nos ha tocado vivir.

En una palabra, los teóricos del consenso han puesto el carro delante del caballo.

## **II.- El giro aretaico**

Desde el último cuarto del siglo XX se ha venido produciendo un significativo resurgimiento de la teoría de la virtud. Este renacimiento no sólo se debe al pensamiento expresado en inglés, como comúnmente se afirma, sino también y, sobre todo, a los pensadores de formación realista o aristotélica. Filósofos de la talla de Max Scheler, Otto Bollnow, Reinhold Niebuhr, Leonardo Polo, Alasdair MacIntyre son ejemplo de ello.

No hay escrito de los muchos que se produjeron en este último cuarto de siglo que no reitere la errónea idea de que fue la filosofía anglo norteamericana quien produjo el resurgimiento y recuperación de la teoría de la virtud, expresada en el concepto de *virtue ethics* o ética de la virtud. Una vez más hay que reiterar que fue el señero trabajo de Otto Bollnow *Wessen un Waudel der Tugenden*, publicado en 1958, pero desarrollado quince años antes, el que marca la reaparición de la temática de las virtudes en la esfera de la ética.

Pero lo importante son los hechos y nos los autores y sus libros, y a nuestro entender hay dos hechos que desatan lo que después va a ser denominado el *giro aretaico* en ética: la inoperancia práctica del

deontologismo y del neokantismo en la resolución de los problemas concretos del hombre y la ciudad, y la comprobación de que las ciencias sociales (sociología, economía, política, ciencias jurídicas, etc.) están cargadas de contenidos valorativos a los que hay que explicar. En una palabra, todas estas ciencias están cargadas de prejuicios que es necesario distinguir de los hechos que se estudian.

Desde el trabajo de Alasdair MacIntyre *A short history of ethics* de 1966, todos los trabajos sobre ética de las virtudes nos cuentan una y otra vez que en la ética contemporánea se desarrollan tres corrientes fundamentales:

a) la ética deontológica, esto es, la ética del deber por el deber que encuentra su máxima expresión en Kant, quien sostenía que había una ley moral válida para todos los hombres, lo que denominó el imperativo categórico: *“obra de tal forma que la máxima de tu acción se convierta en ley universal”*.

b) el utilitarismo, esto es, la ética guiada por la utilidad de la acción y sus consecuencias. Su máximo representante fue el inglés Stuart Mill. Este consecuencialismo ético viene a sostener que la acción correcta es la que ocasiona mayor cantidad de felicidad a la mayor cantidad de gente.

c) la ética de las virtudes, esto es, la ética dirigida a la formación del hombre bueno. Su máximo representante en la filosofía expresada en inglés es el mencionado MacIntyre.

Autor mal comprendido incluso por su prologuista a la edición española, la profesora Victoria Camps, quien no puede reprimir su encantamiento con la modernidad. Así, al final del prólogo afirma: *“El paso del yo moderno al nosotros ha de asentarse en la reafirmación de unos derechos humanos que son, por encima de todo, derechos del individuo esté donde esté y se encuentre dónde se encuentre”*. No profesora, el paso del yo moderno al nosotros se dará cuando los derechos humanos sean entendidos como “derechos de los pueblos” que respeten sus propias tradiciones. Los derechos del individuo es liberalismo en estado puro. Pues, como afirma ese gran filósofo del derecho, Michel Villey,: *“No se ha visto nunca en la historia que los derechos del hombre fuesen ejercidos en provecho de todos.”*

El fin de la ética aretaica es transformar a ese

individuo moderno, caprichoso y subjetivo en una persona que se haga a sí misma buena y formando parte de su comunidad, y no simplemente de la humanidad “*que no tiene manos ni pies*”.

Un colega y paisano de la profesora Camps, Eugenio Trías, se percata que la ética ilustrada no da para más y propone una variación a la máxima kantiana: “*obra de tal manera que ajustes tu máxima de acción de conducta a tu propia condición humana*” Pero sigue siendo un imperativo “vacío” pues se limita a la adecuación de la condición humana sin aclarar cuál es esa condición. Esa condición es la virtud, cosa que Trías barruntó pero no expresó.

De modo tal que así como la deontología se centra en los deberes y las normas, donde “*donde la virtud se iguala a seguir una regla,*” y el utilitarismo en las consecuencias de las acciones, la ética de las virtudes hace hincapié en la formación del carácter del agente moral.

Siempre nos ha parecido que la sencilla belleza de la frase atribuida a Miguel de Montaigne es la mejor expresión de la finalidad que guía a toda la ética de las virtudes: “*No hay mejor destino para el hombre que el desempeñar cabalmente su oficio de hombre*”.

Ese *oficio de hombre* solo se puede lograr a través de una vida laboriosa en donde la regularidad de hábitos, modos, maneras y acciones buenas hacen de un ser humano no solo un buen hombre sino un hombre bueno.

Todos los juicios sobre la acción correcta se pueden reducir a juicios de carácter, sin embargo usamos conceptos de deber, pero teniendo presente que éstos se fundan en conceptos aretaicos. Y es la virtud misma la que establece sus propios criterios de atribución y es por eso que cuestiona la apelación a criterios formales. De modo tal que más que criterios, el agente moral es un agente con criterio.

Esta es la gran crítica que realiza la ética de las virtudes a la deontología neokantiana en el sentido que el hombre es bueno, no porque realiza actos buenos, sino que realiza actos buenos porque es bueno. Existe una primacía ontológica del bien sobre el deber, por lo tanto el deber se funda en el bien.

Es que lo bueno se realiza de una sola manera, que



es cuando las cosas se hacen bien o se actúa bien. En cambio lo malo se puede realizar de muchas maneras. Por ejemplo: un asado criollo se hace de una sola forma, cuando se asa bien. Mientras que existen muchas formas de hacerlo mal: sacarlo crudo, quemado, arrebatado o sancochado.

Es que existe una sola manera en que se expresa lo bueno, cuando algo se hace en forma acabada, perfecta, terminada. En el fondo lo bueno es expresión de la excelencia, es expresión de la virtud en la vida práctica política.

Metafísicamente hablando, el bien es uno para cada ente, es más, el bien se convierte con el ente (*ens et bonum convertuntur*, decían los antiguos), mientras que el mal es una privación de ser y como tal se expresa de múltiples maneras.

El hombre cuando realiza algo mal o actúa mal, en general lo hace por ignorancia o por placer. Si es por ignorancia es un problema de la inteligencia y si es por placer, lo es de la voluntad. Tanto la inteligencia como la voluntad se educan, una en las virtudes dianoéticas y otra en las virtudes éticas.

Esto nos lleva directamente al planteo del acto libre y del acto moral.

El acto libre es el acto voluntario por el cual la inteligencia, el aspecto noético que hay en el hombre, regula o domina los apetitos, que son manifestación en el orden sensible del cuerpo.

La relación entre el aspecto noético y el sensible no es de contrariedad, de exclusión de uno por el otro, sino de contradicción, pero como en esta contradicción el hombre no podría vivir, ella es superada por la unidad psicofísica del ente humano.

Ahora bien, como en el hombre ni el orden práctico ni el orden inteligible, ni el apetito ni la inteligencia se dan en forma pura porque sino quedaría éste reducido a la mera animalidad o a la inteligencia pura de un ángel, el orden noético informa al orden apetitivo y lo transforma en humano: esto es, en libre.

De modo tal que los actos libres son los informados de inteligibilidad o de conocimiento. Así pues la voluntad no es una facultad, pues el acto voluntario nace de la relación entre inteligencia y apetito. Si fuera una facultad como en el caso del voluntarismo (el franciscano de antaño o el de nuestros días en

Paul Ricoeur) dañaría la función noética, reservándose para sí la dirección de los apetitos. Sin la información que produce el conocimiento, el acto del apetito será dañoso pues va en contra de la unidad del hombre.

Pero esta reducción eidética que estamos realizando del acto libre donde nos movemos solamente en el terreno puramente racional del ente humano, nos lleva forzosamente a un campo distinto: el moral.

Con esa ironía, a veces cruel, tan típica de los ingleses, el ensayista Aldous Huxley afirma: *“la pobreza y el sufrimiento ennoblecen sólo cuando son voluntarios. La pobreza y el sufrimiento involuntarios hacen a los hombres peores*

Nosotros vamos más allá pues sostenemos que: *la validez moral de un acto libre no se mide por la libertad del acto sino por la intencionalidad del mismo.*

Los griegos al considerar lo racional: la justicia, la ley, la medida, la equidad en la administración de los bienes, como lo más elevado, se quedaron en la descripción del acto libre. Por ej. Aristóteles cuando habla a propósito de la deliberación de la *proheiresis* o elección.

Tampoco los judíos lo explicaron al otorgar valor moral solo a “lo debido” entendido por lo equivalente: Por ej. La ley del Talión del *ojo por ojo y diente por diente*. O de resarcimiento económico en la época talmúdica posterior.

Menos aún llegan a explicar el acto moral con Nietzsche y gran parte de la filosofía moderna donde el valor moral se funda en el resentimiento que consiste en el sofisma de *“interpretar la genealogía del ideal desde su contrario: el derecho tiene su origen en el provecho común; la verdad, en el instinto de falsificación, de engaño; la santidad, en un trasfondo poco santo de instintos y rencores”*

*En realidad el acto moral solo puede nacer de la libre renuncia de los bienes positivos reconocidos como necesarios en todo ser humano, y de los cuales se está en posesión efectiva.*

El hombre se transforma en agente moral cuando en posesión de la riqueza o con capacidad sexual plena o voluntad propia, por decisión personal renuncia a estos bienes y se somete a la pobreza, la castidad y la obediencia.

Es decir que lo valioso del acto moral no está en la castración o represión de los impulsos de dominio, de los sexuales, de los vengativos sino en el libre renunciamiento a la satisfacción que producen. Y así, se deja de mandar, de tener sexo y de vengarse no porque no se pueda, sino porque, poseyendo estas cualidades, se somete a la obediencia, a la castidad y a perdonar.

Tenemos que dejar de pensar al agente moral como un eunuco de la vida como hicieron los filósofos de la sospecha (Nietzsche, Freud *et alii*) para pensarlo como un hombre íntegro en todos sus aspectos, porque “el libre renunciamiento” no es para cualquiera sino que necesita, antes que nada, de la seguridad de sí mismo. Saberse acabadamente quién es y qué es uno. Cuál es el sentido de la vida y para qué está en este mundo. Es el hombre de carácter.

El agente moral es un hombre situado que no conoce el amor a la humanidad sino que su concepto fundamental es el amor al prójimo, que siempre es un próximo. Alguien a quien conoce y del que está cerca. Se dirige a la persona, al singular concreto. Y este amor al próximo se manifiesta políticamente como amor a la Patria.

Sin darnos cuenta, pintando este agente moral hemos llegado al *spoudaios* de Aristóteles: “*el canon y medida del obrar*” (EN. 1113 a 29-32). Pero este ya es otro tema.

Si bien hemos hablado de las grandes renunciaciones para ejemplificar, no podemos olvidar que la vida cotidiana está hecha de pequeñas renunciaciones. Y así, charlando con un buen filósofo argentino hace unos meses, me contaba acerca de los renunciamientos que supone la actividad filosófica, como el estar meditando un tema y dejar de ir a una fiesta o participar de una comida. Dejar un paseo o una cita amorosa por concluir una meditación. Existe una ascesis diaria que no es ni la filantrópica (me sacrifico por la humanidad) ni la del odio al cuerpo, ni la abstención de los bienes espirituales de la cultura, ni la obediencia ciega, sino que va dirigida al dominio de los impulsos naturales y a la liberación del aspecto espiritual de la persona de los condicionamientos y dependencias mundanas. Por ej. las necesidades falsas de la sociedad de

consumo, la carrera infinita del confort (Hegel *dixit*). Y acá, y otra vez sin darnos cuenta, llegamos a la otra punta de la madeja, al ascetismo cristiano de Max Scheler cuando afirma que: “*es claro y alegre; es conciencia caballeresca de poder y de fuerza sobre el cuerpo. Sólo el sacrificio consagrado por una alegría positiva superior es, en él, grato a Dios.*” Resumiendo, puede haber acto libre pero no necesariamente es un acto moral, para ello se necesita ejercitar el libre renunciamento que se apoya en la integridad del agente moral, quien no puede existir sin una ascesis cotidiana.

Dicho a la inversa, los pequeños sacrificios y renunciamentos cotidianos van conformando un agente moral que estará en condiciones de realizar un libre renunciamento y así sus acciones adquirirán un valor moral. Todo ello orientado hacia el amor de amistad con Dios y a través de Él, de amistad con el prójimo, que se transforma así en un prójimo. Esto es, en definitiva, la caridad católica que a diferencia de la protestante o de la filantropía moderna tiene la exigencia de vinculación inmediata (no mediada ni por la “sola fe” ni por un cheque) con el otro. Es interesante notar que fe y crédito se dicen en griego casi de la misma manera: *pistis* y *pisteos*. Así *trapeza tes pisteos* significa banco de crédito. A su vez, crédito, en latín *creditum*, es el participio pasado del verbo *credere*=creer.

Dado que la virtud es una disposición arraigada en el agente moral que termina formando su carácter, el poseer una virtud determinada es ser un cierto tipo de persona. El problema fundamental para la ética de las virtudes es la búsqueda de qué tipo de persona pretendemos ser. Ser persona es esto lo más importante. Y la cuestión fundamental es ¿cómo debo vivir?

Así para el consecuencialismo una mentira es mala por sus consecuencias, para la deontología es mala porque viola una norma o regla, mientras que para la ética de las virtudes una mentira es mala porque no es lo que una persona honesta haría.

La formación y educación del hombre está en el fondo y es el sentido de toda ética de la virtud. La guía de la vida moral no son los principios o reglas que hay que seguir, sino más bien modelos de vida a realizar. Se aprende del ejemplo de hombre justo y

virtuoso, que es denominado por Aristóteles *spoudaios*, quien se alza como *canon y medida del obrar*, según citamos antes. Ese gran caracterólogo que fue Rene Le Senne realiza en su *Traité de morale générale* una precisa y preciosa descripción de arquetipos morales, donde la bondad emana simplemente del ejercicio de las virtudes y del evitar los vicios de los modelos descriptos.

El filósofo español Leonardo Polo en un imperdible reportaje va a sostener que de las tres dimensiones clásicas de los estudios éticos: a) el estudio de los deberes en tanto normas, b) de los bienes en tanto fines y c) de las virtudes; existe una real primacía de estos últimos en tanto van dirigidos al perfeccionamiento del hombre.

Es verdad que al girar en torno a la formación del carácter la ética de las virtudes pierde la universalidad que se atribuye la ética normativa, más por el contrario, ello favorece la autonomía de las personas y la recuperación de las identidades culturales y comunitarias.

Llegamos acá a un tema de sumo valor político y en donde gran parte del pensamiento comunitarista norteamericano desbarrancó, se equivocó.

Autores como Michel Sendel o Charles Taylor terminaron avalando la teoría del multiculturalismo, según la cual la minorías tienen razón por el hecho de ser minorías y no por el mayor o menor valor que portan en sí mismas. En Iberoamérica esta teoría encuentra su aplicación práctica tanto en el indigenismo como en la exaltación del mundo gay.

El ensayista catalán Rodrigo Argulló observó agudamente: *En realidad el multiculturalismo apunta en su estadio final no a la coexistencia de culturas sino a su fusión en el seno de un mercado global*".

En un trabajo publicado en Madrid en 2012 hemos hecho notar que *"La mayor, mejor y más profunda respuesta al multiculturalismo ha nacido del filósofo cubano Fernet Betancourt, radicado hace muchos años en Alemania con su trabajo Filosofía Intercultural (México, 2008)"*. El hombre es un ser intercultural pues viven en él varias culturas aun cuando existe una que tiene primacía o mayor valor significativo que el resto.

Dentro del comunitarismo el filósofo que supera el cierto relativismo de la ética de las virtudes es

MacIntyre quien al sostener que el hombre piensa dentro del marco de una tradición cultural y se encuentra dentro de una comunidad, elimina todo tipo de ideologismo y de relativismo.

La *virtue ethics* como ética aplicada

Cuenta Diógenes de Laercio (siglo III d.C) en su *Vida de los filósofos* que un día Sócrates encontró al joven Jenofonte por las calles de Atenas y le preguntó: *¿Cuál es el camino que lleva al mercado?* Y una vez que se lo señaló, volvió a preguntarle *¿Y cuál es el camino que lleva a la virtud?*. Ante el desconocimiento de Jenofonte, Sócrates le dijo: *“Sígueme, que yo te lo enseñaré”*.

Vemos como la búsqueda de la virtud y su aplicabilidad ha sido desde siempre el objeto de la ética de modo que no es un descubrimiento reciente el realizado por el pensamiento anglo-norteamericano en este aspecto. Eso sí, lo que ha puesto de manifiesto este pensamiento es la recuperación del pensamiento aristotélico en su aplicabilidad a los problemas del mundo contemporáneo.

Autores como Elizabeth Anscombe, Leo Strauss, Eric Voegelin, Hannah Arendt, Hans Jonas, Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum han realizado un rescate extraordinario para la sociedad norteamericana, que debido al imperialismo que ejerce sobre todo el orbe, podemos decir que han realizado un rescate para la sociedad mundial.

Obviamente que en el mundo, al no ser un universo sino un pluriverso, el pensamiento de Aristóteles se ha estudiado también en profundidad en otras latitudes, pero que al no tener una capitalidad política productora de sentido como la usamericana no ha tenido eco y ha quedado reducida al ámbito académico. Así los trabajos de Enrico Berti, Pierre Aubenque, Leonardo Polo, Nimio de Anquín, para nombrar a unos pocos, no han sido tenidos prácticamente en cuenta. O peor aún, son desconocidos e ignorados por los angloamericanos.

Nosotros hemos leído, trabajosamente en inglés, con lo cual los hemos leído como si todos fueran importantes, los siguientes trabajos: Anscombe,

Elizabeth, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, vol. 33, N° 124, 1958. Murdoch, I.: *The sovereignty of Good*, 1970. Foot, Philippa: *Virtues and Vices and Other Essay in Moral Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1978. Sosa, Ernst, "The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", *Midwest Studies in Philosophy*, Malden, vol. 5, núm.1, 1980. Nussbaum, Martha: "Virtue Ethics: A Misleading Category?", *The Journal of Ethics*, vol. 3, núm. 3, 1999, pp. 170-179. Slote, Michael: *Morals from Motives*, New York, Oxford University Press, 2001, Swaton, Christine: *Virtue ethics, a pluralistic view*, Berkeley, Clarendon Press, 2005, y nos encontramos con una serie de intuiciones no desarrolladas, pero no con un programa de estudio y de realizaciones.

No obstante es necesario detenernos en dos de sus mayores exponentes para hacer justicia a tanto esfuerzo. Desde siempre, al menos, desde Roger Bacon (1210-1292) la filosofía inglesa se vino ocupando del lenguaje, así semiótica, filosofía de lenguaje, filosofía analítica, positivismo lógico, filosofía lingüística son todas escuelas muy desarrolladas en la Isla.

No podía ser menos que una discípula de Wittgenstein, Gertrude Elizabeth Anscombe (1919-2001) haya sido la primera en llamar la atención en el orden académico acerca del agotamiento de las éticas del deber, tanto las deontológicas como las consecuencialistas. Y al mismo tiempo se haya transformado en la precursora del redescubrimiento de la ética de las virtudes.

Todo ello lo realizó en un artículo de 27 páginas titulado *Filosofía moral moderna* de 1958.

Como Anscombe se encuentra dentro de la filosofía analítica tenemos que distinguir a cuál de entre ellas pertenece. Pues en la filosofía analítica se distinguen dos versiones la de Oxford y Cambridge que tiene su precursor en George Moore y su famosa *Ética* y la del positivismo lógico del Círculo de Viena, que tuvo como proto mentor al filósofo Franz Brentano (1838-1917) pues varios discípulos de suyos fundaron el Círculo. Las dos grandes diferencias entre estas corrientes es que los vieneses son cordialistas o emotivistas en ética en tanto que los ingleses son utilitaristas y, la otra, es

que los ingleses se remitieron al sentido común (Cfr. escuela escocesa) y al lenguaje cotidiano en tanto que los neopositivistas son científicistas. Brentano se da cuenta que puede haber elementos en común e intenta una visita en 1873 a John Stuart Mill que estaba en el sur de Francia para conversar en persona sobre las similitudes y las diferencias pero Mill muere en mayo del 73.

Para Anscombe la filosofía moral moderna es la que va desde Joseph Butler (1682-1752) pasando por Sidgwick y todo el consecuencialismo hasta sus analíticos contemporáneos. La obligación que proponen es generada por una norma exterior a la conducta misma. *“El consecuencialismo, filosofía poco profunda, ¿de dónde saca ese parámetro? En la práctica, la respuesta es invariable: de los parámetros vigentes de su sociedad o círculo”*

Ante el postulado de la moral inglesa que habla de lo moralmente correcto donde la acción correcta es la que produce las mejores consecuencias posibles, va a sostener que *“Sería un gran adelanto si, en lugar de “moralmente incorrecto”, siempre diéramos un género, como impúdico, embustero, injusto. Ya deberíamos dejar de preguntar si hacer determinada cosa fue incorrecto y, pasar directamente a la descripción de una acción”*

Tenemos que dejar de lado la versión burguesa de la virtud como capacidad de seguir las leyes y hacer de ella el centro de gravedad del obrar humano como capacidad humana de perfeccionamiento. Es que *“el carácter es la virtud.”* Afirma taxativamente el viejo Aristóteles.

