La palabra virtud tiene una antigua tradición en el pensamiento occidental. Homero utiliza el sustantivo areté, traducido generalmente y quizás en forma engañosa como virtud. Un hombre que cumple la función que le ha sido socialmente asignada tiene areté. La areté de una función o papel es muy diferente de la de otra. La areté del rey reside en su habilidad para gobernar, la de un guerrero en la valentía, la de un esposo su fidelidad, etc. Un hombre es bueno (agathos) si posee la virtud (areté) de su función particular y específica.

El peculiar relativismo cultural de los sofistas constituye un intento de hacer frente a las exigencias simultáneas de dos tareas: la de asignar un conjunto coherente de significados al vocabulario y la de explicar cómo vivir bien en una ciudad-estado. Los sofistas parten de una situación en la que el requisito previo de una carrera social afortunada es el éxito en los foros públicos de la ciudad, en la asamblea y en los tribunales. La virtud de un hombre consistirá en su buena actuación en cuanto hombre. Actuar bien como hombre en una ciudad-estado es tener éxito como ciudadano. Tener éxito como ciudadano es impresionar en la asamblea y en los tribunales. Y para tener éxito ahí es necesario adaptarse a las convenciones dominantes sobre lo justo, recto y conveniente.

Aristóteles dice que Sócrates “creía que todas las virtudes morales eran formas de conocimiento, de tal manera que seríamos justos si conociéramos lo que es la justicia”. El propio comentario de Aristóteles aclara el significado de esto: “Sin embargo, en lo que se refiere a la virtud moral –dice-, lo más importante no es saber qué es, sino cómo surge: no queremos saber lo que es la valentía, queremos ser valientes”. Esto supone una visión intelectualista de la virtud.

En el Gorgías, Platón plantea la mayor parte de los temas éticos centrales. La primera argumentación se refiere al consejo: “Haz lo que quieras”. El cual sólo tiene sentido cuando hay una serie de alternativas claramente definidas y no queremos que nuestras preferencias pesen sobre el agente. Es un error suponer que los deseos están dados, fijos y determinados, mientras que los actos de elección son libres. Sócrates señala que si algo ha de ser un bien, y un posible objeto del deseo, debe ser especificable en términos de algún conjunto de reglas que puedan gobernar la conducta. Sócrates afirma explícitamente que lo que falta a un hombre malo es la habilidad para compartir la vida común. Así, la determinación del tipo de vida común necesario para que el bien sea alcanzado constituye la tarea que acometerá en la República.

La República se inicia con la exigencia de una definición de Justicia. Rechaza la definición: “decir la verdad y pagar las propias deudas” y “hacer bien a los propios amigos y mal a los enemigos”; y busca un criterio que de inclusión o exclusión de los actos justos. Sócrates invoca el concepto de areté, y la noción de que hay una virtud específicamente humana cuyo ejercicio permitirá acceder a un estado de bienestar o felicidad. La areté no pertenece ahora a la específica función social de un hombre, sino a la función como hombre. La conexión entre virtud y felicidad está inscrita en este concepto.

La noción de virtud en Aristóteles se apoya en la dialéctica de potencia y acto aplicada a la conducta humana; todo dinamismo vital se estructura en base a un doble principio –cognitivo y apetitivo-, propio de su naturaleza, gracias al cual la perfección final de un ser contiene de algún modo en su principio y rige su desarrollo. En Aristóteles, la naturaleza no sólo delimita la esencia de cada cosa, sino que es concebida, a la vez, como la energía o principio de operaciones que la anima. Para Aristóteles el bien humano depende de la rectitud de la razón, pero sólo en la medida en que por recta razón se entienda no el conocimiento teórico y universal, sino una convicción operativa.

Las virtudes aparecen en un contexto apetitivo-cognoscitivo, para regular las pasiones: son el modo de que la razón no decaiga de su recto juicio. Gracias a ella, el principio cognoscitivo del hombre – la razón, capaz de pensamiento y de propósitos deliberados- se articula rectamente con el apetito humano, en su triple modalidad: voluntad, impulso agresivo y deseo de placer. Por eso, el conocimiento moral concreto presupone no sólo la perfección de la inteligencia (idea socrática de la virtud-ciencia), sino también la recta disposición afectiva del alma, sin la cual la razón no logra desempeñar su función de guía.

Hay tres virtudes que rigen la rectitud del apetito: en tanto la voluntad, la justicia; en tanto que impulso agresivo, la fortaleza; y en cuanto deseo de placer, la templanza. Cada una de ellas es concebida como el justo medio señalado por la razón, entre los excesos opuestos a que la pasión tiende a inducir; la fortaleza, entre la cobardía y la temeridad en el obrar; la justicia tiene su medio entre el exceso y el defecto en lo debido a otros. La razón es perfeccionada por la prudencia o hábito para juzgar del justo medio en sí mismo. Todas las virtudes, de un modo u otro, se reconducen a estas cuatro, como partes o elementos suyos, para que el hombre viva según la razón.

