

## ENSAYO SOBRE LAS VIRTUDES INTELECTUALES

### TEORÍA GENERAL DE LA VIRTUD

Habiéndonos propuesto escribir un ensayo sobre las virtudes intelectuales según aparecen en la ética aristotélica, ofrecemos a continuación, a modo de exordio, la teoría general de la virtud con objeto de mostrar en qué consiste la virtud intelectual, en qué difiere de la virtud moral, y finalmente los problemas que de todo ello resultan y de los cuales va a ocuparse la presente investigación.

1. La ética aristotélica tiene entre otros méritos el de habernos dado la visión más cumplida de uno de los conceptos centrales —para algunos podría incluso ser el concepto central— de toda ética real o posible; es, a saber, el concepto de virtud. En lo que hace a otros temas asimismo fundamentales en la moral, como es el deber, pudo aquella ética haber sido más o menos deficiente, si pensamos sobre todo en la iluminación que este tema habría de recibir del estoicismo primero y del cristianismo después; pero en lo tocante a la virtud apenas si ha podido hacerse otra cosa, en la sucesión de los siglos, que pensar y repensar a Aristóteles.

Nuevos valores de la conducta humana han sido sin duda descubiertos después y lo serán en lo futuro, y consecuentemente podrá hablarse siempre de nuevas virtudes en lo que concierne a la realización de dichos valores. No nos dió por cierto Aristóteles un catálogo concluso de las virtudes humanas, no obstante haber sido tan prolijo en su enumeración, al punto de ser la suya prototipo por excelencia de una ética material en el sentido que esta expresión ha venido a tener modernamente. Pero en fin, su intención no fué, ni mucho menos, agotar de una vez por todas las manifestaciones valiosas del espíritu humano en su actividad inmanente y en la vida social. Es fácil comprobar, cuando se le lee con atención, cómo a menudo se encuentra indeciso sobre si aceptará como virtud esta o aquella disposición habitual —o como vicio su contraria—, y aun llega a decirnos que si lo hace es, como si dijéramos, a beneficio de inventario, en cuanto que uno u otro hábito es, respectivamente, objeto, por parte del medio social, de alabanza o censura. Ésta es una prueba más de la amplitud de su espíritu, ni podía proceder de otro modo quien en materia moral se remite en última instancia a la inmediata demostración del valor. No lo dice, claro está, con estas palabras, pero esto es lo que tiene en mente cuando dice que en filosofía moral, al contrario de lo que ocurre en otras disciplinas filosóficas, no es lo decisivo el *διότι*, sino el *ὅτι*, no la demostración por la causa, sino la inspección inmediata del principio o del hecho moral.

No es, pues, tanto en este particular, en la exploración minuciosa de un territorio siempre abierto, en lo que Aristóteles parece insuperable, con ser tan difícil superarlo, sino en la formalidad misma de la noción de virtud. La Areté griega es objeto en sus manos de una transformación creadora, pero sin perder por ello del todo su connotación nativa, la que tenía en la lengua y la tradición de su pueblo, y acabando por englobar, merced a esta doble operación conservadora y transformadora, todos los aspectos de la vida humana, individual y comunitaria. Es aún la Areté vital de la época homérica, de los trágicos, de la palestra olímpica; es también, y sobre todo, la excelencia, conquistada afanosamente, de la razón y del carácter, y es por último, pero no lo menor, el conjunto de dotes y cualidades que toman amable la convivencia humana en la amistad y en el trato social. Aristóteles, como se sabe, permaneció indeciso, este supuesto dogmático, sobre si haría o no de la amistad una virtud, y si no se resolvió categóricamente por la afirmativa fué en razón de que, siendo la virtud una posesión que con certeza podemos adscribir a nuestro patrimonio espiritual, en la amistad, relación esencialmente recíproca, hay siempre el elemento aleatorio de la libre correspondencia de la otra parte. Pero lo que sí afirmó rotundamente Aristóteles es que la amistad verdadera, sea o no una virtud en sí misma, no se da jamás sin virtud, y nada menos que dos libros de la *Ética Nicomaquea* están consagrados a la amistad, o para decirlo en griego con mayor claridad, a la *φιλία*, término comprensivo de todos los sentimientos afectuosos del hombre desde la camaradería hasta el amor-pasión, y con eminente inclusión de todos los variados afectos que se dan en la sociedad familiar. La cultura del sentimiento, el papel tan señalado que le cabe en la vida moral del hombre, no es, pues, precisamente cosa de nuestros días; está también en este igualmente supuesto intelectualista enjuto, como muchos quieren ver a Aristóteles.

Virtudes de la vida, virtudes de la razón, virtudes del carácter, virtudes del sentimiento. . . Comprobemos ya con mayor rigor y con directa inspección de los textos aristotélicos la noción genérica de virtud que cubre tan dilatado territorio antropológico, y una vez descritas sus diferentes especies, extraigamos por último de entre ellas la que ha de ser blanco de esta investigación. No se trata, claro está, de hacer una exposición por extenso de la moral aristotélica, pero cualquiera de sus temas quedará desdibujado de sus contornos vitales si no tenemos previamente una visión sintética, si no lo contemplamos en relación dinámica con los otros temas conexos y con los presupuestos antropológicos y metafísicos que lo sustentan.

2. La virtud en general es una excelencia o perfección cualquiera radicada en cualquier ente y en cualquiera de sus atributos, el punto de madurez, como dice Plat,<sup>1</sup> del sujeto en que dicha excelencia reside. Éste es el sentido nativo

<sup>1</sup> *Aristote*, París, 1912, p. 300.

e inmediato de la Areté helénica, una de tantas voces en que aparece, apenas modificado, el prefijo *ari*, que significa perfección.

De esta significación originaria, y en ningún modo descartada o abolida por él, parte Aristóteles, y así nos dice que el ojo tiene su virtud como el caballo la suya, siendo la virtud del ojo la de hacernos ver bien, y la del caballo ser bueno en la carrera, llevar al jinete y esperar al enemigo.<sup>2</sup> Siendo esto así, y puesto que no hay razón para pensar que en regiones ópticas más altas deba ser algo diferente, la excelencia o virtud del hombre, su Areté, será en consecuencia la disposición estable o hábito (ἔξις) que haga de él un hombre bueno, un hombre cumplido (ἀγαθός) y merced a la cual pueda él consumir la obra o función (ἔργον) que le es propia.<sup>3</sup>

Con lo anterior tenemos por lo pronto una definición puramente formal de virtud, pues no sabemos aún qué sea el hombre, ni cuál, por consiguiente, la función que a fuer de tal le compete. Pero importa observar cómo ya desde este momento está toda la metafísica finalista de Aristóteles por detrás de esta aparentemente inocua traslación o adaptación del concepto popular de virtud a la conducta humana.

Notemos, en efecto, que esto de hablar de la función "propia" de cada ente sólo tiene cabal sentido dentro de una cosmovisión teleológica, en la cual cada ser tiene un destino específico señalado por su naturaleza, y que no puede, si se trata de un ser consciente, modificar a su arbitrio. Para decirlo en breve, y puesto que no es menester exponer para entenderlo toda la metafísica aristotélica, estamos aquí en presencia de la gran revolución de Aristóteles al hacer encarnar resueltamente la Idea platónica en el mundo del devenir y la contingencia, haciendo de la Idea una Forma (εἶδος) que da sentido e imprime finalidad a la realidad concreta. De otro modo, sin este presupuesto indeclinable, podría estimarse "propio" de cualquier ente el acto o función que de hecho pudiera llevar a cabo, y de esta suerte no sería más propio del caballo el galope que el simple retozar, ni del hombre la sabiduría más que el placer u otra actividad cualquiera. Pero no es así, puesto que en cada ser radica un principio interno de organización, su εἶδος o forma específica, forma que a su vez *debe* realizar en el curso de su existencia. Lo que es cada ser lo es por su forma, según el conocido adagio escolástico: *Forma dat esse rei*, y cada cual ha de hacer lo que es. Ha de hacerlo estáticamente, si vale la expresión, con sólo dejarse ser, en las cosas inanimadas, y dinámicamente en los seres vivos, sea por evolución fatal, instinto o conciencia, desplegando las virtualidades ínsitas en el principio formal. De este modo la forma, lejos de ser algo acabado como en los cuerpos celestes, es más bien, en este mundo sublunar, un programa de acción.