Las virtudes son hábitos perfectivos y hay que volver a llamar a las acciones por sus nombres, esto es, por las virtudes o los vicios que las identifican.

Además hay ciertas cosas que están prohibidas independientemente de cuáles sean las consecuencias que amenacen. Y pone ejemplos: matar o castigar al inocente; la traición; la idolatría; la sodomía; el adulterio; el aborto; la falsa profesión de fe. Estos son los absolutos morales que toda formulación ética solvente debe reconocer, que existen tipos de acciones intrínsecamente perversas. Anscombe insiste que debemos prescindir de los conceptos de obligación y deber pues son sobrevivientes de una ética que ya no existe, y por



dos veces en afirmar que no podemos hacer ética si previamente no hacemos “filosofía de la psicología” (Cfr. p. 27 y p.46) que comience a estudiar en profundidad la acción, la intención, el placer, el querer “*A la larga sería posible avanzar para examinar el concepto de virtud, con el cual supongo, estaríamos empezando algún tipo de estudio de la ética*”

Como podemos ver el alegato a favor de una ética de la virtud es explícito e indubitable por parte de esta autora y el núcleo que la rodeó.

Años después aparece el libro del escocés norteamericanizado Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud (1981)*, donde sostiene que el ideal ilustrado fracasó porque solo produce ideales abstractos que no se refieren a ningún escenario concreto y, por ende, no mueven a actuar ni convencen a nadie. Hay que crear, hay que buscar nuevas formas de comunidad para así determinar modelos de personas que nos permitan hablar de virtudes o excelencias de realización. La síntesis de su pensamiento la expone en el epílogo a la segunda edición inglesa de su libro “*Mi interpretación de las virtudes procede por tres etapas: en primer lugar, por lo que atañe a las en tanto cualidades necesarias para lograr los bienes internos a una práctica; segundo, por cuanto las considero como cualidades que contribuyen al bien de una vida completa; y tercero, en su relación de la búsqueda del bien humano, solo puede elaborarse y poseerse dentro de una tradición social vigente*”.

Hablando en criollo las virtudes tienen tres etapas: primero, cuando su ejercicio mejora al sujeto y lo que hace; segundo, ese ejercicio lo lleva a la felicidad que es una vida completa, como enseña Aristóteles, que por eso puedo decir que Príamo, el rey de Troya, no fue feliz porque vio morir a Héctor; y tercero, porque la virtud me enraiza y vincula a una comunidad.

Y termina afirmando que la tradición de las virtudes discrepa del orden moderno y en especial del individualismo, de su afán adquisitivo, del endiosamiento del mercado y en definitiva rechaza el orden político: “*La política moderna, sea liberal, conservadora, radical o socialista, ha de ser simplemente rechazada desde el punto de vista de la auténtica fidelidad a la tradición de las virtudes*”. Y

concluye, *“lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros”*.

Es dable reconocer, a fuer de ser sinceros, que es mucho más práctico un tratado de *ethica utens*, de ética aplicada, producido por la vieja escolástica que este cúmulo de ensayos angloparlantes. Es que esos descartados tratados, fruto de muchas generaciones de autores que incluso se copiaban literalmente unos a otros, abren el campo de las virtudes a mayores posibilidades de desarrollo en el campo de la ética práctica. Claro está, que no se leen por prejuicios o porque el texto es de difícil acceso o porque el investigador no sabe leer latín.

Es más estos autores anglo norteamericanos al ir de Aristóteles a ellos mismos se saltean, por ignorancia, dos mil años de historia de la filosofía, con lo cual se pierden los comentarios y las observaciones sagaces de cientos de pensadores greco latinos. Autores que enriquecerían sus propias meditaciones.

¡Pero que le vamos a decir a ellos si un inglés jamás va a leer este trabajo!

Sin ir más lejos, y ahora que tenemos un Papa de nombre Francisco por el santo de Asís, recordemos que dice Il *Poverello* allá por el año 1200 en *Laude a las virtudes*: *“Salve reina sabiduría con tu hermana la sencillez; santa pobreza con tu hermana la humildad; dama caridad con tu hermana la obediencia... La sabiduría confunde a Satanás mientras que la sencillez avergüenza la sabiduría de este mundo. La pobreza confunde a toda codicia, mientras que la humildad triunfa sobre la soberbia. La caridad desbarata las tentaciones y la obediencia ahuyenta todos los antojos y veleidades*. Y termina esbozando su teoría de las virtudes: *quien tiene una y no ofende a las demás, las tiene todas, y quien a una sola ofende, ninguna tiene”*. Es decir, que las virtudes desde siempre fueron pensadas para la formación del *éthos* del hombre como un todo, que si una parte no funciona, en realidad no funciona bien el todo. Es que un hombre bueno es todo bueno, y no una parte sí y otra no. Mientras que un buen hombre lo es en algún aspecto pero no en todos. Así

decimos comúnmente: *es un buen hombre, te puede cuidar la casa de fin de semana, pero es un poco borrachín*. Así el buen hombre lo es para algunas cosas, mientras que el hombre bueno lo es para todo y en todo momento.

Lejos de nuestra intención está el hacer la apología o proponer una vuelta a la escolástica, sino simplemente llamar la atención acerca de la diferencia de planteamientos. Pongamos un ejemplo para que se vea mejor. Es sabido que los múltiples tratados de escolástica, escritos y reiterados durante el nada despreciable período de mil años, surgen a partir de los ensayos de apologética que se extienden desde el comienzo mismo del cristianismo. Estos ensayos, libritos u opúsculos tienen el mismo formato y desarrollo: en primer lugar se habla de la existencia de Dios y su naturaleza, luego se presenta la herejía, después la religión católica y desde allí se la refuta y por último de los deberes que hay que cumplir para merecer el cielo. Y allí se dice expresamente lo que hay que hacer, que es practicar la virtud. Y de las virtudes se distingue siempre entre las teologales (fe, esperanza y caridad) de las cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza). A las que se agregaban los consejos evangélicos: pobreza voluntaria, castidad perpetua y obediencia perfecta. A ellos se sumaron luego las *regulae monachorum* de los monjes: San Basilio, San Benito, San Jerónimo, San Gregorio Magno *et alii*, cuyo objetivo es la ascesis, práctica perseverante de las virtudes para alcanzar el cielo.

Por su parte los tratados de ética sueltos o incluidos posteriormente en las grandes *Summae theologiae* (Hugo de San Víctor, Alejandro de Hales, San Alberto, Santo Tomás, *et alii*) al tratar las virtudes lo hacen en forma puntillosa, precisa y extensa porque ello es lo que permite a través del ejercicio=ascesis y el ejemplo educar cabalmente a los hombres.

**Es que la vieja *ethica utens*, al igual que la actual *virtue ethics* no crea su objeto de estudio sino que se limita reflexionar sobre él.**

Pero vayamos a la diferencia de tratamiento.

Por ejemplo, la escolástica cuando nos habla de la imprudencia la distingue inmediatamente de la impericia, pues ésta se da en el orden técnico (conducir mal un carruaje, hoy un automóvil) y

aquella en el orden moral. La imprudencia tiene dos fuentes: la lujuria, que es el placer de todo tipo llevado al grado de lo antinatural (sexual, sensual, narcisismo, orgullo, apetito de poder, etc.) y la avaricia, que es la que quiere todo para sí. No se reduce solo al afán desmesurado por el dinero sino que se extiende al que no presta atención a nadie sino solo a sí mismo.

A su vez la lujuria produce cuatro efectos principales: la precipitación, que es una desordenada celeridad. Así, el lujurioso no consulta mientras que el hombre prudente sabe consultar. Hoy se vive aceleradamente pero aquellos a quien les cabe la responsabilidad de la dirección deberían sustraerse a la vorágine.

El segundo efecto es la indecisión, el lujurioso es un indeciso crónico, pues descuida las cosas de las que procede el juicio recto. El tercero es la inconsistencia, pues la lujuria produce la inconstancia pues aparta al hombre del buen propósito. Y por último, tenemos la ociosidad, que es tanto la madre como la hija de todos los vicios.

En cuanto a la avaricia, la segunda fuente de la imprudencia, tiene por efectos en primer lugar la astucia. Así el hombre prudente delibera y consulta, mientras que el astuto trata a los demás para aprovecharlos mejor practicando el arte de la simulación. El segundo efecto es el dolo, que se produce cuando se toma una decisión con mala intención para que redunde en su beneficio exclusivo. *El dolo es la ejecución de la astucia.* Luego está el fraude que es el engaño que perjudica a otro para sacar provecho. Y por último tenemos el titanismo donde se muestra el avaro ultra diligente, tesonero al máximo, vive para su egoísmo y mezquindad. Su actuación es incansable, titánica.

Veamos ahora en un ejemplo clásico, propuesto por una de sus fundadoras (Philippa Foot) y comentado por muchos autores de como procede la *virtue ethics*. Trabaja, en general, por el planteamiento de dilemas. Así, a propósito de la distinción que hace entre matar y dejar morir, propone: Diana viaja en un tranvía que circula sin control. El conductor ha perdido el conocimiento y el tranvía se dirige hacia cinco turistas que caminan por la vía sin percatarse de que el tranvía los atropellará necesariamente.

Diana puede conseguir que el tranvía se desvíe hacia la izquierda accionando una palanca que obra en su poder, pero en la vía izquierda hay un operario trabajando, que morirá si ella acciona la palanca. En un segundo escenario, Francisco está en un andén por donde pasa el tranvía descontrolado porque su conductor se ha desvanecido. En la vía hay cinco personas que no podrán salir a tiempo. Junto a Francisco hay una persona muy obesa, a la que puede empujar y arrojar a la vía, que quedará cerrada en este caso, evitando así que mueran las cinco personas, pero morirá la obesa necesariamente.

A partir de estos dilemas desarrollan, entonces, los *scholars of virtue ethics* infinitos razonamientos conchudos=sutiles, para decirlo en el castellano más castizo, que, en general, no llevan a ninguna parte. Este tratamiento de las virtudes no forma hombres sino a lo sumo eruditos a la violeta.

Es interesante hacer notar lo que dice la buena profesora española Adela Cortina al respecto: *“Los dilemas son construcciones artificiales de laboratorio, que seleccionan un número reducido de variables, cuando en la vida cotidiana las gentes nos encontramos con problemas no con dilemas, y cualquier variable puede llevar a la persona concreta a adoptar una actitud completamente distinta”*

Nosotros llevamos más de doscientos años de pertinaz liberalismo político, cultural, económico y social y vemos hoy, a mediados de la segunda década del siglo XXI, que esto no va más. Que para funcionar margina cada vez más gente, que en general son los más indefensos. Que no puede dar respuestas adecuadas a las necesidades siempre insatisfechas del hombre de la sociedad de consumo. Entonces, se explica, como desde la sociedad central por antonomasia, los Estados Unidos, intentan pensar en otros términos y buscar otras soluciones.

La ética deontológica, la normativa, que es la que fue adoptada por todos los Estados y los organismos internacionales está dirigida sólo a prevenir los conflictos pero no a resolverlos. Esta ética no produce la transformación interior del hombre sino sólo le prohíbe tal cosa y lo obliga a tal otra. De lo contrario aparece la sanción.

Y el mundo moderno se ha manejado así y ha terminado gobernado no ya por la normatividad ética, como pretendió en su momento Kant, sino por la simple y pedestre normatividad jurídica. De ahí que el gran temor de cualquier gobierno en Occidente sea la anomia.

Quien se dio cuenta de esto fue, Franz Brentano, el eslabón perdido de la filosofía contemporánea, perdido porque fue en contra de la Universidad alemana y su erudición inútil, quien llegó a afirmar en forma tajante: *Tengo a la filosofía de Kant por un error, que ha conducido a errores mayores y, finalmente, a un caos filosófico completo*".

Un siglo y medio después un autor de la talla de MacIntyre irá también contra la universidad y la normalidad filosófica, diciendo: *la filosofía académica especializada ha engendrado el más excéntrico de todos los géneros filosóficos el artículo destinado a una revista especializada. Esta filosofía profesional se convierte en una empresa exclusivamente intelectual y, la erudición se torna un fin en sí misma y pierde de vista que el fin original era la búsqueda de la vida buena y el afán de vivir bien. Características que, en la tradición de la ética de las virtudes, distinguían al verdadero filósofo del sofista.*

La ética de las virtudes encierra un tipo de racionalidad, a través de la enseñanza y el ejemplo, capaz de orientar el obrar humano. Racionalidad dialéctica la llama Enrico Berti, quien afirma que: *a diferencia de la ética kantiana tiene el mérito de no ser formal, porque contiene una motivación fuerte, la búsqueda de la felicidad... pero esta felicidad es de carácter frágil pues depende de la fortuna, de los bienes exteriores, de los bienes de relación... además tiene la pretensión de no valer "siempre", es decir, no en todos los casos, del mismo modo que las proposiciones de la matemática, sino "en la mayor parte de los casos", vale decir, tiene el mérito de proveer reglas que admiten excepciones y de resultar más afín a la vida y a todas sus situaciones particulares.*

Es una ética de lo verosímil, de lo plausible y como tal posee una íntima *souplesse* que le permite superar la universalidad de la norma para ser aplicada al caso particular de las demandas y

necesidades de cada persona.

Así, si el fin es la felicidad y éste tiene razón de bien, la tarea práctica de la ética de las virtudes consiste en formar al hombre como un *spoudaios*, como un hombre íntegro y que éste, entonces, elija los medios más convenientes y adecuados que le indica su *phrónesis*, su sapiencia, para lograr ese bien y esa felicidad.

La virtud no la podemos confundir con la costumbre ni como una disposición o habilidad para conseguir algo sino que es conciencia de dominio y de poder de la persona para el bien. Tampoco podemos correr tras la virtud para ser virtuosos a toda costa, pues como dice Max Scheler: *“Ante aquellos que corren tras ella sin aliento, la virtud se esconde aún con más rapidez y agilidad que su hermana más común: la felicidad”*. La nobleza intrínseca de la excelencia es la que obliga a hacer las cosas bien y al mismo tiempo el bien se vuelve bello en la medida en que se hace fácil, porque elimina la fealdad que hay en todo esfuerzo.

La *eudaimonía* como finalidad de la ética de las virtudes tiene que ser entendida como una actividad conforme al ejercicio de la virtud o excelencia. Una aproximación a la idea de felicidad, más allá de su vinculación moral, aún se conserva en el lenguaje cotidiano cuando afirmamos: *fue una ejecución feliz o tuvo una actuación feliz*. Es decir, una actividad acabada, perfecta. En la *Ética Nicomaquea* tanto en el libro primero como en el último encontramos una veintena de definiciones que nos aproximan al sentido que queremos rescatar.

Y es, al fin final de la magna obra, libro X capítulo noveno, que el Estagirita nos recuerda: *“no es suficiente el saber teórico de la virtud, sino que hay que esforzarse por tenerla y servirse de ella para hacernos hombres de bien”* (EN. 1179b 1-4) para reafirmar la convicción más profunda de la ética de las virtudes: un hombre es bueno no porque realice actos buenos sino que realiza actos buenos porque es bueno.

### *Ex cursus*

La rehabilitación de la filosofía práctica de Aristóteles en Alemania, luego de la crisis del marxismo,

realizada por H. Gadamer; G. Bien; J. Ritter; R. Bubner, Leo Strauss, Wilhelm Hennis, Otto Brunner, Werner Conze y tantos otros y puesta de manifiesto sobre todo por el fenomenólogo Manfred Ridel y divulgada una década después por Franco Volpi en el orbe latino, nos da una pista del por qué el pensamiento anglonorteamericano se ha ocupado en este último cuarto de siglo mayoritariamente de la *virtue ethics*, pues la mayoría de estos pensadores alemanes han dictado clases o se han radicado en los Estados Unidos.

Por otra parte, el puritanismo ancestral de la sociedad usamericana derivó en una polémica entre los *liberals* y los *communitarians*, entre los partidarios del deber y los del bien, entre John Rawls y Alasdair MacIntyre, para poner como ejemplos, lo que provocó un auge de las meditaciones sobre la *virtue ethics*.

Además esta corriente ética ha sido muy publicitada en los Estados Unidos y en innumerable sitios de Internet. Sin ir más lejos, el sitio [http://en.wikipedia.org/wiki/Virtue\\_ethics](http://en.wikipedia.org/wiki/Virtue_ethics) nos abruma con información acerca de la historia, desarrollo, estilos, corrientes, temas, aplicaciones y autores que se han ocupado y se ocupan del asunto. Mientras que el trabajo de Amalia Amaya <http://www.filosoficas.unam.mx/~amaya/publicaciones/Virtudes-y-Filosofia-del-Derecho.pdf> nos ofrece en castellano la más detallada monografía sobre los autores anglo-usamericanos que estudian el tema.

Existe otra razón y es la influencia decisiva que ha tenido sobre los estudiosos de lengua inglesa el magistral y siempre perdurable estudio *Notes on the Nichomachean ethics of Aristotle*, del denominado “príncipe de los comentaristas de la ética aristotélica”, el escocés John Alexander Stewart (1846-1933). Y toda la pléyade de *scholars oxoniensis* que han estudiado puntual y profundamente a Aristóteles durante los siglos XIX y XX: Baywater, Ross, Barnes, Lloyd, G.Murray, Joachim, Rackham, Rosen, Burnet, Case, Heath, Allan, Erickson, W. Roberts, Gaisford, Barker, *et alii*.

Pero la razón última y más profunda que encontramos nosotros por la cual se viene privilegiando la *virtue ethics* en el mundo anglosajón es porque no se hace o, lo que es más grave, no se



puede hacer metafísica. Si nos detenemos a mirar el desarrollo histórico de la filosofía en inglés, casi no hallamos, modernamente, ningún metafísico.

Por último, la razón sociológica por la cual cobró vigencia la ética de las virtudes es que, frente a la alta complejidad de la sociedad contemporánea, carente de normas respetadas universalmente, donde no se puede determinar por ellas la maldad o la bondad; la ética de las normas abrió paso a una ética de las virtudes que determina la cualidad moral de los seres humanos según su carácter. De estas virtudes se destacan los trabajos sobre la prudencia= *phronesis* de Aubenque, Gadamer *et alii*. Mientras que, como observamos antes, el recurso a una “ética mínima” (A. Cortina) como una “ética mundial” (H. Kung), como a una “ética convergente” (R. Maliandi), *vi vel gratu*, se lo quiera o no, se quedaron en el tiempo y son absolutamente estériles e impracticables. Pues en una sociedad donde no se respeta ninguna pauta ni existe ninguna certeza, lo cierto es la incerteza. Y ante ello el único recurso moral es la formación del carácter del singular concreto y ello solo se logra por la práctica personal de las virtudes.

### **III.- Algunos fenómenos aretaicos**

Presentamos a continuación una serie de modos de ser, formas o figuras del estar el hombre en el mundo. Tanto de estar en el bien como de habitar en el mal.

Este es un método utilizado modernamente por Max Scheler en su mencionado trabajo sobre la virtud seguido por el tratamiento de la humildad y el respeto, así como por Romano Guardini en su *Ética para nuestro tiempo* (1963) en donde se detiene en una docena de virtudes.

Cuando Anscombe reclama varias veces “una filosofía de la psicología adecuada para hacer ética”, recordamos inmediatamente el extraordinario libro de médico psiquiatra español Juan José López Ibor (1906-1991) *El descubrimiento de la intimidad* (1958) en donde realiza ese trabajo que pide Anscombe. Trabajando sobre la sinceridad, la acedia, el aburrimiento, el tedio, la preocupación, el dolor, el placer, el sufrimiento y tantos otros. Es una pena que

la profesora inglesa no haya leído trabajos en castellano. Pero es normal porque los ingleses y norteamericanos solo se leen a sí mismos. De tanto en tanto citan a un francés o a un alemán, pero jamás a los que hablan la castilla.

Claro está que la tarea parece infinita, pues la virtud alcanza a toda la existencia humana, pero la cuestión es comenzarla. Y además se necesita el genio de la época que pinte bien las virtudes vigentes.

En este sentido han existido, existen y existirán tratadistas extraordinarios que se suman a esta tarea común, que con justicia reclama la señora Anscombe. Recordemos a Platón, y sus virtudes cardinales, a Aristóteles y su teoría del mesotés, (la virtud como término medio entre dos opuestos), a Teofrasto y sus caracteres, Cicerón en *De officiis*, de los tratadistas medievales de las grandes *Summae*, Ibn Hazm (994-1064) y sus caracteres, los filósofos de la Ilustración con de La Bruyere a la cabeza. Y más acá Hartmann, Scheler, Klages, Bollnow, Le Senne, Pieper *et alli*.

Este trabajo ciclópeo permitiría ver no solo como han cambiado las listas dominantes de virtudes sino resignificar algunas a la unidad narrativa del presente. Y además evitaría inventar el paraguas cuando éste ya está inventado, como pasa con Anscombe y su afirmación del legalismo cristiano.

Hablando con propiedad las virtudes no cambian porque ellas tienden al *telos* del hombre y allí no hay cambio, lo que cambia es la mayor o menor vigencia de unas sobre otras en determinadas épocas.

