

SOBRE EL CONCEPTO DE VIRTUD EN PLATÓN Y ARISTÓTELES

[ON THE CONCEPT OF VIRTUE IN PLATO AND ARISTOTLE]

*Miguel Ahumada Cristi **

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Brasil

Resumen: En el discurso científico sobre una ética de las virtudes, no es poco común que Platón y Aristóteles se presenten como referentes. El problema que observamos en ello es que, en muchas producciones, la mayoría de áreas distintas a la de Filosofía, estos son citados como quienes que iniciaron y fundamentaron la racionalidad de la virtud, de la ética y de la moralidad, sin hacer distinciones entre ambos, cuando sí las hay y marcan ciertas distancias. No es acertado, entonces, utilizarlos y/o caracterizarlos como iguales. Este artículo tiene el objetivo de mostrar que, aunque es correcto decir que Platón y Aristóteles conciben la virtud como una reflexión y una actitud racional constante, hay diferencias importantes entre ambos en lo que respecta a una ética de la virtud.

PALABRAS CLAVE: virtud; Platón; Aristóteles.

ABSTRACT: It is possible to see that in the discourse on an ethics of virtues, Plato and Aristotle on many occasions are presented as obligatory referents. The problem that we observe is that in many scientific productions, most not in the Philosophy area, these are cited as those who initiated and founded the rationality of virtue, ethics and morality, without making distinctions between the two, when there are distances. It is not entirely correct to characterize them as equals. This article aims to show that although it is correct to say that Plato and Aristotle conceive virtue as a reflection and a constant rational attitude, there are important differences between the two when it comes to an ethic of virtue.

KEYWORDS: virtue - Plato - Aristotle.

PRESENTACIÓN

Hablar de Platón y Aristóteles en la actualidad, ¿se justifica? Pues sí, muchas ideas de estos autores todavía cobran sentido y por lo tanto son objeto de interés y de estudio. Yendo más lejos, es probable que sean los dos pensadores que más influyeron en la construcción de la cultura política occidental. Sin embargo, cabe mencionar que hoy algunas de sus posiciones son para nada aceptables, en especial por el cuestionamiento ético y político que se les puede y debe hacer. Por ejemplo, la teoría de la servidumbre natural –que se observa en Platón, pero mucho más definida en Aristóteles– fue el marco epistemológico de la Filosofía de la Conquista en América, puesto que sirvió para convencer a la Iglesia y a las monarquías cristianas que sujetos dotados de razón y de cultura, los europeos, podían servirse del trabajo de sujetos que supuestamente sin razón ni cultura, los nativos (ZAVALA, 1994, p. 40-45). Por cierto,

* *Doutor em Educação e Sociedade pela Universidade de Barcelona, Espanha. Professor na Universidade Federal da Integração Latino-Americana. E-mail: miguel.cristi@unila.edu.br*

nos dice Olmedo que

La filosofía aristotélica, como toda la filosofía grecorromana, se asienta en una sociedad esclavista, cuyo antagonismo de clases se manifiesta en posición dualistas (mundo sensible-mundo inteligible, idealismo-materialismo, idealismo-realismo), en la valoración negativa del trabajo, en la aceptación de la esclavitud como un hecho natural (1993, p. 9).

El abuso y la esclavitud, en la conquista y usurpación de nuestras tierras, obtuvieron justificación teológica a partir de las de tesis de Platón y Aristóteles, especialmente del último. Desde luego, las ideas que ‘justificaron’ la Conquista fueron como mínimo extrañas, si consideramos que Jesús promovió la construcción de “un tipo de comunidad humana en que nadie tiene derechos superiores a los otros hombres en el plano moral y político” (MACINTYRE, 2001, p. 128).

A pesar de este y otros problemas, sobre todo en lo que refiere a las tesis de sobre lo que sería un Estado ideal, estos dos filósofos clásicos continúan siendo objeto recurrente de estudio. ¿A qué se debe esto? Muy simple, muchas otras ideas de Platón y Aristóteles todavía cobran sentido a la hora de explicar nuestra forma de entender, aprender y actuar en el mundo. Una de estas es el concepto de virtud, pues aquéllos son constantemente referenciados, con mayor o menor éxito, en los discursos orales y escritos sobre la dimensión ética, de carácter racionalista, del ser. En efecto, sus concepciones sobre la virtud –que en los discursos muchas veces se mezclan sin hacer distinciones– se pueden observar en la forma que tenemos de comportarnos y de relacionarnos en el plano político, colectivo, del actuar. Se justifica entonces que analicemos lo que plantean estos filósofos sobre el concepto, lo que incluye, desde luego, sus diferencias, problemas y críticas.

Por último, sabemos que entre Platón y Aristóteles existen tanto leves como amplias semejanzas y diferencias en sus entendimientos sobre el cuerpo, el alma, el aprendizaje, la polis, etc. Por ello, nos gustaría aclarar que, en este artículo, en razón de nuestros objetivos y por cuestiones de espacio, vamos a centrarnos solo en la idea de virtud.

SOBRE LA VIRTUD EN GENERAL

Para comenzar a entender de manera precisa lo que plantean Platón y Aristóteles en relación a la virtud es necesario introducir el concepto en su sentido general. Pues la virtud, en griego *areté* y en latín *virtus*, se refiere a la potencia o capacidad que pertenece a cualquier entidad, animada o no, material o inmaterial. Y se asocian a esta definición al menos tres categorías: la primera se refiere a la capacidad, tarea o función más específica del ente: la virtud del ojo, ver; la de un autobús, transportar; la de la tijera, pues cortar. La segunda, se refiere a la capacidad que posee el ser humano de desarrollar hábitos y/o prácticas asociadas al cumplimiento de un arte, oficio o labor, como la orfebrería, el canto o la pintura. Trátase, por cierto, de habilidades más asociadas a la técnica. La tercera, que constituye el sentido filosófico más tradicional, se refiere a la capacidad del ser humano de cultivar y/o adquirir hábitos morales, en consecuencia, políticos del actuar: la honestidad, la justicia, la templanza, la prudencia, entre otros.