En la metafísica aristotélica el ser es ininteligible sin sus causas, las

<sup>2</sup> *Et. Nic.* II, 6, 1106a 20.

<sup>3</sup> *Et. Nic.* II, 6, 1106a 24.

cuales, tratándose de la sustancia corpórea, son, como se sabe, cuatro: eficiente, material, formal y final. Ahora bien, y pese al carácter intrínseco de la causa formal (carácter que comparte con la causa material) y extrínseco, por el contrario, de la causa final (condición que tiene asimismo la causa eficiente) una y otra cosa, la forma y el fin, son en el fondo una y la misma, según que se mire a lo anterior o a lo posterior, a lo dado en el ser o a lo que éste ha de realizar en el curso de su evolución. Y aún tiene más importancia, en la jerarquía causalista, la causa final que la causa formal, como la tiene lo perfecto y concluso sobre lo imperfecto e incipiente, al punto de ser la causa final la principal de todas: *Causa omnium potissima*, como dijeron los escolásticos. Desde este punto de vista, la naturaleza individual se define como la forma enderezada dinámicamente a su realización; es la esencia como principio de operaciones. Y tanto la naturaleza individual como toda en conjunto tiene una finalidad, pues la naturaleza, dice Aristóteles, es fin (*ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν*)<sup>4</sup> y este fin es dado por la forma específica. Si se permite aquí una traslación de términos que fueron, lo sabemos harto bien, empleados con otro sentido muy diferente, la forma sería la *natura naturans*, y el fin a su vez, entendido como forma plasmada o entelequia, la *natura naturata*.

No creemos que estén de más estos prenotandos para hacernos cobrar conciencia de lo que late por debajo de la expresión, a primera vista tan inocente, de lo "propio" del hombre (*τὸ ἴδιον*) como pauta de la virtud y fundamento de la ética. Es nada menos que el descubrimiento genial de Aristóteles al haber fundido en una síntesis viva, merced a la doctrina de la finalidad inmanente, lo que hasta Platón mismo (que no pudo salir de la noción insuficiente de participación) había sido impotente para conciliar: pensamiento y ser, la idea pura y el complejo de fuerzas hiléticas en el mundo del devenir. La evolución en general y la conducta humana en particular tienen en adelante un fundamento y una explicación. El hombre tiene ante sí una tarea (esto es también *ἔργον*) cuya realización se le impone indefectiblemente en fuerza de lo que él mismo es; una tarea propia que no es otra cosa sino el despliegue vital de su principio formal constitutivo, y en ello está, pura y simplemente, su excelencia o virtud.

3. De lo dicho resulta que la formalidad de la virtud, con arreglo a la definición antes transcrita, sólo podrá llenarse de contenido y dar lugar a una definición material mediante la consideración de lo que el hombre es en su esencia específica. La ética aristotélica, en efecto, descansa en una antropología filosófica, y sin una descripción, así sea muy sumaria, de sus rasgos constitutivos, será imposible alcanzar de la primera una noción adecuada. Aristóteles atribuyó tal importancia al conocimiento del hombre, que llega a decir

<sup>4</sup> Pol. 1252 b 32.

que aun el político debe tener de ello alguna noticia,<sup>5</sup> como quiera que ha de entender en el gobierno de los hombres.

Que Aristóteles concibe al hombre como un ser compuesto de cuerpo y alma, es cosa averiguada y que no necesita declararse más, como tampoco que alma y cuerpo están para él, respectivamente, en la correlación de principio formal y principio material. Una de las muchas célebres definiciones aristotélicas es justamente la de que el alma es la forma, acto o entelequia del cuerpo, de un cuerpo natural que por sí solo tiene la vida en potencia.<sup>6</sup> El cadáver del hombre no puede decirse humano sino metafóricamente. Lo que el hombre es lo es, como otro ser cualquiera, por su forma, es decir por su alma. Todo esto son, según creemos, lugares comunes del aristotelismo, y a salvo por completo de las aporías, hasta hoy no por entero dilucidadas, que hay en otros puntos de la psicología de Aristóteles, como en lo tocante a la cuestión de la inmortalidad del alma personal, del intelecto agente, etc., etc.

El solo hecho de ser el alma el principio formal en el hombre, aparte de los otros bien conocidos criterios axiológicos de la primacía de lo espiritual sobre lo material, lo incorruptible sobre lo corruptible y otros semejantes, nos manifiesta inmediatamente que la virtud humana es, como dice Aristóteles, cosa no del cuerpo, sino del alma.<sup>7</sup> Pero en cuanto a saber con mayor exactitud qué es el alma, y cuál de consiguiente su excelencia propia o la mayor (caso de haber varias) esto ya no es tan evidente, y debemos, por tanto, considerarlo con mayor pormenor.

El alma humana no es para Aristóteles, como lo es para Descartes, pensamiento puro, ya que el cuerpo no es un mecanismo, y debe, por ende, estar informado por el principio anímico en todas sus funciones vitales. Y como por otra parte no podemos hablar de pluralidad de almas, pues no hay en el hombre sino una forma sustancial, es forzoso entonces admitir en el alma diversas funciones para poder así dar razón de todos los fenómenos psíquicos y aun de los psicósomáticos. Por comodidad de lenguaje acostumbra hablarse, al proceder a esta descripción, de diferentes almas (alma vegetativa, alma sensitiva, alma racional) pero quedando bien entendido que se trata de un alma única que resume en sí —y aun le añade algo nuevo— las funciones que competen al principio vital en las plantas y en los animales irracionales.

De acuerdo con esto, y ajustándose en lo esencial a la tradición platónica, Aristóteles distingue en el alma una parte irracional y una racional (*τὸ μὲν ἄλογον — τὸ δὲ λόγον ἔχον*) y cada una a su vez sujeta a las siguientes divisiones y subdivisiones. La parte irracional comprende el principio vegetativo (*τὸ φυτικόν*) encargado de las funciones de nutrición y reproducción, y el principio sensitivo o desiderativo en general (*ὅλως ὀρεκτικόν*), el cual a su vez se divide

<sup>5</sup> *Et. Nic.* I, 13, 1102a 18.

<sup>6</sup> *De an.* II, I, 412a 27.

<sup>7</sup> *Et. Nic.* I, 13, 1102a 17.

en lo que provisionalmente podemos llamar el apetito noble ( $\theta\nu\mu\acute{o}\varsigma$ ) y el apetito sensual ( $\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\nu\mu\acute{\iota}\alpha$ ). En la parte racional, por último, es de distinguirse el órgano del conocimiento puro ( $\tau\acute{o}$   $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ ) aplicado a la contemplación de lo inmutable y necesario, y el órgano del conocimiento práctico ( $\tau\acute{o}$   $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ ) que tiene que ver con lo que de algún modo, sea o no por efecto de la voluntad humana, está sujeto a cambio.

Salvo mejor opinión, creemos que ésta es una descripción fiel de la psicología aristotélica. De propósito damos por lo pronto una traducción libre y aun perifrástica de ciertos términos, pues lo que nos importa aquí es más el sentido que el lenguaje, aparte de que la introducción prematura de locuciones como razón pura y razón práctica u otras semejantes podría inducir a imputar irreflexivamente a Aristóteles ideas o conceptos que pertenecen a filosofías posteriores. Procedamos ahora a esclarecer ciertos puntos que conciernen más directamente a la virtud o a las virtudes, cuya inteligencia sólo se alcanzará si previamente se determina la parte del alma en que respectivamente radican.