Al respecto afirma bien MacIntyre: *“Lo que me enseña la educación de las virtudes es que mi bien como hombre es el mismo que el bien de aquellos otros que constituyen conmigo la comunidad. No puedo perseguir mi bien de manera antagónica al suyo, porque el bien no es ni suyo ni mío, ni lo bueno es propiedad privada”*. El bien es aquello que todos apetecen y que da razón de ser a la virtud. Es el *telos* de la virtud que permite formar el carácter del hombre.

Dicen que un ejemplo vale más que mil palabras. En el caso de la mentira, para la ética del deber, es siempre mala, para la ética consecuencialista es mala pero está permitida en algunos casos. Mientras

que la ética de las virtudes quiere saber quién es ese sujeto que miente, cuál es su carácter. Pretende, en el fondo, que el sujeto no vuelva a mentir y para ello la sola posibilidad es que internalice la virtud.

Lo sustantivo es hallar en el hombre la conciencia de dominio y de poder que lo obliga a actos buenos y justos. Y esa es la virtud que busca Anscombe: el aspecto psicológico. Este aspecto fue destacado ya por Brentano en 1907 cuando se preguntó: *“¿ qué hay que decir de fenómenos afectivos tales como el temor, la esperanza, el horror, la ansiedad, la nerviosa espera, la rivalidad, la envidia, la ira, el espanto, el espeluznamiento, el desasosiego, la gana, el asco, etc., etc.? Visiblemente nos encontramos con ellos siempre con estados muy complejos y los límites de aplicabilidad de algunas de estas expresiones no se pueden trazar precisamente. Nadie las ha conocido por definición, sino por su múltiple aplicación práctica”*

Aspecto que Aristóteles trata largamente en *Ét. Nic.* II 5-6. Pero existe el otro aspecto de la virtud, el sociológico, del que se ocupa MacIntyre. Es el cariz productivo de la virtud señalado por el Estagirita en *Ret.* I 9,2: *“La virtud es por lo que parece, la facultad de producir y conservar los bienes, la facultad de procurar muchos y grandes servicios de todas clases y en todos los casos...Es forzoso que las virtudes más grandes sean también las más útiles para los demás, dado que la virtud es la facultad de procurar servicios”* (1366 a 35 y b 3).

### ***El spoudaios o el hombre íntegro***

En estos días que nos hemos enterado por un *estudioso* amigo, que los ingleses de Oxford, que solo se citan a sí mismos en los estudios aristotélicos, han citado una vieja traducción mía del *Protréptico* de Aristóteles (1981), única obra en castellano que figura citada por ellos desde antaño. Y además, luego de haber visto como el español Megino Rodríguez hizo caso omiso en su lamentable traducción del 2005, a la existencia de nuestro trabajo, es por eso que vamos a encarar lo que para nosotros es la médula de la ética del hijo de Efestiada de Calcide.

Pero el motivo último es para mostrarles a estos

“macacos ingleses” que desde el mundo “bolita” también trabajamos sobre el giro aretaico y el mejor ejemplo que encontramos de ello es el del *spoudaios*.

Y lo vamos a hacer porque a esta altura de la *soirée* pretendemos ofrecer, al lego en forma simple y clara, la idea fuerza que funda la ética aristotélica y que recorre toda la obra del viudo de Pythia y de Herpilis. La intención expresa que nos guía es dejar de lado toda actitud erudita, llevándonos del consejo del don Miguel Reale, ese gran pensador brasileño cuando afirmaba: *cultura es aquello que queda cuando el andamiaje de la erudición se viene abajo*.

El tutelado de Próxenes se ocupó durante toda su vida del tema ético, desde sus primeros escritos como el *Protréptico* hasta sus últimos como la *Magna Moralia*. O sea, desde sus treinta y un años siendo aún discípulo de Platón hasta los sesenta y dos cercanos a su muerte.

Antes que nada, cabe destacar la exigencia aristotélica en ética; de llevar a la práctica aquello que se estudia y así lo afirma en forma tajante y definitiva: *“Lo que hay que hacer después de haberlo aprendido, lo aprendemos haciéndolo... practicando la justicia nos hacemos justos y practicando la temperancia temperantes”* (EN. 1103 a 31). *“Puesto que el presente estudio no es teórico como los otros, pues investigamos- en ética- no para saber qué es la virtud sino para ser buenos”* (EN. 1103 b 28). El realismo aristotélico es el signo de su filosofía, es por ello que el genial Rafael pinta a Aristóteles señalando con su índice la tierra mientras camina junto a Platón.

Y de qué tipo y clase es ese hombre bueno que nos propone el maestro de Alejandro? Es el *spoudaios* (σοφιστής, el *phronimos*(φρόνιμος). Es la idea fuerza, es el centro de toda la ética aristotélica, de modo que si caracterizamos acabadamente estos conceptos vamos a comprender su mensaje ético.

Ya en uno de sus primeros escritos, el *Protréptico*, afirma: *“Además qué regla (kanon) o qué determinación precisa (κανὼν) de lo que es bueno podemos tener sino el criterio del hombre sapiente= phronimós*. Frag. 39. *“todos estamos de acuerdo que el hombre más íntegro dirija (φρόνιμος) Frag. 38.*

Al respecto afirma en la *Ética Nicomaquea*: “El *spoudaios* enjuicia correctamente todas las cuestiones prácticas y en todas ellas se le devala lo verdadero...quizá el *spoudaios* difiere de los demás por ver lo verdadero en cada cuestión como si fuera el canon y la medida en ellas” (EN. 1113 a 29-32). Como se dijo la *areté* (excelencia) y el *spoudaios* parecen ser la medida de todas las cosas. Éste está de acuerdo consigo mismo y tiende con toda su alma a fines que no divergen entre sí” (EN. 1166 a 12-19). Y más adelante, casi al final de la ética va a ser mucho más explícito: “En los hombres los placeres varían mucho pues las mismas cosas agradan a unos y molestan a otros... Esto ocurre con las cosas dulces, que no parecen lo mismo al que tiene fiebre que al que está sano y lo mismo ocurre con todo lo demás. Pero en tales casos, se considera que lo verdadero es lo que le parece al *spoudaios*, y si esto es cierto, y la medida de cada cosa son la *areté* (excelencia) y el *spoudaios* como tal, son placeres los que a él le parecen y agradables aquellas cosas en que se complace” (EN. 1176 a 17-19).

Vemos por estas y otras muchas citas que podríamos agregar, que los términos *spoudaios* y *phronimos* van a tener, desde sus primeros escritos hasta los últimos, un peso significativo y determinante en toda la ética del padre de Nicómano. Ellos son el centro y el fundamento de toda su ética.

El primer significado del término *spoudaios* menta el esfuerzo serio y sostenido aplicado a una cosa digna y en una segunda acepción se vincula a las nociones de *areté* (excelencia o perfección) y *agathós* (bien).

Esta valoración del *spoudaios*, por el padrino de Nicanor, como última regla y norma en las cuestiones prácticas y morales es asombrosa. Erróneamente, como le ocurrió a Dirlmeier, el último traductor al alemán, se puede pensar que se asemeja al adagio del sofista Protágoras: “*el hombre es la medida de todas las cosas*”, pero en realidad el dueño de los esclavos Tacón, Filón y Olímpico se distancia porque el *spoudaios* no es el hombre común del sofista sino el hombre digno. Y con esta afirmación se aleja también de Platón y sus normas

universales para el obrar.

Sin quererlo nos ayuda, el maestro de Teofrasto, a enfrentar la filosofía moral moderna y la certeza que busca ésta en los juicios ético-morales. Ante el rigorismo ético del pensamiento ilustrado, de la ética autónoma, del formalismo kantiano, y la ética vetero testamentaria, Aristóteles nos propone el criterio de lo verosímil como guía y norma del hacer y del obrar. *“Pues no se puede buscar del mismo modo el rigor en todas las cuestiones, sino en cada una según la materia que subyazca a ellas”* (EN. 1098 a 27). El spoudaios es el arquetipo de la ética de las virtudes. Aquel que obra por sí como norma de sí mismo y no por deber.

Viene ahora la cuestión de cómo traducir estos dos términos cruciales para la comprensión de la filosofía práctica del hijo de Nicómaco.

Así para spoudaios J. Tricot traduce por “l’homme de bien o vertueux”. Pallí Bonet y E.Sinnott por “hombre bueno”. J. Montoya y T. de Koninck por “hombre virtuoso”. Emile Bréhier David Ross y Nicola Abbagnano por “sofós”, esto es por sabio, sage o saggio. En cambio ya el español Antonio Tovar en 1953 lo traduce por “diligente” y muchos años después el alemán Harder lo traduce por “hombre noble y serio”. Y el argentino Pablo Maurette por “hombre circunspecto”, *“ya que el adjetivo castellano expresa a la vez la idea de sabiduría pero también anuncia seriedad, paz interior y perseverancia*. Pierre Aubenque la traduce por “diligente y serio”.

En nuestro criterio, traducir spoudaios por bueno tiene una connotación exclusivamente moral que el término griego supera. En cuanto a la traducción por virtuoso, el término no existe en griego.

Traducir por sabio es una visión intelectualista. Más cerca del original están las versiones de hombre noble, serio o circunspecto pero dejan de lado el aspecto práctico del spoudaios. En cuanto a la traducción por diligente, a la inversa que la anterior, se limita solo al aspecto práctico del spoudaios, es por eso que Aubenque (*l'éponge*) se percata y agrega el término serio.

Nosotros preferimos traducirlo por “hombre íntegro y diligente” pues cada vez que se plantea el tema del criterio en la elección ética o en la vida práctica es el

spoudaios quien aparece. Y es como hombre digno que agota en sí la función propia del hombre (juzga adecuadamente) y como diligente actúa siempre de acuerdo con la areté (la excelencia o perfección) de cada cosa, acción o situación.

Aquello que asombra de esta idea del spoudaios es que éste no es ni se alza como una regla trascendente, como los diez mandamientos, sino que el spoudaios mismo es quien se convierte en la medida de la acción perfecta tanto en el hacer como en el obrar.

En el spoudaios su deseo se refiere siempre al bien y como cada cual es bueno para sí mismo, es en definitiva, para nosotros para quienes queremos el bien, ya que la preferencia de sí mismo se encuentra en el fondo de todos los deseos.

El spoudaios es el que realiza al grado máximo las potencialidades de la naturaleza humana. Lo que caracteriza al spoudaios es contemplar la verdad en cada acción o tarea y él es la referencia y la medida de lo noble y agradable.

El spoudaios hace lo que debe hacer de manera oportuna. Es el hombre que actúa siempre con la *areté*. Este concepto de *areté* no se limita simplemente al plano moral como sucede cuando se la traduce por "virtud" sino que debe de ser entendida como excelencia o perfección de las cosas y las acciones y así podemos hablar de la areté del ojo que es percibir bien, la del caballo que es correr, la del ascensor que es subir y bajar. Es decir que la areté expresa y tiene tanto un contenido moral y ético como funcional, y es por ello que debemos traducir y entender el término areté como excelencia, perfección o acabamiento de algo.

Y esto es lo que logra el spoudaios con su obrar y con su hacer, transformase, él mismo, en canon y la medida que se presenta como norma no trascendente de la sociedad, y es por esta última razón que sólo a partir de él podemos conseguir la implantación de un verdadero y genuino humanismo.

En cuanto al concepto de phrónesis hace ya muchos años en nuestra traducción al castellano del *Protréptico* (1981) hemos sostenido: "*La aparición por primera vez del término phrónesis, capital para la interpretación jaegerdiana del Protréptico, nos obliga a justificar nuestra traducción del vocablo. Hemos*

*optado por traducir phronimos por sapiente y phrónesis por sapiencia por dos motivos. Primero porque nuestra menospreciada lengua castellana (no se aceptaban comunicaciones en castellano en los congresos internacionales de filosofía en la época) es la única de las lenguas modernas que, sin forzarla, lo permite. Y segundo, porque dado que la noción de phrónesis implica la identidad entre el conocimiento teórico y la conducta práctica, el traducirla por “sabiduría” a secas, tal como se ha hecho habitualmente, es mutilar parte del concepto. Ello implica in nuce una interpretación platónica del Protréptico, y traducirla por “prudencia” la limita a un aspecto moral que el concepto supera, mientras que “sapiencia o saber sapiencial”, implica no sólo un conocimiento teórico sino también su proyección práctica” .*

Ya observó hace más de medio siglo ese agudo traductor de Aristóteles al castellano que fue el mejicano Antonio Gómez Robledo: *“Hoy la prudencia tiene que ver con una cautela medrosa y no con el heroísmo moral, el esfuerzo alto y sostenido de la virtud”.*

Sobre este tema es interesante notar que los *scholars* ingleses, especialistas desde siempre en los estudios aristotélicos, se han jactado de sus traducciones por lo ajustado de las mismas a la brevedad de la expresión griega. Sin embargo en esta ocasión tanto el inglés como el francés han tenido que ceder a la precisión del castellano. Así para *phrónesis* ellos necesitan de dos términos, sea *practical wisdom* o *saggesse pratique*, en tanto que al castellano le alcanza con uno: *sapiencia*. Ya decían nuestros viejos criollos: *Hay que dejar de ser leído para ser sapiente*. Así la tarea del sapiente consiste en saber dirigir correctamente la vida. Su saber, a la vez, teórico y práctico le permite distinguir lo que es bueno de lo que es malo y encontrar los medios adecuados para nuestros fines verdaderos: *“los sapientes buscan lo que es bueno para ellos y creen que es esto lo que debe hacerse”* (EN. 1142 a 1).

Spoudaios y phronimós, íntegro y sapiente, son dos caras de una misma moneda, son dos términos que pintan conceptos similares, solo se distinguen por los matices, uno destaca la integridad, la seriedad



que viene del verbo *spoudázein* y otro el matiz más intelectual que viene del verbo *phronéin*.

Así el hombre íntegro y sapiente será aquel que sabe actuar en la vida cotidiana de forma tal que sus acciones, por lo incierta que es la vida en sí misma, se transforman en norma y medida de lo que debe hacerse para el buen vivir.

## **Acerca de la humildad**

Hace ya más de medio siglo Otto Bollnow, uno de los tantos buenos filósofos alemanes que quedaron opacados por la sombra del Mago de Friburgo, sostuvo que hay una evolución de las virtudes según las distintas situaciones de la historia y que se adoptan unas y se posponen otras según el fondo de la concepción del hombre de cada época.

En realidad más que hablar de evolución de las virtudes habría que hablar de vigencia de unas y opacamiento de otras.

La humildad es una de esas virtudes que parecen desaparecer del universo del hombre de nuestros días en la medida en que se ha entronizado el individualismo y su secuela de egoísmo, subjetivismo, narcisismo y relativismo productos de la concepción liberal del hombre, el mundo y sus problemas.

El término humildad nace originariamente del término latino *humus* que significa *tierra*, luego deriva en *humilis: de poca altura*, para terminar en *humilitas*, que significa *pegado a la tierra, que se arrastra o abajamiento*.

La historia etimológica del término ya nos da una idea distinta del concepto común de humildad, cuando se afirma que humilde es la persona modesta, sencilla, que no hace mal a nadie, que no reacciona nunca cuando la ofenden, en una palabra, que es “una mosca muerta”.

Por el contrario, su etimología nos dice que humilde es aquel que “tiene los pies en la tierra”, que sabe “quién es”, que no se cree más pero tampoco menos. En sentido estricto la humildad nos permite reconocer tanto las debilidades como las capacidades y obrar de acuerdo a ambas.

Sin embargo si profundizamos un poco más, la

humildad no se agota en el conocimiento de sí, sino que siempre reclama la existencia de un superior. Es por eso que de Dios no se puede decir que es humilde o que la humildad es una cualidad de Él, pues Dios no tiene nada superior a sí. Este es el por qué la humildad es una virtud cristiana. Virtud que para los filósofos griegos fue inconcebible, aún cuando hay algunos que vinculan la humildad erróneamente al principio socrático “*sólo sé que no sé nada*”, cuando lo que está mentando este principio es el problema del conocimiento, pero que en Sócrates tiene una derivación moral pues para él, el mal se realiza por ignorancia y en forma involuntaria.

Al ser una virtud eminentemente cristiana podemos entenderla por una disposición de servicio hacia todas las cosas, las buenas y las malas, las bellas y las feas, las vivas y las muertas desprendiéndonos de todo nuestro yo, de todo su posible valor. A diferencia del orgulloso para quien todo valor percibido es para él como un hurto para su propio valor, la humildad, en cambio, abre los ojos del hombre a todos los valores y disvalores del mundo.

El humilde verdadero puede realizar el más riesgoso de los actos psíquicos, dejar de lado su yo, porque camina en la vida siempre bajo los ojos de Dios. No es nada fácil este desprendimiento, pues una exégesis elemental del versículo *Quien pierda su alma por causa de mí la salvará Mt.16:25*. nos dice que, de alguna manera, el plenamente humilde no se plantea el tema de la identidad pues, ella misma, la pone en Dios.

Después de estas dos aproximaciones a la noción de humildad vemos que ella posee dos rasgos: *abajamiento y sumisión*.

Dentro del cuadro de las grandes virtudes cardinales que nos llegan desde Platón: prudencia, justicia, fortaleza y templanza; la humildad se vincula a ésta última como virtud de la medida, de la mesura. Porque la prudencia es la determinación por el sapiente (saber práctico) del bien en cada circunstancia. La justicia, el restablecimiento o restitución del bien, dándole a cada uno lo que le corresponde. La fortaleza, la fuerza, que soporta y emprende, para buscarlo y mantenerlo. Y la temperancia, la moderación, sensata y serena, para

no perderlo.

El abajamiento, propiamente la *humilitas*, ha sido puesto de manifiesto en la magnífica definición que nos legó San Bernardo: *la virtud por la que el hombre conociéndose como realmente es, se rebaja*. Dice de sí y sobre lo que dicen de él: “*no tiene importancia.*”

En tanto que la sumisión está marcada en la definición que nos llega de Santo Tomás: *consiste en mantenerse dentro de los propios límites sometiéndose a la autoridad superior*. Y ese superior es, propiamente, Dios; a quien el humilde se somete de por vida. Y cuando se somete a los otros o a sus superiores lo hace por Dios.

Esta relación entre abajamiento y sumisión, entre rebajamiento y subordinación es el corazón de la dialéctica de la humildad: *me rebajo porque subo y me someto porque me elevo. No soy nada a los ojos de Dios pues mi condición rastrera (humilitas) no me permite crearme más de lo que soy sino que tengo que rebajarme ante sus ojos y por Él ante los otros*. Como vemos, esto es inconcebible en el mundo greco-pagano, que a lo que más llegó en este terreno, es a la idea de autoconocimiento con el *gnothi seautón, el conócete a ti mismo*.

Como toda virtud, entendida ésta como repetición de hábitos buenos, y siguiendo la teoría de Aristóteles del justo medio entre dos extremos opuestos, que en este tema resultó la más eficaz en todo el largo desarrollo de la filosofía por más de 2500 años, la humildad debe ser entendida como el término medio entre la soberbia y la autodenigración.

Hablando teológicamente siempre se ha opuesto la humildad de Cristo en la cruz que obedece al Padre: *hágase en mí según tu palabra*, a la soberbia de Lucifer, el portador de la luz, el más bello de los ángeles, que por ser tal se subleva contra Dios y se convierte en Satanás, el enemigo de Dios.

Así la soberbia es creerse más de lo que uno es y la autodenigración o auto abyección es considerarse mucho menos de lo que uno es. Hablando en criollo es *echarse tierra encima*. Pero como el término medio en el obrar humano no es un medio geométrico, apreciamos que la humildad, por la *humilitas*, está más cerca de la autodenigración que de la soberbia. Esto se ve en la expresión latina que

se atribuye a San Anselmo hablando de la humildad: *contemptibilem se esse cognoscere (reconocerse despreciable o conocerse a sí despreciativamente)*.

Dentro de la ascética cristiana se destaca en este tema San Benito abad (480-547) con su famosísima *Regula monachorum (Regla de los monjes)*.

Allí él distingue, en el capítulo VII hablando sobre la humildad, doce grados: 1) tener siempre presente el temor de Dios y acordarse de sus mandamientos. 2) no satisfacer su propia voluntad. 3) sujetarse por amor a Dios al superior. 4) paciencia ante las adversidades e injurias. 5) descubrir al superior por la confesión sus faltas ocultas. 6) vivir con contento por más que lo humillen o abatan. 7) decir y convencerse que es el último y más despreciable de todos. 8) nada haga sino lo que ordenen las leyes del monasterio. 9) reprimir la lengua hasta ser preguntado (*no es posible hablar mucho sin pecar*). 10) no ser propenso a reír (*el necio en la risa levanta la voz*). 11) hablar con suavidad y poco. 12) que el abajamiento se manifieste en todos cuantos lo vean.

Vemos como estos diversos grados se fundan en el sometimiento por el temor de Dios, pasa luego al sometimiento al superior y los otros y termina en el abajamiento de sí, *“teniendo siempre inclinada la cabeza, clavados los ojos en tierra y juzgándose reo a todas horas por sus pecados”*

Así, a través de esta relación dialéctica entre sometimiento-abajamiento y abajamiento-sometimiento, hemos intentado mostrar la esencia de la humildad y como se puede llegar a ella mediante el esfuerzo humano, sólo falta una cosa *la gracia de Dios*, pero esto ya no es filosofía ni depende de nosotros.