Las tres categorías mencionadas son atravesadas por el mismo indicador: la constancia. Vale decir, para que una potencia o capacidad adopte la categoría de virtud

debe predominar su permanencia. Por ejemplo, una persona posee una virtud siempre y cuando predomine la continuidad de aquella, v. gr., una persona puede ser llamada de honesta siempre y cuando sea constantemente honesta. Dicho de otro modo, siempre y cuando practique continuamente la honestidad. Esta concepción de virtud, que suele ser entendida como una costumbre o disposición racional constante, viene desde Aristóteles y luego de los estoicos, y es la más difundida en la ética clásica y una de las más citadas en el mundo contemporáneo (ABBAGNANO, 2007, p. 1091).

Ahora bien, la virtud también se presenta en condiciones de polaridad, pues tiene un opuesto, el vicio, descrito frecuentemente como desviador de la racionalidad, v. gr., la verdad tiene su inverso, la falsedad. Y del mismo modo que la virtud, el vicio solo será tal si llega a tornarse un hábito. Entonces, se puede decir que una persona es falsa – tiene el vicio de la mentira– siempre y cuando mienta de manera persistente. Pero aquí debemos tener mucho cuidado, pues no porque una persona mienta una vez, o en escasas ocasiones, se puede decir que es falsa; o bien, no porque alguien sea valiente en una o en pocas oportunidades posee la virtud de la valentía. Esto es consonante al viejo y sabio dicho atribuido a Aristóteles: «una golondrina no hace verano». Dicho en otras palabras, tanto la virtud como el vicio, para que sean tales, deben presentar una cierta constancia y no necesariamente un siempre. La idea tradicional de virtud asume que los seres humanos somos por naturaleza imperfectos.

El hecho que los seres humanos adquiramos ciertas virtudes o hábitos, especialmente morales, permiten la convivencia y colaboran en dar forma a lo que se llama moralidad. Por ejemplo, si acostumbremos a no robar y a no mentir, cultivamos la virtud moral de la honestidad. Si la honestidad es una virtud que constantemente realizamos, pues se nos llamaría de honestos. En efecto, esta virtud, como cualquier otra, es tal si se torna una costumbre (gr. *ethos*) que colabora en que los seres humanos, indiferente de la comunidad a la que pertenezcan, puedan coexistir. Por cierto, todo indica que si un individuo no posee algunas costumbres morales básicas, o si no respeta algunas reglas comunes de convivencia, tendrá problemas para relacionarse e identificarse moralmente con sus pares, de su misma cultura o de otras (MARTIN, 2006; LA TAILLE, 2010). Como sea, las virtudes han sido, son y serán, para bien o para mal e independiente de cómo se las entienda, ideas importantes para la humanidad, ya que permiten una lectura valorativa de la vida y del mundo (LA TAILLE, 2000).

Para MacIntyre (2001), el desarrollo histórico del concepto virtud ha dado diversos rasgos de vida moral y social. Por lo tanto, al haber tantas deliberaciones sobre la virtud el resultado del concepto será múltiple también. No obstante, este resultado tiene al menos tres fases de orden lógico: la descripción práctica, el orden narrativo de una vida humana y la tradición moral; cada una en este mismo orden implica a la otra, pero no viceversa.

MacIntyre se refiere a la vida humana cooperativa como resultado de actividades sociales, v. gr., “plantar nabos no es una práctica, la agricultura sí” (2001, p. 234). Vale decir, MacIntyre entiende la práctica como una capacidad humana que, mediante la búsqueda de un fin, conlleva un bien (como la agricultura, la escultura, etc.). Y estos bienes pueden ser de dos tipos: internos y externos. Los internos se refieren a los conocimientos que vamos adquiriendo, como sucede con la agricultura. En este sentido, los bienes internos son aquellos que adquirimos mientras los vamos ejercitando y que son producto de una construcción histórica. Ejemplos de bienes internos morales serían el honor, la justicia, la valentía. Por otra parte, los bienes externos son siempre propiedad y posesión del individuo: por ejemplo, en el caso de un pintor, el bien externo

sería el cuadro; sin embargo, su conocimiento sobre la pintura es interno, puesto que la pintura es un arte que tiene una larga trayectoria histórica. En este sentido, a juicio de este autor, los logros de alguien hacen siempre enriquecer el conjunto de logros de la comunidad (2001, p. 237).

En síntesis, la diferencia entre bienes externos e internos radica en que un el externo, al lograrse, es siempre ‘posesión’ del individuo. Esto puede notarse cuando alguien consigue poder o fama. Los bienes internos, en cambio “son resultados de competir en excelencia, pero es típico de ellos que su logro es un bien para toda la comunidad que participa en la práctica” (MACINTYRE, 2001, p. 237). En síntesis, los bienes internos siempre engrandecen a la comunidad.

A partir de estos planteamientos MacIntyre logra formular una primera definición de virtud: “es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes” (2001, p. 237). En esta línea, cabe resaltar que para MacIntyre las virtudes no son facultades naturales, sino hábitos adquiridos mediante el ejercicio, cuya puesta en práctica permite la producción de bienes que favorecen a la comunidad, i. e., bienes internos.

Una gran parte las ideas que hemos mencionado hasta aquí, en relación a virtud, han sido influenciadas por el pensamiento de Platón y de Aristóteles, a quienes veremos a continuación:

LA VIRTUD EN PLATÓN

Nos parece que es más fácil entender la virtud en Platón si se explica, aunque sea rápidamente, cómo su maestro Sócrates concebía el concepto. Para Sócrates (470–399 a.C.) la moralidad es el conocimiento de la virtud y del *Bien*. Pero no se trata de un simple y llano conocimiento, sino de la capacidad de juzgar lo bueno para el cuidado del alma (*therapeía*). Una importante categoría que Sócrates instala sobre la virtud es como fuente de autoconocimiento –según la admonición de Delfos «*conócete a ti mismo*»– con al menos dos fines: esclarecer que las virtudes son la base del vivir bien y de alcanzar la felicidad interior, y con el fin que desde ese interior se pueda conocer la naturaleza esencial de las cosas del mundo (su verdad), luego actuar en él. La ética de Sócrates adquiere, entonces, un carácter racionalista, puesto que las buenas decisiones son producto de un saber objetivo, mientras que las malas obras se dan producto de la ignorancia o de la falta de conocimiento. Pero aquí hay que tener ciertos cuidados, puesto que en Sócrates saber no es sinónimo de un conocer meramente teórico, sino más bien un saber práctico para el ‘arte de vivir’. Para conocer la esencia real de las cosas, hechos o ideas, y luego ‘saber actuar’, Sócrates elabora el archiconocido método llamado de mayéutica (GIANNINI, 2005, p. 37-44). Platón acoge estas intuiciones, pero las conduce a su propio entendimiento del *Bien*.