El principio vegetativo de la parte irracional es desde luego eliminado por Aristóteles del campo de la ética. La virtud, en efecto, si ha de ser objeto de alabanza, debe en algún modo depender de la razón y de la libertad; ahora bien, es obvio que las funciones vegetativas se cumplen o no fatalmente con entera independencia de nuestro arbitrio racional. El principio vegetativo, por ende, puesto que en manera alguna participa de la razón ( $\omicron\upsilon\delta\alpha\mu\acute{\omega}\varsigma$   $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\epsilon\acute{\iota}$   $\tau\omicron\upsilon$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon$ ) no puede ser sujeto de la virtud humana. Hay en él sin duda, cuando funciona bien, una excelencia o virtud en la más amplia acepción del término, pero una virtud común a todos los seres animados y no la que es propia del hombre:  $\kappa\omicron\iota\nu\acute{\eta}$   $\tau\iota\varsigma$   $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$   $\kappa\alpha\iota$   $\omicron\upsilon\kappa$   $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\iota}\nu\eta$ .<sup>8</sup>

En la parte irracional sensitiva y desiderativa, por el contrario, no ocurre otro tanto, sino que esta vez se trata de deseos, pasiones y afectos que son de suyo capaces de oír la voz de la razón al modo que el niño oye la voz de su padre ( $\acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho$   $\tau\omicron\upsilon$   $\pi\alpha\tau\rho\acute{\varsigma}$   $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ )<sup>9</sup> y de conformarse a su dictamen. Ninguna diferencia hay a este respecto entre el apetito noble ( $\theta\nu\mu\acute{o}\varsigma$ ) y el apetito bajo ( $\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\nu\mu\acute{\iota}\alpha$ ), como no sea quizá la de que el primero es más dócil de ordinario que el segundo a la voz de la razón, ya que su objeto propio es la conquista de bienes espirituales: honor, gloria, etc., y no, como el otro, los placeres sensuales. Sin dificultad reconocemos en uno y otro apetito la célebre pareja de corceles del mito platónico del *Fedro*. Sería muy interesante entrar en una descripción fenomenológica de ambas tendencias, pero lo consideramos superfluo, pues no atañe directamente al objeto de esta investigación, o sea a las virtudes intelectuales. Baste decir que se trata, como es bien sabido, de lo que los escolásticos designaron, respectivamente, como apetito irascible y ape-

<sup>8</sup> *Et. Nic.* I, 13, 1102b 4.

<sup>9</sup> *Et. Nic.* I, 13, 1103a 3.

tito concupiscible, y que con mayor modernidad podríamos tal vez verter en nuestro idioma como *ánimo y concupiscencia*. Lo que ahora importa es apenas dejar bien claro que esas tendencias, facultades o apetitos son esta vez susceptibles de ser asiento de la virtud humana.

En cuanto a la parte racional del alma, racional por esencia y no sólo por participación, creemos preferible aplazar su análisis para cuando describamos las virtudes que le corresponden, pues la división introducida por Aristóteles en esta parte del alma se justifica, por lo menos en cierto aspecto, por la de los hábitos pertinentes, y todo ello se entenderá de este modo mejor en una visión de conjunto.

4. "De acuerdo con esta división del alma —dice cortantemente Aristóteles— se divide la virtud, llamándose a unas virtudes intelectuales (*διανοητικός*) y a otras virtudes morales (*ἠθικάς*)." <sup>10</sup>

Ésta es la única división de la virtud que en lo sucesivo tendrá en cuenta Aristóteles, dando ya de mano, aunque sin proscribirlo formalmente, el sentido nativo y vital del término, propio sobre todo de la época heroica. Comprobamos así una vez más la evolución señalada por Jaeger al decir que la Areté se transforma gradualmente en Paideia, es decir, el encauzamiento de la fuerza vital en la disciplina y la educación. Educación de la inteligencia o educación de la voluntad, según se trate de adquirir hábitos virtuosos intelectuales o morales, pero en todo caso victoria de la conciencia reflexiva sobre el impulso vital. Si esto estuvo bien o estuvo mal, no hay por qué dilucidarlo aquí, pues para nuestro actual propósito no es en absoluto necesario entrar en la polémica suscitada a este respecto desde Calicles hasta Nietzsche; nos limitamos simplemente a dejar constancia del hecho.

De acuerdo con la división del alma, por tanto, se divide la virtud, porque unas virtudes, las intelectuales, perfeccionan la parte racional del alma, y otras, las morales, la parte irracional en cuanto pueda participar de la razón; unas el *logos*, otras el *ethos* o carácter del hombre. De las primeras hablaremos después; de las segundas son típicas la fortaleza y la templanza, perfectivas, respectivamente, del apetito irascible y del apetito concupiscible.

Demos un paso más y preguntémonos cuál es, hablando con mayor rigor, el carácter propio de esta excelencia o perfección de las distintas potencias anímicas en que consiste la virtud.

La virtud, pudiendo o no darse en el hombre, es obviamente un accidente, y como tal debe entrar en alguno de los nueve géneros accidentales, con arreglo a la conocida tabla de categorías aristotélicas. Aristóteles lo ha ubicado —como también el vicio— dentro de la cualidad, considerándolo como una cualidad estable que, radicada en tal o cual potencia, la predispone a la

<sup>10</sup> *Et. Nic.* I, 13, 1103a 5.

acción en este o aquel sentido, y que recibe por ello el nombre de hábito (ἔξις). Hábitos son para Aristóteles las virtudes y vicios sin excepción.

Este es también uno de los grandes descubrimientos de Aristóteles, de incalculable trascendencia en la teoría y práctica de la conducta humana. El hábito es una etapa intermedia, por decirlo así, entre la pura potencia indeterminada al bien o al mal, y el acto final e irrevocable que ostenta para siempre el sello definitivo de su belleza o fealdad moral. Es la última perfección de la potencia todavía en cuanto tal. Potencia, hábito, acto (δύναμις, ἔξις, ἐνέργεια): en esta división tripartita está la vida espiritual del hombre y su impacto en la realidad sensible.

Pero el hábito denota además no una disposición cualquiera, una orientación más o menos indecisa a la virtud o al vicio, sino, como hemos dicho antes, una disposición estable, una orientación fija al bien o al mal. Es algo que *tenemos* (ἔξις-ἔχω: *habitus-habere*) en nuestro patrimonio espiritual; algo que difícilmente se pierde, y en esto difiere el hábito de la simple disposición (διάθεσις).<sup>11</sup> No basta un acto en contrario para mudar la disposición de virtuosa en viciosa, o viceversa, sino que es menester la reiteración diuturna de actos preparatorios del hábito opuesto, o por lo menos una larga inacción, pues por el olvido, por ejemplo, llega a perderse el hábito intelectual de la ciencia. La teología cristiana tendrá aquí más tarde un problema difícil tratándose de las virtudes teologales, ya que por un solo pecado mortal se pierde el hábito de la caridad; pero esto es así en razón de que siendo las virtudes teologales virtudes infusas, otorgadas graciosamente por Dios, no puede obviamente subsistir el hábito correspondiente cuando la criatura corta del todo, en un desafío con plena conciencia, el vínculo de amor que la une con el Creador. Estamos en un terreno nuevo que Aristóteles no pudo evidentemente ni entrever; pero con respecto a las virtudes naturales no sufrió la menor derogación en la escolástica la doctrina aristotélica relativa a los hábitos y a la condición que de tales tienen las virtudes y vicios.