Como virtud en tanto “conciencia de dominio y de poder” la humildad se sustenta en la máxima paulina “cuanto más débil, más fuerte”.

## **Algo sobre el pudor**

Nuestra época puede, entre otros calificativos, ser considerada como la de la consagración de la obscenidad, de modo que por el solo hecho de

escribir sobre el pudor nos presentamos como disidentes a ella.

La obscenidad está vinculada al millonario negocio internacional de la prostitución, la pornografía, la esclavitud de las mujeres, el robo y compra-venta de personas. A ello debemos sumar una cultura mediática donde lo obsceno, lo impúdico, lo vulgar y la exhibición indiscriminada de la intimidad, es moneda de todos los días.

Un remedio, un antídoto profundo ante este flagelo de nuestros días es, creemos, rescatar y promover la meditación sobre el pudor.

El gran mérito del filósofo alemán Scheler, fallecido prematuramente en 1928, es que hizo del viejo adagio filosófico *distinguere ut ungere* una norma de su exposición filosófica. Y así respecto al tema que vamos a tratar distinguió claramente entre tres órdenes de fenómenos: el impulso sexual, el amor sexual y el amor espiritual.

Partió de dos proposiciones, debidas a dos grandes maestros opuestos a la fuerte tradición kantiana de la filosofía alemana de su tiempo, el de la naturaleza intencional de la conciencia descubierta o redescubierta por Franz Brentano y que esa intencionalidad se da también en los sentimientos superiores cuyos objetos son los valores, según mostrara Rudolf H. Lotze (1817-1881).

Así, al sostener Scheler que además de la intuición intelectual existe en el hombre una intuición emocional que nos permite captar los valores, su propósito fue encontrar las leyes de sentido de los actos y funciones superiores de la vida emocional, donde los sentimientos con significado ético y social son: la simpatía, el pudor, la angustia, el miedo y el honor.

El pudor ha sido entendido desde siempre como la salvaguarda de la intimidad. *“Es el sentimiento de protección del individuo en lo que tiene de más íntimo”*. Es una forma del sentimiento de sí mismo. Se produce en todo acto de pudor un retorno hacia la mismidad. *“En un incendio una madre ha rescatado a su hijo de las llamas en ropas menores, y sólo después, cuando retorna sobre sí misma, surge el pudor”*.

El origen del pudor es la conciencia de ese oscuro contacto entre el cuerpo como “la carne” y el

espíritu. Pero el pudor no es como el asco, una pura oposición a la cosa, sino que junto a esa oposición existe una oculta atracción a la cosa misma. Es una oposición a objetos atractivos. Así, la mujer por pudor cubre su belleza pero su belleza no deja de atraerla.

Se pierde el sentido del pudor en la masificación, en la existencia meramente pública, con el llamar la atención propia del vanidoso que solo quiere que hablen de él con halago. A diferencia del orgulloso, que seguro de sí, desprecia a quienes lo adulan.

El sentido estrecho del concepto de pudor se vincula al cuerpo y, específicamente, a la sexualidad y en un sentido amplio a la espiritualidad.

El pudor del cuerpo se manifiesta cubriendo la desnudez con el vestido, que es una extensión del ocultamiento de los órganos sexuales producido por el pudor. En una palabra, el pudor no nace del vestido, como algunos piensan, sino el vestido del pudor.

El pudor corporal está presente desde el nacimiento con el descubrimiento de las zonas erógenas, pasa luego al nacimiento del impulso sexual en la adolescencia dirigido hacia sí mismo. La función primaria del pudor en esta etapa consiste en desviar o frenar la función de la libido y ser el principal freno a la masturbación. En la mujer aparece el instinto de crianza.

Pasa luego a la simpatía sexual que es la capacidad de comprender la vida de los otros y así en el mismo acto sexual, que el otro tenga la misma dicha que uno experimenta y finalmente, puede pasarse al pudor del "amor sexual" donde una persona elige a otra persona, donde *"yo no puedo existir más que donde estás tú"*.

Esto último permite un paso sin saltos al pudor del espíritu vinculado al "amor espiritual" que no es un amor de "tú a tú", de persona a persona, sino que se funda en el amor de amistad con Dios y a través de Dios, de amistad con el prójimo expresado en la caridad.

El sentimiento del pudor como protección de la intimidad, que permite desarrollar la personalidad hasta los niveles más elevados de la alta espiritualidad, va a enfrentarse a dos obstáculos: a) al psicoanálisis sostenedor de la teoría de Freud que

ve en el pudor una censura o represión, una fuerza inhibitoria que no nos permite realizar nuestros impulsos sexuales y b) a la teoría de la castidad gazmoña y mojigata que vive la sexualidad con miedo y asco, en reemplazo de la castidad fundada en “el amor a Dios”.

Del sentimiento del pudor participan ambos sexos pero es vivido de manera diferente: en el varón es más anímico y en la mujer más corporal. Es que la mujer está más vinculada al genio de la vida. La capacidad de preveer, de presentir, de tacto, la posee la mujer con mayor grado que el varón.

Existe en la filosofía un argumento muy antiguo dentro del mito de Prometeo atribuido a Platón en el *Protágoras* 322 c, donde en el pudor=αἰδώς, reside uno de los fundamentos últimos de toda moral.

Allí Platón cuenta que Zeus envió a Hermes para repartir entre los hombres los elementos fundamentales de la ciudad, el *aidoos=pudor* y la *diké=justicia*, diciéndole: “*Dales de mi parte una ley: que al incapaz de participar de aidoos y diké lo eliminen como a una peste de la ciudad*”.

Por el *aidoós* el hombre libre reconoce la humanidad de los otros y los trata como semejantes y no como instrumentos, mientras que por la *diké*, ese mismo hombre, garantiza la protección de los otros y da a cada uno lo que le corresponde.

Dos palabras finales sobre la diferencia entre pudor y vergüenza. Si bien los dos son sentimientos cercanos y pueden confundirse, el pudor es más molecular, vinculado a la salvaguarda del ser de alguien único.

En cambio la vergüenza se siente: a) ante los demás o b): al hacer uno algo ridículo o humillante. Este último aspecto es el rescatado por Aristóteles cuando la define como: “*el sentimiento que se produce en el hombre cuando cae en la cuenta que su razón no controla su expresión corpórea*”

Mientras que el primer aspecto, es rescatado por Sartre cuando afirma que: “*sentimos vergüenza ante la mirada de los otros cuando somos descubiertos in fraganti en situaciones oprobiosas.*”

El otro, tanto en el pudor como en la vergüenza, juega un papel importante pero mientras que uno puede sentir “vergüenza ajena”, no puede sentir “pudor ajeno”.

La vergüenza es fácilmente objetivable pues se manifiesta en el rubor que surge del descubrimiento de un acto reprochable, el cual produce una pérdida de reputación a los ojos de los otros. No así el pudor que tiene su anclaje en el núcleo aglutinado de la persona. El pudor es anterior al acto vergonzoso pues no lo realiza. En tanto que la impudicia, la falta de pudor, desprecia la buena reputación.

Es necesario determinar los límites del pudor porque eso es lo que le interesa a la ética, pues en la medida en que éste es digno de elogio pasa de ser considerado una pasión para transformarse en virtud. Y así como la vergüenza proviene de acciones que proceden de los vicios (ej. Tirar el escudo procede de la cobardía) el pudor proviene de la virtud (ej. Si lucho no tiraré el escudo lo que se transforma en un acto de valentía).

Aristóteles en la *Retórica II* se ocupa de las pasiones y así enumera la ira, la calma, el amor y el odio, el temor y la confianza, la vergüenza y la desvergüenza, el favor y las necesidades, la compasión, la envidia, la emulación, pero no habla del pudor. Donde habla del pudor=*aidóos*=□□□□□ y lo distingue de la vergüenza= *aischýne*=□□□□□□□□□□

*“el pudor es por los actos voluntarios y el hombre bueno nunca cometerá voluntariamente actos malos”*

El pudor como la continencia protege al hombre de cometer actos malos. Y tanto uno como otro se ejercitan y *“son dignos de elogio”* y se prescriben a los jóvenes, enseñándoles, en cuanto al pudor, que es un hábito que debemos adquirir para proteger nuestra intimidad a cubierto de los extraños. Y esa intimidad se protege con el vestido y el lenguaje. Y en este sentido es estrictamente una virtud.

## **Algo sobre el perdón**

Para comenzar a hablar del perdón lo primero es recordar el texto del Padre Nuestro: και αφες ηεμιν τα οφειληματα ημιν, ως ημεις αφιεμεν τοις οφειλεταις ημων = *y perdona nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores.*

La primera distinción que habría que hacer es entre disculpar y perdonar. Así, se disculpa aquella acción o conducta que tiene circunstancias atenuantes; el



que disculpa se hace cargo de las excusas que justificaron tal o cual acción reprobable. Mientras que el perdón no acepta excusas. El perdón se da o se pide asumiendo lo inexcusable de la acción o conducta.

A nivel cotidiano el hombre da y ofrece disculpas pero rara vez perdona, porque admite con bastante facilidad sus propias excusas y se resiste, generalmente, a admitir las excusas de los otros.

Por el contrario, el perdón es sobre materia inexcusable. Si se perdona, es lo grave lo que se perdona. La disculpa, en cambio, se mueve en el ámbito de lo excusable y allí se vincula a la equidad, que es aquella virtud que va un poco más allá de la justicia al ser condescendiente con las necesidades y urgencias del caso particular.

Así, perdonar es muy difícil y no está en el ánimo ni la disposición de todos los hombres, pues para perdonar realmente se necesita una existencia equilibrada y que además hunda sus raíces en la regla fundamental que Dios a través de su Hijo nos ha dejado directamente: *sólo si perdonamos podemos ser perdonados*

La dialéctica del perdón está constituida por el perdonado y el perdonante: no hay lugar para terceros. Esto es, nuestro perdón absuelve al otro de sus acciones contra nosotros pero no de su responsabilidad hacia terceros.

Cuando se pide perdón sin que nadie lo exija, cuando se pide perdón por culpa de terceros, lo más probable es que no sea concedido o si lo es, es bajo la forma de simulacro. Esto último lo hemos visto en forma reiterada en Juan Pablo II que viajó por todo el mundo pidiendo perdón: a los judíos por los asesinatos de los alemanes, a los negros de África por la esclavitud a que los sometieron los ingleses. El perdón sólo puede otorgarlo la parte ofendida. Y tiene por finalidad abrir la puerta para la reconciliación con el otro que nos ha ofendido. Cumple una doble función; libera de culpa a quien ofendió y libera al ofendido de la amargura de la ofensa recibida. Con el ejercicio del perdón se vislumbra la caridad.

El perdón encuentra sus raíces filosóficas primeras en Pítaco, uno de los siete sabios griegos, quien perdona al asesino de su hijo, sentenciando: *e/*

*perdón es mejor que el castigo.* Siglos después Aristóteles hablando sobre el hombre prudente, afirma que es inteligente, tiene buen sentido y sabe ser indulgente y perdonar, porque es la manera en que los hombres buenos se relacionan con otros hombres.

El perdón reduce la complejidad en las relaciones sociales regladas por la ley y la justicia, así no anula a esta última sino que renuncia a instrumentarla a través de un juicio en los estrados.

Así la etimología del perdón viene del latín *per donare*, esto es una acción continua de regalar, de donar algo. Es decir, siempre hay que estar o seguir perdonando. Es una disposición existencial que hay que trabajar y sostener toda una vida. Es el mejor antídoto ante la aparición del rencor, en tanto odio retenido, y fuente del resentimiento.

El perdón ofrece variantes: en la justicia se asimila al indulto, en la política a la amnistía o ley de punto final para logra la concordia interior en un Estado.

Hasta acá la filosofía.

Dejamos el aspecto teológico para otra ocasión, enunciando simplemente que el judaísmo festeja como una de sus fiestas principales la del Yon Kipur o día del perdón y que Jesucristo ordenó “perdonar setenta veces siete”, es decir, no cansarse de perdonar. Está además el famoso *Kyrie eleison* (Señor ten piedad) que aún se reza en todas las misas.

El perdón es lo que más nos acerca a la descripción que da MacIntyre: *“Las virtudes no se han de practicar para obtener otro bien, o mejor dicho, un bien distinto de la práctica misma de las virtudes. La virtud en realidad no tiene más remedio que ser su propio fin, su propia recompensa y su propio motivo”.*

## **Equidad, la excepción ante la ley**

La virtud es siempre una excepción aun cuando a primera vista se piense como una repetición de actos mecánicos, pues cada acto en el hombre libre supone una elección singular correspondiente a: *“en este caso”* sobre el que actúa. Por eso el gran Scheler pudo afirmar: *“la virtud es lo más contrario a*

*la costumbre”*

Cuando algo no se tiene claro en filosofía lo primero que se recomienda es comenzar por la cuestión del nombre, el *quid nominis*, qué es lo que significa el término.

Así equidad, una palabra cada vez más en desuso, proviene del latín *aequitas* que es la traducción del término griego *epieikéia*. Vocablo constituido por el prefijo *épi*= *alrededor de, sobre, acerca de*, y el verbo *éiko*= *semejar, ser conveniente, estar bien*, cuyo participio presente *eikós* significa: parecido, semejante, conveniente, razonable, natural verosímil, vemos entonces como todos estos conceptos se pueden resumir en el término “equitativo”.

Si bien el término en su uso cotidiano significaba hombre honrado (*epieikés*) Aristóteles fue el primero que se detuvo a pensar sobre la equidad, y en su principal obra sobre el obrar humano, *Ética nicomaquea*, afirma: “*lo equitativo es una corrección de lo justo legal= tò nomikón* (1137 b 13). Y en *La Retórica* lo confirma cuando sostiene que: “*lo equitativo es aquello justo que está más allá de la ley escrita= parà tón gegramménon nómon* (1374 a 28).

Como la ley considera lo que se da, las más de las veces, el legislador busca encontrar una expresión universal pero sabiendo que va a haber excepciones a la ley, ya sean errores o casos no contemplados, porque no es posible abarcar todos los casos en su singularidad, entonces interviene la equidad.

Ahora bien, la equidad no surge por una falencia de la ley o un error del legislador sino que está fundada en la naturaleza de la cosa, pues así es la materia concerniente a las acciones de los hombres. Es que el obrar humano se mueve en el plano de lo verosímil, de lo plausible, de la contingencia y no podemos exigirle a él la exactitud matemática, sino a lo sumo el rigor moral de hacer el bien y evitar el mal.

La equidad viene a socorrer a la ley y corregir su omisión en los casos singulares. “*Y esa es la naturaleza de lo equitativo: ser corrección de la ley en tanto que ésta incurre en omisiones a causa de su índole general*” (1137 b 26-27).

Así lo equitativo siendo lo justo es mejor que lo justo

“relativamente”, en la aplicación de los casos particulares, pero no es mejor que lo justo “absolutamente”. Lo justo es aplicable al género mientras que lo equitativo a cada una de sus especies.

Como todo no se puede legislar, existen infinidad de cosas y situaciones que no se pueden someter a la ley. Para ello los gobiernos cuentan con los “decretos”, que a diferencia de la ley= *nómos*, que es de carácter general, se aplican a una situación o caso singular. El hombre equitativo, el *spoudaios*, no se atiene a la rigidez de la ley sino que va más acá o más allá y cede en orden al castigo fijado por la ley, buscando la indulgencia y diferenciando entre el error, el acto desafortunado y el acto injusto, pero teniendo siempre “a la ley como defensora” (1138 a 2). La equidad no deroga la ley sino que aprovecha el propio pliegue o resquicio no contemplado por la universalidad de la ley. Es un correctivo a la justicia legal.

Para la jurisprudencia romana, la *aequitas* era la moderación del rigor de la ley por causas éticas, políticas o culturales, mientras que para la patrística cristiana era la moderación por causas o motivos de caridad y misericordia.

Para la teólogos escolásticos medievales era la justicia suprallegal, sobre lo especial y excepcional. Retoman, en cierta medida, la visión griega clásica con el adagio: *summum ius, summa inuria*, mientras que para la ciencia jurídica moderna, es la interpretación de la ley, caracterizada por un máximo de libertad y flexibilidad.

Para el denominado ius naturalismo contemporáneo, es la justicia natural, o derecho justo, mientras que para la jurisprudencia anglosajona, la equidad, es un cuerpo especial de la norma jurídica consuetudinaria.

La equidad es una virtud, que como tal, es considerada como un término medio entre dos extremos opuestos, sea por exceso o sea por defecto. Así por exceso desemboca en la permisividad y por defecto, no tiene nombre ese vicio. Pero como toda virtud moral no se encuentra en un término medio matemático, la equidad se encuentra más inclinada hacia la permisividad que hacia el rigor. “Ser indulgente con las cosas

*humanas es también de equidad” (Retorica, 1374 b 11).*

En el 2002 el máximo representante de los *liberals* norteamericanos, John Rawls publicó un libro titulado *Justicia como equidad* en donde responde a las críticas a su libro *Teoría de la justicia* de 1971. Allí sostiene que solo el socialismo democrático o liberal pueden constituir una sociedad equitativa, el resto de las opciones contemporáneas violan elementos o principios de justicia. “*Los individuos bajo un velo de ignorancia eligen el principio de igual trato” (sic).*

El esfuerzo teórico de Rawls, si bien loable, no supera la ideología del igualitarismo liberal nacido hace doscientos años y que se resuelve en una vacía formalidad de ordenanzas y decretos, que nos recuerdan “el como sí” de la máxima kantiana.

La equidad no se funda en la igualdad de trato, ni en la igualdad de oportunidades ni en la igualdad ante la ley, sino que tiene su fundamento en el *spoudaios*, en el hombre íntegro, noble y cabal que como tal se alza como norma del obrar humano, incluso sobre la ley misma en aquello que ésta falla.

Y es en la formación de este tipo de hombre en que radica la mayor y mejor equidad de nuestras sociedades.

Surge aquí una vez más la clara distinción entre aquellos, como Rawls y Kant que privilegian el deber sobre el bien, y así para ellos, reiteramos, el hombre es bueno o equitativo (en este caso) cuando realiza actos buenos, esto es, actos que debe realizar. En cambio para otros, aquellos que privilegian el bien, el hombre realiza actos buenos porque ya es bueno, este hombre no obra por deber sino por inclinación de su propia índole, que se fue formando a través de su tiempo de vida, principalmente en la niñez y juventud. (Siempre hay que recordar el viejo dicho criollo: burro viejo, no agarra trote).

La pregunta por el bien es más amplia que la pregunta por el deber, puesto que no podemos saber qué hacer sino sabemos qué es el bien. Es así como posee mayor jerarquía moral un “hombre bueno” que un “buen hombre”. Pues este último hace lo que debe hacer, mientras que aquél va más allá del deber y la justicia.

Esta disyuntiva fatal se nota en forma evidente en la

vida espiritual cuando erróneamente se le exige a todos igual capacidad de sacrificio y privaciones, por el deber de realizarlas. Cuando en realidad, en la vida del espíritu cada uno tiene su tope o *maximun* y no se le puede exigir más pues, de lo contrario, fracasan y terminan abandonando la tarea propuesta y malográndose personalmente. Cuantas vocaciones laudables se han fracasado por un rigorismo moral inadecuado a la naturaleza del postulante. Y cómo ello, ha terminado funcionando como fuente del resentimiento espiritual que, en la práctica, no tiene cura.

En la vida del espíritu es donde más y mejor se nota la desigualdad entre los hombres. Es donde se pone de manifiesto que, no solo somos personas: seres singulares e irrepetibles, morales y libres sino que además tenemos distintas jerarquías. La plenitud de uno puede ser mínima pero es plenitud (una copa pequeña pero llena hasta el tope) y la plenitud de otros puede ser mediana o máxima pero es plenitud (copas más grandes pero hasta el tope). De lo contrario se fracasa por exigencia en exceso.

Esto, está magníficamente reflejado en el grito desesperado de Salieri, aquel oscuro músico que se comparaba con el genio de Mozart cuando arrojando el crucifijo al fuego, grita: "*Toma, porque me has dado la vocación y no los talentos*". Esto se ve hoy en la pléyade de filósofos fracasados.

El hombre equitativo es el que aúna en sí talento y vocación para llenar el vacío que dejó la universalidad de la ley en el caso singular. Funciona así como criterio de los actos para los cuales la ley es insuficiente.

### **Sobre la avaricia y algunas de sus hijas**

Los filósofos antiguos comenzando por Platón y Aristóteles y siguiendo por todos los medievales y los modernos hasta Kant, e incluso después, siempre han hablado de la avaricia y sus hijas, esto es, de las distintas modalidades en que se manifiesta.

En estos días y a propósito de una fiesta familiar se me despertó el pensamiento sobre ella, que se corroboró por actitud de conocidos en la

acumulación exagerada de dinero y bienes y la extrema cortedad en el dar. El ver cómo se afanan por poseer, sólo para atesorar.

### *Una digresión*

Los Padres de la Iglesia hablaban de ella cuando lo hacían acerca de los siete pecados capitales: lujuria (sexo), gula (glotonería), avaricia (egoísmo con los bienes), pereza (inacción), ira (agresión a los demás), envidia (poseer lo del otro), soberbia (mejor que el otro).