Platón (427-347 a.C.) considera la virtud como la capacidad de algo, o alguien, para cumplir una labor o ejercer una determinada acción: la virtud del cuchillo, cortar; la virtud de un zapatero, hacer zapatos. Desde otra perspectiva, también entiende la virtud como una potencia adquirible que cuando se llega a poseer se transforma en un conocimiento: cantante es aquel que conoce el canto y que, gracias a este saber y a la práctica constante, sabe ‘cantar bien’; zapatero es aquel que conoce el oficio y maneja habilidades para hacer zapatos, y sabe ‘hacerlos bien’. Este tipo de capacidades tienen relación con la técnica, que es la capacidad de ejecutar o crear objetos materiales,

cuestión que para Platón toda persona, dotada de un mínimo de capacidad, podría llegar a lograr. Sin embargo, otras virtudes, las esencialmente políticas, como la templanza, la fortaleza, la prudencia y la justicia, para Platón son aquellas que al parecer no todo ser humano tiene la capacidad de desarrollar: el filósofo, i. e., aquel que supuestamente adquiere el uso más elevado de la razón.

Para entender mejor estas ideas, primero explicaremos el pensamiento general de Platón sobre la virtud; luego, su concepto de virtud en relación a la política de su Estado ideal, *La República*. Veamos:

Respecto a una forma de vida virtuosa, Platón no se refirió en términos estrictos a una ‘vida ética’¹. En efecto, sin hablar demasiado de una ética, desarrolla la idea de *Bien*, y esto en él se traduce a ‘vivir correctamente’. Entonces, si queremos referirnos a una ética en Platón, es más correcto hablar de la idea platónica de ‘cuidado del alma’ – gr. *therapeía*, que acoge de Sócrates– y que tiene directa relación con la felicidad del sujeto (GÖRGEMANNS, 2010, p.111-112).

En cuanto a la felicidad, en Platón no se observa un gran interés por el estudio de su consecución a partir de acciones determinadas, sino más bien por medio un estudio sobre las virtudes (*aretai*). Esto se puede observar en casi todos sus textos, uno de ellos *La República*, para muchos su mayor obra. Damos como ejemplo una pequeña parte de sus diálogos, con Polemarco:

- ¿Y quién es el más capaz de hacer bien a los amigos enfermos y mal a los enemigos en lo referente a la enfermedad y a la salud?
- El médico.
- ¿Y a los navegantes, en lo referente al peligro del mar?
- El timonel.
- Veamos ahora el caso del justo; ¿en qué asunto y en qué función es el más capaz de beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos?
- En combatir con éstos y aliarse con los otros en la guerra, creo.
- Aceptémoslo. En cuanto a los que no están enfermos, el médico no es útil, querido Polemarco.
- Es cierto.
- Y para los que no navegan, el timonel no es útil.
- Así es.
- En tal caso, para los que no están en guerra tampoco es útil el justo.
- Eso no me parece en absoluto cierto.
- ¿Es útil la justicia, pues, también en la paz?
- Sí, es útil. (PLATÓN, 1988, p. 65-66)

Platón no se interesa en presentar un acabado estudio de los actos del ser humano como tal (aunque sí lo hace), sino mucho más el estudio de la virtud ‘según lo que es’, i. e., de acuerdo a su ‘naturaleza’ o ‘esencia’ (gr. *ousía*). En el diálogo con Polemarco, el filósofo no se refiere a cómo ha de ser la persona justa en tales o cuales situaciones, más bien a la justicia en sí misma, su prestancia.

En el grueso de su obra, Platón no intenta explicar qué debemos hacer en determinadas experiencias, pues le importa mucho más la naturaleza del asunto. Dicho de otro modo, se puede sostener que la pregunta que orienta a Platón en su camino por esclarecer el logro de la felicidad no está direccionada a la acción misma, sino a responder qué debemos saber o conocer para hacer el *Bien* y, producto de ello, conseguir la felicidad². Es a causa de este cuestionamiento que la idea central de la ética platónica está asociada al *Bien* en sí mismo, a un buen uso (*tò agathón*). Pero esta idea, según Görgemanns, involucra una doble acepción: por una parte, el *Bien* (*agathós*), i. e., la

persona como debiera ser; por la otra, “si ese es el caso, se afirma que posee la virtud (*areté*)” (GÖRGEMANNS, 2010, p. 113). Dado esto, podemos observar que *agathós* y *areté* son considerados por Platón como una unidad, ya que se refieren a la misma idea: la idea de *Bien* presupone la idea de virtud, y viceversa.

Es perfectamente posible señalar que en Platón *areté* es un conocimiento, pero no cualquiera, sino aquella excelencia para hacer el *Bien*. Pero habría que agregar que esto depende si a tal conocimiento se le da un buen uso (*tò agathón*). Lo que desea finalmente plantear Platón es la construcción de un unívoco universal: el hecho de comprender qué es la virtud, su *ousía*, nos permitiría actuar conforme al *Bien*. Esto, en estricto rigor, nos permitiría saber qué hacer y cómo actuar en determinadas e indeterminadas situaciones y en distintos contextos o circunstancias. Platón coloca la virtud en el ámbito del intelectualismo. Razón por la cual, ciertamente, aún sus ideas son utilizadas en el discurso sobre la racionalidad de la virtud.

Ahora bien, menester es indicar que en relación a qué hacer frente a un determinado caso, esto es, el fin práctico de la virtud, no es algo que Platón haya dejado de lado. Desde luego que no, estamos hablando de un conspicuo intelectual. En varios pasajes de su obra, con el objeto de cristalizar sus concepciones, utiliza la idea de prudencia (*phrónesis*), que a su juicio es el uso correcto de la razón. Es posible que si le preguntáramos a Platón qué debemos hacer en “X” caso, nos diría: ‘actúa según la razón y busca realizar el mayor bien posible’; *tò agathón*, esto es, según el saber que poseemos sobre la virtud. Y esta idea, en su filosofía, está cargada de matices políticos.