Esta es la razón profunda, en nuestra modesta opinión, de que Aristóteles no dudase en hacer del alma irracional también (la racional no presentaba para él mayor problema) sujeto propio de virtudes y vicios. Aristóteles no sería la *vox naturae*, como se le ha llamado, si no hubiera percibido, con mayor profundidad que sus precursores, que en esta pobre naturaleza nuestra, “de tantos modos esclava”, como dijo él mismo alguna vez, hay batalla continua entre la parte racional y la parte irracional, entre la razón y el apetito, y que, en consecuencia, no bastaba (como lo pensó Sócrates con menor discernimiento) una sola virtud intelectual, la prudencia, para someter el apetito sensitivo al imperio de la razón. Era preciso también colocar en ese mismo apetito, de ordinario tan rebelde a la razón (μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ), hábitos, disposiciones estables merced a las cuales pudiera tener cumplimiento

<sup>11</sup> *Cat.* 6, 4.

el mandato superior. La virtud es una *sinfonía* (así en el original) entre la razón y los apetitos, y hemos menester, por lo tanto, no sólo de un director hábil, sino de ejecutantes expertos y de instrumentos debidamente afinados.

Una ética construída sobre una psicología ultraespiritualista como la cartesiana no dejaría de oponer reparos a esta capacitación del alma irracional como sujeto de virtud, pero no hay la menor dificultad cuando se concibe el alma como una y como penetrando el ser por entero. Ya Santo Tomás tuvo que hacer frente a quienes encontraban difícil concordar la doctrina peripatética con la definición agustiniana de la virtud, según la cual es ella una *bona qualitas mentis*. Con su habitual espíritu conciliatorio Santo Tomás salva la dificultad haciendo ver cómo el alma sensitiva es sujeto de virtudes sólo y en tanto que participante de la razón y sometida a su influjo.<sup>12</sup> A este propósito recuerda el santo la sugestiva comparación aristotélica con arreglo a la cual el alma rige al cuerpo, mero autómeta, con señorío despótico, como el amo al esclavo; pero al apetito inferior, dotado de movimientos propios, con señorío político, como el padre a los hijos o el gobernante a los hombres libres, y que, por tanto, no puede así como así constreñir a dicho apetito a determinada conducta si no hay en él también una disposición favorable a la obediencia.

5. La división aristotélica de la virtud nos plantea aún dos o tres aporías cuya elucidación es conveniente desde este momento para dejar despejado el campo de nuestro estudio y no tener que ver sino con los problemas directamente conectados con él.

La primera aporía es la de saber si la división es completa o siempre posible, es decir, si no habrá ciertas virtudes (prescindiendo ya en absoluto de las llamadas virtudes vitales) que no estén radicadas ni en el logos ni en el ethos, en el sentido que hemos atribuído a estos términos, o que puedan estarlo en ambos a la vez. En la mayoría de los casos el principio divisorio opera eficientemente, pues es claro que la ciencia, por ejemplo, tiene su asiento en el logos y que la templanza lo tiene en el ethos; pero hay virtudes, concretamente la prudencia y la justicia y algunas otras quizá, de las que, por lo que en seguida se dirá, podría dudarse dónde tienen su sede. El problema no es meramente especulativo, sino que entraña, como esperamos hacer ver, las más graves consecuencias prácticas.

De la prudencia sólo hemos de decir en este momento que, sin género alguno de duda a nuestro juicio, Aristóteles la clasificó dentro de las virtudes intelectuales, y por nuestra parte compartimos plenamente este criterio. La duda con respecto a ella ha surgido del hecho, ampliamente reconocido por el propio Aristóteles, de que la prudencia mantiene estrecho contacto con la vida moral del hombre en un influjo recíproco, en una indiscernible interacción vital. Esta circunstancia ha llevado a algunos tratadistas, incluso entre los escolásticos, a

<sup>12</sup> *Sum. theol. Ia. IIae. q. 56, a. 3.*

adscribir la prudencia más bien a las virtudes morales, lo cual, en nuestra opinión, podría conducirnos a un verdadero irracionalismo ético con todas las consecuencias que es fácil imaginar. Reservamos la prueba de estas aseveraciones y todo lo demás relativo a la prudencia para cuando nos ocupemos de ella al estudiar una por una las virtudes intelectuales.

En cuanto a la justicia, el problema es más complejo, y Aristóteles mismo no lo ha resuelto sino por exclusión implícita, ya que al enumerar taxativamente (en el libro VI de la *Ética Nicomaquea*) las virtudes intelectuales, parece dar a entender que todas las restantes deben tenerse por virtudes morales. Pero Santo Tomás sí encaró la cuestión bien de frente. La justicia, en efecto, es virtud que radica no en pasión alguna ni en el apetito sensitivo en general, sino en una potencia espiritual, la voluntad, puesto que es cabalmente la voluntad de dar a cada uno lo suyo. ¿Será entonces una virtud intelectual? Tampoco podríamos afirmarlo, pues las virtudes intelectuales son, por decirlo así, iluminativas de la razón, contribuyendo cada cual en su esfera a vivificar la claridad de la razón en su función teórica o práctica, al paso que la voluntad es, como lo enseña uniformemente la escuela peripatética, una potencia ciega en el sentido de que no percibe por sí misma, sino que ha de dirigirse a lo que otras potencias perceptivas le propongan como objeto de la acción. Hay en ella apenas una determinación constante en cuanto que necesariamente tiende al bien y no puede obrar sino *sub ratione boni*, pero unas veces se decidirá por el *bonum intelligibile* que le muestra la razón y otras por el *bonum sensibile* que le propone al apetito inferior la percepción sensible, y en esta opción está sencillamente toda la vida moral, meritoria o vituperable del hombre.

Colocado ante el problema que resulta de todo lo dicho, Santo Tomás lo resolvió en el sentido de que la justicia radica en la voluntad, pero que debe, con todo, contarse entre las virtudes morales, pues aunque la voluntad no sea un apetito sensitivo, sino por el contrario el mismo apetito racional, ha de estar también subordinado a la razón, a cuya naturaleza, por lo demás, pertenece la voluntad, aunque no a su potencia misma: *Iustitia vero inter morales continetur; voluntas enim, sicut et alii appetitus, ratione participat, in quantum dirigitur a ratione. Licet enim voluntas ad eandem naturae intellectivae partis pertineat, non tamen ad ipsam potentiam rationis.*<sup>13</sup>

No tenemos de nuestra parte nada que oponer a la solución tomista, ni tenemos por qué entrar aquí en mayores consideraciones sobre la justicia, pero confesamos honradamente que la cuestión no está aún del todo clara para nosotros. He aquí una virtud, la justicia, que indiscutiblemente no está en la parte irracional del alma, sino en el propio apetito del espíritu, y que es, con todo, una virtud moral. ¿Será que la división aristotélica no es suficiente, es decir, que habría que pensar en un tercer género de virtudes, así no fuese aplicable sino a una o dos (la liberalidad podría ser la otra), o que no es tan tajante

<sup>13</sup> *De virt. in com. a. 5 ad primum.*

como parece la distinción entre *ethos* y *logos*, sino que se invaden recíprocamente, por lo menos en la zona espiritual privada por sí misma de luz inteligible? No pretendamos dilucidarlo más por ahora, pues quizás tengamos ocasión de volver de nuevo sobre esto. Como quiera que sea, lo que nos parece cierto es que la aporía que hemos tratado de ventilar se suscita apenas en contados casos, en estos territorios fronterizos que no faltan jamás en todo lo que atañe a un ente tan complejo como es el hombre, y que en lo demás la división aristotélica es justa y se ha revelado fructífera, como lo demuestra la historia de la ética, para dar cuenta de nuestra vida espiritual en sus distintas proyecciones.