No es por casualidad o por una arbitrariedad que la avaricia aparece entre las siete faltas más graves que el hombre puede cometer, sino porque de ella se desprenden innumerables hijas: la miserabilidad, la tacañería, la garronería, el amarretismo, el pijoterismo, el cicaterismo, *et alii*.

Los exégetas antiguos influidos por los esquemas de la retórica tanto griega como latina realizaron, en general, una interpretación alegórica o por emblemas del Evangelio.

Así los Padres de la Iglesia descomponen parábolas y enseñanzas evangélicas hasta en los menores detalles y dan significado concreto a cada uno de estos detalles lo cual los hace caer, muchas veces, en interpretaciones no sólo arbitrarias sino, incluso, estrafalarias.

Ya los exégetas del Renacimiento con Juan Maldonado (1533-1583) a la cabeza, vieron que el alegorismo era inconducente y que las enseñanzas del Evangelio debían tener un significado literal único sobre el que no podía haber discusión, sin embargo, ante ciertos pormenores raros que aparecen en sus enseñanzas hablan de “rasgos ornamentales superfluos”. Y así, cuando no pueden explicar algo recurren a esta categoría de rasgos ornamentales superfluos.

Pío XII en la encíclica *Divino affante spiritu* (1943) va a criticar el alegorismo antiguo y moderno y a proponer el método histórico-crítico.

Casi desde el comienzo de la modernidad se fue imponiendo un racionalismo teológico excesivo que terminó en lo que se denominó “concordismo”, esto es, el esfuerzo por hacer concordar los cuatro Evangelios (ej. Así, si Mateo habla del sermón en la

montaña y Lucas del sermón en el llano, la explicación que encontraban es que era tanta la gente que entre todos ocupaban tanto el monte como el bajo). El concordismo fue dejado de lado a comienzos del siglo XX, siglo en donde se destacó la especialización teológica, con especialistas de lo mínimo que terminaron disociando la exégesis bíblica realizada por ellos de la teología dogmática. Hecho del que se quejó amargamente el gran teólogo progresista Karl Rahner, diciendo que los trabajos de los exégetas suscitan problemas dogmáticos de los que ellos se desentienden totalmente, dejando a los teólogos dogmáticos la resolución de los problemas.

La cuestión la vino a zanjar el *Jesús de Nazaret* (2007) del Papa Benedicto XVI donde propone “la exégesis canónica”, pues el marcado racionalismo de la exégesis católica actual se acentuó tanto que gran parte de ella ya no es teología porque ha perdido su relación esencial con la fe católica.

Benedicto propone que se combinen armónicamente los datos de la fe católica con los del estudio histórico crítico de los Evangelios.

Esta imbricación profunda y validante entre ambos, el trabajo de la razón y el aporte de la fe, la venía realizando en Argentina desde los años 40 ese gran exégeta y teólogo que fue Leonardo Castellani (1899-1981). Autor de estudios teológicos excepcionales como *El Evangelio de Jesucristo; Doce parábolas cimarronas; Domingueras prédicas; El Apokalipsis de San Juan; Las Parábolas de Cristo; Cristo, ¿vuelve o no vuelve?; Cristo y los fariseos*. Esa vinculación intrínseca entre exégesis bíblica y teología dogmática está en todas sus obras tanto teológicas como de las otras. En Europa ha sido ignorado, aunque Jacques Maritain lo citó en *Arte y Escolástica*. Recién lo descubren, treinta años después de su muerte, cuando Juan Manuel de Prada comienza en España a editar sus obras en el 2012 y en Francia cuando se edita *Le Verbe dans le sang* (2018).

Todo esto sólo para hablar un poco de la avaricia, que Castellani define, en infinidad de lugares, como *el más grande pecado del mundo de hoy*.

*El concepto*



La avaricia es el afán desmedido de poseer muchas cosas y riquezas por el solo placer de atesorarlas sin compartirlas con nadie.

Se trata de un deseo desordenado de acumulación de bienes y riquezas más allá de las cantidades requeridas para el vivir bien y en forma cómoda, que tiene como rasgo distintivo el no compartirlas con el otro, con el prójimo que también es un próximo.

Es el apego al dinero y los demás bienes materiales que en una época materialista como la nuestra se transformó en la mercancía de todos los días. Nace como temor al futuro y de la inseguridad en uno mismo. Manifiesta en el fondo un sentimiento de inferioridad.

La avaricia es un pozo sin fondo que agota al avaro en su esfuerzo interminable que no alcanza nunca su satisfacción. Hoy quiero esto, mañana esto otro, pasado aquello y así todos los días de su vida. Arturo Schopenhauer se acerca a su naturaleza cuando define la riqueza: *es como el agua del mar que cuanto más se bebe, más sed se tiene.*

El término proviene del latín *avaritia*, que a su vez viene del verbo *avere* que significa desear con avidez algo. En griego se dice *philargiria* de philo=amor y argyros= plata= amor a la plata.

Si recordamos la teoría de las virtudes de Aristóteles, la avaricia sería el extremo por defecto del ahorro, cuyo exceso sería el despilfarro. Pero como el término medio no es matemático y siempre tiene una tendencia hacia uno de sus extremos, el ahorro está más cerca de la avaricia que del despilfarro.

Kant afirma que: *«Mientras el avaro se priva de la vida presente, el derrochador se despoja de la vida futura»*. El término medio es el uso adecuado de los bienes, que en cuanto al dinero se llama ahorro en la sociedad burguesa de hoy. Del ahorro nace la austeridad para la que cualquier riqueza es suficiente. Así, continua Kant: *“el despilfarrador nos resulta un insensato adorable, en tanto que el avaro se nos antoja un insensato detestable”*.

El avaro en general vive más tiempo porque se ha privado de múltiples placeres. Él no se avergüenza de su vicio porque no entiende que sea un vicio.

El avaro no pide pero tampoco da. Es un necio más

que un malo, pues se hace daño a sí mismo y sus bienes son sólo útiles a sus deudos Como dice La Bruyère: «*El avaro gasta el día de su muerte más que en diez años de existencia, y su heredero en diez meses más de lo que él gastó a lo largo de su vida.*» En vista de esta última observación, Aristóteles 2300 años antes afirmó: “*Se considera más generosos a aquellos que no han adquirido ellos mismos sus bienes sino que los han heredado, pues no tienen experiencia de la necesidad* (Eth.Nicomaquea 1120b 11-13).

En la terminología de los viejos filósofos, ellos no hablan de avaricia sino de iliberalidad, que por defecto se opone a la liberalidad= *eleutheriotes*= *liberalitas* en tanto que la prodigalidad lo sería por exceso. Hoy estos términos nos resultan ambiguos porque liberal quiere decir otra cosa diferente que ahorrativo. Y más aun, si por liberal entendemos generoso, cuando en la vida diaria vemos que los liberales se llevan toda la plata ellos. Es que la avaricia domina todo en nombre de los negocios de ahí que el avaro no tenga amigos sino solo clientes.

Es que la generosidad con el dinero, en un mundo materialista, desapareció de la faz de la tierra, a lo más que podemos aspirar hoy es al ahorrativo, que es aquél que gasta con medida. Esto ya lo barruntó el viejo Aristóteles cuando dijo: “*La avaricia=filargiria es incurable pues la vejez y cualquier incapacidad hacen avaros a los hombres y es más connatural a los seres humanos que el despilfarro*” (Eth.Nicomaquea 1121b 15-17 y Rhet. 1389b 27-29).

Qué sea más connatural al ser humano la avaricia que la generosidad hace que todos nosotros seamos un poco avarientos (yo incluido). En mayor o menor medida hemos perdido aquella enseñanza de nuestros viejos padres criollos: *sé señor de tu dinero.*

Tenemos que distinguir la avaricia de la tacañería, del italiano *taccagno*, que es aquel que se muestra reacio a gastar. El que busca gastar lo menos posible. El tacaño lo es con los demás, mientras que el avaro lo es, incluso, consigo mismo. El tacaño se puede dar una vida regalada, el avaro nunca. El tacaño esteriliza el dinero y lo acumula en lugar de ponerlo en movimiento. Aristóteles dice que en griego se dice *kimibix/kimbilis*= *vendedor de comino*,

porque tiene gran estima por cosas insignificantes. El tacaño se queja siempre de cuánto cuestan las cosas y cuando compra algo siempre le parece caro. Piensa que gasta más de lo debido y entonces evita gastar. Teofrasto define la tacañería como ausencia de generosidad en lo que atañe al gasto y con esta definición el tacaño se acerca al mezquino, pero cuando comienza a lamentar los gastos que lo benefician a él mismo se acerca al avaro.

La otra categoría que entra en juego es la del décimo mandamiento: la codicia, un afán excesivo de riquezas y bienes ajenos, que a diferencia de la avaricia no busca atesorarlas, sino solo las quiere tener y usar en general en forma ilícita e inmoderada.

En la codicia radica la corrupción pública y privada tan de moda en nuestros días, pues es el deseo de riquezas conseguidas en forma secreta y privada para usar en forma desmedida.

La codicia y la avaricia se han convertido hoy en los valores del pensamiento liberal de Occidente. La condición humana está marcada por estos dos disvalores convertidos en valores por el pensamiento liberal dominante. Su implantación ha dado lugar a la corrupción política, consagrada por las mayorías parlamentarias.

Todo ello ha creado infinitas injusticias, cuyo efecto más terrible es el envenenar la convivencia, como sostuviera el padre Castellani, una y otra vez.

Desde la antigüedad hasta el presente todos los autores que han tratado el tema nos avisan que muchos son los modos de la avaricia.

Aristóteles distingue los tacaños, mezquinos, ruines y al coimero, el que parte la semilla de comino, pues todos se quedan cortos en el dar. Y, en cuanto a los que toman en demasía tenemos a los rufianes, los usureros, los jugadores, los ladrones, los salteadores.

San Gregorio sostiene que las hijas de la avaricia, los vicios que se derivan de ella, son siete: la traición, el fraude, la mentira, el perjurio, la inquietud, la violencia y la dureza del corazón. Santo Tomás es de la misma opinión. En cambio San Irineo sostiene que son nueve.

Otros autores agregan también a los parcos, los ruines, los miserables, los obstinados, los que se

dedican a las obras serviles, los proxenetes, los que violan las tumbas, los ladrones, etc. Y así podemos hacer una lista interminable de vicios concatenados a la avaricia.

Esto es lo que sucede con la ética aretaica, la ética de las virtudes, de la que nosotros participamos y cuya recuperación comenzó con el “giro aretaico” inaugurado por Max Scheler y su *Ética material de los valores* (1916), seguido por Otto Bollnow en su *Esencia y cambio de las virtudes* (1958) y el escocés Aladaire Malntyre en su obra *Tras la virtud* (1981).

Como el obrar humano se estudia sobre la base de lo verosímil y no de lo exacto, las virtudes y vicios varían según el criterio de la época y de los autores. Aun cuando existe un esquema básico de virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza), que viene desde Platón, y que está en la base de toda ética aretaica.

Esta ética, deudora indubitable de Platón y Aristóteles viene a criticar el formalismo del deber de la ética autónoma de Kant y, también, el universalismo, muchas veces vacío, del “*bonum faciendo, malum vitando*= hacer el bien y evitar el mal” en que cayó durante la modernidad la ética heterónoma.

Para la ética aretaica *puede haber acto libre pero no necesariamente es un acto moral, para ello se necesita ejercitar el libre renunciamiento que se apoya en la integridad del agente moral, quien no puede existir sin una ascesis cotidiana y y en ello consiste la adquisición de la virtud.*

Dicho a la inversa, los pequeños sacrificios y renunciamientos cotidianos van conformando un agente moral que estará en condiciones de realizar un libre renunciamiento y así sus acciones adquirirán un valor moral.

### *Un aporte: sobre el gorrón o garronero*

Esta hija de la avaricia, hasta donde nosotros sabemos, no fue tratada como tal por ninguno de los filósofos que nos precedieron. No la tuvieron en cuenta como tal sino tangencialmente.

En España se llama gorrón y en Argentina garronero, a aquel que vive de los demás logrando que lo inviten sin pagar nada de lo que consume o

utiliza.

El garronero se considera a sí mismo un tipo listo, poseedor de la viveza criolla que necesita y depende del otro para existir. Se diferencia del vividor que “vive a uno determinado”, mientras que el garronero lo hace sobre todos los que le quedan a la mano o al paso.

Kant lo pinta de forma exhaustiva: “*pueden comer y beber a discreción cuando es a costa de la bolsa de otro, dado que su estómago se encuentra en perfecto estado*». Y Espinosa, aunque tampoco habla del garronero, lo confirma “*el avaro ansía casi siempre atracarse de la comida y la bebida ajenas*».

El garronero al vivir y medrar a costa de otros se transforma, por momentos, en un lisonjero y adulador. En el campo se lo llama también “gorra” y en lunfardo “busca” o “pechador”= aquel que pide prestado a quien todavía le debe. Carece de norte y de lealtades, salvo las circunstanciales que le presentan las necesidades de la vida cotidiana. Y al ser objeto de burla y de desprecio por aquellos a quienes “vive”, posee menos dignidad que el avaro.

### ***El resentimiento en política***

El resentido con poder cuando actúa en la esfera política tiñe su accionar con sus propios prejuicios y así divide el mundo entre incluidos y excluidos según coincidan con su visión de las cosas, el mundo y sus problemas. El resentido con poder al no perdonar queda anclado en un pasado que no puede olvidar. Así para él, el pasado es un *pasado que no termina nunca de pasar*. No puede olvidar. En realidad el resentimiento manifiesta mejor su naturaleza en el ámbito social y político que en el campo individual. Quien ha mostrado esto con mayor hondura ha sido el médico y pensador español Gregorio Marañón (1887-1960) en su libro *Tiberio: Historia de un resentimiento*. El emperador de Roma en la época de Cristo es el modelo por excelencia del hombre público resentido. Un hombre débil y cobarde que cuando alcanza el poder político adquiere una “fortaleza advenediza” que le permite aplicar tardíamente la venganza sobre los más pequeños aspectos de su vida personal pasada. En ese

momento, en el de la ejecución de las pequeñas venganzas personales es incapaz de agradecer la mínima ayuda de sus más allegados colaboradores. El egocentrismo llega a su máxima expresión. *"el triunfo, lejos de curar al resentido, lo empeora, y es una de las razones de la violencia vengativa que el resentido ejerce cuando alcanza el poder"*

Tiberio y como él, los tantos Tiberios que hubo en el mundo y que seguramente habrá son ejemplo concreto y viviente del sentido etimológico del rencor tanto en griego como *mnesikakía: recuerdo de los males*, o como en latín *rancor* que equivale a *odio retenido*.

Para los romanos el término rencor provenía, como dijimos, de *rancor (queja u odio)* y de la misma raíz *ranc* proviene rancio; sabor u olor fuerte de algo que pasado el tiempo se echa a perder. Y como dato curioso agreguemos que de la misma raíz proviene el sustantivo *rengo*, sujeto a quien el saber popular atribuye ser portador de "mala suerte". Y es sabido que la mala suerte en la vida está, junto con las ofensas no respondidas, en el origen del resentimiento.

En definitiva, como en política lo que aparenta es, pues solo existe políticamente aquello que aparece, porque la política es siempre política pública, para el político resentido lo que importa no es el daño sufrido sino lo que queda del daño. *"A él no le interesa la herida, lo que le importa es la cicatriz"*, afirmó acertadamente Jaques Lacan. Esta brillante observación se puede aplicar a cuanto político u hombre con poder resentido hay en el mundo.

La pregunta que surge naturalmente es si el resentimiento político es incurable como sostenía Marañón o puede remediarse. En este sentido es interesante rescatar la distinción que realiza un psicoanalista Luis Kancyper quien propone, para poder superar el resentimiento político, pasar de la "memoria del rencor" a la "memoria del dolor". *"El sujeto rencoroso (resentido y remordido) es un mnemorista implacable. Se halla poseído por reminiscencias vindicativas. No puede perdonar ni perdonarse. No puede olvidar"*, mientras que la memoria del dolor *"admite al pasado como experiencia y no como lastre; no exige la renuncia al dolor de lo ocurrido y lo sabido"* con ello se logra la

elaboración de un duelo normal y prevenir la repetición de lo malo. Y termina, como buen argentino, con unas estrofas del Martín Fierro:

*“Es la memoria un gran don,  
Calidá muy meritoria  
Y aquellos que en esta historia  
Sospechen que les doy palo  
**Sepan que olvidar lo malo  
También es tener memoria”.***

Estos versos, telúricos y gauchos, encierran un saber sapiencial, esto es, una sabiduría práctica que viene desde el fondo de la historia y digna de tener en cuenta, pues abrevian el remedio a esa enfermedad que es el resentimiento, pues como enseñó ese gran monje asceta que fue Juan Clímaco (525-606) *“el olvidar las ofensas es indicio de sincera penitencia”*. Pero este es el comienzo o primer momento en la derrota del resentimiento político, el segundo y definitivo paso de su superación se produce cuando ayudamos a quien nos ofendió, *“acumulando así carbones encendidos sobre su cabeza”* al decir de San Pablo (Rom. 12,20-21).

Definitivamente, sólo el devolver el bien por mal nos permite superar el mal, de lo contrario, *nolem volem*, quedamos atrapados por éste.

Llegamos así sin quererlo al fundamento de la comunidad política que es la *amistad recíproca*, *honestas amicitia* o *antiphilia* que no se agota en el placer o la utilidad como los otros tipos de amistades sino que se mueve en busca de un mismo placer y una finalidad útil a las partes.

## **Algo sobre la jerarquía y la autoridad**

Cuando Max Scheler (1874-1928) un año antes de su prematura muerte en una conferencia imperdible *El hombre en la etapa de la nivelación* dictada en la Escuela superior alemana de política, incorporada luego a su tratado *Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit*, sostiene que el rasgo característico de

nuestra época es el igualitarismo, termina denunciando, consecuentemente, que murió toda idea de jerarquía.

Para nosotros hoy, casi un siglo después, que nacimos, nos criamos y seguramente moriremos en esta etapa de la nivelación, indicada entre nosotros en la letra del tango *Cambalache*: “*Todo es igual, nada es mejor, lo mismo un burro que un gran profesor*”, se hace muy difícil comprender la idea de jerarquía, sobre todo porque esta última estuvo siempre ligada al orden militar, policial o eclesiástico. Y estos órdenes o dominios son altamente resistidos por nuestra propia conciencia.

Los milicos en nuestros países de la América del Sur durante, sobre todo, la segunda mitad del siglo XX no dejaron desbarajuste o desatinos por hacer y la Iglesia, en tanto organización curialesca, acumuló desprestigio tras desprestigio, al menos desde el Vaticano II, que le ha hecho perder feligreses a montones.

De modo que si hoy nos preguntamos por el sentido de la jerarquía y cuál sea su significación tenemos que remontarnos hasta el fondo del pensamiento occidental y desde allí tratar de remontar este concepto, hoy desaparecido del vocabulario y el discurso habitual, tanto social, político como moral.

Según nuestro entender el primero que habla en forma sistemática sobre la jerarquía es el filósofo conocido como el Pseudo Dionisio o Dionisio el Areopagita allá por finales del siglo V y principios del siglo VI d.C. Se lo denominó Pseudo (falso) porque su obra muy considerada durante toda la Edad Media se le atribuyó a San Dionisio, obispo y mártir ateniense que vivió en el siglo I, que se convirtió al cristianismo por mediación de San Pablo cuando predicó en el Aerópago de Atenas, según consta en *Los hechos de los apóstoles 17, 34*.

Este Pseudo Dionisio escribió dos obras fundamentales sobre el tema: (*Sobre la jerarquía celeste*) y (*Sobre la jerarquía eclesiástica*).

Vemos que en ambos títulos aparece la palabra *jerarquía* que el primer traductor latino, el irlandés Juan Escoto Eriúgena (810-877) la traduce fielmente transliterándola. Es decir, traduce letra por letra fijando un nuevo término latino: *hierarchia*, con lo cual muy poco nos dice, solo que *hierarchia* es



equivalente a □□□□□□□□□□

Traductores posteriores, percatándose de la tautología que significa traspolar en lugar de traducir, tradujeron según su sentido etimológico. Así como significa *hieros*= “sacro o sagrado” y *arjein* = gobernar o mandar, el término fue traducido por *sacer principatus (primacía de lo sagrado)* o *sacer potestas (poder de lo sagrado)*.

Contrariamente a lo traducido por nosotros, los autores escolásticos (ej. Bonfil y Bonfil) prefieren traducir por “principado sagrado” con lo cual distinguen al príncipe de la multitud y diversos órdenes sociales; superior, medio e inferior, fundamentando así la sociedad estamental. Los teólogos modernos (ej. Ratzinger) prefieren traducir por “origen sagrado”, evitando mezclarse en su proyección social o política. Lo que muestra la desconexión politológica de la teología contemporánea de la realidad.

Vemos pues, como el concepto o la idea de jerarquía está vinculada en primer lugar con “lo sacro o sagrado”. Así, quien ejerce lo sagrado y cuanto más sagrada y profundamente lo ejerza, mayor jerarquía tendrá.

Claro, en una época como la nuestra donde uno de sus rasgos es la desacralización y la laicidad, es explicable que prácticamente haya desaparecido esta sentido último de jerarquía.