Partiendo del hecho que para Platón las virtudes las nos definen como seres morales, es decir, políticos en el actuar, son estas, y no otra cosa, las que permitirían la formación de su Estado ideal, la *República*. En esta obra las virtudes tienen un fundamento esencialmente político, que es la relación del ser humano con sus semejantes y el Estado. Y a su juicio, las virtudes o excelencias más importantes para llevar a cabo una vida virtuosa en la *Polis* son la templanza (*Sophrosyne*), la fortaleza (*Andreia*), la prudencia (*Phrónesis*) y la justicia (*Dikaiosyne*) (PLATÓN, 2006; CHATELET, 1995).

Su filosofía política parte de los caracteres físicos del ser humano. Platón hace una tripartición del individuo, esto es, lo fragmenta en alma apetitiva (abdomen), irascible (el tronco) y racional (la cabeza)³. Y cuando lleva esta tripartición a su *República* lo hace del siguiente modo: en el pueblo predomina el alma apetitiva o concupiscible, esto es, un alma que tiende a dejarse llevar fácilmente a las pasiones. Por ello el pueblo debe cubrir tan solo las necesidades vitales del Estado, especialmente por medio del trabajo. El ejército o los guardianes representan el alma irascible; ergo, son los encargados de proteger la República y recibirán una educación específica para cumplir tal función⁴. Por último, en superioridad respecto a los anteriores, se encuentran los filósofos. Estos tienen la tarea de dirigir políticamente al pueblo y a los guardianes, porque en ellos predomina el alma racional. Para Platón, es el filósofo quien posee la capacidad de mantener el *Bien* en la República. En efecto, entiende que en ellos se encuentra la capacidad de dar vida política a las excelencias superiores: *sophrosyne*, *andreia*, *phrónesis*, *dikaiosyne*. En otras palabras, en los filósofos se encuentra, en su máxima expresión, la virtud. Y entre estos se encuentra, lógicamente, el ‘Filósofo Rey’⁵. Nos parece que es posible preguntarnos si su modelo de República no podría conducir a una clara oligarquía que controla lo que “es” de lo que “no es”.

Recordemos que Platón, en la *República*, establece serias críticas en relación a la ‘calidad’ de los poetas o creadores de mitos. Hay quienes sostienen que directamente los

expulsa de su Estado ideal; sin embargo, lo que se observa es que plantea la necesidad de establecer un proceso de selección de los poetas, de acuerdo a criterios preestablecidos. Dicho de otro modo, el Estado, gobernado por filósofos, define quién es un ‘buen poeta’ y quien un ‘mal poeta’ para la educación del hombre griego. Podemos observar esta postura en algunos pasajes de su obra:

- [...] ¿hemos de permitir que los niños escuchen con tanta facilidad mitos cualesquiera forjados por cualesquiera autores, y que en sus almas reciban opiniones en su mayor parte opuestas a aquellas que pensamos deberían tener al llegar a grandes?
- De ningún modo lo permitiremos
- Primeramente, parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario. Y persuadiremos a las ayas⁶ y a las madres que cuenten a los niños los mitos que hemos admitido, y con estos modelaremos sus almas mucho más que sus cuerpos con las manos. Respecto a los que se cuentan ahora, habrá que rechazar la mayoría. (PLATÓN, 1988, p. 134)

La cita anterior es una muestra que puede conducirnos a pensar que en Platón la virtud, la forma y medios de educarla, quedarían bajo el arbitrio de unos pocos. Sobre esto, Russell comenta:

Tenemos aquí un terrible retrato de una máquina estatal en que los hombres, como individuos, casi desaparecen. La utopía descrita en la *República* es la primera de una larga serie de fantasías similares, que llegan hasta *Brave New World* de Aldous Huxley. Sin duda, también sirvió de inspiración para los potentados que se creían en condición de efectuar importantes cambios sociales, menospreciando por completo los sufrimientos infligidos. Eso está destinado a suceder siempre que prevalezca la idea de que los hombres están hechos para amoldarse a sistemas preconcebidos (RUSSELL, 2017, p. 80).

Como sea que se interprete, para Platón el único modo de educar a las personas, en la virtud, es potencializando algo que tienen en común: la racionalidad (RORTY, 2005, p. 212). Y para ello plantea la estructura de un Estado que controla y clasifica lo que es bueno o negativo para sus ciudadanos. En este escenario la virtud, el bien para la comunidad, no sería una cuestión de todos sino de unos pocos: los filósofos.

LA VIRTUD EN ARISTÓTELES

Existe un relativo consenso de que la idea de virtud en Aristóteles (384–322 a. C) se concentra en su *Ética Nicomáquea*, e intuimos que aquello es correcto. En tal obra, Aristóteles señala que la idea de *Bien* no puede ser un término unívoco ni puede pretender serlo. En este sentido, recusa la concepción platónica nominal de *Bien*. Dice: “por cuanto la palabra «bien» se emplea en tantos sentidos como la palabra «ser» (...) es claro que no podría haber una noción común universal y única, porque no podría ser usada en todas las categorías, sino sólo en una” (ARISTÓTELES, 2000, p. 30). Aristóteles toma considerable distancia de la idea que el hecho de conocer la virtud bastaría para que actuemos conforme a la producción de un bien. De ahí que arguya con la misma medida sobre la necesidad invariable de saber qué es el bien y la virtud tanto como reconocer la manera de actuar. La *Ética* de Aristóteles es, resumidas cuentas, una ética de la sabiduría práctica (gr. *phrónesis*). Es esto lo que da inicio a una nueva

interpretación del *Bien*, que algunos llaman de ‘ética realista’, diferenciándola de la de Platón, a la cual llaman de ‘ética idealista’ (OLMEDO, 1987, p. 47). Veamos:

Aristóteles se pregunta, primeramente, qué es el *Bien*. A su juicio, existe un bien por sí mismo y nunca por otra cosa, la felicidad (*eudaimonía*). Señala: “es manifiesto, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos” (ARISTÓTELES, 2000, p. 35). No obstante, para Aristóteles ser feliz es la consecuencia de una vida racional, i. e., la felicidad está subordinada a la razón. En este sentido, Aristóteles aprueba la relación común que señala que la felicidad es una virtud, y son las personas ‘buenas’ quienes la buscan. Dice: “nuestro razonamiento está de acuerdo con los que creen que la felicidad es la virtud o alguna clase de virtud, pues la actividad conforme a la virtud es una actividad propia de ella” (2000, p. 39)⁷. En relación a este punto, Vigo piensa que la felicidad en Aristóteles “no es simplemente la virtud del alma racional, sino, más bien, la actividad plena según tal virtud, como cierto modo de vida” (2007, p. 200).