De paso queremos decir, para prevenir un malentendido a que tal vez pudiera dar pie la exposición previa, que la voluntad ha de intervenir por supuesto en todo acto procedente de cualquiera de las virtudes morales (a su tiempo veremos si esto puede también tener lugar, y en qué manera, en las intelectuales), pues de otro modo no podrían ser tales actos imputables al hombre; no podrían llamarse, en estricto rigor, actos humanos. La ética aristotélica es, no hay que decirlo, una ética de la libertad o por lo menos de la voluntariedad, es decir, que sólo los actos procedentes en cualquier sentido de la voluntad del agente son materia de imputación moral. Sólo que aquí se abre paso, en lo que atañe a la voluntad, la fecunda distinción introducida por la escolástica, y muy en consonancia con el espíritu del aristotelismo, entre actos *elicitos* y actos *imperados*. Hablando en el tecnicismo de la escuela, todo acto humano susceptible de alabanza o censura es imperado por la voluntad, la cual es de este modo su sujeto mediato; pero su sujeto próximo, aquel con respecto al cual el acto es *elícito* (del verbo latino *elicere*: sacar o extraer), es la potencia o apetito que obra en cada caso bajo el imperio de la voluntad. En cuanto a la voluntad misma, es también en ocasiones sujeto de actos *elicitos*, como en el caso que hemos dicho de la justicia y otros más que acaso pudiera haber, pero en el resto de la conducta moral las cosas pasan en la forma que se ha expresado.

Gracias, pues, a la sobredicha distinción, los escolásticos salvaron la división aristotélica de la virtud, y sin perjuicio de radicar las virtudes morales, por lo menos en su gran mayoría, en el apetito inferior, supieron ponerlo todo en su punto y en forma que la voluntad continuara siendo el centro responsable de la vida moral. No hemos de extendernos en esto más, pues no nos corresponde aquí el estudio de la moralidad propiamente dicha, con el consiguiente problema de la voluntad y la libertad, sino simplemente señalar el papel de la voluntad en la distribución aristotélica de la virtud, y nada más.

6. La segunda aporía que se nos ofrece a propósito de la susodicha división es la de saber si en una u otra especie de virtud, intelectual o moral, se realiza por igual la esencia de la virtud; si en una y otra podemos percibir

en todas sus notas constitutivas la *ratio virtutis*, o si por el contrario habrá algún desequilibrio en esta participación, en forma que una especie sea más o menos virtud que la otra.

Claro que si nos atuviéramos al sentido primitivo y omnicomprensivo de la Areté, no habría la menor dificultad, pues la virtud, siendo una perfección o excelencia cualquiera, variaría de condición o rango en razón del sujeto o por otras consideraciones axiológicas si se quiere, pero en todas encontraríamos la misma razón vaga y general de virtud. Este sentido primitivo, empero, lo hemos desde hace rato dejado atrás, y el problema surge al confrontar de nuevo la noción aristotélica, noción en que la Paideia se ha introducido ya subrepticamente en la Areté, y según la cual, como vimos, la virtud humana es el hábito que hace del hombre un hombre bueno, y buena además la obra o función que le es propia.<sup>14</sup>

A decir verdad, Aristóteles no parece haberse hecho cuestión formal de si esta definición encajaba por igual en todos sus términos en las dos especies de virtud por él descritas, y prosiguió sin mayor preocupación en el análisis de las diferentes virtudes correspondientes a una u otra especie. Pero la filosofía escolástica, que tuvo de discriminadora lo que por ventura pudo faltarle de creadora, no tardó en percibir que difícilmente podía predicarse de la virtud intelectual tanto como de la virtud moral esta doble función de tornar bueno al sujeto y buena su obra: *bonum faciens habentem et opus eius bonum reddens*. Saltaba desde luego a la vista que el arte y la ciencia, para no ir más lejos, virtudes intelectuales sin discusión posible, podían residir también en hombres indiscutiblemente malos, y era preciso por ende modificar o matizar por lo menos la generalidad de la noción sobredicha.

Santo Tomás resolvió el punto con singular maestría en la cuestión disputada *De virtutibus in communi*, dando a cada uno lo suyo, es decir, reconociendo el más o el menos de virtud que por motivos distintos tienen, respectivamente, una y otra virtud. En primer lugar, es incuestionable que de la *ratio virtutis* no participa en toda su plenitud sino la virtud moral, porque no sólo hace buena la obra a la cual se dirige, sino al hombre mismo en cuanto tal. El hombre es un ser compuesto de cuerpo y alma, y su alma misma no es, como hemos visto, pensamiento puro. Siendo así, no podemos decir que el hombre es bueno en absoluto (*simpliciter*) cuando lo es en parte por alguna de sus potencias, sino sólo cuando lo es en cuerpo y alma y en el alma misma por entero, en la unidad de razón y apetito, lo cual es únicamente efecto de la virtud moral.

Según Santo Tomás, el hombre no puede llamarse bueno en absoluto —es tal vez la razón más profunda de la doctrina que vamos declarando— sino por la bondad de la voluntad, que impera sobre los actos de todas las potencias humanas, los cuales por ende serán buenos si aquélla lo es, y el hombre

<sup>14</sup> *Et. Nic.* II, 5, 1106a 20.

bueno en absoluto será así únicamente el que tenga buena voluntad: *Homo non dicitur bonus simpliciter ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo quod secundum totum est bonus: quod quidem contingit per bonitatem voluntatis. Nam voluntas imperat actibus omnium potentiarum humanarum. Quod provenit ex hoc quod quilibet actus est bonum suae potentiae; unde solus ille dicitur esse bonus homo simpliciter qui habet bonam voluntatem.*<sup>15</sup>

*Solus ille...* Notemos de paso, al margen de este texto capital, cómo la última sentencia concuerda plenamente con la célebre máxima de Kant, según la cual nada puede decirse bueno en absoluto, ni en este mundo ni fuera de él, sino la buena voluntad. Santo Tomás habría suscrito todo esto íntegramente, pues aun fuera del mundo Dios es caridad, como dice San Juan, es decir, voluntad de amor. Es claro que uno y otro filósofo divergen luego en cuanto a lo que deba entenderse por la buena voluntad, pero en la pura formalidad de la máxima, la concordancia es perfecta. El hombre no puede llamarse *simpliciter bonus* por esta o aquella perfección de su inteligencia o por el buen natural de su temperamento, sino exclusivamente por su buena voluntad, la cual, una vez más, impera sobre los actos de todas las virtudes morales.

Por aquí podemos ya entrever el motivo radical de lo que, tratándose de las virtudes morales, podríamos llamar la ley de solidaridad, a cuya luz se entenderá asimismo mejor cuanto vamos diciendo. La tradición postaristotélica, apoyándose sobre todo en los textos del Filósofo (que en su lugar consideraremos detalladamente) relativos a la prudencia, sostuvo firmemente que las virtudes morales están de tal modo conexas entre sí, que no puede tenerse una sin tenerlas todas a la vez, por lo menos en hábito o en potencia propinqua cuando por circunstancias ajenas a la voluntad del agente no pueda esta o aquella virtud traducirse en acto. De esta ley de solidaridad se dió por razón principal la de que, estando las virtudes morales gobernadas por la prudencia y siendo ésta a su vez una virtud única, no podía concebirse que alguien tuviese prudencia para esto y no para lo otro, como quiera que la prudencia no es sino la conciencia y el discernimiento moral en general, que por lo mismo debe operar en cualesquier circunstancias y con respecto a cualesquiera tendencias. Y si por ventura encontramos hombres que parecen tener una virtud y carecer de otras, no por esto cedió en un ápice la escuela peripatética de la sobredicha tesis, sino que mantuvo que tales virtudes aisladas no son virtudes sino en apariencia, virtudes llamadas naturales, pues no son otra cosa que disposiciones felices del temperamento nativo (como si un hombre es de suyo débilmente irascible o inclinado fácilmente a la sobriedad) pero nunca virtudes propiamente tales, esto es, disposiciones reflexivas y coordinadas unitariamente, en vista de un fin único, por la prudencia.