Si hoy nos preguntan qué es lo sagrado no sabemos que decir. En el mejor de los casos se buscan sucedáneos: sagrada es la camiseta de nuestro club de fútbol, sagrada es la naturaleza, afirma alguien con mayor profundidad. Sagrada es la vida, afirman los antiabortistas, pero mucho más que esto no se escucha.

Sagrado es Dios, pero parece ser que en nuestros días se retiró, como dijera León Bloy (1846-1916) o afirmara Heidegger que “*solo un Dios puede salvarnos*”.

Nadie sabe bien quien o quienes han sido los responsables de “*escamotearle Dios y lo sagrado al hombre contemporáneo*”. Unos sostienen que se debe a los graves errores filosóficos y teológicos que nacen con la modernidad a través del primado de conciencia con el subjetivismo, el iluminismo, el materialismo, el relativismo y el nihilismo.

Otros que ha sido la Iglesia, la organización más tradicional de Occidente, que ha perdido el rumbo y anda desde hace varios siglos tratando de adaptarse al mundo moderno, hipotecando su naturaleza.

Otros más, a los poderes ocultos que se han enseñoreado en el mundo a partir de la creación de la banca internacional y la posesión del oro como signo de poder.

En fin, lo cierto es que lo sacro y su posesión no son una búsqueda contemporánea.

La jerarquía antigua se fundaba como vimos en lo sacro y así había una *potestas divinitatis*, un poder de la divinidad que estaba distribuido *per partes et divisiones et gradus et ordines* del que participaban la *potestas angelica* y la *potestas humana*.

Es decir, la jerarquía era concebida en una totalidad de órdenes y grados encadenados unos con otros que bajaban de Dios y volvían a Dios (*egressus a Deo y regressus ad Deum*). Esta circularidad teológica es la que explica y funda el pensamiento medieval.

Esta mega concepción se quiebra con la exaltación de los poderes humanos (*potestas humana*) encarnada por Felipe el Hermoso, quien se subleva contra el Papa Bonifacio VIII. El enfrentamiento entre el Papa y el rey de Francia (1296 a 1303); entre el imperialismo papal y la cohesión nacional francesa – el cautiverio del Papa en Avignon (1309 a 1378)- abolición de los Templarios-, seguida de un segundo enfrentamiento entre Juan XXII y Luis de Baviera, veinticinco años después, y termina en la doctrina de la autarquía de la comunidad civil defendida por Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham.

La jerarquía comienza a fundarse, no ya en lo sacro, sino en el poder mundano, en la *potestas humana*, pero este poder humano desarraigado de poder divino, de la *potestas divinitatis* sólo puede alcanzar su fundamento en la fuerza y en el poder del dinero, en el poder del oro.

Los ilustrados, sobre todo alemanes, los iluministas, sobre todo franceses y los empiristas, sobre todo ingleses, intentaron fundar un nuevo orden basado en “la diosa razón” y la experiencia. Su producto político práctico fue la Modernidad que terminó con una contradicción flagrante entre la razón y sus productos más elaborados (la bomba atómica)

ocasionando consecuencias totalmente irracionales y antihumanas. El mayor y mejor producto de la razón calculadora tuvo consecuencias irracionales. Esta contradicción profundísima seguida por una multiplicidad de otras contradicciones (la democracia moderna que se postuló y nunca se practicó; la alienación del hombre por la técnica, los grandes genocidios en nombre de la humanidad, hoy día, los derechos humanos como arma de los enemigos de los derechos humanos, etc.). En definitiva el uso de la racionalidad carente de sabiduría dio surgimiento a la época que estamos viviendo: la postmodernidad.

### *Naturaleza de la jerarquía*

Podemos definir la jerarquía como el orden vertical de un conjunto de elementos ordenados por un principio director. Pero entonces, definimos la jerarquía por el orden, que a su vez lo entendemos como *“variedad de partes que tienden a un fin”*. Con lo cual introducimos la idea de finalidad, que entendemos acá como aquello por lo cual se actúa.

La jerarquía se funda, entonces, en el mayor y mejor conocimiento de los fines que posee el que ordena y al que debe subordinarse el resto del conjunto de elementos, sean personas, animales o cosas.

La jerarquía termina fundándose en la autoridad, pues exige saber. Y la *auctoritas* encuentra su última razón de ser en la sabiduría del que sabe.

Vemos qué lejos se encuentra esta noción de jerarquía de aquella que se reduce a la dialéctica mando-obediencia, típica del orden militar o eclesiástico.

Hoy se hace sumamente difícil establecer una jerarquía porque la que está cuestionada es la misma noción de saber, pues para unos sabe el que tiene éxito, o el que gana dinero, el artista o deportista famoso, el que tiene poder político o mediático. Pero rara vez se valora o pondera al que ejerce sabiduría con razonabilidad, al que se separa de la masa, al que postula y prefiere valores diferentes a los que rigen la sociedad de consumo. Al disidente y no conformista al orden constituido.

Quien pretenda restablecer las jerarquías del pasado buscando en los diferentes estilos que se dieron

históricamente: el del hombre pagano, el cristiano-católico medieval, el hombre del gótico, el del renacimiento, el mujik y tantas otras figuras que se han dado, está condenado al fracaso o, en el mejor de los casos, a una tarea de arqueólogo cultural.

La única forma que vislumbramos de establecer una jerarquía es fundarla en el saber, pero no en el “saber universal”, sino en un saber enraizado en nuestra tradición cultural. Así de esos ideales característicos que mencionamos hay alguno que se adecua más que otro a nuestra propia índole. Y ese suelo tenemos que cultivar para que florezca la jerarquía que intentamos construir actualmente.

Así, una jerarquía para ser tal debe constituirse desde lo profundo, pues como decía una y otra vez el poeta Hölderlin: *“Quien haya pensado lo más profundo, ama lo más viviente”*.

### *Distintas jerarquías*

Ya el Pseudo Dionisio estableció en su época distintas jerarquías, que los filósofos posteriores ampliaron. Y así tenemos: la celestial, la eclesial, la angelical, la civil, la militar. A su vez, en cada una de ellas se dan grados y órdenes distintos.

El criterio filosófico más correcto para establecer las distintas jerarquías está dado por la altura o universalidad de los fines y la de los valores intentados.

Los valores se encuentran, ordenados jerárquicamente, pues hay valores superiores y otros inferiores.

En lo más alto están los valores religiosos (sagrado/profano), se mueven en el orden de lo divino. Luego los espirituales (bello/feo, justo/injusto, verdadero/erróneo), en el orden de la libertad y la autoconciencia.

Posteriormente, los valores de la afectividad vital (bienestar/malestar, noble/innoble) en el orden de la vida, y por último los valores de la afectividad sensible (agradable/desagradable, útil/dañino) corresponden al mundo sensible.

Si queremos fundar una jerarquía, cualquiera sea la actividad que deseamos jerarquizar, debemos respetar esta ordenación clásica del mundo de los valores. En caso contrario colaboraremos con la

actual etapa de la nivelación, de la ideología de lo mismo y del igualitarismo. Realidad que pretendemos modificar con la práctica de la ética aretaica.

### *Notas sobre la autoridad*

Uno de los puntos débiles del pensamiento políticamente correcto es el obviar, ignorar o no considerar ciertos temas de todos los días como es el caso del dolor, el envejecimiento, la muerte, la jerarquía, el orden, la autoridad.

Respecto de este último tema sabemos que desde la Ilustración (siglo XVIII) hasta el progresismo de nuestros días se ha producido la negación sistemática de la autoridad para reemplazarla por los criterios que brinda la sola razón. Sin percatarse que no puede existir ningún tipo de conocimiento libre de la autoridad pues ella es elemento constitutivo de él. Si bien la autoridad no puede reemplazar al juicio propio ello no excluye que la autoridad sea fuente de verdad.

Por otra parte, ningún hombre puede pensar a partir de “su sola razón” sino que comienza a pensar dentro de una determinada tradición de pensamiento o cultura. Todo hombre nace dentro de grandes ecúmenes culturales que son las que condicionan su sentido de ser en el mundo.

Cualquiera que escucha el término autoridad inmediatamente lo asocia con la figura del que manda y su correlato aquel que obedece. La relación mando-obediencia se impone de entrada como la dupla a partir de la cual comenzamos a entender aquello que menta el concepto de autoridad. Esta última la podemos caracterizar en una primera definición como la imposición de la voluntad de un hombre sobre otro.

Pero a poco que nos detengamos a pensar vemos que esta determinación no es del todo suficiente porque nos habla mas bien de la consecuencia del ejercicio de la autoridad y no de la autoridad misma. Y las definiciones para ser completas y acabadas tienen que encerrar la esencia de aquello que se quiere definir y no sólo su finalidad.

La versión autoritaria de la autoridad la vincula con la obediencia “por principio” ciega o mecánica. De

hecho esta concepción de la autoridad ha estado vinculada a las órdenes militares o religiosas sobre todo en el período de formación de sus miembros.

Autoritario es aquel que ejerce su poder para obtener la obediencia de otro.

Pero como dijimos la naturaleza de la autoridad no se agota en la obediencia sino que hay que buscarla a partir del acto de reconocimiento de un saber superior, en cualquier aspecto de la vida, que un hombre realiza de otro. La superioridad del saber del otro sobre el de uno mismo es el origen de la autoridad.

La autoridad no se recibe sino que más bien es concedida por un hombre a otro. Es concedida por aquel que reconoce en el otro un saber o conocimiento superior al que él posee en la materia o tema determinado de que se trate. Nadie es autoridad en todo, se es siempre autoridad en algún orden de cosas, dominios o disciplinas, aunque ninguno de nosotros está libre de "los todólogos". La única tutología aceptable es aquella de los padres que se ocupan de sus hijos y solo hasta los seis o siete años.

La autoridad se funda en el saber reconocido de alguien y en la necesidad que ese conocimiento genera. El centenario filósofo Hans Gadamer (1900-2002) escribió: *La autoridad correctamente entendida tiene que ver no con la obediencia, sino con el conocimiento.*

El hombre desde el momento en que reconoce a otro como autoridad confía en que lo que dice es cierto, es verdadero. Es por ello que la autoridad presupone el conocimiento o saber de aquel que la ejerce. En tanto que la obediencia, fruto de la autoridad, manifiesta el poder de ésta. Nos está indicando el ejercicio concreto de la autoridad por parte de aquel que la ejerce.

Así la autoridad, que como ejercicio se manifiesta en el plano político-social, pudo ser definida muy acertadamente por filósofo escéptico Giuseppe Rensi (1871-1941) en su libro *Filosofía de la autoridad* (1920) como: "el acto que determina lo que de hecho vale como justicia y moral....entre opuestas verdades teóricas racionalmente posibles es la autoridad la que decide lo que de hecho debe valer como si fuese la justicia, el bien, la verdad"

La objeción que nace desde la politología y la sociología al observar que en nuestras sociedades no todas las autoridades dicen la verdad, pues existen autoridades que infunden conocimientos falsos para manipular el control de las personas, objeción que también puede aplicarse al control y manejo de grupos sociales menores. Esta objeción es difícil de remontar. Hay que hacer la distinción entre *potestas* y *auctoritas*. La autoridad en tanto es entendida como poder puede mentir y de hecho miente para lograr la obediencia, pero la autoridad en tanto *auctoritas*, es decir, en sí misma, se funda en la verdad. Pues conocimiento es siempre verdadero, un falso conocimiento es un desconocimiento.

Si bien la autoridad genera obediencia, ella no es obediencia, ésta es la consecuencia del ejercicio de la autoridad. Pero, ¿la autoridad tiene por finalidad sólo el logro de la obediencia o busca o puede lograr algo más?

Una vez más tenemos que aplicar el viejo principio metodológico de la filosofía clásica *distinguere ut iungere* (*distinguir para unir*) y así discriminar entre bienes externos e internos. La autoridad en el campo de los bienes externos puede en una práctica mal hecha (una pseudo investigación) lograr prestigio, fama y dinero. Hay tantísimos académicos de pacotilla que padecemos hoy día. Pero, por el contrario la autoridad en los bienes intrínsecos solo se puede afirmar realizando bien la práctica en cuestión. Los bienes internos a determinada práctica solo se pueden obtener realizando bien esa práctica. Llegamos así a la recuperación de la virtud para ejercer la autoridad.

Así, ha podido afirmar ese filósofo-sociólogo Alasdair MacIntyre (1929-) que la virtud (analógicamente la autoridad) solo puede ser definida en relación con las prácticas y con sus bienes internos.

Y estos bienes internos no son solo para el que los realiza sino bienes para toda la comunidad. Una autoridad, aun la más aislada, es siempre una autoridad socialmente reconocida.

Así el pseudo investigador del ejemplo, estos especialistas de lo mínimo del Conicet, del Cescic o del Cnrs y las academias, usurpadores de becas, prestigios y canonjías podrán tener un curriculum

abultado y ganar buen dinero, pero aquello que nunca tendrán es la satisfacción de haber podido ampliar los conocimientos de sus disciplinas metodológicamente garantizados por la práctica de investigar y la autoridad que los guía.

Vemos entonces como la naturaleza o esencia de la autoridad se nos muestra a dos puntas: por un lado en el reconocimiento del superior por el inferior y por otro en el servicio del superior al inferior para el logro de una práctica bien hecha. Y la práctica bien hecha no es otra cosa que el ejercicio de la virtud, en tanto que el logro de la excelencia en el hacer y el obrar.

La finalidad última de la autoridad sería el progreso existencial de aquellos que la acatan. Se da por cumplido así el último sentido etimológico de *auctoritas* que los romanos entendían como reconocimiento, respeto y aceptación, que deriva del sustantivo *auctor*= creador, autor, instigador, a su vez derivado del verbo *augere* que significa aumentar, hacer progresar.

## **El estoicismo y la virtud**

El hombre medio, el que tiene una cierta conciencia de sí y de sus circunstancias observa con creciente desencantamiento a él mismo, al mundo y sus problemas. Y ante la imposibilidad cada vez más acentuada de no poder modificar el (des) orden reinante, ante la concentración del poder, del dinero y de la fuerza cada vez en menos manos, este hombre está invadido por un sentimiento de resignación, y para colmo de males no posee ningún rasgo religioso, pues la sociedad en que le tocó vivir se encuentra totalmente desacralizada.

En una palabra, no es la resignación cristiana sino que es una resignación sin más allá. Esto nos recuerda la crítica que hace San Agustín en *La ciudad de Dios*, no a los maniqueos ni a los epicúreos como podría pensarse sino a los estoicos, marcando la diferencia entre la resignación cristiana y el estoicismo pagano.

Hoy el resurgimiento de un cierto estoicismo, que aún una resignación y falta de sacralidad, forma parte de la conciencia desencantada del hombre de nuestros días. En el horizonte aparece un cierto



paganismo lleno de imágenes de un pasado primordial que nadie explica muy bien. Es una sabiduría desencantada.

Nosotros hemos hecho la prueba y le hemos preguntado a algunos de los buenos maestros en filosofía que tenemos, tanto acá como en el extranjero, y la mayoría se conforma con un cierto estoicismo, como una especie de resignación conformista con lo que pasa y sucede.

Frases como “no se puede hacer nada”; “qué se puede hacer”; “somos convidados de piedra”; “la filosofía no tiene demanda en la sociedad de consumo”; “para qué escribir si nadie lee”; “no conviene sacar los pies del plato”; “mejor no se meta”, pintan este estado del espíritu.

Conviene recordar ahora que hubo en la antigüedad dos escuelas estoicas, la de los griegos y luego la de los romanos. El fundador en los griegos fue Zenón de la isla de Chipre (334-264), mas el desarrollo sistemático se debe a su discípulo Crisipo (281-208). Concebían la filosofía con amplitud enciclopédica, y como casi ninguno tuvo lazos directos con la patria griega, predomina un sentimiento cosmopolita. Y subordinan la lógica y la física a la ética. Recomendaban la calma *êsyjía*=           en el obrar como en el juzgar pues el error depende mucho de la precipitación de la voluntad. Y ante la adversidad oponen la fortaleza como *sustinere*, como saber soportar a la que se llega a través de la *ataraxia*, entendida ésta como indiferencia, ausencia de turbaciones o, como agudamente propone Silvio Maresca: imperturbabilidad.

La norma consiste en vivir de acuerdo con la razón, con nuestra naturaleza profunda que nos ordena y no alterar nada.

En cuanto al estoicismo romano, que a través de las figuras de Séneca (4 a.C-65 d.C), Epícteto (55-135) y el emperador Marco Aurelio (121-180) es quien más profundamente nos ha influenciado, establece la famosa distinción entre las cosas que dependen *simpliciter* = *absolutamente* de nosotros, y las cosas que dependen *secundum qui* = *relativamente* de nosotros.

Las que dependen de nosotros las enfrentamos a través de la autonomía de la conciencia moral para la transformación positiva del “hombre interior”. Hay

una primacía de la vida interior sobre la acción. Se produce el descubrimiento de la voluntad que después va a tener tanta incidencia en el derecho romano.

En cuanto a las que no dependen de nosotros debemos saber soportar a través de la ataraxia o imperturbabilidad. El denominado senequismo español con su entereza de espíritu, austeridad y rigidez es lo más próximo que encontramos para pintar esta actitud.

El rigorismo moral del estoicismo antiguo en busca del perfeccionamiento del hombre interior desconoce las partes afectivas y sensibles del hombre (varón y mujer). Y logra la libertad de espíritu a costa del endurecimiento del corazón.

Esto último, el estoicismo contemporáneo, no lo tiene en cuenta, él se queda limitado al aspecto negativo del estoicismo, aquél de la imperturbabilidad ante los hechos que suceden u ocurren y que no están a su alcance.

En este sentido el estoicismo es un conformismo, es un sostenedor por omisión del *statu quo* reinante pues nos ordena no alterar nada. De modo tal que si estamos viviendo en un estado de injusticia, nos sugiere apartarnos, en el mejor de los casos. Y no luchar.

El estoicismo contemporáneo es un remedo, una mala copia del antiguo, porque es más un arte de vivir que una filosofía de vida. No está en la búsqueda del hombre interior sino sólo en vivir sin complicaciones.

Así el estoico de nuestros días ni se esfuerza en la comprensión del otro ni en la perfección de sí mismo. Es un simple pasatista cuyo rasgo es la calma, una desvirtuación de la vieja *êsyjia*.

Mientras que para el viejo estoico que era materialista y cosmopolita y que juzgaba el obrar de los otros hombres con gran condescendencia, y consigo mismo ejercía un rigorismo moral insobornable. Así, siempre encontraba una disculpa a los defectos de los hombres, pero para él ninguna.

Al afirmar Crisipo que: *el vicio es conforme a la naturaleza y sin él no habría bien*, introduce el ejercicio de la virtud, pues el vicio es un atentado a la armonía universal. La virtud es lo único conforme a la armonía. Pero el estoicismo contemporáneo

expresa más bien la desesperanza y el desencantamiento del mundo. En muchos casos lleva a una huida y aislamiento que disimula un elitismo marcado. El estoico al estilo de Emile Ciorán vive como un ermitaño urbano ignorando a la ciudad= la polis y sus problemas.

El estoicismo propone una ascesis personal, que siempre es loable, pero carece de proyección política. Vendría a ser como una propedéutica a la ética de las virtudes.

## **La violencia hoy**

La violencia es un tema de meditación filosófica desde que el mundo es mundo. Así los griegos y romanos distinguían claramente entre violencia y fuerza, entre *hybris* y *andréia*. Por eso los italianos le ponen el nombre de Andrea a los hombres mientras que nosotros, los argentinos, que tenemos catorce millones de descendientes de italianos, le ponemos Andrea a las mujeres, con lo cual las bautizamos con el nombre de “varoneras”. Un signo más de la frivolidad y el extrañamiento cultural que padecemos.

La violencia es la irrupción desmedida en el orden regular de las cosas y la fuerza el uso racional del poder para controlarla. De allí nos viene a nosotros que el Estado se reserve el monopolio de la fuerza (policía, fuerzas armadas, gendarmería) para hacer cumplir la leyes en caso en que los violentos no lo quieran hacer.

Durante los siglos XIX y XX se pensó mucho acerca de la violencia, así Nietzsche la definía como *el estimulante de la historia*, Spengler como *el antídoto de la decadencia*, Marx como *la partera de un nuevo mundo*, Sorel como *la gimnasia callejera para restaurar la juventud social*. Mientras que, por el contrario, pensadores como Gandhi o Tolstoy la veían como *el origen de todos los males*.

Hay que comprender que la violencia es connatural al hombre, es originaria e inextirpable, lo cual no significa que sea deseable, de ahí la inconsistencia de los discursos pacifistas que se basan en una visión dulcificada e ilustrada de la naturaleza

humana.

Existen dos tipos de violencia: la explícita y la implícita. La primera es aquella que se realiza sobre otro: crimen, asesinato, golpiza o sobre uno mismo, en el caso del suicidio. Eso que George Bataille llama: transgresión suprema.

Y la violencia implícita, que desde el punto de vista filosófico es el modo por el cual yo avasallo la voluntad del otro. Irrumpo en su mundo y sus valores y lo desnaturalizo, lo extraño de sí mismo. Esto se ve claro en la colonización pedagógica, la imposición ideológica, el totalitarismo mediático, cuando pasamos a vivir sin ser nosotros, pues perdimos el sentido de nuestro ser y existir. Y esta es la modalidad contemporánea de la violencia, la violencia implícita que se ejerce sobre los hombres y los pueblos.