El esquema aristotélico del bien ético no se agota en la virtud. El hombre no vive solo sino en la polis. Es, además de animal racional, un animal social. De ahí que el bien de los individuos dependa del bien común de la polis: la sociedad griega, que Aristóteles toma como modelo de la vida verdaderamente humana. Este bien común de los ciudadanos está determinado por las leyes de la cuidad.

Según los estoicos, sólo la virtud es un bien en el pleno sentido de este término: todo lo que no sea ni virtud ni vicio tampoco será bueno ni malo, sino indiferente. “La virtud es una disposición conforme a la razón, deseable en sí misma y no a causa de alguna esperanza o del temor de algún motivo externo” (Dióg. Laerc., VII, 89). De acuerdo con esta opinión de la autosuficiencia y la autodesiderabilidad de la virtud fue como Crisipo ridiculizó los mitos platónicos relativos a la recompensa y al castigo de la otra vida. Las virtudes cardinales son la prudencia o el discernimiento moral, la fortaleza, el dominio de sí o la templanza y la justicia. Estas se dan todas juntas o faltan todas, es decir, quien posea una, las posee todas.

En el epicureismo la virtud es condición indispensable para lograr la ataraxia o tranquilidad del ánimo, aunque Epicuro, por supuesto, la estima en cuanto que puede producir el placer. Virtudes tales como la sencillez, la moderación, la templanza, la alegría … son mucho más conducentes al placer y a la felicidad que no la lujuria desenfrenada, la febril ambición y otros vicios así. “Imposible vivir plácidamente sin ejercitar la prudencia, la honradez y la justicia; e imposible vivir prudente, honorable y justamente sin que resulte una vida placentera. Quien no viva conforme a la prudencia, la honradez y la justicia, no podrá vivir feliz” (Dióg. Laerc., 10, 5). A pesar de que la ética epicúrea se fundaba en el placer individual, en realidad pensaban que era más agradable conceder beneficios que recibirlos.

En su doctrina ética tendía Cicerón a estar de acuerdo con los estoicos en lo de que la virtud basta para la felicidad, pero no podía resolverse a rechazar del todo la doctrina peripatética que daba también un valor a los bienes externos, aunque parece que sobre esta cuestión tuvo algunas dudas. Admitía con los estoicos, que el sabio debe carecer de perturbación, y combatía la enseñanza peripatética según la cual la virtud es el justo medio. Debe advertirse que Cicerón concebía la perturbatio como: aversa a recta ratione contra naturam animi commotio. Para él, lo mismo que para los estoicos, la virtud más alta es la práctica y no la especulativa.

Como podía esperarse de un romano, Séneca insiste en el aspecto práctico de la filosofía, en la ética, y, dentro del campo de la ética, se ocupa más de la práctica de la virtud que de las investigaciones teóricas sobre su naturaleza. No busca el saber intelectual por sí mismo, sino que persigue la filosofía como un medio para adquirir la virtud. Séneca insiste en que lo que realmente importa y lo que hace al hombre igual a Dios es le dominio de las pasiones (Ep. 73,13). Para él, la virtud y la dignidad verdaderas son interiores: los bienes externos no confieren la verdadera dicha, sino que son dones transitorios de la Fortuna y sería insensato poner en ellos nuestra confianza (Ep. 62, 3).

Por último, Epicteto de Hierápolis (a.c. 50-138 d.c.). Hace mucho hincapié en que todos los hombres son capaces de adquirir la virtud y en que Dios ha dado a todos ellos los medios suficientes para que puedan llegar a ser felices como hombres de firme carácter y dueños de sí. La instrucción filosófica les es necesaria a todos para que se hagan capaces de aplicar sus nociones fundamentales del bien y del mal a las circunstancias particulares (frónesis). La educación es, por lo tanto, necesaria y, en la medida en que la recta aplicación de los principios dependa del razonamiento lógico, no se ha de despreciar el conocimiento de la lógica. Lo importante, pues, no es que el hombre posea un conocimiento de la dialéctica formal, sino que sea capaz de aplicar en la práctica sus principios y, sobre todo, que rija por ellos su conducta.

Bibliografía consultada

· Aristóteles. Ética a Nicómaco

· Homero. La Ilíada

· Homero. La Odisea

· MacIntyre, Alasdair. Historia de la ética. Paidós, Barcelona, 2002

· Platón.

CAMPS, Victoria. Historia de la Ética (I). De los griegos al Renacimiento. Edit. Crítica, Barcelona, 1999

JAEGER, W. Paideía, los ideales de la cultura griega. Fondo de Cultura Económica; México, 1985

LLEDÓ I., Emilio. Introducción a la Ética Nicomáquea y la Ética Eudemia. En Ética Nicomáquea y Ética Eudemia de Aristóteles. Edit. Gredos, Madrid, 1985

MACINTYRE, Alasdair. Historia de la ética. Edit. Paidós, Barcelona, 2002

VILANOU, Conrad (coord.). Historia de la educación en valores (I). Edit. Desclée, Bilbao, 2000

La tradición cristiana

La Biblia menciona numerosos hábitos cuya adquisición perfecciona al hombre o lo degrada. En cambio el vocabulario es pobre para hablar de la virtud o del vicio en general. A diferencia del humanismo griego, las considera menos desde el punto de vista del hombre y de su perfección que desde el punto de vista de Dios y de su designio sobre el hombre; Dios quiere unir a los hombres consigo y entre ellos, y esta comunión exige su progreso moral.

El hombre perfecto no es el que se esfuerza por llegar a ser tal, sino el que busca a Dios y para alcanzarlo sigue el camino que Dios mismo le traza y que es también el único por el que hallará su desarrollo personal; Esta actitud fundamental se expresa por la fórmula: “andar con Dios” (Gn 5,22-24; 6,9), cuyo ejemplo es Noé (6,5).

La virtud consiste en una relación viva con Dios, en una conformidad con sus palabras, en una obediencia a su voluntad, en una orientación profunda hacia él; ejemplo, Abrahán (18,19). El vicio fundamental está en seguir a otro dios que no sea el único verdadero (Dt 6,14), en ser infiel a la alianza, separándose del camino de Dios (Ex 32,8).

Pero esta conformidad con el orden divino que constituye la virtud y que la Biblia llama la más de las veces justicia, no se obtiene con el mero cumplimiento de los actos prescritos por Dios; estos actos deben manifestar una docilidad y una fidelidad procedentes del corazón y ser expresión del amor. En el corazón se halla la raíz de la virtud o del vicio (Dt 6,5s; 10,16; 11,1; 30,20). La sabiduría de los salmistas caracteriza al hombre virtuoso, diciendo que su corazón está lleno de la ley de Dios y se complace en ella (Sal 1,2; 37,31). Finalmente, la justicia perfecta que predica Jesús (Mt 5,20) y que está descrita en todo el sermón de la montaña, es la de un corazón purificado de todo deseo malo y lleno de un amor extendido hasta los enemigos (5,7s; 5,20).

No hay que buscar una fuente del vicio fuera del hombre mismo; éste, separándose de Dios por el pecado, se hizo incapaz de dominar sus apetitos y de ser dueño de sí mismo; en lugar de perfeccionar el mundo, lo corrompió (1Jn 2,16s). Para que su corazón sea puro, es preciso que Dios lo vuelva a crear y le infunda un espíritu nuevo que lo haga firme (Sal 51,12s). Este Espíritu liberará al creyente de todos los apetitos carnales que hacen al hombre vicioso, derramando en su corazón la caridad divina y haciéndole producir el fruto que son las virtudes animadas por esta caridad (Rom 5,5; Gal 5,22); así, este Espíritu fortalece al hombre interior (Ef 3,16).

El escritor bíblico pone empeño en reunir en listas instructivas los rasgos que caracterizan a la persona virtuosa o viciosa. La lista de vicios son presentadas por los profetas (Os 4,1s; Jer 7,9), por los sabios (Prov 6,16-19; Eclo 25,2; 26,5s), por Cristo (Mc 7,21s, p.) y por los apóstoles (1Cor 6,9s; Rom 1,29s; Col 3,5-9). Los vicios tienen como efecto dividir a los hombres. Las virtudes, por el contrario, muestran que el justo está unificado y es principio de unidad (Miq 6,8; Mt 11,29; Jn 13,15; 15,13). San Pablo, que sale por los fueros del ideal griego de la virtud cuando recomienda que se haga todo lo que es digno de elogio (Flp 4,8), pero insiste con frecuencia en las tres virtudes que permanecen: fe, esperanza y caridad (1Tes 1,3; Rom 5,1-5, etc.).

Aparece en el AT, a través de varias figuras que hacen referencia a la fuerza o potencias propias del hombre justo: majestad, fe, esperanza, simplicidad, sabiduría, paciencia, penitencia, obediencia, misericordia, fortaleza, etc. Algunas de estas actitudes dinámicas no encuentran equivalente preciso en el pensamiento griego, porque suponen la concepción del hombre como imagen de Dios. El cristianismo incorpora ulteriormente nuevas virtudes: castidad, modestia, mansedumbre; exalta la energía virtuosa de actitudes casi inconcebibles para un pagano, como el amor a la cruz; privilegia otras, incluso comparativamente al AT, como la humildad. Pero sobre todo, las reestructura desde su base poniendo como raíz de todas a la caridad.