Todo lo anterior está muy bien, pero acaso el fundamento más firme de la ley de solidaridad en las virtudes morales consista simplemente en su depen-

<sup>15</sup> *De virt. in com. a. 7 ad quartum.*

dencia de la buena voluntad, pues la prudencia a su vez la presupone ya antes de proceder por su parte a cumplir con su cometido. La voluntad, en efecto, mira al fin; la prudencia a los medios para alcanzarlo. Ahora bien, podrá un hombre, por falta de discernimiento o educación moral (en lo que la prudencia tiene de habilidad) ser más o menos deficiente en la elección de los medios, pero si la voluntad está firmemente dirigida y apegada al bien, ese hombre es *simpliciter bonus* y está en posesión, por lo menos en potencia, de los hábitos necesarios a la conducta virtuosa.

Resumiendo lo que antecede, tenemos, pues, que la virtud moral, tanto por serlo del compuesto humano como por depender de la buena voluntad, en consorcio indiscernible con las demás de su especie, no sólo hace buena la acción a que va enderezada, sino bueno en absoluto a su sujeto, y que por esto asume cabalmente la razón de virtud.

¿Podemos decir otro tanto de las virtudes intelectuales? No anticipemos aún conclusiones tajantes ni una negativa rotunda, pues podrá ser que ciertas virtudes, como la prudencia y la sabiduría, nos planteen a este respecto un delicado problema. Por lo pronto, sin embargo, parece cierto que ni la ley de solidaridad existe entre *todas* las virtudes intelectuales, ni en *todas* asimismo se da plenamente la razón de virtud. El arte y la ciencia son una vez *más la mejor comprobación* de este aserto, tanto porque pueden existir independientemente de las virtudes morales, y aun de otras intelectuales, como porque, según es obvio, conciernen inmediatamente a la bondad de la obra y no a la bondad del agente, es decir, que no perfeccionan al hombre en cuanto tal.

¿Serán entonces las virtudes intelectuales de condición inferior a las virtudes morales por el solo hecho de no encarnar en todas sus notas constitutivas la esencia de la virtud?

A esto ha respondido también Santo Tomás, con esa fina precisión que le distingue, que de lo anterior no se sigue que los hábitos morales sean más nobles o más perfectos que los intelectuales (*ex hoc non sequitur quod sint nobiliores habitus aut perfectiores*) sino precisamente lo contrario, toda vez que estos últimos arraigan en la parte superior del alma humana y del hombre por entero, y que además la eudemonía misma, último fin de la conducta humana en general, consiste principalmente en el acto de la contemplación, acto que emana de la sabiduría, suprema entre las virtudes intelectuales. Esta última razón, a decir verdad, no es aplicable a todas las virtudes intelectuales, sino a una sola, pero la primera sí es válida de todas en conjunto, y de ambas resulta en conclusión que las virtudes intelectuales, y una de ellas en grado máximo, son más nobles y perfectas que las virtudes morales, por más que no se dé en ellas sino parcialmente la razón de virtud. Con respecto a la felicidad última, que es, como enseña Aristóteles, una actividad teórica o contemplativa, los actos del intelecto especulativo, dice Santo Tomás, están más cerca de

ella por razón de semejanza, por más que quizá puedan estar más próximos los hábitos del intelecto práctico por razón de preparación o de mérito.<sup>16</sup>

Esta es, nos parece, la filosofía que en estado subyacente o implícito está en la noción corriente que hoy se tiene de virtud. Apenas el filósofo entiende hoy, o tiene por qué entender, la razón de que ciertas perfecciones intelectuales puedan también llamarse con toda propiedad virtudes; y aun al filósofo mismo le cuesta más o menos trabajo hacerse cargo de que el arte, la ciencia, la sabiduría, no sean la suma de obras o conocimientos mentados por esos vocablos, sino ante todo los hábitos interiores de que todo ello procede. En la estimación común, en cambio (que de ninguna manera puede hacerse a un lado en materia moral), la virtud ostenta el sello del esfuerzo y heroísmo que lleva consigo la victoria del espíritu sobre los apetitos, es decir, los rasgos propios de la virtud moral.

7. El deslinde de estas aporías no es, como se está viendo, vana curiosidad, sino que contribuye a esclarecer la naturaleza propia de la virtud intelectual, a poner de relieve su fisonomía propia frente a la virtud moral. A lo mismo se endereza la consideración de la tercera y última aporía que nos queda aún por despejar, y que consiste en saber si la concepción de la virtud moral como término medio es también aplicable, o de qué modo puede concernirle en algo, a la virtud intelectual.

“La virtud —dice Aristóteles— es un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y del modo que lo determinaría el prudente” (ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη ἰσχύϊ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν).<sup>17</sup> Sabemos bien a cuántas controversias ha dado lugar esta definición, y no tenemos por qué entrar ahora en ellas, pues aparte de que lo hemos hecho en otro lugar, la teoría del término medio, como vamos a ver en seguida, concierne capitalmente a la virtud moral, que aquí no consideramos sino introductoria y tangencialmente.

Es, en efecto, en la virtud moral, y para ser más concretos, en las virtudes del apetito sensitivo, donde la teoría del término medio tiene su aplicación cabal; donde realmente se revela útil en la educación del carácter. De hecho los ejemplos que pone Aristóteles de vicios por exceso o por defecto se dan únicamente en este terreno. Aquí sí se ve con claridad cómo puede hablarse, sin violentar los términos, de una magnitud en la intensidad pasional o en los actos que deban ejecutarse en cada caso según las circunstancias especiales, la condición temperamental del agente y todo lo demás. Pero ya en la justicia, y más concretamente en la justicia conmutativa, la teoría del término medio flaquea, por cuanto en la justicia conmutativa no debe hacerse acepción de

<sup>16</sup> *De virt. in com. a. 7 ad quartum.*

<sup>17</sup> *Et. Nic. II, 6, 1106b 36.*

personas, sino entregar o reclamar el débito preciso y nada más, cualesquiera que sean las circunstancias personales del acreedor y del deudor. Siendo así, no puede ya entonces hablarse de un término medio relativo a nosotros, *quo ad nos*, sino a lo más, y un tanto metafóricamente, de un término dado en la cosa misma, *medium rei*, medio que se infringiría cuando el acreedor toma más o el deudor da menos de lo debido. Esto, como se ve, por más que lo haya dicho Aristóteles, peca ya de artificioso, carácter que se revela también cuando se piensa que los vicios opuestos a la justicia, en lugar de constituir la pareja de contrarios tan clara en las otras virtudes morales (cobardía y temeridad, avaricia y prodigalidad, insensibilidad y cólera, etc.), no son sino uno solo: la injusticia, en que tanto incurren el acreedor y el deudor en las hipótesis que acabamos de señalar.

El artificio se delata aún mayor cuando se pretende, como hicieron los escolásticos, trasladar la teoría del término medio a las virtudes intelectuales. ¿Cómo puede, en efecto, decirse que el arte, la ciencia o la sabiduría estén sujetos a una medida que no deban rebasar? ¿A quién podrá vituperarse por ser demasiado artista o demasiado sabio, expresiones evidentemente carentes de sentido, a no ser para el resentido indocto que se dijera: el saber, he ahí el enemigo?

Santo Tomás, queriendo ser más aristotélico que el propio Aristóteles, hizo prodigios de ingenio para sostener que la virtud intelectual consiste también en el término medio, pero sus argumentos, dicho sea con todo respeto, no han acabado de convencernos. Dice en efecto —creemos ser éste el argumento toral— que siendo la verdad el bien de la virtud intelectual, y la verdad a su vez la conformidad entre el entendimiento y la cosa u objeto en general, resulta entonces que la cosa misma es la medida de nuestro entendimiento (*res enim est mensura intellectus nostri*) y que esta medida se viola por exceso en la afirmación falsa, cuando se dice de algo que es lo que no es, y por defecto en la negación falsa, cuando se dice de algo que no es lo que es.<sup>18</sup>

Lo anterior puede ser irreprochable como construcción lógica, pero es evidente que los términos de exceso y defecto han perdido su genuino sentido aristotélico, el indiscutible valor teórico y práctico que tienen en el terreno de las virtudes morales. No expresan ya una contrariedad que provenga de la cosa misma, *ex parte rei*, como se ve obligado a reconocerlo con estas palabras el propio Santo Tomás,<sup>19</sup> sino que sólo expresan modalidades del juicio, modalidades que se puede, si se quiere, designar como excesivas o defectuosas, pero ya por modo de metáfora, y cuya utilidad teórica o práctica no alcanzamos a ver. La verdad, especulativa o práctica, es por cierto el fin de las virtudes intelectuales —no hay nada más aristotélico, como después veremos—, pero ¿a qué calificar el error, su único contrario, como excesivo o defectuoso? ¿En qué

<sup>18</sup> *Sum. theol. Ia. IIae. q. 64, a. 3, in corp. art.*

<sup>19</sup> *De virt. in com. art. 13, in corp. art.*

nos ilumina más esta sutileza la naturaleza de la virtud intelectual, o cuál es siquiera su contribución pedagógica?