Desde la ética de las virtudes que nosotros proponemos, si la violencia es connatural al hombre no podemos decir de ella que sea ni buena ni mala, sino que va a estar determinada por los actos que se llevan a cabo. Así será buena o mala en la medida en que los actos que signan la violencia son buenos o malos. Será buena la violencia política cuando realice actos buenos (derrocar a un tirano) y mala cuando realice actos malos (derrocar a un justo).

La violencia como irrupción desmedida en el orden regular de las cosas, lleva una carga negativa. Es que la violencia forma parte de la disidencia mientras que la fuerza forma parte del *statu quo* reinante. Así cuando se afirma que la violencia es mala, lo es porque es mirada desde el orden que se busca imponer o derrocar, pero cuando no queda más remedio ante un orden injusto es algo correcto y bueno.

La relatividad en la valoración de la violencia como buena o mala está dada por la finalidad que se persigue y por el actor que las realiza.

Pero, de alguna manera, todo esto que acabamos de decir forma parte de la prehistoria de las consideraciones sobre la violencia. Hoy en día la violencia es otra cosa. Al menos en Buenos Aires y sus alrededores, los diarios nos informan que en los veintitrés primeros días del mes hubo veintiún robos seguidos de asesinatos. Es decir, que hoy el ladrón

roba y, además, cuando se retira mata. Y mata por matar, sin ningún miramiento y sin ninguna necesidad.

Y esta violencia es la nueva. La violencia estéril. La violencia porque sí. La que practican aquellos seres que van de transgresión suprema a transgresión suprema, para hablar como Bataille.

Qué puede decir la filosofía al respecto: nada.

Porque la filosofía le habla a sujetos que ejercen una cierta racionalidad y estos asesinos son seres donde prima la irracionalidad y la pasión desmesurada. Están desquiciados, sea por la droga, por el entorno socio-económico, por los vicios, por la carencia de un compromiso comunitario o de una pertenencia.

El matar porque sí, el asesinar por asesinar es una barbaridad, esto es, cosa de bárbaros, de seres que han perdido los rasgos de lo humano.

Se puede comprender desde la filosofía, aunque no justificar, que un varón rapte, viole y mate a una mujer, para evitar que lo reconozca. Pero que uno o varios ladrones entren encapuchados a una casa roben a una familia y al retirarse asesinen a unos de los miembros porque sí, es un escándalo para la razón. Esto es, una piedra con que la razón se encuentra y que no puede remover.

Podemos encontrar cincuenta explicaciones sociológicas, psicológicas, políticas, culturales, económicas, históricas y de lo que se quiera, pero *el matar por matar es como el mal en el inocente*; temas incompresibles para la sana filosofía.

Hay una filósofa famosa que escribió un libro más famoso, titulado *La banalidad de mal* en donde la autora se queja porque las autoridades de Israel quisieron resarcirse de todos los males sufridos por los judíos a manos de los alemanes en la segunda guerra mundial, ejecutando a Eichmann, un militar burócrata que obedeció órdenes. Israel, con esa medida, banalizó el enorme mal que sufrieron sus correligionarios.

En esta violencia indiscriminada que estamos padeciendo en estos tiempos, los violentos banalizan el mal que hacen al no tener ni conciencia, ni sentido de culpa, ni arrepentimiento de los crímenes arbitrarios que realizan a diario.

Hemos definido antes a la violencia implícita como el

avasallamiento de la voluntad del otro, que esta nueva violencia transformó en la eliminación lisa y llana del otro sin ningún miramiento, y lo que es peor, sin ningún motivo y razón.

Esto nos lleva a concluir que hoy día, solo la fuerza bien orientada desde los poderes del Estado puede contener y limitar a la violencia. No hay un tercer camino ni pseudos teorías de la inseguridad como sensación como plantean los progresistas para justificar su permisividad con los asesinos.

## **El sentido del dolor**

En ocasión de una conferencia ante un congreso de médicos, me referí al tema del dolor, por ser una meditación directamente relacionada a dicha profesión. Porque primero: la obligación que les legó Hipócrates ante un enfermo es que, si no logran hacer el bien, al menos evitar un dolor mayor (*malum vitando*). Segundo: aliviar el dolor por los síntomas de la enfermedad, y por último, que los médicos, de entre todas las profesiones, son los que tienen mayor contacto con el dolor.

El dolor es lo que el paciente dice que duele, la experiencia del dolor es siempre subjetiva y personal. *“La medicina descubre que el dolor tiene una cierta finalidad: nos advierte de ciertos peligros”* ¿Podemos ir más allá?.

El problema del dolor para las ciencias, la medicina y las neurociencias, se limita a la forma de combatirlo, mientras que desde la filosofía se intenta una respuesta “al sentido del dolor”.

La diferencia entre el dolor y el sufrimiento es que éste último queda y el dolor pasa. Del dolor buscamos liberarnos mientras que cuando nos aferramos al dolor, sufrimos. El dolor y el sufrimiento forman parte esencial de la vida del hombre sobre la tierra, incluso hay autores que sostienen que el sufrimiento es la clave de la vida como afirma el pensador y escritor Ernst Jünger: *“No hay exigencias más ciertas que las que el dolor hace a la vida”*. O popularmente, cuantas veces hemos escuchado que *“la vida es un valle de lágrimas”*.

Pero si el dolor es esencial a la existencia del ser

humano, por qué duele entonces? Porque el dolor hiere, ese es el sentido primero de la palabra. Sobre esta herida los griegos por boca de Aristóteles, el más sabio de entre ellos, afirmaron: *“El dolor es la privación de lo que es conforme a la naturaleza”*. El dolor para ellos era una privación de ser, como lo eran la sordera, la ceguera y otras falencias. En cuanto a la responsabilidad del hombre ante el dolor, éste nace de lo que el hombre deja de hacer o hace mal. Se transforma así, en el principal productor del dolor. Al respecto Emanuel Kant, el gran filósofo alemán llega a afirmar en el siglo XVIII que: *“la civilización produce más y más profundos sufrimientos que los que mitiga”*.

En nuestros días la civilización de la técnica en que vivimos produce dos efectos contradictorios entre sí: a) lleva a buscar soluciones prácticas que desembocan en el escepticismo y b) produce más dolor de unos a otros con sus inventos destructivos del que sin ella podrían haberse causado.(vgr. La bomba atómica).

Para comenzar esta meditación tenemos que tener en cuenta que nosotros vivimos después de la invención del cloroformo y la anestesia de modo tal que todas las meditaciones anteriores a esta época tienen un valor muy relativo, pues antes las teodiceas venían a disculpar la miserias de la vida expresadas a través de la inconveniente realidad del dolor. Y así se sostenía que el dolor es consecuencia del pecado original de Adán y Eva, quien introduce el mal en el mundo. Y a partir de allí se sacaban una serie de conclusiones para combatir las consecuencias del dolor.

Esto nosotros no lo podemos hacer hoy en esta meditación, más allá que creamos o no en el relato bíblico, porque el ejercicio profesional de nuestra disciplina nos obliga a hurgar racionalmente en el sentido del dolor.

En filosofía cuando uno comienza trabajar un tema o problema lo primero que se recomienda es la aproximación etimológica. Así el término dolor es un derivado directo y sin variaciones del latín *dolor* que proviene del verbo *dolere* que significa sufrir o ser golpeado. Vemos que inmediatamente aparece el término sufrir, que viene del verbo *suffero* que está compuesto por el sufijo *sub= bajo* y *ferro=soportar*,

*llevar*. Sufrir significa, entonces, soportar por abajo o sobrellevar ocultos algo. El francés *souffrance* y en inglés *suffering* participan de la misma raíz. Mientras que dolor se dice en inglés *pain*, en alemán *pein*, en holandés *pine* que viene del latín *poena*=pena, que originalmente significaba castigo.

Esta aproximación etimológica nos abre al fenómeno del dolor a dos puntas, pues por un lado vemos como el dolor es algo que nosotros padecemos como un castigo y lo manifestamos en forma explícita, mientras que el sufrimiento es algo que nosotros soportamos en forma reservada.

Así, el dolor vivido como pena nos acerca a la ética del deber y el vivido como sufrimiento o sacrificio a la ética de las virtudes.

Ahora bien, la manifestación del dolor encierra dos tipos básicos: el lastimero y el doliente. El primero se manifiesta en el hombre que grita, que gesticula y el segundo en el hombre que se queja, que suspira, que lamenta. La primera actitud indica un acto y la segunda un estado.

El lastimero vive el dolor con aflicción, con sorpresa, miedo, susto, lástima que luego de la exaltación en el grito o el gesto, le sigue una sensación paralizante, mientras que el doliente vive el dolor con resignación (aquello que no se puede remediar hay que saber soportar).

La afección dolorosa que excede el máximo de intensidad produce la pérdida de conocimiento o ausencia de dolor que se conoce desde la antigüedad como trauma, que viene del griego y significa herida.

Nosotros vamos a seguir en nuestro análisis las enseñanzas que nos dejó la axiología o filosofía de los valores y la fenomenología o filosofía que se atiene a la descripción de lo que aparece (los fenómenos).

Y así podemos distinguir de entrada que existen diferencias de profundidad en los sentimientos de dolor: a) las sensaciones, b) los sentimientos vitales, c) los anímicos y c) los puramente espirituales. Estos niveles o dominios son los que nos permiten un acceso fenomenológico al dolor.

La civilización de la técnica en la que vivimos inmersos ha logrado suprimir muchas causas de dolor y crear muchas de placer pero sólo en las



zonas más superficiales del sentir. Así: a) en el ámbito de las sensaciones ha logrado avances extraordinarios desde la anestesia hasta la terapia neuronal. El contenido del dolor es acá “físico” y se percibe por las sensaciones de los sentidos. En cuanto a los sentimientos de dolor que son los tres tipos que siguen, su contenido es “el fenómeno” del dolor. Y así seguimos con b) en el de los sentimientos vitales que tienen que ver con el conjunto del organismo vivo que se manifiestan en el agotamiento o vigor, en la tranquilidad o miedo, tristeza, melancolía, alegría, en la sensación de salud o enfermedad, han sido mucho menores los avances. c) Lo mismo que en el de los sentimientos anímicos referidos “al yo”, donde el sentimiento no depende ya de la situación como en el caso de los dos anteriores, sino que se vuelve intencional. Capta valores de situaciones no actuales ni presentes sino representadas por la percepción o la fantasía. En el caso del dolor dependen de las consecuencias de sentido del dolor o enfermedad representada. d) Y finalmente tenemos los sentimientos espirituales o metafísicos en donde nuestra civilización actual solo ha aportado desazón, cuando no desesperación.

Y al respecto afirma el filósofo Max Scheler: *“El concepto superior más formal y general bajo el que se puede poner todo sufrimiento (desde la sensación de dolor hasta la desesperación metafísico-religiosa) me parece que es el concepto de sacrificio”*

Ahora bien, todo sacrificio es por algo y ese algo es el que le da sentido al dolor. En el sacrificio un bien de orden inferior (el dolor físico) es entregado a cambio de un bien de orden superior (el bienestar de la familia). La herida del soldado en la guerra es entregada por la patria. El dolor del parto en función del hijo por nacer. Aparece acá la relación entre la parte que se entrega en lugar del todo.

Así el dolor bajo la categoría de sacrificio es entendido “en lugar de”, que debemos distinguir acá de la algofilia que es la perversión que consiste en una apetencia por el dolor físico.

### *Diferentes teorías del dolor y el sufrimiento*

La primera de las teorías sobre el dolor y el sufrimiento que encontramos en el curso del

desarrollo histórico de la filosofía es la perteneciente a la escuela epicúrea. Epicuro de Samos en el siglo IV a.C. fue el fundador de la escuela que lleva su nombre. Su propuesta para el logro de una vida buena y feliz fue la *ataraxia*, que traducimos por *indiferencia o imperturbabilidad*. Y la felicidad era la búsqueda del placer y sinónimo de la ausencia de dolor o cualquier aflicción. Sostuvo que: *Todos los seres vivos buscan los placeres y huyen de los dolores. Del dolor se huye*. Y en carta a Manecio, Epicuro expresa su sofisma de la no coincidencia cuando dice: *“la muerte es algo que no nos afecta porque mientras vivimos no hay muerte; y cuando la muerte está ahí, no estamos nosotros. Por consiguiente, la muerte es algo que no tiene que ver nada ni con los vivos ni con los muertos”*.

En el fondo es una evasión hedonista del dolor y su propuesta fue retirarse de la vida social para encontrarse con sí mismo y un grupo de amigos.

La segunda de las teorías es la sostenida por los estoicos. Escuela fundada por Zenón de Kition y su continuador Crisipo, también del siglo IV a.C. que sostiene la sencillez y sobriedad de la vida donde el hombre es un micro cosmos y el principio supremo es vivir conforme a la Naturaleza y la Razón a través de la *apatheia=impasibilidad*. **El dolor se soporta**. El dolor y el sufrimiento nacen cuando se quiebra este principio. La felicidad va unida a la virtud y el sufrimiento al vicio.

Fue la escuela más admirada por los romanos donde Séneca, el emperador Marco Aurelio y el esclavo Epícteto son sus principales representantes. Y tuvo una gran influencia sobre el cristianismo a través de los Padres de la Iglesia.

La tercera de las teorías del dolor la encontramos en Buda y en los upanisades brahmánicos de la India que interpretan el dolor como castigos por los errores de la vida anterior. La existencia es dolor y todo sufrimiento es ilusorio. El remedio ante el dolor es la separación del yo respecto de los deseos que lo individualizan y su inmersión en la *non voluntas*, el nirvana o “calma chicha”, para decirlo en criollo, donde el yo individual se apaga. Al no haber yo no hay sujeto de dolor. **En una palabra se impide el dolor, eliminando la resistencia al dolor**. El principio de la tolerancia pasiva, de la no resistencia

al mal ni al dolor es el que el hinduismo posterior desarrolla a través del método yoga.

Influenciado por esta escuela, el filósofo Arturo Schopenhauer definió el dolor y el sufrimiento como de una voluntad contrariada.

Otra teoría del dolor es la esbozada en el Antiguo

Testamento y toda la tradición vétero testamentaria posterior que ve el dolor y el sufrimiento como castigo. Se realiza en la tierra la justicia divina de reparación de los pecados por **el dolor como castigo**. Su formulación se encuentra en la ley judía del Talión: *ojo por ojo y diente por diente*.

Finalmente tenemos la teoría del dolor de raíz cristiana donde el sufrimiento y el dolor tienen un nuevo sentido, **no ya como castigo sino como purificación**, por medio del cual Dios en su infinita misericordia, envía el dolor y el sufrimiento como un amigo del alma.

La purificación no se debe entender como una complacencia en el sufrimiento como sucede con la algofilia o el masoquismo, sino separación de lo genuino de lo inauténtico, descartando lentamente lo inferior de lo superior, lo valioso del disvalor, lo espurio de lo puro, en el centro de nuestra persona.

La ascesis cristiana como método para saber soportar por el sacrificio personal el dolor, está subordinada a la virtud del amor, no obstante el sufrimiento en sí mismo no aproxima a Dios para el cristiano, sino que es el hombre de fe, de *pistis*, que tiene el crédito (*pisteos*) de gozarse ante Dios, el que puede de manera adecuada soportar el dolor y el sufrimiento.

Estas cinco teorías del dolor esbozadas acá esquemáticamente nos muestran, *mutatis mutandi*, las respuestas que tenemos a mano hoy en el mundo. Los epicúreos representan en gran medida la sociedad capitalista de consumo que pone la felicidad en la posesión de cosas y bienes. Los estoicos están representados por aquellos que sin tener una visión trascendente de la vida, como los ecologistas, ponen la felicidad en un equilibrio con la naturaleza. O lo que fue el héroe del siglo XIX, el hombre cuyo único poder era el de su fuerza moral, la capacidad de sobreponerse a sus propios miedos. Reducido a conciencia, el yo esencial se desvinculaba de su carne, y convertía al propio cuerpo en objeto para sí.

La hindu-budista con la anulación del yo personal en el nirvana, que no distingue entre sufrimiento noble e innoble, es asumida, en general, por el mundo oriental.

La visión vétero testamentaria está representada por

un reducido, pero poderoso grupo, que ve en el resarcimiento económico el pago al dolor como castigo. (ej. Las compañías de seguros, los bancos, las grandes corporaciones, etc.).

Finalmente la concepción cristiana del dolor que ha ido lentamente perdiendo vigencia a causa del avance formidable e incontenible de las visiones hedonistas y materialistas de la vida. *El crédito*, como observa Giorgio Agamben (1942-), *ha sustituido a Dios, y su forma pura es el dinero.*

¿Qué conclusión nos permite sacar esta breve meditación?. Que el hombre no se destruye por sufrir y padecer sino que se destruye cuando padece sin sentido.

Solo el concepto de sacrificio, la aceptación voluntaria del dolor, permite la trasmutación de éste en fuerza para otros fines. Además, todo sacrificio es por algo y ese algo (los amigos, la familia, el club, la patria, el hospital, la comunidad, Dios) es el que le da sentido al dolor. Y con este sentido del dolor nos introducimos de lleno en la ética de las virtudes.

De alguna manera nos hacemos mejores por medio del sacrificio como acto conciente, pero paradójicamente, el umbral del dolor es directamente proporcional al nivel de conciencia: a mayor conciencia de sí mayor dolor. Esto mismo, pero razonando inversamente afirmó Henri Bergson (1859-1941) en la plenitud de su fama: *“Se puede presumir que el dolor queda singularmente reducido en seres que no tienen una memoria activa, que no prolongan su pasado en su presente y que no son completamente personas”*

Como la incredulidad del hombre contemporáneo no le permite creer en lo que no cree, y si es auténtico, no hacer la parodia de creer porque dice que cree, la única posibilidad meramente filosófica que encontramos ante el dolor es entender que la conciencia de sí es lo único que le permite al hombre seguir siendo un ser humano y desde allí trabajar el dolor. Y esta conciencia de sí la tiene el hombre como persona (ser único, singular e irrepetible, moral y libre).

Es por eso, que con justicia, se afirma que hay enfermos y no enfermedades, y así deben de ser tratados los pacientes.

Si bien hemos comenzado esta charla afirmando

que el dolor es lo que el paciente dice que le duele, el acceso al fenómeno del dolor es, cambiando lo que haya que cambiar, similar al de la muerte. Nadie se muere por otro. La muerte es un “aún no”, otros se mueren, y sin embargo, algo podemos saber acerca de la muerte como del dolor, a través de la asistencia amorosa al enfermo o al moribundo. Uno se *com-padece*, es decir, padece con el otro y solo desde allí lo puede asistir en forma adecuada. Pero la resolución del dolor y de la muerte es absolutamente personal e intransferible. Al igual que la virtud no se transfiere.

Los que asisten habitualmente al doliente y al lastimero, en primer lugar los médicos, enfermeros, monjas, curas, policías, bomberos, militares (en la guerra) todos llevan una coraza especial para enfrentar al dolor: el uniforme. Pareciera ser, que esa vestimenta disciplinada los defendiera del dolor que implícitamente está considerado como malo.

El uniforme no solo, emblemáticamente, lo defiende del dolor sino que le dice a los dolientes “*este te va a proteger, ayudar o curar*”

Ante el enfermo los médicos suelen ser parcos, no caen en el sentimentalismo televisivo sino más bien, que su discurso en el lecho del enfermo es indirecto, no se le habla a él sino a quien lo acompaña, pero para que él escuche.

El asistente al lecho del enfermo es fundamental para la mejor comprensión del dolor y la posterior recuperación del paciente.

## **Sobre el incontinente o el hombre común**

En la medida en que pasan los años y uno va leyendo y releendo, aprendiendo y enseñando, los textos correspondientes a la filosofía práctica de Aristóteles: *Protréptico*, *Ética eudemia*, *Ética nicomaquea*, *Gran ética* y *Sobre las virtudes y los vicios*, más vamos llegando al convencimiento de que el realismo del Estagirita está asentado sobre lo verosímil, lo contingente y lo voluble del obrar humano.

El realismo contundente de su *Metafísica* con la primacía de el ente en tanto ente, se transforma en los escritos sobre el obrar en un realismo amable, sutil, dúctil que invita a su

realización. Principios como: “no hay que buscar la exactitud de la misma manera en todo, sino que en cada caso lo que la materia admite” (1098<sup>a</sup> 26) y “no investigamos para saber qué es la virtud sino para hacernos buenos” (1103<sup>b</sup> 27) muestran la vigencia perenne del realismo antropológico frente al cual han fracasado todas las ideologías modernas y postmodernas.

Muchas veces nos hemos preguntado por qué en la *Nicomaquea*, luego de estudiar la felicidad, la naturaleza de la virtud, los actos voluntarios y sus contrarios, las virtudes éticas e intelectuales y la justicia, pasa a estudiar la continencia (*egkráteia*) y su contrario, la incontinencia (*akrasía*). Cuando él podría haber seguido, naturalmente, estudiando las consecuencias de la virtud como la amistad y la felicidad.

Sin embargo, se detiene en lo humano, “demasiado humano”, hablando como Nietzsche, de la continencia/incontinencia.

Y pasa lo mismo en la *Ética eudemia* cuando termina el libro II hablando de lo voluntario y de lo involuntario. Y lo mismo en la *Magna Moralia* cuando en el último libro luego de la equidad empieza a hablar de la continencia/incontinencia.