Cabe destacar que en cuanto a la naturaleza de la felicidad –cuestión a la cual la actividad política nos conduce– Aristóteles arguye que es, como toda virtud, del alma humana. Por esto es que llama virtud humana, como también lo hace Platón, “no a la del cuerpo, sino a la del alma, y decimos que la felicidad es una actividad del alma” (ARISTÓTELES, 2000, p 36).

VIRTUDES ÉTICAS Y DIANOÉTICAS

En Aristóteles la producción de un bien es una manifestación por sobre todo política. Esto, porque el bien más puro, o el más excelso, siempre será aquel que brinda felicidad colectiva. Su idea de virtud, entonces, se refiere a lo que es capaz de conducirnos a lo que es el bien para todos (ROSS, 1957, s.n.p.). Por otra parte, señala que por cuanto es la acción política la que nos conduce a escoger lo que debemos hacer o debemos evitar, también ha de entenderse esta ciencia como aquello que estudia «qué es el bien para el hombre» (ARISTÓTELES, 2000, p 39). Las virtudes que nos conducirían a llevar a cabo el proyecto arquitectónico de la felicidad colectiva, es decir, política, están divididas según su naturaleza en dos grupos: las éticas, morales o del carácter y las dianoéticas o intelectuales. Veamos:

En Aristóteles, la virtud ética ha de ser entendida como una disposición habitual, pero no natural. En efecto, esta virtud es un hábito asociado a la facultad de decisión deliberada, puesto que, como seres racionales, obramos según nuestros patrones de decisión racional. En efecto, Aristóteles sostiene que la virtud ética no es aprehendida por naturaleza, sino que la vamos adquiriendo por la costumbre (lo mismo su opuesto, el vicio). Sobre este mismo asunto, y desde una perspectiva un tanto distinta, Ross nos dice que la virtud en el Aristóteles “no es ni natural ni innatural al hombre, nacemos con una capacidad de adquirirla, pero esta capacidad debe ser desarrollada por la práctica” (ROSS, 1957, s.n.p.).

Lo que está claro es que para Aristóteles las virtudes éticas se adquieren según la experiencia que tenemos de ellas: “practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados y practicando la virilidad, viriles” (2000, p. 53). Lo mismo sucede con los vicios, v. gr., negando constantemente lo nuestro a los demás nos volvemos egoístas.

Las virtudes dianoéticas son aquellas que, dada la existencia de disposiciones habituales, deliberativas y virtuosas, permiten el empleo de nuestras facultades

racionales. Aristóteles se refiere a estas como aquellas cuyo punto de partida reside en la búsqueda de la verdad (*alétheia*), actividad perteneciente al intelecto humano (VIGO, 2007, p. 208). Ello, porque todas las virtudes intelectuales, como la *técnica*, que es el uso de facultades lógicas, morales, poéticas y retóricas, están en disposición de buscar la verdad de las cosas y de actuar en virtud de ella. En definitiva, Aristóteles piensa que estas virtudes pertenecen al ámbito intelectual, debido a que se pueden adquirir única y exclusivamente mediante acciones deliberativas⁸. Según el filósofo, son cinco las virtudes dianoéticas: el arte, la ciencia, la cordura, la sabiduría y el entendimiento.

Sin embargo, lo que nos falta explicar, y que implícitamente constituye la médula de lo hemos venido hablando, es la respuesta a la pregunta que Aristóteles se termina formulando: “cómo hay que realizarlas [las facultades racionales], pues ellas son las principales causas de la formación de los diversos modos de ser” (2000, p. 54).

EL MODO DE SER RESPECTO DE LA VIRTUD

En términos muy generales, Aristóteles entiende por carácter el modo de ser o disposición respecto de la virtud. A su juicio, nuestra acción en el mundo, desde lo cotidiano a lo político, está condicionada por tres factores: el hecho o situación, la deliberación y la decisión. Esto, porque frente a un hecho, situación o dilema, debemos primeramente reconocerlo, después deliberar sobre él, tomar la mejor decisión respecto de este, para finalmente actuar en función de un fin ‘bueno’ y ‘deseable’. Y es en este tipo de situaciones donde se manifiesta el carácter. Creamos un ejemplo para explicar mejor estos últimos planteamientos:

Desde hace un tiempo que un compañero de trabajo nos debe una cantidad no menor de dinero. Y estando en serios aprietos económicos recuperarlo nos sería muy útil. Sin embargo, tenemos como antecedente que él también no goza de momento de una buena situación económica (es casado y padre de tres hijos, y nosotros solteros), mas, al parecer, está algo mejor que la nuestra. Exigirle el pago de la deuda con prepotencia, y delante de todos nuestros compañeros de trabajo para nada sería lo adecuado. Podría, como una reacción ante nuestro ímpetu, no pagarnos la deuda en aquel instante (o quizás nunca), y tal vez nuestros compañeros se molestarían debido a nuestra forma de exigir el pago. Hacer nada y dejar las cosas como están tampoco sería el mejor camino. Entonces, imaginemos que resolvemos cobrarle el dinero ¿cómo deberíamos hacerlo?

Sobre el modo de ser, esto es, la respuesta sobre la virtud, Aristóteles sostiene que el sujeto virtuoso es aquel que orienta sus acciones conforme a la justa medida (*mesótes*). De este modo, entiende la virtud como aquello conforme al *punto medio*, mientras que el exceso y el defecto corresponden a lo que se llama de vicio. El exceso, en el caso del ejemplo anterior, sería cobrarle impulsivamente la deuda, además de exigirle que la pague de inmediato y en su totalidad, a sabiendas que el deudor tampoco está bien económicamente y que tiene tres hijos. También sería un exceso cobrarle de rodillas para que pague. El defecto podría ser dejar la situación como está. Lo más pertinente, creemos que diría Aristóteles, es actuar ‘sin pasarse ni quedarse’. Se traduce esto a actuar con la mejor racionalidad práctica posible. Por ejemplo: pedirle en solitario, con serenidad y justicia, al menos el pago de una parte del dinero. Exigirle el pago de una cuota, no sería injusto ni para él ni para nosotros. A este modo de actuar conforme a la virtud Aristóteles le llama de sabiduría práctica, *phrónesis*, tratada a veces como prudencia, y que debido a su ejercicio constante nos va formando el carácter.

Ahora imaginemos que una persona está con mucho sobrepeso. Para remediar esto, dejar de comer sería un exceso; comer solo algunos alimentos, olvidando otros importantes para la salud, sería un defecto. El punto medio, o recta razón, sería consumir los alimentos debidos –sin postergar la salud– para intentar cumplir el objeto final del deseo: bajar de peso.

En casos como los anteriores, señala Aristóteles:

El exceso y la falta de ejercicio destruyen la robustez; igualmente, cuando comemos o bebemos en exceso, o insuficientemente, dañamos la salud.

[...]

Así sucede también con la moderación, virilidad y demás virtudes: pues el que huye de todo y tiene miedo y no resiste nada se vuelve cobarde; el que no teme absolutamente a nada y se lanza con todos los peligros, temerario. Así pues, la moderación y la virilidad se destruyen por el exceso y por el defecto, pero se conservan por el término medio (2000, p. 54).

El término medio, tiende a manifestarse como la virtud que nos permite hacer lo mejor respecto al placer y al dolor⁹; el vicio, todo lo contrario. Dice Aristóteles:

La virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartemos del bien a causa del dolor. Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón, para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación (2000, p.56).

Por ello que termina concluyendo que la virtud “tiende a hacer lo que es mejor respecto al placer y al dolor, y el vicio hace lo contrario” (2000, p. 56). En definitiva, confiamos, como lo apunta Vigo, que la persona prudente en Aristóteles debe ser entendida como aquella que “es capaz de deliberar adecuadamente sobre aquello que apunta a realizar el mayor bien para el hombre” (VIGO, 2007, p. 190). Sin embargo, aún nos podemos preguntar: ¿cuál es la esencia primaria de la virtud según Aristóteles?

A juicio del filósofo, son tres las cosas que suceden en el alma, pasiones, facultades y modos de ser. La virtud necesariamente pertenece a una de ellas. Por pasiones entiende la ira, el miedo, el coraje, la envidia, el odio, los celos, etc. Las facultades son aquellas capacidades que se ven afectadas por las pasiones, v. gr., aquello que nos lleva a airarnos. Por ‘modos de ser’ entiende aquello por lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones. Vale decir, ni las virtudes ni los vicios son pasiones, pues no se nos llama buenos o malos por tales, sino por nuestros *modos de ser*. Por ello, las virtudes tampoco podrían ser tratadas como *facultades*, sino más bien como una construcción lograda a través del hábito, es decir, su uso. Entonces, la virtud sería un hábito racional adquirido según su ejercicio. Y será única y exclusivamente virtud en tanto constituye el término medio de nuestros actos. Ello, desde luego, porque la virtud evita tanto el exceso como el defecto, cuestiones que conducen al vicio. Concluye Aristóteles: “hay un término medio y excelente, y en ello radica, precisamente, la virtud” (2000, p. 62). Algunos ejemplos que Aristóteles utiliza para argüir su posición son estos:

En relación al honor con el deshonor, el término medio es la magnanimidad; al exceso se le llama vanidad, y al defecto pusilanimidad.

[...]

Con respecto a la verdad, llamemos veraz al que posee el medio, y veracidad a la disposición intermedia; en cuanto a la pretensión, la

exagerada, fanfarronería, y al que la tiene fanfarrón; la que se subestima, disimulo, y disimulador, al que la tiene (2000, p. 65-66).

Sobre esto, nos resta señalar que para Aristóteles las oposiciones de las virtudes hacen que en muchas ocasiones sea difícil encontrar el punto medio. Por ejemplo, en ciertas situaciones buscamos saber, o no nos queda otra opción de entender, qué es menos dañino que el error por defecto o exceso. Vale decir, en determinadas situaciones debemos saber elegir qué hacer y cómo actuar para no desviarnos tanto de *mesótes*. Es aquí donde es preciso tener especial cuidado, pues lo que verdaderamente quiere significar el filósofo es que *mesótes* no es un término medio matemático, sino relativo al sujeto y al objeto del caso. En tal sentido, incluso, se puede apreciar el punto medio casi al extremo, pues “es el bien o lo mejor en la situación de acción en cada caso” (VIGO, 2007, p. 203). Ello, porque la prudencia, en tanto búsqueda del término medio, está involucrada en determinados e indeterminados fines particulares.

Para entender mejor esto, hemos creado una situación: nuestro hijo está formando el mal hábito de no lavarse los dientes. Le hemos explicado la importancia de la higiene bucal, hemos dialogado con él y nos hemos lavado los dientes juntos para dar el ejemplo. Vale decir, ya lo hemos educado y corregido con lo que creemos es ‘la justa media’ en todas las ocasiones en que no se los ha cepillado, pero aún no ha adquirido el hábito. Si ha quedado en evidencia que nuestro supuesto ‘término medio’ no está dando resultado, ¿qué debemos hacer?, ¿darle un palmazo para que aprenda; cogerlo por la fuerza y lavarle la boca; castigarlo; ofrecerle dinero en recompensa? Sin tener certeza que estamos siendo lo más fieles a Aristóteles, creemos en lo siguiente: si luego del diálogo y del ejemplo no ha adquirido el hábito de lavarse los dientes, pues recurrir a la ‘ira’, echarle una bronca en voz alta y con bastante solidez, no sería algo malo si nuestro hijo finalmente adquiere el hábito de lavarse los dientes. Lo que queremos significar es que en ocasiones *mesótes*, en tanto fin útil o sabiduría práctica, puede estar muy cerca del exceso, pero no debe ser el exceso. Un exceso, en este caso, podría ser golpear desmedidamente a nuestro hijo, que es una disposición al vicio.

En otras situaciones, dependiendo de la particularidad del caso, el término medio podría estar muy cerca del defecto, o ser *ad hoc*, lo que en otras circunstancias sería un ‘defecto’. Un ejemplo de esto, es cuando voluntariamente, por una cuestión menor, nos dejamos engañar sin decir nada. Pues si decimos algo, aquello efímero podría ‘agrandarse’ y el problema se tornaría mayor. Este caso es distinto al del amigo que nos debía dinero, donde quedarnos en silencio sería un ‘defecto’. Es por estas razones que *Phrónesis* no es una línea inamovible ni un punto medio matemático, y no debe traducirse apenas como ‘prudencia’, es mucho más acertado entender la idea como ‘sabiduría práctica’.

En definitiva, de acuerdo a Aristóteles, haciendo uso de sus facultades racionales – en lo cotidiano y en plano político del actuar– la persona puede llegar a un bien que reduzca, ojalá en su totalidad, el espacio para generar males. Esto, con el objeto de alcanzar el fin de todos los actos en el plano individual y colectivo del actuar: la felicidad. Y la mayor felicidad en Aristóteles se da en el plano social, i. e., si nuestras acciones hacen también felices a los demás, a un pueblo, a un Estado, al mundo.

Sin embargo, al igual que Platón, Aristóteles descuida en cierta medida el plano afectivo del ser en relación al mundo, ¿por qué? porque pensaba que es muy difícil que las pasiones puedan ser dominadas por medio de la emotividad. Una emoción no controla a otra. A su juicio, las pasiones solo pueden ser dominadas por medio del hábito

de rechazarlas, que es una disposición que se adquiere mediante ejercicios o mecanismos racionales. Tenemos que dejarnos afectar, dejar que los modos de sentir tengan un espacio (en el arte y las cosas nobles del mundo), decía Aristóteles. Pero mucho más que esto, debemos evitar que en el plano político la emotividad dirija nuestro comportamiento, porque las emociones fácilmente pueden pasar a ser pasiones y nuestras actitudes se tornarían desequilibradas. A su juicio, la cólera o ira es una emoción que surge con bastante facilidad, y si nos descuidamos fácilmente se torna un mal hábito y nos lleva a un ‘mal carácter’. En Aristóteles, por ejemplo, el control de la cólera no se controla con otras emociones, sino con capacidades de juicio deliberativo; detenerse a pensar cómo hemos de actuar hasta que aquello que se torne una costumbre, sostenía Aristóteles en su *Retórica* (2009).

El emotivismo puede provocar, en algunos casos, que “el debate moral se convierta en manipulación de los interlocutores: no hay razones bien fundamentadas, solamente procesos de influencia” (PUIG, 2004, p. 30). Y aquí no se trata de llegar a un racionalismo extremo, sino simplemente a un dominio de las emociones que se pueden tornar influencias negativas. De hecho, tanto para Platón como para Aristóteles la educación de las emociones, en un sentido también estético, es una necesidad. Por sobre todo en los niños y niñas, de modo de guiarles a diferenciar el ‘mal’ del ‘bien’ (REBOUL, 1988, p. 9-10).

Sobre lo último, MacIntyre (2001), que arguye una propuesta de corte neoaristotélica, indica que el problema del ‘yo emotivo’ es que se puede instalar de sobremanera en la conciencia del ser humano, lo que le impide actuar con la racionalidad necesaria. Y aquí no se trata de separar al ser de sus emociones, ni de llegar a un extremo racionalismo, simplemente de llegar a discursos razonablemente objetivos que posibiliten las decisiones y acciones más justas. La virtud, en MacIntyre, en línea con Aristóteles, vendría a ser aquella capacidad que llevada a la práctica nos hace posible afirmar y mostrar nuestra humanidad en el mundo: hacer el *Bien*.

La piedra de toque para alcanzar la virtud en MacIntyre es el lenguaje y el pensamiento. Según él, a pesar que continuamos utilizando palabras clave para expresarnos sobre la moralidad, nos privamos de un fondo amplio de significados. Esto nos ha alejado, en mayor o menor medida, de una comprensión teórica y práctica de una moral adecuada. A su juicio, el lenguaje ético presenta graves y múltiples desórdenes, lo que favorece a que el sujeto no desarrolle los medios necesarios para pensar profundamente el plano moral del actuar.

En síntesis, para MacIntyre la principal causa de este problema es el ‘emotivismo ético’ o el ‘yo emotivista’. Se trata de un lenguaje altamente subjetivo, en donde el sujeto se instala en el mundo a partir de una razón meramente esporádica. Su lenguaje y pensamiento ético no está ni dentro de un contexto histórico ni dentro de una apertura hacia la construcción de un *télos* humano colectivo. En consecuencia, sus prácticas morales evidencian el mismo fenómeno. Siendo así, la propuesta de MacIntyre “parte de la recuperación del concepto *télos*, de modo que sea posible construir una vida moral basada en criterios racionales y objetivos” (PUIG, 2004, p. 31).

Ahora bien, es necesario aclarar que MacIntyre, aunque parte del racionalismo ético de Aristóteles, también es crítico de éste. Lo que hace es reconducir el discurso del filosófico clásico a una supuesta moral más justa y objetiva. Sabemos que en Aristóteles la virtud se asocia a un fin; sin embargo, para MacIntyre tal logro es excluyente porque en el esquema aristotélico la virtud se ve asociada al caballero ateniense, excluyendo, por ejemplo, a los esclavos y mujeres. Asimismo, MacIntyre critica el hecho que

Aristóteles haya entendido la virtud como aquello que nos corresponde para cumplir un papel social. Observa esto como un determinismo encerrado en el ámbito de las diferencias entre clases sociales. Cuestión que, aunque de modo distinto, vimos que también se presenta en la *República* de Platón.

CONCLUSIONES GENERALES

Como hemos ido tejiendo conclusiones a lo largo del artículo, aquí hemos optado por recapitarlas de modo más general. En primer término, pudimos entender que el concepto virtud suele hacer referencia a tres ideas: a la capacidad o función más específica del ente, v. gr., la virtud del ojo, ver; a la habilidad de desarrollar prácticas asociadas a un arte, oficio o labor, como la costura; y a la capacidad de cultivar hábitos morales y/o políticos, como la valentía.

En cuanto a las semejanzas entre ambos pensadores respecto de la virtud, fuimos viendo que en Platón y Aristóteles las virtudes, en especial las morales, están asociadas a algo común entre seres humanos: la racionalidad. En los dos filósofos la virtud se relaciona al *Bien*, su producción, especialmente en un sentido social, político, del actuar. Un problema compartido es que en ambos la virtud adopta un carácter excluyente. En Platón es cuestión de los filósofos; en Aristóteles, del caballero o la aristocracia ateniense.

Las diferencias que observamos radican en que para Platón las virtudes son más bien un conocimiento –aunque no descuida su dimensión práctica–, en el ámbito de las ideas (idealismo), mientras que para Aristóteles las virtudes son, además de una idea, hábitos adquiridos en una práctica deliberativa y constante (realismo y experiencia práctica). Para Platón el conocimiento del *Bien*, conforme la virtud, nos permitirá ejercer una vida virtuosa. Se trata, en efecto, de ‘aprender ideas’¹⁰ que nos conducirán a vivir bien. Por su parte, Aristóteles, no negando que las virtudes sean parte del alma, confía que son el resultado de constantes experiencias e interacciones con el entorno. Se trata de ‘aprender la virtud en la práctica’ y, desde ahí, crear los conocimientos que permiten diferenciar lo ‘bueno’ de lo ‘malo’ para el ser y la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- ABBAGNANO, Nicola; VISALBERGHI, A. *Historia de la pedagogía*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos, 2000.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales y Políticos, 2009.
- BRUN, Jean. *Sócrates*. Lisboa: Don Quixote, 1984.
- CHATELET, François. *El pensamiento de Platón*. Barcelona: Labor, 1995.
- GIANNINI, Humberto. *Historia de la Filosofía*. Santiago de Chile: Catalonia, 2005.
- GÖRGEMANN, Herwig. *Platón: una introducción*. Santiago de Chile: IES, 2010.
- LA TAILLE, Yves. *Para um estudo psicológico das virtudes morais*. En: Educação e Pesquisa, Universidade de São Paulo, 2000.
- LA TAILLE, Yves. *Moral e Ética: Uma Leitura Psicológica*. Psicologia USP: Teoria e Pesquisa, vol. n° 26, 2010.
- MACINTYRE, A Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 2001.
- MACINTYRE, Alasdair. *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós, 1991.
- MARTIN, Xus. *Descarados. Una pedagogía para adolescentes inadaptados*. Barcelona: Octaedro, 2006.

OLMEDO, Francisco. *El pensamiento de Aristóteles*. Quito: Libresa, 1993.

PLATÓN. *La República*. Madrid: Gredos, 1988.

PUIG, Josep. *Práticas morais. Uma abordagem sociocultural da educação moral*. São Paulo: Moderna, 2004.

REBOUL, Oliver. *Filosofia da Educação*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1988.

RORTY, Richard. *Verdade e progresso*. São Paulo: Manole, 2005.

ROSS, David. *Aristóteles*. Buenos Aires: Sudamericana, 1957.

RUSSELL, Bertrand. *História do pensamento ocidental*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

VIGO, A. *Aristóteles. Una introducción*. IES, Santiago, 2007.

NOTAS

- 1 Concepto utilizado mucho más por Aristóteles; *ethikós*, o *tò êthos*.
- 2 Entiéndase la felicidad en Platón no como una sensación, o estado de ánimo, sino como el ‘floreamiento humano’ o ‘buena vida’, la realización máxima de la persona en cuanto ser dotado de razón.
- 3 Lo que desea significar Platón es que los deseos y pasiones se generan en el alma. Es por ello que se interesa en demasía por la naturaleza del alma, de su cuidado (*therapeía*) y de las virtudes. Para Platón, el sujeto, como decía su amado Sócrates, se deber llegar a conocer bien para poder gobernarse a sí mismo. 4 Según Platón, los guardianes, al tener como tarea la protección de la República, deben recibir una educación específica basada en las artes liberales, como la matemática, la música, la geometría y astronomía. Esto les permitirá, de algún modo, ejercer su papel de guardianes con conocimientos científicos básicos y con un conocimiento ético más desarrollado (que impida el paso al exceso de placeres, por ejemplo).
- 5 En este punto, cabe destacar que en Platón existen dos modos de presentar nuestro modo de ver el mundo: mediante la *doxa* o la *epysteme*. La *doxa*, para Platón está en el ámbito de la opinión, esto es, de un saber sin ciencia que lo valide. La *epysteme*, por otra parte, representa un saber elevado, científico del *Bien*. En el pueblo predomina la *doxa*, mientras que en los filósofos la *epysteme*. Por lo tanto, de acuerdo a Platón, quienes deben gobernar la República son los filósofos.
- 6 Corresponde a las mujeres encargadas de la educación de los niños.
- 7 Esta idea ha causado algo de controversia, puesto que actualmente a este tipo de “virtud” también se la dado el carácter de sentimiento
- 8 En este punto, cabe señalar que para Aristóteles existen dos verdades: la práctica y la teórica. Existen virtudes que buscan la verdad mediante la teoría, como ocurre con la “ciencia” y la “sabiduría”, en tanto la *técnica* y la *prudencia* se asocian con la verdad práctica. Esto último, desde luego, por su utilidad o disposición a un modo de ser
- 9 En cuanto al placer, lo piensa como una cuestión connatural a las especies, y se refiere a gozar con lo que es debido y a despreciar lo que no. Señala que es común que evitemos las cosas que producen un dolor y acogimos e intentemos realizar las que nos hacen felices.
- 10 O de recordarlas, según su teoría de la reminiscencia (que aquí no fue descrita por razones de espacio).