No deja de ser curioso observar que así como Santo Tomás postuló el término medio para las virtudes intelectuales, así por el contrario negó con toda decisión que pudiera darse en las virtudes teologales,<sup>20</sup> y no obstante que una de ellas, la esperanza, se asemeja mucho a la virtud moral de la fortaleza y parece estar colocada entre el pecado por exceso de la presunción y el pecado por defecto de la desesperación. No sin conceder que así es en efecto *ex parte nostra*, Santo Tomás mantuvo, no obstante, que atendiendo, como debe atenderse ante todo, al objeto propio de las virtudes teologales, que es Dios mismo, jamás podrá haber exceso alguno con respecto a esta digamos medida o patrón, como quiera que jamás podremos creer demasiado en Dios, ni esperar demasiado de su misericordia (siempre, por supuesto, *ex parte Dei*) ni, cuánto menos, amarle en exceso. Esto dice Santo Tomás, y de nuestra parte agregaríamos que las virtudes teologales, con ser lo que son, serán siempre, en razón de su objeto, virtudes defectivas, aun en el mayor de los santos. Estamos en otro orbe del que Aristóteles no pudo tener la menor noticia, y para el cual no tienen ya sentido ciertas categorías aristotélicas aplicables tan sólo a virtudes o perfecciones que están en poder del hombre y que miran a objetos naturalmente accesibles a la inteligencia o a la acción humanas.

Hasta donde puede opinar en estas materias un profano en teología, la posición tomista, en lo que concierne a las virtudes teologales, nos parece inobjetable, y tanto que no podemos dejar de preguntarnos si algunos de los argumentos aducidos para negar en ellas la posibilidad del término medio no serán también aplicables, *mutatis mutandis*, a las virtudes intelectuales. En las virtudes morales es siempre posible decir, por lo menos como posibilidad de derecho, cuándo alcanza un acto concreto su perfección, y el término medio es precisamente la perfección, como lo dice textualmente Aristóteles.<sup>21</sup> Si alguien, por ejemplo, conociese con toda exactitud la situación financiera, familiar y social de un hombre, juntamente con todas las demás circunstancias del medio ambiente, podría decir con la misma exactitud también cuánto tendría que gastar ese hombre, y cómo y en qué, para consumir el acto perfecto de liberalidad; las dificultades para determinarlo, una vez más, serían de hecho, mas no de derecho. Pero ¿puede decirse otro tanto ni remotamente tratándose, por ejemplo, de la ciencia o la sabiduría, y aun del arte mismo como virtud, si bien la obra de arte sea en sí algo concluso y que no sufre aumento o disminución sin derogar a su perfección? Con respecto a tales hábitos y habida cuenta de su objeto: verdad, sabiduría, belleza ¿no seremos siempre deficientes? Por algo la verdad radica en Dios, y la Verdad subsistente es

<sup>20</sup> *Sum. theol. Ia. IIae. q. 64, a. 4.*

<sup>21</sup> *Et. Nic. II, 6, 1107a 8.*

Dios mismo (dígalo si no el Evangelio) y si bien la verdad de la virtud intelectual natural es, al contrario de la verdad propia de la virtud de la fe, naturalmente accesible al hombre, algo hay en ella, con todo, por su radicación última en Dios mismo, que hace de ella un patrimonio inexhausto e inexhaustible, y con respecto a cuya posesión total estaremos en mengua siempre, por más que en el juicio sobre una cosa concreta sea siempre distinguible la verdad del error.

Es patente, en suma, a cuántos reparos está expuesta la teoría del término medio cuando se la traslada a un campo distinto de aquel donde tiene eficacia y sentido, y que el propio Aristóteles le circunscribió formalmente cuando en la misma página en que enuncia la definición de la virtud como término medio dice muy claramente que entiende sólo referirse a la virtud moral (λέγω δὲ τὴν ἠθικὴν).<sup>22</sup> Es inexplicable, para decir lo menos, que Santo Tomás haya pasado por alto un texto tan claro que corrige sin lugar a dudas la aparente generalidad de la definición que se sigue pocas líneas después. Acaso lo haya desorientado otro texto que aún figura, aunque ya entre corchetes, en las ediciones de la *Ética Nicomaquea*, donde se dice que volverá a tratarse del término medio a propósito de las virtudes de la razón.<sup>23</sup> Pero este texto lo tienen hoy por indudable interpolación apócrifa todos los filólogos y comentaristas de que tenemos noticia (Ramsauer, Grant, Stewart, Rackham, Burnet, Monro, Joachim. . .), tanto en razón de que contradice abiertamente la anterior restricción del término medio a la virtud moral, como porque en todo el tratado de las virtudes intelectuales no se habla ni por asomo de término medio, y porque finalmente el adjetivo que en ese lugar se emplea para designar las virtudes intelectuales (λογικαὶ ἀρεταί) es con todo rigor un *semel dictum* que no aparece en ninguna otra parte de la *Ética Nicomaquea* ni de la *Ética Eudemia*, donde se usa siempre la expresión de "dianoéticas" y jamás de "lógicas" para designar las virtudes de la inteligencia.

8. Hemos de llevar por último nuestra atención a la segunda parte de la definición transcrita de la virtud moral, cuyo examen acabará de hacernos comprender la función propia de las virtudes intelectuales y su necesidad no sólo para la perfección del logos, sino también para la recta dirección del ethos humano.

Después de decirnos que la virtud moral es un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, agrega Aristóteles que este medio es determinado por la razón (ὠρισμένη λόγῳ) y del modo que lo haría el prudente.

Estas palabras dan claramente a entender que la conducta moral en cualquiera de sus aspectos no es jamás irracional ni irreflexiva. Por naturalmente

<sup>22</sup> *Et. Nic.* II, 6, 1106b 16.

<sup>23</sup> *Et. Nic.* II, 7, 1108b 10.

que el hombre llegue a practicar la virtud, sus hábitos no son por ello instintos ciegos; por lo menos en su dirección inicial, si no en cada uno de sus actos, la razón les ha trazado la línea que han de seguir, y preside así virtualmente a su desarrollo. La virtud moral es hábito electivo, y a la elección precede la deliberación; y una y otra, la deliberación (βούλευσις) y la elección (προαίρεσις) son cosa de la razón. Y por si fuera poco el adjetivo que califica a dicho hábito, todavía dice Aristóteles que el término medio debe ser determinado por la razón, y más específicamente aún atribuye esta misión a la virtud intelectual de la prudencia.

Esto hace ver sin más la necesidad imperiosa de que haya virtudes en el logos así como las hay en el ethos, es decir, que la parte racional del alma posea las perfecciones que corresponden a su naturaleza si ha de regir a la parte irracional, deliberar sobre el fin de la acción, elegir entre los medios más conducentes a él y determinar por último el término medio para cada virtud moral y sus actos en las circunstancias concretas de la vida. La postulación de virtudes distintas de las virtudes morales es el único modo de romper el círculo vicioso que de otro modo, como ha señalado Rodier,<sup>24</sup> envolvería la definición aristotélica de la virtud, ya que si la prudencia no fuese una virtud intelectual, sería un absurdo decir que la virtud moral consiste en un término medio determinado por la prudencia (es decir, determinado por la virtud), lo cual implicaría una seria confusión entre lo determinante y lo determinado.