Es decir, hay en Aristóteles una tendencia natural a hablar de lo que sucede al hombre común, al hombre de a pie, en orden al obrar humano diario, antes de llegar a los frutos o consecuencias de la virtud, como son la amistad y la felicidad.

En primer lugar hay que señalar que la teoría de la continencia/incontinencia=□□□□□□□□/ □□□□□□□□ funda la doctrina de la responsabilidad moral de todo hombre respecto de su obrar. Así entendemos por continencia o continente aquel que sabe qué es lo correcto y tiene la tendencia de hacer lo contrario, pero finalmente termina, gracias a la razón, forzando al deseo.

Es por eso que la continencia no es una virtud como la templanza sino “una especie de mezcla” (1128 *b* 34). Una semi virtud, que se da en la mayoría (*hoi polloi*) de los hombres. Esa mezcla de Museta y de Mimi como dice el tango, ese ser “mistongo” que es el hombre, ni tan dios ni tan bestia. Por eso de inmediato trata de la *theriotes*=*bestialitas* y de su contrario, la virtud heroica y divina=*théios* (1145<sup>a</sup> 20).

Si la continencia no llega a ser una virtud como la templanza (el templado no recibe las solicitudes de los deseos que recibe el continente), por la misma razón la incontinencia no llega a ser un vicio, sino que ambos, continente e incontinente, “*representan estados intermedios y conflictivos en el campo de la moralidad humana*”. Es que la continencia solo fija límites en la vida práctica.

Esta batalla que se libra en el interior del hombre entre lo que desea y lo correcto, entre lo bueno que le cuesta y la tendencia a realizar lo menos trabajoso. Este dominio político, siempre laborioso y no despótico, de la razón sobre los deseos y apetitos: esto es el hombre común, que es la mayoría (*hoi polloi*) y lo que es estudiado a través de la continencia/incontinencia.

El incontinente actúa porque desea no porque elija, el continente, por el contrario, actúa porque elije ponerse límites, no porque desea. Existe una diferencia sutil entre el continente (*egkartos*) y el moderado (*sophrón*) y es que en este último los deseos están en concordancia con la razón y entonces no los padece como el continente

El incontinente al obrar a sabiendas mal por causa y dominio de su pasión, pues no la puede dominar por la razón, ejerce su libertad: mal, pero la ejerce. El continente, por el contrario, domina las solicitudes de su pasión (*epithymía*) a través de su razón. Pero, unos y otros son el hombre, por lo tanto, estamos obligados a inculcar el ejercicio de la virtud o excelencia en todo hacer y en todo obrar. Hay que actuar y hay que obrar bien, esto es, en forma perfecta y acabada, de acuerdo a la materia sobre la que se actúa y según la recta razón (*orthos lógos*).

Contrariamente a lo que opinaba nuestro Sarmiento “*las cosas hay que hacerlas, mal o bien, pero hacerlas*”, Aristóteles nos viene a enseñar que las cosas hay que hacerlas bien, en forma acabada y perfecta, porque es la única manera en que la acción se aquieta, en que la acción descansa.

Este desgarramiento en el interior del hombre, esta tensión permanente entre “*lo que veo como mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor*” como lo vio el poeta latino Ovidio, pinta al hombre real de carne y hueso con todas sus faltas de límites.

Es el concepto de continencia/incontinencia el que



lleva obligatoriamente a Aristóteles a rechazar la tesis de Sócrates y Platón, de que el mal se realiza por ignorancia y en forma involuntaria. Porque él lo ha sabido extraer de la realidad de la vida misma, del obrar histórico situado de la Grecia de su tiempo. Contra la tesis socrato-platónica va a levantar su propuesta: que está bajo el dominio del hombre el ser malo o bueno y la concupiscencia aparece para mostrarnos que gracias a ella el acto primordialmente es voluntario antes que involuntario. De modo que el incontinente sabe que actúa mal pero lo hace por carecer del dominio de sus pasiones o deseos, y por el hecho de saber, podemos además afirmar que la incontinencia no es un vicio pues el vicioso, en general, no tiene conciencia de su vicio.

La incontinencia se relaciona más con los placeres del tacto y el gusto como los sexuales y los de la comida y bebida.

El estudio de la continencia/incontinencia, encuentra su tratamiento específico en el libro VII de la *Ética nicomaquea* y allí comienza afirmando que existen tres formas de conductas morales o tipos de caracteres (*perí ta éthe*) que hay que evitar: el vicio o maldad (*kakía*), la incontinencia (*akrasía*) y la bestialidad o brutalidad (*theriótes*) a las que contrapone tres formas contrarias: la virtud, la continencia y la virtud sobrehumana heroica y divina. Ello lo hace para ubicar el marco de la discusión que está por iniciar sobre la continencia/incontinencia, en medio de dos extremos a rechazar: la maldad y la bestialidad y de dos extremos a seguir: la virtud y la heroicidad cuasi divina como la de Héctor que “No parecía ser hijo de un hombre mortal, sino de un dios”. Pero como es muy raro encontrar tanto un varón divino como un hombre bestial, se va a ocupar de lo que se presenta en la mayoría de los casos: el hombre común.

Lo primero que hace es vincular la continencia con la perseverancia (*kartería*) y la incontinencia con la flaqueza (*malakía*) y la molicie (*tryphé*), una especie de debilidad frente a las dificultades. Mientras que el que huye del trabajo es, propiamente, el haragán.

*¿Para qué ha de beber agua el que está atragantado con agua? (1146 a 33).* Que es como decir: ¿cómo se podría convencer al incontinente de lo que es

correcto si ya lo sabe? La conclusión es que: “*el agua buena de la persuasión no lo ayuda, sino que lo sofoca*”, afirma de Aquino en su *Comentario 1325*) Entonces, ¿es el incontinente incorregible?. Esta es la cuestión principal que intenta resolver a lo largo de la primera mitad del libro VII.

La continencia y la incontinencia se aplican a los mismos objetos que el desenfreno o intemperancia y la templanza o moderación, pero la diferencia estriba en que el incontinente actúa sin elección deliberada persiguiendo los placeres necesarios (los que se refieren al cuerpo y atañen a la alimentación y el comercio sexual) mientras que el desenfrenado o intemperante actúa por elección. Tanto a las conductas bestiales, básicamente antinaturales, como al que actúa en estado enfermo no se les puede aplicar el término de incontinentes, pues están, en cierta medida, más allá de lo humano. Pero la bestialidad es un mal menor que el vicio o la maldad porque en el hombre vicioso hay una corrupción del principio superior que es el intelecto (*nous*) de ahí que: “*el hombre malo puede hacer diez mil veces más mal que la bestia o el hombre bestial*” (1150 b 8) porque su “entendimiento torcido”, para hablar como Jaime Balmes, puede concebir muchas y diversas maldades.

Llega así al capítulo VII donde fija límite de la terapéutica de la virtud: “*el incapaz de arrepentirse es incurable*” (1150 b 22) y ése es el intemperante, desenfrenado o licencioso, cuya actitud es continua, mientras que el incontinente es curable porque puede arrepentirse dado que su malicia no es continua sino intermitente. Siguiendo con esta terapéutica vemos como de las dos especies de incontinencia la que es más fácil de curar es la de los incontinentes por temperamento excitable y no la de aquellos que deliberan bien pero no perseveran en ello. Además son más curables los incontinentes por costumbre que por naturaleza, porque es más fácil cambiar la costumbre que la naturaleza.

Esto empuja a Aristóteles a enunciar el principio de su teoría de la acción según el cual “el principio en las acciones es el fin por el cual se obra o dicho de otra manera, en las acciones la causa final es el principio”. Y los principios del obrar no se muestran por el razonamiento sino por medio del hábito de la

virtud, natural o adquirida por la costumbre, alcanzando así el hombre, el recto sentido al obrar. “*El principio-en el obrar- es el hecho (to hoti) y si este se pone suficientemente de manifiesto, no habrá necesidad de estudiar la causa (to dióti)*” (1095 b 7-8). Así, los principios del obrar, que se caracterizan por ser una experiencia (*empeiría*) guiada por la costumbre, son conocidos por la virtud en los hechos mismos y no por el razonamiento.

De difícil arrepentimiento son los obstinados, pertinaces o testarudos que se mantienen en su opinión propia contra viento y marea, son de difícil convivencia con los demás y se asimilan más a los incontinentes que a los continentes. A su vez la diferencia de estos con los moderados es que los continentes padecen malos apetitos y los templados no. El continente se deleita más allá de la razón pero el moderado no. Pero ninguno de los dos es conducido por la pasión.

Termina acá el estudio de la continencia e incontinencia y pasa a partir del capítulo XI hasta el final del libro VII a ocuparse del tema del placer o deleite y del dolor o tristeza. Tema que retomará en los cinco primeros capítulos del libro X y último de la EN.

## **Conclusión**

La *Ética nicomaquea* puede interpretarse como una teoría de los tipos de caracteres que se expresan a través de una ética de las virtudes, cuya finalidad no es solo conocerlas o saber, sino hacernos buenos (1103 b 27), creando en nosotros hábitos de carácter para que podamos realizar acciones buenas.

De modo tal que es una falsedad, es un sofisma de eruditos estériles, pretender distinguir en la EN una teoría de la acción por un lado y una teoría de los caracteres por otro. Los eruditos, aquellos especialistas de lo mínimo, de lo cual los comentaristas ingleses de la EN son especialistas, no pueden ver el todo. Tienen una ceguera axiológica para ello. Y Platón se encarga de decirles que no son filósofos pues: “*dialéctico es el que ve el todo, y el que no, no lo es.*” (Rep. 537 c 10-15).

Ver el todo en el tema de la continencia/incontinencia es ver al hombre como un

ser deficiente, un ser no del todo completo, un ser a completarse. Como dice la chacarera “*el hombre es el único animal que se tropieza dos veces con la misma piedra*”. La incontinencia no es “una debilidad moral” como afirman los eruditos ingleses (G. Lloyd, y compañía), la incontinencia es una instancia en el despliegue y desarrollo moral de todo hombre. Salvo casos excepcionales como la de los hombres bestiales o los poseedores de la virtud sobrehumana o divina.

Cuando al principio de esta exposición trajimos a cuenta el apotegma de Ovidio en *Metamorfosis*, VII, 8 21 “*video meliora proboque deteriora sequor*” quisimos mostrar todo el realismo que el derecho romano le debe a Aristóteles y al mismo tiempo recuperar para nosotros, hombres del siglo XXI, la vigencia de un pensamiento perenne por realista y por verdadero.

De qué nos sirve a nosotros, de qué le sirve a la filosofía que nos atiborremos de citas y de citaciones eruditas sobre mínimos detalles (p.ej.: si el incontinente no usa la premisa menor en el silogismo práctico, como afirman H.H. Joachim Rackham *et alii.*). ¿Llegará un día en que la filosofía pueda leer como un todo los temas y problemas de la ética? No sabemos. El búho de Minerva sale a volar al atardecer, cuando ya ocurrió lo que tenía que ocurrir, pero lo cierto es que para nosotros es una realidad de vida la filosofía y sobre todo la ética, que nos ha permitido ser mejores de lo que naturalmente éramos. De modo que encaramos los estudios clásicos bajo dos premisas: como una respuesta siempre actual a los problemas del presente y tratando que se venga abajo el andamiaje de la erudición para que aflore aquello que es cultura de verdad.

#### **IV.- Conclusión**

En este trabajo intentamos hablar sobre uno de los problemas que plantea la ética contemporánea como lo es el de las virtudes.

Es sabido que la filosofía en lengua inglesa con su tendencia natural a la filosofía del lenguaje, que comenzó con el tratado *De signis* (circa 1280) de

Roger Bacon, siguió con Ockham y su nominalismo hasta nuestros días en nombres como Peirce, Morris, Russell, Wittgenstein, Austin *et alii*, se alejó durante siglos de los temas e intereses de la filosofía continental europea.

Ahora asistimos a la novedad en los últimos años del siglo XX y los primeros del XXI, que esos temas e intereses son compartidos merced a la ética de las virtudes.

Nosotros estudiamos el tema en los dos primeros capítulos de este libro, mostrando su genealogía, su desarrollo, así como sus falencias: a) la ignorancia casi total de la filosofía medieval olvidando el consejo de Gustavo Bueno que el estudio de la escolástica es a la filosofía lo que el solfeo a la música. O lo que afirma el gran Leibniz (1646-1716) en su *Discurso de metafísica*: “*nuestros modernos no hacen bastante justicia a Santo Tomás y a otros grandes hombres de aquel tiempo, y que hay en las opiniones de filósofos y teólogos escolásticos mucha más solidez de la que uno se imagina*” y b), el desconocimiento de los trabajos en español.

En el extenso capítulo III estudiamos algunos fenómenos aretaicos comenzando por el hombre íntegro como norma del obrar, que después de una tarea de 2000 años de cristianismo, se apoya en el abajamiento de sí (humildad), en la defensa de su intimidad (pudor). Que se manifiesta en relación con el otro en el perdón y en la equidad en el dar. En el peor de los vicios: las formas de avaricia, en el resentimiento como rencor retenido, en la manera de entender la autoridad, que siempre se funda en el saber y en la jerarquía que tiene un trasfondo teológico que el sujeto contemporáneo no puede ignorar.

Luego estudiamos aquello a lo que se enfrenta hoy el sujeto moderno: el neoestoicismo, postmoderno filopagano y su diferente sentido de la virtud al del *spoudaios* clásico y la violencia cotidiana. Finalmente, terminamos con dos temas existenciales que nos alcanzan a todos: el del dolor y su superación y el de la incontinencia propia del hombre común, que es la contrapartida del hombre íntegro. No olvidemos que en el fondo somos, casi todos, hombres comunes.

Una de las razones del estudio es que tiene mayor

significado la pregunta sobre ¿quiénes queremos ser? propia de la ética aretaica que aquella sobre ¿qué hacer? de la deontología. Y ello, simplemente porque es mejor ser visto y ver a los otros como personas buenas, que solo como personas que obran bien. Pues las personas buenas siguen siendo buenas y las que en un momento obraron bien, pueden luego obrar mal.

En este sentido observa la profesora colombiana Hoyos Valdez: *“Me parece que con la primera evaluación (el hombre bueno) es lícito albergar la esperanza de que las cosas van a seguir siendo así, mientras que la segunda (el buen hombre) simplemente dice que esa persona ha actuado bien en el pasado, lo cual no significa que vaya a continuar haciéndolo en el futuro. Y es más lícita esa esperanza cuando hablamos de agentes virtuosos, porque el que éstos lo sean depende precisamente de que exhiban "disposiciones estables" para actuar bien. El logro de esas "disposiciones estables" ha sido el fruto de un cultivo largo y consciente por parte del agente, y eso implica un esfuerzo continuo que hace altamente probable el que el agente continúe actuando así en lo sucesivo”*.

Vayan unas palabras para los críticos ilustrados que observan un la falta de universalidad y relativismo en la ética de las virtudes, afirmando que como en el caso de MacIntyre queda limitada a las comunidades locales. Estos entendimientos torcidos no distinguen que la virtud posee una validez universal pues, por ej., la humildad es válida para toda latitud, pero que su interpretación puede variar, solo en algunos aspectos, de una ecúmene a otra. Que el bien como aquello que todos apetecen posee la misma validez universal y lo que varía es su realización. En una palabra, en el mundo conviven varias morales: la cristiana, la budista, la musulmana, etc., pero la posibilidad de la ética es una; el tratamiento racional y reflexivo sobre el obrar humano. Y en este sentido no cabe ningún relativismo ni falta de universalidad en la ética de las virtudes. En ella también existe la pretensión de universalidad.

La convicción más profunda que dirigió mi meditación en *Virtudes contra deberes* es que el sujeto moderno y postmoderno se transformó en un individualista visceral a quien no lo obliga ningún

deber pues intenta hacer siempre su capricho subjetivo. El primado de conciencia se extendió de su inteligencia a su voluntad.

Mi planteo, consciente de semejante limitación, propone la sublimación de ese individuo, irrecuperable para la ética del deber, a persona. Esto es que logre pensarse como único, singular e irreplicable, moral y libre, a través del ejercicio de las virtudes.

Hoy estamos en un laberinto del que sólo, como Ícaro y su hijo Dédalo, podemos salir por arriba. Estamos convencidos de que el sujeto contemporáneo no está agotado en este imbécil irredento que se nos presenta hoy sino que “también él” es un microcosmos con posibilidades incontables de modificar su condición. Este es el motivo fundante de una ética aretaica. El hombre puede ser más de lo que el hombre es, en tanto que es un conflicto entre acto y potencia.

Es por eso que en los fenómenos aretaicos comenzamos con el *spoudaios*= *el hombre íntegro que es canon y medida de su obrar* y concluimos con el incontinente, que somos todos nosotros, que podemos llegar a hombres íntegros a través del ejercicio de la virtud.

No existe hoy una tercera alternativa al *homo consumans* de nuestra sociedad contemporánea.

### ***Adenda: libertad y acto libre***

Quisimos escribir esta adenda al libro para destacar de manera concisa pero esencial la naturaleza del acto libre, porque en él radica toda la práctica de la virtud. Están acá, brevemente, descriptos todos los rasgos que hacen al fenómeno de la libertad y del acto libre.

El carácter de libre es un atributo de la persona que se define como única, singular, irreplicable, moral y libre. Existen ciertos actos libres como el querer y el elegir, pero *el carácter de libre está determinado por la persona y no por los actos.*

Esto es de singular importancia porque de lo contrario como dice Aristóteles en el *De Caelo: un pequeño error al principio es grande al final*.

¿Pero qué significa acto libre o el ser libre? Significa en primer lugar y ante todo tener conciencia de “ser capaz de”, tener conciencia de “poder realizar”.

El ser capaz de realizar designa el poder de la voluntad de tomar una resolución u otra. Se basa en la fuerza de la voluntad; pero lo paradójico es que al mismo tiempo designa la capacidad de decidirse a elegir.

Es decir que la conciencia de poder que despierta el acto libre es doble; por un lado, el poder como posesión de la fuerza, “ser libre de” todo condicionamiento y por otro el poder como “libre para”, y es allí donde radica el núcleo del acto libre *strictu sensu*.

El primer momento es el de “yo puedo” y el segundo “yo elijo”. Así somos tanto más libres cuantas mayores posibilidades de elegir tenemos. El poder elegir se basa en el poder querer. Es decir, primero tengo que poder querer para después poder elegir. Esto los antiguos lo llamaban, simplemente, voluntad de volición y voluntad de elección.

Yendo al tema de la libertad esta siempre es relativa, pues somos libres de y libres para. Libres de cadenas, la libertad negativa, y libres para algo, libertad positiva. En una palabra, aquello que es llamado libre alude a algo del cual somos libres pero al mismo tiempo, alude a algo para lo cual se es libre.

Esta distinción esencial entre “libre de y libre para” nos introduce en el campo de la determinación y la indeterminación.

Los partidarios de la libertad como indeterminación afirman como premisa fundamental: *soy libre porque puedo hacer lo que quiera*. Con lo cual caen en la arbitrariedad que es la máxima expresión de la indeterminación. Así, el capricho subjetivo o la libertad del loco son exactamente la negación del acto libre, pues tanto el caprichoso como el orate son solo esclavos de sus pasiones, son impredecibles.

En este contexto la libertad simplemente desaparece.

Lo contrario a la indeterminación es el determinismo



cuya máxima expresión es el fatalismo, concepción según la cual todo se haya ya predestinado. El hombre se siente arrastrado a actuar en lugar de hacerlo libremente.

En este contexto la libertad también desaparece.

Es que tanto el indeterminismo como el determinismo no están en condiciones de fundar “la responsabilidad”, pues en el “poder hacer lo que se quiere” o en “no hay nada que hacer, esto es así” no se puede fundar el acto moral.

Entonces, ¿dónde colocamos el acto libre en esta tensión entre determinación vs. Indeterminación?

En una determinación relativa dada por la cantidad de posibilidades entre las cuales podemos elegir. En ese sentido existe una ley fundamental para el acto libre que cuanto más libremente se lleve a cabo tanto mayor será su duración. Por ejemplo, en la elección de una mujer por parte del varón o viceversa, cuanto más libre es el acto de elección menor cantidad de ataduras llevan ambos dejados en una libertad sin restricciones y su duración será mayor.

Ahora bien el acto moral tiene valor en la medida en que la acción que realizamos va de espaldas a ella misma. Esto es, no la buscamos por sí, sino que la realizamos y “listo el pollo”. El acto moral, por la vía negativa, tiene valor de tal en la medida en que renunciamos a realizar algo que bien podríamos hacer.

Resumiendo, la libertad es un atributo de la persona, que al realizar un “acto libre para”, genera la responsabilidad que da razón de ser al acto moral.

Pues no existe acto moral sin responsabilidad concurrente.

(\*) arkegueta, aprendiz constante, mejor que filósofo

Arkegueta: es una traducción libre porque *arjé* es principio y *geuo* es tentar, experimentar, lo que daría: el que experimenta con los principios o, mejor aun el que va tentando con uno u otro principio, tarea que yo asocio a aprendiz. En fin, es una arbitrariedad como tantas otras, que a mi me complace. Porque eso de auto titularse filósofo me parece muy rimbombante.

[buela.alberto@gmail.com](mailto:buela.alberto@gmail.com)