Con lo anterior pónese de relieve asimismo el indiscutible señorío de las virtudes intelectuales sobre las virtudes morales —no obstante ser éstas más virtudes que aquéllas en el sentido que quedó explicado— como corresponde a lo determinante sobre lo determinado y a la razón sobre los apetitos. En su lugar veremos si la ética aristotélica puede o no llamarse una ética intelectualista, pero desde este momento podemos dar por cierta la soberanía de la inteligencia en la dirección general de la conducta humana. El ethos debe estar penetrado de logos; de lo contrario no sería sino pathos. ¿No podría ser ésta, pensamos, una buena definición del ethos, la que lo concibiera como pathos más logos?

No entraremos por ahora en el análisis de lo que Aristóteles ha querido decir, en la parte postrera de la definición que comentamos, al señalar que el término medio es determinado por la razón “como lo haría el prudente”; quede esta cuestión reservada para cuando nos ocupemos en particular de la virtud de la prudencia. De momento baste indicar, en corroboración de lo dicho antes sobre el término medio, que si la prudencia es la virtud intelectual que en concreto fija el término medio en la virtud moral, no puede ella a su vez tolerar ningún término medio, ya que entonces (para eludir un círculo vicioso semejante al otro de que antes hemos hablado) sería necesaria otra

<sup>24</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque, Livre X*, Paris, 1897, p. 24.

virtud que fijara el término medio a la prudencia, y así en un *regressus in infinitum*. Desengañémonos de una buena vez, y comprendamos, como dice Stewart, que con las virtudes intelectuales abandonamos el reino de la materia y entramos en el reino de la forma, principio que por esencia repugna a toda cuantificación y medida. Son formas de la Forma lo que en adelante habremos de estudiar; *logoi* del Logos, intencionalidades puras del alma y del espíritu.

9. A la luz de todo cuanto precede podemos ya fijar el problema o problemas que de tiempo atrás nos inquietan y cuya consideración nos ha inducido a emprender una investigación sobre las virtudes intelectuales, tomando como punto de partida y centro de enfoque, aunque sin ninguna supeditación servil, el tratamiento de que son objeto en la ética aristotélica.

Estudiadas concienzudamente por los antiguos comentaristas y por los escolásticos, las virtudes intelectuales no han vuelto a ser objeto sino de esporádicos comentarios entre los modernos. Será que, como dijimos, la razón de virtud luce más ostensiblemente en la virtud moral; será que cosas como el arte o la ciencia se estudian más en sus productos que en los hábitos que los suscitan, ello es que la bibliografía moderna en torno al libro VI de la *Ética Nicomaquea* es de una penuria impresionante. En las 618 fichas bibliográficas, concernientes exclusivamente a la ética griega, que aparecen en la monumental *Historia de la Ética* de Ottmar Dittrich, no figura sino un breve opúsculo, el de Lienhard Eberlein,<sup>25</sup> consagrado a las virtudes dianoéticas en la ética aristotélica; trátase además de una tesis doctoral del siglo pasado, presentada en la Universidad de Leipzig, de la que apenas si existirán hoy contados ejemplares en las grandes bibliotecas del mundo. Hay que hacer mención también del comentario de Greenwood<sup>26</sup> al susodicho libro VI —cuya referencia omite Dittrich inexplicablemente— y no sabemos de más. *Rari nantes in gurgite vasto*. . . Y con todo, trátase de un asunto de subido interés, especulativo y vital, a cuyo respecto no puede el filósofo permanecer indiferente.

He aquí, en efecto, estos dos campos: el de las virtudes de la inteligencia y el de las virtudes del carácter, *logos* y *ethos* del hombre, cuya descripción fenomenológica podrá haber sido hecha magistralmente, pero sobre cuya opción o unión existencial es nuestra sincera convicción que no se ha dicho aún la última palabra. Las preguntas más inquietantes afluyen en tropel, y apenas es posible en esta introducción enunciar unas cuantas.

Aristóteles, recordémoslo, nos ha dicho que el hombre tiene en la vida

<sup>25</sup> *Die dianoëtischen Tugenden der Nikomachischen Ethik nach ihrem Sinn und ihrer Bedeutung.*

<sup>26</sup> L. H. G. Greenwood, *Aristotle's Nicomachean Ethics Book Six*, Cambridge, 1909.

una tarea específica, un ἔργον que le es propio, y que su más excelente virtud consiste en realizarlo. “Lo propio de cada ser es el fin de su producción”, dice el Filósofo. (Τὸ ἴδιόν ἐστι τὸ ἐκάστου τῆς γενέσεως τέλος).<sup>27</sup> Pero si así es ¿cuál es entonces la vida mejor, la que tiene por objeto la práctica de la virtud intelectual, o al contrario el ejercicio de la virtud moral? En favor de lo primero pudiera aducirse el hecho de que siendo la inteligencia en el hombre el principio superior y específico, el único que lo distingue esencialmente en el reino animal, la vida según la inteligencia sería la única propia del hombre.

En favor de lo segundo, sin embargo, no puede pasarse por alto el otro hecho patente de que el hombre es un ser compuesto de cuerpo y alma, y un ente social además, animal político (nada hay más aristotélico que esta expresión) ininteligible fuera de la convivencia con sus semejantes, y que la vida mejor para él será de consiguiente la que estimule la práctica de virtudes que, como la justicia, miran ante todo al bien de la comunidad. Y en fin aún: ¿será posible, y cómo, llevar la doble vida, la vida según la inteligencia y la vida según la justicia? ¿Existe o no, y en caso afirmativo cómo se operaría el enlace, una comunión, una simbiosis entre logos y ethos, unión de todo en todo y no sólo a través del conocido agente de enlace que es la virtud de la prudencia? Son cuestiones, como bien se ve, de enorme proyección no sólo en la conciencia individual, sino en el campo de la educación, y sólo mediante su tratamiento filosófico a fondo será posible responder a problemas tan apremiantes hoy en día como, verbigracia, la responsabilidad de la inteligencia en la vida política y otros semejantes.

Abrigamos la confianza de encontrar con base en el aristotelismo, aunque sin perjuicio de pensar libremente por nuestra propia cuenta, un esbozo de solución por lo menos a estos interrogantes. No nos ha contentado jamás la expedita solución que ciertos filósofos como Rodier, Le Senne y Olof Gigon entre otros, ofrecen del asunto, conformándose con decir que Aristóteles propuso dos morales: una para el filósofo y otra para el ciudadano, como si con esto estuviera zanjada la cuestión, y que cada cual se crea ciudadano o filósofo, como más le agrade. Pero si algo fué Aristóteles, fué un filósofo apasionado de la unidad, y todo aquel que experimente idéntica pasión ha de hurgar más en sus textos, en su letra y espíritu, y no aceptar tan fácilmente este pretendido divorcio o escisión (*Zwiespältigkeit*), como dice Olof Gigon, entre vida teórica y vida práctica, sabiduría y prudencia, arte y moralidad, ciencia y virtud, filosofía y justicia y todo lo demás y cuanto de ahí se sigue.

Con el propósito especulativo, pues, de ahondar un poco en la vida del logos, y con el propósito práctico de perseguir la unidad entre el logos y el ethos del hombre, determinamos llevar a cabo este ensayo sobre las virtudes

<sup>27</sup> *De gener.* 736b 4.

intelectuales, ya que las virtudes morales han sido objeto tradicionalmente de concienzudos estudios a los que poco o nada podría agregarse. En los capítulos subsecuentes nos ocuparemos primero de trazar el cuadro general de dichas virtudes, en seguida del análisis de cada una en particular, y por último de su significación en el campo general de la conducta humana.

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO