

## **PERMANENCIA Y VIGENCIA DEL CONCEPTO DE “VIRTUD MORAL” EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

**Jacob Buganza\***

### **Resumen**

En este trabajo, el autor presenta y critica algunas posiciones recientes en torno al concepto de virtud moral. Recupera los aportes de Dewey, Hartmann, Berti, Camps y Beuchot, y, al exponerlos, elabora, en la mayoría de los casos, algunas objeciones o especificaciones. Además, el artículo pone de relieve la importancia que tiene la noción de virtud moral para el discurso ético contemporáneo; no se puede aceptar que la noción de virtud moral se supere, sino que aparece en diversas tradiciones bajo distintas denominaciones.

**Palabras clave:** ética clásica, virtud moral, pragmatismo, neo-aristotelismo.

## **PERMANENCE AND VALIDITY OF THE CONCEPT OF "MORAL VIRTUE" IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY**

### **Summary**

In this article the author presents and criticizes some recent positions around the concept of moral virtue. By retrieving the contributions of Dewey, Hartmann,

---

\* Doctor en Filosofía. Profesor-Investigador del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana. Autor de numerosos artículos publicados en revistas filosóficas y de varios libros sobre su área de conocimiento. [jbuganza@uv.mx](mailto:jbuganza@uv.mx)

Berti, Camps and Beuchot, he elaborates, in most cases, some objections or specifications to them. In addition, the article highlights the importance of the notion of moral virtue for contemporary ethical discourse, because It can not be accepted that the notion of moral virtue is overcome, but it appears instead in different traditions under different denominations.

**Key words:** Classical Ethics. Moral Virtue. Pragmatism. Neo-Aristotelianism.

## 1. Introducción

La ética de la virtud parece estar destinada a retornar siempre con más fuerza y desde nuevas formulaciones. Así parece entreverse en la filosofía moral contemporánea, especialmente en algunos de los grandes filósofos morales de los siglos XX y XXI. En este trabajo, retomaremos algunos casos paradigmáticos que nos permitan observar cómo es que el concepto de virtud moral se halla presente en la discusión académica reciente. Nos proponemos, entonces, retomar y revisar algunas de las propuestas de algunos filósofos contemporáneos en torno a la virtud moral, con la intención de visualizar la importancia que tiene dicho concepto, al que consideramos medular.

En un primer momento, recuperaremos la manera de entender el concepto de virtud moral en John Dewey, poseedor de una pluma como la de pocos. En efecto, en él logra apreciarse la continuidad del concepto de virtud a través de la noción de “carácter” (*character*). Como es bien sabido, el término ἦθος (*ethos*) tiene como una de sus acepciones la de “carácter”, pues la ética busca formar al hombre a través de él. Y es que el carácter es sinónimo, igualmente, de *habitus*, esto es, de algo permanente en un ente, en este caso en el ente racional. Y como la virtud moral es un hábito, se sigue que el carácter indica no otra cosa que un hábito moral al que llamamos virtud.

En un segundo momento retomaremos el caso de Nicolai Hartmann, el cual lleva a cabo una axiologización del valor, muy de acuerdo con la ética axiológica que se deriva de la fenomenología iniciada con Husserl, que es continuada por Scheler y que tiene entre sus grandes cultivadores a filósofos como Edith Stein y Dietrich von Hildebrand. De inmediato haremos lo propio con el importante cultivador del pensamiento aristotélico Enrico Berti, cuyas obras sobre el Estagirita son de sobra conocidas, y en particular su *filosofía práctica* tiene la impronta indiscutible del gran discípulo de Platón. Finalmente, revisaremos dos maneras en que se entiende a la virtud moral en la filosofía iberoamericana reciente, pues retomaremos algunos pasajes de las obras de Victoria Camps y Mauricio Beuchot.

Como puede verse, pretendemos obtener una visión abarcadora sobre la vigencia del concepto de virtud moral haciendo referencia a filósofos de distintas corrientes, a saber, el pragmatismo (Dewey), la axiología (Hartmann), la filosofía neo-aristotélica italiana (Berti), la filosofía hispana (Camps) y la latinoamericana (Beuchot). En todos ellos, encontramos un tratamiento importante del concepto de virtud moral, y ello nos habla de su vigencia en la actualidad.

## **2. Acción, conducta y carácter en John Dewey**

Para ver el concepto de virtud moral en John Dewey, es preciso adentrarse a él mediante las nociones de conducta (*conduct*) y carácter (*character*). Estas nociones, a su vez, se hallan muy lúcidamente trabajadas en su obra *Theory of the Moral Life*, de la que retomaremos algunos pasajes que estimamos importantes. En efecto, Dewey realiza una fuerte trabazón entre la conducta y el carácter. El término conducta, apunta el filósofo estadounidense, implica la idea de continuidad de acción, mientras que el concepto de carácter encierra el de ser algo estable. Por lo anterior escribe: “Donde obra la conducta no existe simplemente una sucesión de actos inconexos, sino que cada cosa que se hace promueve una latente tendencia e inten-

ción que *conduce*, que lleva a otros actos y a una realización o consumación nal”<sup>1</sup>.

Aunque no lo advierte explícitamente, el subrayado de Dewey hace suponer al lector que él tiene presente que la conducta precisamente “conduce” (*conducting*). Es cierto que *conducere* implica que una cosa se lleva a algún punto; en este caso, la acción tiene una finalidad que la guía. Esto adquiere más luminosidad si se tiene presente que *ducere* (*duco*) significa tirar, jalar o llevar. La conducta es, en este sentido, el ser llevado por algo; la conducta es la manera en que un individuo se guía o es llevado o tirado. Por lo anterior, tiene todo el sentido que Dewey escriba: “La conducta puede ser excéntrica y errática simplemente porque la persona que la observa se ha formado en el pasado esa clase de disposición. Un carácter inestable puede ser producto de actos deliberadamente escogidos con anterioridad”<sup>2</sup>. Siendo así, el carácter es una suerte de “forma” que adquiere el agente moral en relación con la conducta o guía que ha escogido, pues, como se aprecia en el texto, Dewey hace referencia a los actos deliberadamente escogidos (*acts deliberately chosen*).

Ahora bien, la conducta implica, para Dewey, la idea de una “serie” (*the idea of a series*), pues los actos que realiza el ser humano de manera consciente son actos conexos, aunque *prima facie* no sean morales. Hablando con propiedad, los actos humanos, para él, no estarían aislados, sino que implican la idea de continuidad. Todos los actos humanos, al menos potencialmente, tienen una significación moral (*moral significance*). Si todos los actos tienen relación entre sí, entonces es necesario postular que hay unidad en la vida humana. Sólo aceptando la unidad de la vida humana es posible aceptar la idea de carácter, pues ésta sólo puede tener aplicación como algo que se establece en un ente. Por ello, nos parece, Dewey sostiene una ontología en su filosofía moral, pues el carácter se establece en un ser, a saber, en el hombre. Esto equivale a lo que los latinos llaman *habitus*, pues este

---

<sup>1</sup> Dewey, John, *Teoría de la vida moral* (traducción de Rafael Castillo), Herrero Hermanos, México, 1965, pp. 29-30. He tenido presente la edición: *Theory of the Moral Life*, Irvington Publishers. New York, 1996, 179 pp.

<sup>2</sup> Dewey, John, *Teoría de la vida moral*, p. 28.

término refiere necesariamente a una posesión; para que haya posesión es necesario que algo sea lo poseído y otro quien posee (alguien que posea, en síntesis). Es precisamente quien posee el ente que se modifica a sí mismo mediante la posesión, pues se trata en este caso de una posesión que transforma radicalmente a su poseedor. Las palabras de Dewey son reveladoras:

“El hábito se profundiza más significativamente aún en la estructura misma de uno mismo (*into the very structure of the self*); significa la formación y consolidación de ciertos deseos, una mayor sensibilidad y correspondencia a ciertos estímulos, una confirmada o menoscabada capacidad para restar atención y pensar acerca de ciertas cosas. El hábito encubre (*covers*), en otras palabras, la formación misma del deseo, intención, elección o disposición que da a un acto su calidad de voluntario”<sup>3</sup>.

Es el hábito, entonces, lo que transforma la estructura moral del agente moral, pues encubre toda la gama de apetitos a los cuales el hombre está llamado naturalmente. El hábito es lo que hace perdurable la serie de actos que el agente efectúa. Por ello, se aprecia que Dewey sostiene una ontología en su noción de *habit*, pues las acciones exigen que haya un ente permanente (*a single and stable self*); la moral reflexiva, que es la manera en que denomina a la ética Dewey, exige la consciencia de la existencia de tal ser persistente, pues es capaz, sólo así, de ser consciente del papel que desempeñan sus actos externos<sup>4</sup>.

En Dewey se aprecia un esfuerzo muy encomiable por pasar de una moralidad natural a una moralidad reflexiva. Para él, lo natural es que los seres humanos muestren agrado o desagrado, aprobación o reproche ante ciertos actos. Resulta “instintivo” efectuar juicios de esta naturaleza acerca de los actos ponderables. De ahí su insistencia, que casi se encuentra página tras página del libro que seguimos, de invertir el orden “natural” por uno “reflexivo”; en otras palabras, de invertir la estima como efecto de la aprobación o desaprobación de los observadores, a ver

---

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 32.

<sup>4</sup> *Cf. Ibíd.*, p. 34.

qué es aquello que fundamenta que algo sea digno precisamente de una estima favorable o desfavorable. De ahí asimismo que acentúe la importancia de analizar la “norma”, lo cual efectúa a partir de la teoría pragmatista, conocida hoy más como consecuencialismo<sup>5</sup>. Para ello, le resulta necesario ver qué relación existe entre la norma y la finalidad. Su respuesta es que están vinculadas estrechamente, pues “Aunque fin y norma son dos conceptos distintos que tienen diferentes significados, en la naturaleza misma de una norma está requerir que lo que es aprobable de acuerdo ella se convierta en un fin. En otras palabras, pide la creación de un nuevo fin o, en caso de que el fin sugerido por el deseo sea aprobado, un fin con una nueva cualidad; la de haber recibido el sello de la aprobación”<sup>6</sup>. En síntesis, la norma busca la aprobación de la acción, y si la finalidad está normada, aquélla adquiere aprobación.

Esta normatividad, tal como la entiende Dewey, no está exenta de sus consecuencias. De ahí que argumente en contra del principio latino *fiat iustitia, ruat coelum*, expresado más frecuentemente como *fiat iustitia, pereat mundus*. Se trata, según advierte Dewey, de un principio puramente formal, y no satisface la carga de materialidad que la norma debe implicar necesariamente, pues, como él dice a propósito de la felicidad, “La función de la norma es, pues, distinguir entre las diversas clases de satisfacción material, para poder determinar qué clase de felicidad es verdaderamente moral, esto es, aprobable”<sup>7</sup>. Si el principio no incluye materialidad, resulta que no otorga un criterio a partir del cual pueda diferenciarse entre lo que es moral o aprobable y lo que es inmoral o reprobable.

Ahora bien, la aprobación está íntimamente vinculada con la “virtud”. Pero aquí se aprecia el punto de inflexión entre la moral primitiva y la moral reflexiva. Mientras que en la primera el carácter es aprobado no porque sea virtuoso, sino que es virtuoso porque es aprobado, en la segunda la preocupación se centra en descubrir qué rasgos de carácter deberían ser aprobados. Mientras que la moral primitiva está centrada en la valoración que *de facto* llevan a cabo los otros, en la moral reflexiva el problema se plantea en términos de por qué algo debe ser alabado, pro-

<sup>5</sup> Véase cómo de manera reiterada Dewey se refiere a las consecuencias, como en *Ibíd.*, pp. 152 y 157.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 125.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p. 127.

movido o vituperado; busca una perspectiva objetiva del problema, y la manera en que intenta hacerlo es mediante una norma que tiene pretensiones universales. Se trata de una “norma base”, pues en su seno “La idea misma de una norma es *intelectual*, implica algo universalmente aplicable”<sup>8</sup>. En consecuencia, lo que propone Dewey es una nueva manera de conceptuar la virtud que no esté mediada, como la habitual, en la costumbre, sino, dice él, por la noción de “interés”.

El filósofo estadounidense estima que se da una enorme mutación espacio-temporalmente en las distintas cualidades que podríamos denominar morales, como la justicia y el respeto a la vida. Empero, con todo, parecen ser permanentes, en cuanto no es posible que las distintas sociedades perduren sin esas constantes. De ahí que proponga definir las como “*cualidades características del interés* y no como objetos permanentes y uniformes en lo que éste se cifra”<sup>9</sup>. Dewey quiere conceptuar la virtud a través de la actitud y, así, como un “interés”, pues el interés define al “yo”<sup>10</sup>.

El interés debe ser “íntegro y decidido”, esto es, “sincero”; además debe ser “continuo y persistente”; finalmente, debe ser también “imparcial”. Las primeras dos características que Dewey enumera, a nuestro juicio, se reducen a que la virtud sea algo estable en el hombre. Hay una frase significativa que utiliza Dewey, a saber “una golondrina no hace verano”, que es precisamente una calca de la que Aristóteles escribe en la *Ética Nicomaquea*. Por otra parte, la imparcialidad significa tener en cuenta en el interés propio los intereses de los demás implicados, por ejemplo en el “bien común”. Pero, ¿el bien común es imparcial del todo? El bien común no es otra cosa que una suerte de relación habitual entre los individuos, relación que se posee una cierta estabilidad y que permite que cada uno de los contratantes alcanzar sus intereses y propósitos en un marco democrático compartido. Este marco está movido o regulado por los ideales de igualdad, libertad y fraternidad del liberalismo clásico<sup>11</sup>. Este marco, sin embargo, ¿es imparcial? No parece quedar claro.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 136 (el subrayado es del original).

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 137 (el subrayado es del original).

<sup>10</sup> *Cf. Ibíd.*, p. 187.

<sup>11</sup> *Cf. San Martín, José*, “El bien común como idea política”, en: *Foro interno*, No. 6, (2006), p. 142.

A pesar de la falta de claridad anterior y que nos permite ahondar en nuestro tema, que es el de las virtudes, hay algo que Dewey observa con mucho tino, y es que las virtudes no deben conceptuarse separadamente. No están desvinculadas, sino unidas; si se les desvincula, se vuelven impositivas y hasta carentes de sentido. Veamos el siguiente texto, sumamente significativo:

“Cuando de la temperancia o autocontrol se hace una cosa independiente se la convierte en una mera inhibición, en una agria restricción; pero vista como una fase de un todo intercomunicado es la positiva armonía característica del interés logrado. ¿Se piensa en la justicia como si fuera una virtud aislada? Toma entonces una forma mecánica y cuantitativa, semejante a la exacta distribución de alabanza y reproche, recompensa y castigo, o se la considera como vindicación de una ley abstracta e impersonal, actitud que siempre tiende a hacer vengativos a los hombres y los conduce a justificar su crueldad como virtud”<sup>12</sup>.

El carácter es algo que cualifica al hombre y no a sólo alguno de sus aspectos. De ahí que pueda decirse que quien tenga una de las virtudes morales posee las otras. Se trata de una cualificación que abarca a la totalidad de la persona en sus distintas manifestaciones; es una disposición, una colocación que se dirige al todo. Por ello es que con razón de sobra Dewey subraya atinadamente que quien posee la virtud se construye a sí mismo, constituye su carácter, que tiene visos de estabilidad y que le permiten actuar interesadamente en el ámbito humano o moral. Así vemos que opera en el pragmatismo el concepto de virtud moral, a saber, como una disposición estable que tiene por cometido que el agente moral obre bien.

Sin embargo, en el pragmatismo hay que tener presente que el concepto de virtud tiene que ser contextual, instrumental, pluralista y experimental. El carácter, como lo hemos descrito, viene a ser para Dewey la herramienta primaria en las distintas situaciones; por tanto, una virtud es una herramienta buena y un vicio una

---

<sup>12</sup> Dewey, John, *Teoría de la vida moral*, p. 140.

mala herramienta<sup>13</sup>. En algún sentido, el pragmatismo se aleja de la visión clásica, pues ésta estima que la virtud no es instrumental en cuanto tal, sino que en cierto modo es un fin en sí misma. Se acerca en que la virtud moral es contextual, en el sentido de que se pone en marcha en una determinada situación, y dependiendo de ésta un acto puede ser considerado virtuoso o no (ya lo subrayaba Aristóteles con al decir que el alimento justo para un deportista no es el mismo que el que corresponde a un individuo que no lleva a cabo actividades físicas desgastantes). Pero se aleja en cuanto estima un mero instrumento a la virtud moral, y así a la moral misma, desvirtuando su impronta universal, esto es, su autarquía, como tradicionalmente se le ha vislumbrado, sobre todo ya desde el libro X de la *Ética Nicomaquea*.

### 3. La axiologización de la virtud moral en Hartmann

En Nicolai Hartmann logra apreciarse una axiologización de la virtud moral, y para dar cuenta de ella es suficiente con recurrir a su conocida obra *Einführung in die Philosophie*. La virtud moral, de acuerdo con este filósofo alemán, aparece como un medio justo entre una diada de valores que resultan ser contradictorios. Ya no es, como en Dewey, un mero instrumento. Se trata de dos contravalores a los que llama “contravalor 1” y “contravalor 2”. La virtud es considerada, desde una dimensión axiológica, como el punto medio entre tales contravalores: “Si se consideran ambas dimensiones, se lleva a cabo el tránsito desde un falso valor hasta el otro en la forma de una parábola. En el punto culminante de la parábola, solamente, está la virtud, por encima de cuyo carácter específico de valor no hay más allá”<sup>14</sup>. Esta manera de explicar el fenómeno de la virtud o valor moral está en consonancia con la posición de Aristóteles, para quien la virtud es un punto medio entre dos extremos que se excluyen, uno por ser “demasiado poco” y el otro por ser “excesivo”.

<sup>13</sup> Cf. Pappas, Gregory Fernando, *John Dewey's Ethics*, Indiana University Press, Bloomington, 2008, pp. 186ss.

<sup>14</sup> Hartmann, Nicolai, *Introducción a la filosofía* (traducción de José Gaos), UNAM, México, 1961, p. 147.

En este sentido puede decirse que en Hartmann se asiste a una continuidad de la postura del μεσότης (*mesotes*) aristotélico, representativa muy particularmente de la ética clásica de la virtud. Para una concepción clásica de la virtud, aunque la virtud rectora pueda reducirse a una, sea ésta la φρόνησις (*phrónesis*) o la σωφροσύνη (*sofrosyne*), no es posible considerar equilibrada y, por tanto, virtuosa, a una persona que solamente privilegia a una sola de las virtudes morales, como puede suceder, por ejemplo, con el veraz. Ciertamente, no parece ser otra la intención del propio Hartmann al escribir lo siguiente:

“Todo valor moral que influye de un modo extremo en el sentimiento del valor, o sobre todo que se arroga el dominio exclusivo, reacciona sobre sí presentando un carácter de falta de valor, hace algo así como un gancho. Este fenómeno puede observarse con relativa frecuencia, pues todo valor tiene la tendencia, una vez que ha adquirido poder sobre una persona, a extender más y más este poder y a erigirse en tirano del *ethos* humano entero. Esto sucede, naturalmente, a costa de otros valores, también de aquellos que no son opuestos al dominante. La tiranía de los valores se revela ya en la intolerancia mutua de las morales unilaterales. Pero aún más claramente sale a la luz del día cuando una determinada persona es presa por completo de un solo valor. Así, puede, por ejemplo, llegar a la dominación exclusiva en un hombre la veracidad. El fanático de la verdad que se revela entonces olvida que una franqueza demasiado grande puede ser importuna y arrogante. Pasa por alto que se tiene que poseer una justificación especial para poder decirle la verdad a todo hombre”<sup>15</sup>.

Quien tiene este exceso de valor “hace algo así como un gancho”, pues se le regresa y, por decirlo así, es golpeado por el exceso. Sucede lo que la nodriza de Eurípides en su *Medea* afirma: “Moderación (μετρίων) es la palabra más hermosa de pronunciar, y servirse de ella proporciona a los mortales los mayores beneficios. El exceso, por el contrario, ningún provecho procura a los mortales y devuelve, a

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 159.

cambio, las mayores desgracias”<sup>16</sup>. Para ser un hombre veraz es necesario ser asimismo prudente, lo cual implica cultivar no solo una, sino las restantes virtudes morales, dado que la prudencia consiste en dirigir correctamente la vida<sup>17</sup>. De ahí que la φρόνησις (*frónesis*) sea rectora en el ámbito práctico desde una visión como la aristotélica. Y esto en razón de que es la prudencia la que rige la deliberación que encauza la razón práctica en orden a obtener el juicio práctico que dé cuenta del medio idóneo para lograr el fin humano, esto es, su perfección *qua* hombre. Y el medio no puede reducirse sólo a un camino, es decir, a una sola virtud, sino que puede expresarse de varias maneras a través de distintas virtudes.

No es suficiente con la axiologización de la virtud que Hartmann ofrece para obtener un panorama completo de la vida humana entendida como vida moral. Esto significa que es necesario comprender la vida humana, la vida de cada individuo, como un todo. Sólo en la medida en que la vida de cada hombre se vislumbra como un todo es que puede enjuiciarse moralmente su actuar, pues quien es veraz debe serlo en un marco que no le permita transgredir otros valores y, en consecuencia, caer en la tiranía del valor. Ciertamente es lo que Hans Jonas, otro gran teórico de la ética del siglo XX, ha visto bien en la filosofía moral antigua. En efecto, afirma este último que “La virtud en sentido griego (ἀρετή) es la realización excelente de las diversas facultades del alma en su trato con el mundo. Al hacer las cosas correctas, en el modo correcto y en el tiempo preciso, el hombre no sólo cumple con su deber hacia sus compañeros, hombres como él, y hacia su ciudad, sino que también fomenta el bien de su alma, a la que mantiene bajo una excelente forma”<sup>18</sup>. La virtud no es sólo una nota musical, sino que es la que dicta la armonía a la sinfonía entera, que es precisamente la vida humana como un todo.

El bien, desde la perspectiva fenomenológica, consiste en elegir (lo cual es acto de la libertad) el valor más alto, el valor superior. Por esta razón es que Hart-

---

<sup>16</sup> Eurípides, *Medea*, vv. 125-130.

<sup>17</sup> Cf. Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1992, p. 106. Desde una postura aristotélico-tomista, la *prudencia* es la virtud que permite el engarzamiento armónico entre las virtudes dianoéticas y las morales, Cf. Copleston, Frederick, *El pensamiento de Santo Tomás* (traducción de E. C. Frost), Fondo de Cultura Económica, México, 1969, p. 237.

<sup>18</sup> Jonas, Hans, *La religión gnóstica* (traducción de Menchu Gutiérrez), Siruela, Madrid, 2000 (2a. ed.), p. 286.

mann caracteriza al bien como “la teleología del valor superior”<sup>19</sup>. Pero, ¿a qué tipo de bien hace referencia esta caracterización fenomenológica? Si el bien es el valor más alto, ¿cómo compaginar esta tesis con la idea de bien moral? Nos parece que si se trata de una elección, entonces se refiere a un bien que concierne sólo al hombre, pues los entes que no eligen no pueden dirigirse por tal teleología del valor superior, sino que tienden al bien de manera natural, esto es, sin deliberación. En consecuencia, se trata de un bien humano. Y si el hombre es el único ente que puede perfeccionarse moralmente, y el bien moral exige deliberación, como se desprende de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles y sus seguidores, entonces el bien humano referido a partir de Hartmann equivale al bien moral. En efecto, el bien moral es el bien exclusivamente humano, por lo cual éste consiste en elegir el valor más alto. Desde esta perspectiva fenomenológica, el bien moral consiste en elegir el valor superior. Y elegir el valor superior corresponde a ejercitar la virtud, primariamente la φρόνησις, y secundariamente alguna de las virtudes morales que de ella emanan.

Por lo anterior es que puede sostenerse que el valor moral hace referencia al agente moral, pues sólo él es capaz de elección. De acuerdo con esta visión enmarcada en la ética clásica de la virtud, puede leerse el siguiente texto de Hartmann:

“Hay en los valores morales una doble referencia. Son, primero, relativos (en el sentido de estar referidos) a una persona como portadora de ellos. Sólo un ser que es libre, que puede querer, obrar, proponerse y efectuar fines, abrigar intenciones y sentir valores –sólo una persona, pues, puede dejar ver una conducta moral. Por otro lado, están los valores morales referidos a una persona como objeto; mas una conducta es siempre una manera de conducirse con alguien”<sup>20</sup>.

En otras palabras, los valores morales tienen un doble frente: por un lado, son valores que perfeccionan al agente desde el punto de vista de la moralidad; por otra parte, la efectuación de tales valores se dan, por lo general, en relación con los

<sup>19</sup> Hartmann, Nicolai, *Op. cit.*, p. 165.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 153.

demás, con los otros miembros de la comunidad, en la cual se halla inserto irremediabilmente el agente moral.

Pero hay un punto problemático donde Hartmann, en vez de seguir a Aristóteles, continúa indudablemente la senda trazada por Scheler. Afirma que la decisión o elección por el valor más alto no es algo intelectual, sino sentimental. Se trata de una tesis básica de la ética fenomenológica que se separa decididamente, si no se toman ciertas reservas, de la tradición aristotélica. Escribe Hartmann en esta vertiente lo siguiente:

“Es palmario que las decisiones necesarias aquí no pueden recaer, en sentido intelectualista, por el camino de una reflexión, sino que, por el contrario, tienen que venir espontáneamente del sentimiento del valor. No en razón de una reflexión prefiere el hombre un valor en perjuicio de otro; su sentimiento del valor le dice cuál es el valor superior. Cómo pueda suceder esto, es el íntimo secreto del sentimiento del valor”<sup>21</sup>.

Retomando el argumento hartmanntiano, puede simplificarse en dos frentes: (i) la decisión (que es la elección) es un acto espontáneo encauzado por el sentimiento del valor; (ii) la decisión corresponde al sentimiento del valor. En contra de (i) hay que decir que, de acertar la tesis, echaría abajo todo el discurso ético que el propio Hartmann ha construido, pues si la reflexión no es el ámbito donde se efectúa la decisión o elección, sino que es un acto espontáneo, esto es, irreflexivo, entonces la responsabilidad que engendra la elección se diluye, pues sólo lo que es elegido reflexivamente puede implicar la responsabilidad; en último análisis, (i) puede destruir los cimientos de la moralidad, tanto de ésta como ámbito exclusivamente humano, como del provecho de reflexionar filosóficamente sobre ella, lo cual no es otra cosa que la ética. En el mismo sentido se erige (ii), pues se trata de una facultad oscura, que no se sabe bien a bien si pertenece al ámbito sensitivo o al racional, sino que parece compartir ambos. Si pertenece a la dimensión sensitiva,

---

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 167.

entonces la moralidad no tiene cabida, pues se trata de un ámbito que no es exclusivamente humano; si pertenece a la dimensión racional, la tesis tendría que replantearse en los términos que se establecen entre el entendimiento y la voluntad, pues esta última puede ser concebida, ahora sí, como un “apetito racional” y, en cierto modo, como un *ordre du coeur* o un *organe morale* (en términos de Pascal y Hemsterhuis, respectivamente).

Siguiendo su propia brecha, y en cierto modo cayendo en la cuenta de la contradicción que puede encerrarse en su ética, Hartmann dice: “El sentimiento del valor resulta entonces determinado por el valor mismo. Pero la voluntad tiene que ser libre frente al valor visto por el sentimiento, para que puedan sus decisiones ser morales. El sentimiento del valor es el único órgano que nos liga con los valores y nos da un criterio para discernirlos y discernir sus diferencias de altura”<sup>22</sup>. Si el *organe morale* entendido como sentimiento del valor es algo distinto a la voluntad, que en Hartmann se mantiene libre, entonces sólo puede ser o el entendimiento o la complicada dimensión sensitiva que se entretije a partir del conocimiento y el apetito sensibles. El problema resulta mayúsculo, pues no se logra entrever, tanto en Hartmann como tampoco en Scheler y en menor medida en Von Hildebrand, a qué dimensión específicamente pertenece tal *organe morale*. Suponiendo que se trata del entendimiento, tal vez la tesis pueda resultar más clara, pues el entendimiento puede concebirse como el encargado de percibir el valor de una cosa, esto es, su bondad, en una jerarquía axiológica, de tal suerte que la voluntad sea capaz de seguir o no al entendimiento al elegir un valor y postergar otro. Suponiendo que se trata del ámbito sensitivo, el asunto quedaría relegado a lo irracional y, en consecuencia, fuera de la guía directa de la racionalidad práctica.

Esto último tiene especial aplicación en el tema de la justicia y el amor, que en Hartmann dan la impresión de contraponerse<sup>23</sup>. El amor y la justicia no están completamente reñidos, a nuestro juicio. Es posible amar con justicia o sostener una justicia cordial. Sólo están reñidos el amor y la justicia cuando el primero

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 168.

<sup>23</sup> *Cf. Ibíd.*, p. 149.

no considera la jerarquía objetiva de los bienes, sino que privilegia una visión subjetiva de los mismos. Parece que así es posible sostener tal pugna; de lo contrario, es más inteligible hablar de un “amor justo” o un “justo amor”. Este amor justo es percibido casi de manera inmediata, aunque es posible alcanzarlo por la vía de la reflexión. Empero, parece que lo más común es captarlo inmediatamente. Es lo que varios fenomenólogos del valor, como Scheler y Hartmann, han sostenido. Pero sucede que el valor moral no es una especie aparte de valor que se encuentre más allá de los otros bienes. Se trata de la relación que establece el agente moral ante la jerarquización de los bienes en el momento en que debe preferir uno y postergar otro. El valor moral se ejercita, primero, en la deliberación, la cual puede ser prudente o imprudente. Si se da el primer caso, es natural que se ejercite alguna virtud para preferir precisamente *el bien más valioso*. Si se da lo segundo, es natural que se postergue el bien más valioso. El acto externo que sigue a este proceso puede ser, en consecuencia, valioso o no moralmente.

Puede decirse, en resumen, que en Hartmann vemos replanteamientos clásicos en torno al valor pero ya mediados por sus tesis fenomenológicas. En estas últimas, Hartmann está muy vinculado a las de Scheler, con lo cual, a pesar de la interesante axiologización del valor moral emprendida por Hartmann, no le permite compaginar por completo con la tesis de la racionalidad práctica de las posturas clásicas aristotélicas, las cuales hacen recaer en el apetito racional la responsabilidad primaria de la elección que se efectúa entre los diversos bienes. Se trata, más que de otra cosa, y en el fondo, de una variación en la concepción antropológica, que viene a determinar con energía la visión ética que se sostenga.

#### **4. La filosofía práctica neo-aristotélica de Enrico Berti**

Enrico Berti, reconocido aristotélico, ha escrito hace pocos años un libro que lleva por título *Filosofía práctica*, en donde se dedica a recuperar las nociones fundamentales de la ética de Aristóteles, al que visualiza con una enorme actualidad<sup>24</sup>. El filósofo italiano asienta que para tener una concepción acertada de la filosofía

---

<sup>24</sup> Cf. Vigo, Alejandro, “Entrevista a Enrico Berti”, en: *Anuario filosófico*, XLII/3, (2009), p. 514.

práctica hay que distinguir, al interior de la filosofía, la parte teórica de la parte práctica, que dicho sea de paso no todos llegan a ver con claridad. La parte teórica se refiere a la verdad, mientras que la práctica a la obra (que en cierto modo hace referencia a la “verdad práctica”). De ahí que la consideración de la filosofía práctica no sea exactamente igual a la que corresponde a la filosofía teórica, pues esta última intenta considerar las causas *per se*, mientras que la primera lo hace en referencia algo más. Ya en la *Metafísica* Aristóteles asienta esta doctrina al escribir: “Y correcto también es denominar a la filosofía ciencia de la verdad. Ciertamente el fin de la [filosofía] teórica es la verdad, [mientras que el fin] de la práctica es la acción”<sup>25</sup>.

Asegura Berti que la filosofía es entendida por Aristóteles como sinónimo de “ciencia”. Si la ciencia es el conocimiento cierto de una cosa por sus causas, y si la filosofía es ciencia, entonces la filosofía es el conocimiento de ciertas causas. Por ello Berti asienta: “Toda ciencia, y por tanto toda filosofía, es conocimiento no sólo de cómo están las cosas (*come stanno le cose*), sino también de las causas, es decir, de las razones por las cuales son de una manera en vez de ser de otra”<sup>26</sup>. En consecuencia, la filosofía tiene por misión la visión o teoría sobre lo que son las cosas, es decir, de su verdad, pues para Aristóteles la verdad consiste en concebir lo que es la cosa. En segundo lugar, si la reflexión práctica es filosofía, entonces es también ciencia. La filosofía práctica es un saber, “pero este saber no interesa *per se* sino en relación a alguna cosa y ahora, o sea, en vistas a algo más, justamente de la acción y en una situación particular, como es aquella en la que siempre se coloca a la acción”<sup>27</sup>. Ahora bien, si es ciencia, entonces la filosofía práctica es también un conocimiento por las causas, aunque no lo sea en consideración por las cosas mismas, sino por el *ἔργον*. Esto se compagina con lo que, en su fundamental libro *Las razones de Aristóteles*, Berti comprime en lo que él llama “propósito práctico”:

---

<sup>25</sup> “ὁρθῶς δ’ ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ’ ἔργον”, Aristóteles, *Metafísica*, II, 1, 993b19-23.

<sup>26</sup> Berti, Enrico, *Filosofia pratica*, Guida, Napoli, 2004, p. 5.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 6.

“Este propósito práctico es lo que, por contraposición [al propósito teórico], distingue a la filosofía práctica, en el sentido aristotélico del término, no sólo de la filosofía teórica, que en Aristóteles abarca tanto lo que nosotros llamamos filosofía como lo que nosotros llamamos ciencia, sino también de la ciencia en el sentido moderno del término, que abarca tanto las ciencias naturales como las llamadas ciencias humanas, o sociales, o políticas. En virtud de este propósito, en efecto, la filosofía práctica está muy lejos de ser *neutral, no valorativa*, respecto de la realidad (humana); al contrario, juzga de esta última el valor, es decir, evalúa qué cosa en ella está bien y qué cosa está mal, a fin de mejorarla. Al hacer esto, sin embargo, no renuncia a conocer la verdad, es decir, a ser ciencia, a constatar no sólo cómo son las cosas, sino también cuáles son sus causas”<sup>28</sup>.

La filosofía práctica no trata sólo de una consideración de la naturaleza, sino que, además de la consideración de la naturaleza de la acción, tiene como objeto que la acción sea buena. Es lo que Aristóteles y otros filósofos denominan la *εὐπραξία*, acción que tiene por objeto volver mejor a quien la realiza. Se trata de un acto que no se confunde con otro tipo de producción, a saber, la *poiesis*. Ahora bien, en la última cita textual de Berti traída a colación hay un elemento que no puede pasar desapercibido. Se trata del siguiente apunte: “en una situación particular, como es aquella en la cual siempre se coloca a la acción”. Este fragmento subraya la contingencia de la acción, esto es, la afirmación de que no es posible universalizar por completo un acto y su contexto, pues toda acción es distinta en cierto modo de otra, debido a que se efectúa en una situación diferente, pues no puede haber, en definitiva, dos situaciones o contextos exactamente iguales. Esta contingencia señalada es la que permite sostener a los aristotélicos que la retórica es el instrumento a través del cual puede desenvolverse el discurso ético, pues aunque

---

<sup>28</sup> Berti, Enrico, *Las razones de Aristóteles* (traducción de Horacio Gianneschi y Maximiliano Monteverdi), Oinos y Universidad Autónoma de Nuevo León, Buenos Aires, 2008, p. 123.

implique principios universales, no se trata de una ciencia de lo universal, sino que desciende inevitablemente a lo particular.

Ahora bien, ¿cómo concibe Berti a la virtud moral? Lo hace a la manera aristotélica, y para ello recuerda la distinción vuelta clásica entre virtudes morales y dianoéticas. Las virtudes dianoéticas perfeccionan a lo que llamamos entendimiento, mientras que las morales tienen por cometido la perfección de la voluntad o apetito racional, el cual es iluminado por el entendimiento mismo. De entre las virtudes, la φρόνησις es a la vez moral y dianoética, y es la que más atención ha llamado en la filosofía reciente. Ha sido tal vez Hans-Georg Gadamer quien ha puesto en circulación la prudencia aristotélica como modelo de racionalidad no científica<sup>29</sup>. Según Berti, tanto Gadamer como su discípulo Rüdiger Bubner sostienen dicha tesis. Pero el filósofo veneciano señala con tino que entre filosofía práctica y φρόνησις hay una diferencia importante. En efecto, la filosofía práctica es una ciencia cuyo objeto son los bienes; es, pues, una teorización sobre la práctica. La φρόνησις, por su parte, tiene por objeto lo contingente, en cuanto es la virtud de la parte calculadora del alma que tiene por misión deliberar correctamente para elegir los medios idóneos que permitan alcanzar al fin, que no es otro que el bien. Por tanto, la φρόνησις no es la filosofía práctica, pues la contingencia que se da en esta última es distinta a la que caracteriza a aquélla. Por ello Aristóteles ilustra al prudente en la persona de Pericles, mientras que Sócrates es ejemplo del filósofo práctico<sup>30</sup>.

Asimismo, no es posible minusvalorar, como ha hecho Gadamer, según la interpretación de Berti, a la σοφία, virtud dianoética eminente y rectora<sup>31</sup>. La

<sup>29</sup> Cf. O'Reilly, Kevin, "Transcending Gadamer: Towards a Participatory Hermeneutics", en: *The Review of Metaphysics*, 65, (2012), pp. 841-860.

<sup>30</sup> Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VI, 5, 1140b5-6 y VI, 13, 1144b18 y 28.

<sup>31</sup> "Gadamer tiende a concebir la φρόνησις no sólo como la virtud, es decir, la excelencia, de la razón práctica, que es la razón en cuanto gobierna la praxis, según cuando dice Aristóteles, sino también como la virtud de la razón en general, es más, del hombre en general; es decir, como la más alta excelencia humana [...] En general, en fin, minusvalora la importancia atribuida por Aristóteles a la filosofía teórica, en particular a la metafísica, en el complejo de su pensamiento", Berti, Enrico, "La ricezione delle virtù dianoetiche nell'ermeneutica contemporanea", en: el mismo, *Nuovi studi aristotelici*, t. IV/2, Morcelliana, Brescia, 2010, p. 402. En este trabajo, Berti se refiere de manera particular a siguiente edición: Aristoteles, *Nikomachische Ethik VI* (edición de H.G. Gadamer), Klostermann, Frankfurt, 1998, 70pp.

φρόνησις es equivalente, en italiano, a *saggezza*, con lo cual marca su distancia con la *sapienza*, en cuanto aquella implica elementos prácticos y éste básicamente teóricos. La razón, según la concepción de Aristóteles, o bien se decanta en aquello que no cambia, es decir, en lo que no puede ser diversamente, o bien versa sobre los principios que pueden ser de otra manera. La parte del alma racional que versa sobre lo que es necesariamente es la “científica” (ἐπιστημονικόν), mientras que la que versa sobre lo contingente es “calculadora” (λογιστικόν)<sup>32</sup>. En relación a las cosas que pueden ser diversamente y que son objeto del apetito, la prudencia entra en el momento de la deliberación, cuyo fin es la elección (*proáiresis*), lo cual conlleva, en el ámbito subsistente, a la *praxis*:

“Cuando el deseo es recto, es decir, está dirigido hacia un fin bueno, y el cálculo es verdadero, es decir, indica los medios realmente necesarios, se tiene la *verdad práctica*. Mientras la primera parte de la razón, la científica, se puede llamar también práctica, pero ambas —insiste Aristóteles— tienen como obra la verdad”<sup>33</sup>.

Ahora bien, la φρόνησις o sabiduría práctica es propiamente una virtud moral que se enfoca a la acción particular; ésta es, pues, su característica. Es cierto que la φρόνησις también implica el conocimiento de lo universal, pero este conocimiento es propio de la filosofía práctica; la prudencia lo que hace es servirse de él para aplicarlo a la acción particular. La virtud moral de la φρόνησις se halla propiamente en la deliberación, cuya conclusión es el juicio práctico de la razón que encauza la acción. Por tanto, puede decirse que la prudencia coadyuva a una argumentación adecuada moralmente, que es lo que se conoce comúnmente como silogismo práctico, cuya conclusión no es otra cosa que una acción<sup>34</sup>. En consecuencia, la prudencia consiste en la recta deliberación en torno a los medios para alcanzar el bien, puesto que “el bien en sentido general no puede ser objeto de deliberación

<sup>32</sup> Es también “calculadora” esta parte del alma según lo afirma: Cf. Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles* (traducción de Lucía Ana Belloro), Las Cuarenta, Buenos Aires, 2010, p. 216.

<sup>33</sup> Berti, Enrico, *Las razones de Aristóteles*, p. 146.

<sup>34</sup> Cf. Buganza, Jacob, *Un imperativo ético hermenéutico-analógico*, Universidad Santo Tomás, Santafé de Bogotá, 2012, pp. 98-103.

porque no es una realidad particular y contingente, sino que es válido siempre o, al menos, la mayoría de las veces; sólo los medios pueden ser objeto de deliberación porque son particulares y contingentes”<sup>35</sup>.

Por lo anterior es que la prudencia implica una forma de racionalidad diferenciada, y su discurso implica “verdad”, a saber, una verdad práctica. Pero la prudencia también es prescriptiva (*επιτακτική*), y gracias a ello es que la virtud moral se vincula con la sabiduría. A propósito escribe el filósofo veneciano: “El fin último de la *phrónesis*, entonces, está constituido por la sabiduría, como el fin último de la medicina está constituido por la salud, y quien gobierna no es soberano supremo, sino que es alguien que sirve al fin”<sup>36</sup>. Siendo así, la prudencia sirve al fin del hombre, que no es otra que el bien moral al cual está llamado, y cuya expresión clásica se compendia en el concepto de felicidad.

Por ello, y finalmente, cabe apuntar que la virtud moral está estrechamente vinculada a la felicidad; no están distanciadas, como pretendería Osvaldo Guariglia<sup>37</sup>. Este último sostiene dos fines de la acción moral, a saber, la virtud moral y la felicidad. Berti, más bien, se inscribe en la clásica tradición que encuentra en la virtud moral misma a la felicidad. Por ello es que la *saggezza* es diversa a la *sapienza*, pero se relacionan estrechamente. Así pues, la *φρόνησις* es la que lleva al hombre a su fin, haciendo buenos los medios que conducen a él, de suerte que, como dice Berti:

“el fin del actuar moral, es decir, el bien, la felicidad, es indicado por la virtud ética, en el sentido de que el hombre moralmente excelente tiende al fin justo, y la sabiduría práctica (*saggezza*) indica los medios más adecuados para realizar este fin. Por tanto el ejercicio de la sabiduría teórica (*sapienza*), o sea, la felicidad, es el fin del hombre, mientras que el ejercicio de la sabiduría práctica es la vía para alcanzar aquel fin. Pero la elección del fin justo no depende de la sabiduría práctica, sino de la virtud ética”<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Berti, Enrico, *Las razones de Aristóteles*, p. 153.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 155.

<sup>37</sup> Cf. Guariglia, Osvaldo, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Eudeba, Buenos Aires, 1997.

<sup>38</sup> Berti, Enrico, “La ricezione delle virtù dianoetiche nell’ermeneutica contemporanea”, pp. 412-413.

En consecuencia, no es la prudencia la virtud principal si se considera al hombre en su totalidad, o sea, tanto en su aspecto teórico como en el práctico, sino la σοφία, pues, como dice el propio Aristóteles, la prudencia manda en vistas a la felicidad, no a la felicidad, o sea, no a la sabiduría teórica. Por ello Aristóteles dice “decir que la sabiduría práctica manda a la sabiduría teórica equivaldría a afirmar que la política gobierna sobre los dioses, dado que manda sobre todo aquello que está al interior de la ciudad”<sup>39</sup>. Como puede apreciarse a simple vista, Enrico Berti provee de una visión neo-aristotélica, en diálogo con otras corrientes contemporáneas, de la filosofía moral. Su aporte es valioso en orden a visualizar la permanencia de la ética de la virtud en la filosofía contemporánea.

### 5. El ámbito iberoamericano: Victoria Camps y Mauricio Beuchot

En el ámbito iberoamericano hay varios autores que han retomado algunos aspectos de la ética de la virtud moral para nuestro tiempo, por lo cual podrían ser llamados, en un sentido muy especial, neo-aristotélicos. Entre los filósofos que han dedicado esfuerzos loables a la recuperación de conceptos clásicos se cuenta Victoria Camps con su libro *Virtudes públicas*. Como revela el propio título, se refiere a esta especial cualidad que Aristóteles denomina ἀρετή, pero lo hace vinculándola a lo público, mas público tiene para ella un especial sesgo democrático.

Victoria Camps comprende perfectamente que las virtudes son disposiciones que cualifican al agente en la dirección de la “manifestación” de su “humanidad”. La ética, en este sentido, reflexiona sobre estas disposiciones para cuestionar si verdaderamente ponen de manifiesto tal humanidad. Pero nos parece que esta autora no acierta al momento de caracterizar convenientemente la ley, que se expresa ciertamente en el deber, pues toda ley es formulación de alguna obligación. Dice esta filósofa: “El recuerdo [en el sentido de rehabilitación o recuperación] de la virtud como noción central de la ética puede hacernos olvidar esa otra ética entendida sobre todo como deber, código o mandamiento y materializada finalmente en una sola virtud, la de la obediencia. Pues la ley -autónoma o heterónoma— siempre

<sup>39</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VI, 13, 1145a9-11.

es eso: una obligación, una imposición contraria, en principio a la voluntad”<sup>40</sup>. Por el contrario, nos parece que la virtud es complemento de la ley, no su contrincante. La ley establece ciertos límites que, al transgredirlos, promoverían, en principio, un mal moral. Además la observación que efectúa Camps sobre la naturaleza de la obligación no es universal, sino particular, y aunque suceda *ut in pluribus*, no resulta acertada su conceptualización.

Más bien la obligación tiene su asidero en algo que es valioso *per se* y, en consecuencia, para algún apetente. Debido a tal valor es que surge moralmente una exigencia en el apetente que debe concluir en un reconocimiento del objeto por aquello que es, es decir, en un acto que reconozca lo apetecido en su valor como tal. Tal exigencia es el fundamento práctico de la obligación. Tan es así que la propia Camps cae en contradicciones serias en su mismo texto, pues si fuera cierto que la virtud promueve el olvido del deber, sería ininteligible que escribiera, como *de facto* hace, lo siguiente: “Si algo significa la moral, es el compartir un mismo punto de vista respecto a la *necesidad* de defender unos derechos fundamentales de todos y cada uno de los seres humanos”<sup>41</sup>. Pero, ¿no son la necesidad y la libertad elementos contrapuestos? ¿No es la necesidad lo que acaece por la intrínseca colocación de las partes que llevan a un resultado ineludible y determinado? ¿No es la libertad un elemento que implica indeterminación y, por tanto, falta de necesidad? Desde el punto de vista de la moral refleja, si algo es necesario, se sigue que implica el hecho de que no es libre, sino obligatorio sin más; si algo es necesario, entonces es una imposición. Esto tiene repercusiones importantes en el campo de la educación moral, pues si se hace a un lado la obligación, nuevamente no se entiende el siguiente texto: “Pero, por real y pragmática que sea la política [a propósito de las tesis de Elster], por imperfecta que sea, la simple voluntad de mejorarla debería tener ciertos efectos secundarios, como el de educar en unas ciertas virtudes, la posesión de las cuales es el reconocimiento de las *obligaciones* concomitantes a los derechos fundamentales”<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Camps, Victoria, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1996 (3a. ed.), p. 22.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, pp. 22-23 (el subrayado es nuestro).

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 27 (el subrayado es nuestro). Sobre el punto específico de la libertad, y la carencia de verdad sintáctica con la tesis enunciada anteriormente, Cf. pp. 112-114, 117-118 y 120-121.

A pesar del esfuerzo de Camps, no le es posible eliminar de su discurso elementos como el deber, la obligación o la imposición, como pretendería en un primer momento. Y es que no puede prescindir de ellos el lenguaje de la moral, como nuevamente se manifiesta en el texto de Camps. A propósito de los derechos humanos, asegura que son:

“Palabras vacías si no implican unas *obligaciones* que afectan no sólo al Estado y a las diversas instituciones, sino también a los individuos. ¿Qué pueden significar y cómo podrán realizarse los llamados derechos sociales si no generan unas actitudes propias a ellos? Para ello hace falta la ética, para recordar que *existen* unos derechos los cuales no serán realidad sin una cierta dosis de voluntarismo personal, social y político”<sup>43</sup>.

Como se desprende del texto, si los derechos “existen”, entonces son ontológicos. Lo que hay que hacer, moralmente, es re-conocerlos y no crearlos o inventarlos *ex nihilo*. Por otra parte, hay que objetar que no siempre se puede esperar que los individuos reconozcan tales derechos (análogo caso es el de las instituciones), sino que, como ella misma indica, hay que obligarlos. Por tanto, para que la virtud se dé, es necesario no prescindir de la obligación, la cual, aunque impositiva en principio, tiene la intención de indicar el rumbo de la bondad. Tan es así que, como se aprecia, Camps no puede desembarazarse del lenguaje obligante de la moral, porque la tesis central de su libro lo implica temáticamente. Ella afirma que “Los miembros de una sociedad que busca y pretende la justicia *deben* ser solidarios, responsables y tolerantes. Son éstas virtudes o actitudes indisociables de la democracia, condición necesaria de la misma”<sup>44</sup>. Siendo así, parece que hay un vínculo muy estrecho entre la virtud y la ley, pues son parte de un mismo fenómeno humano, a saber, el fenómeno moral.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 28 (los subrayados son nuestros).

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 29 (el subrayado es nuestro). Con la implicación del mandato o imperativo, tiene razón cuando dice que “La ley o la coacción se encargan de fortalecer a las voluntades débiles” (p. 182).

Más en el espíritu del aristotelismo, y en cierto modo como una ampliación suya, aunque sus raíces sean más hondas, Mauricio Beuchot, impulsor de una hermenéutica vertebrada a través de la noción de analogía, es también parte de los representantes iberoamericanos del neo-aristotelismo en relación a la virtud moral. No hay que confundir, sin embargo, a la hermenéutica analógica con el aristotelismo sin más. Beuchot suele inspirarse no sólo en Aristóteles, sino que su bagaje incluye desde autores presocráticos, como los pitagóricos, hasta pensadores modernos y contemporáneos, como Gadamer y Ricoeur<sup>45</sup>. En el campo de la ética, es ya un lugar común su libro llamado simplemente *Ética*, estructurado con base en Aristóteles, pero que, al mismo tiempo, como un sistema abierto, recurre, integra y reinterpreta a autores de variopintas inspiraciones filosóficas<sup>46</sup>.

Beuchot se ha comprometido decididamente con la virtud moral de la φρόνησις. En varios de sus trabajos insiste en la importancia que tiene dicha virtud teórico-práctica para la ética. En este momento, buscaremos retomar de manera lineal su tesis contenida en su libro *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, que parece condensar en buena medida su visión sobre tal noción. Se trata, en realidad, de una revisión histórica sobre el concepto de φρόνησις, cuya importancia radica en la visión holística que Beuchot demuestra sobre el tema, y a partir del cual se especifica su propia postura ante tal asunto. Sin duda, Beuchot se acerca más a Aristóteles y a Tomás de Aquino que a Maquiavelo u Ockham en su conceptualización de la φρόνησις. La ve no como una mera estrategia o técnica para lograr el fin apetecido al margen de la moral. El nominalismo desvincula a la φρόνησις de la moralidad, y la deja preparada para que, en el Renacimiento, Maquiavelo la haga depender más bien de la política, pues esta última y la ética se separan. Beuchot, pues, se inclina por una visión de la φρόνησις vinculada a la moralidad. Por eso, al enumerar las virtudes cardinales, escribe que “Todas esas virtudes, por ser virtudes éticas o prácticas, buscan la moderación. Se sabe que moralmente toda acción puede ser vicio

---

<sup>45</sup> Cf. Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM/Ítaca, México, 2005 (3a. ed.), 204pp.

<sup>46</sup> Cf. Beuchot, Mauricio, *Ética*, Torres Asociados, México, 2004, 174pp.

por exceso o por defecto; en cambio, cuando encuentra la moderación, se constituye como virtuosa”<sup>47</sup>.

Pero esta moderación no es matemática; por el contrario, es sólo aproximativa, pues la materia con la cual trabaja la prudencia, esto es, con la *πρᾶξις*, es algo contingente y pertenece, desde el punto de vista de la razón, a lo opinable. En otras palabras, se trata de un “equilibrio dinámico” que a veces se inclina hacia un lado y a veces hacia el otro, siendo el término medio o *μεσότης* sólo aproximativo. De ahí la propuesta de Beuchot que asegura que este equilibrio referido es analógico, pues en la analogía predomina más uno de los puntos extremos y no el punto medio como lo sería desde una perspectiva matemática. Es, como él menciona, “proporcionalidad”.

Aristóteles, a diferencia de Platón, trata de dirigir a la *φρόνησις* al campo de lo práctico y lo ético. Por eso el estagirita sitúa esta virtud en el intelecto opinativo, junto con la *τεχνή*. A diferencia del arte, la prudencia implica a la moral. Esa es, pues, su especificidad. Recuperando la rehabilitación de Gadamer sobre este punto, escribe Beuchot: “Gadamer dice que ya Aristóteles vinculaba la *phrónesis* con la comprensión, de modo que se puede decir que la *phrónesis* es una de las formas de la comprensión. La comprensión no depende de una *techne*, sino de un hombre muy experimentado, que ha logrado conocerse y tener disponible una habilidad para moverse en las situaciones concretas, que ha aprendido de los casos. Pero no es el astuto o *deinós*, sino que el prudente o *phrónimos* añade a su habilidad el actuar moral”<sup>48</sup>.

El prudente tiene la habilidad de encontrar el medio más idóneo para llevar al hombre a su fin, siendo que éste es bueno. Es una habilidad que tiene implícita la

---

<sup>47</sup> Beuchot, Mauricio, *Phrónesis, hermenéutica y analogía*, UNAM, México, 2007, p. 17. Cf. Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y búsqueda de la comprensión*, Universidad Autónoma de Chihuahua, Chihuahua, 2010, pp. 78-79.

<sup>48</sup> Beuchot, Mauricio, *Phrónesis, hermenéutica y analogía*, p. 26. Sobre el tema de la rehabilitación de Aristóteles, Cf. Buganza, Jacob “La rehabilitación de Aristóteles en la ética contemporánea”, en: *Iustitia*, No. 23, (2011).

moralidad, como dijimos<sup>49</sup>. Esta habilidad se explicita claramente en el caso del silogismo práctico, cuya conclusión es una acción, como hemos señalado asimismo a propósito de la postura de Berti. Beuchot explica muy atinadamente este tema a propósito de sus comentarios a Tomás de Aquino:

“El funcionamiento de la prudencia involucra una especie de silogismo práctico, con dos premisas y dos conclusiones. La premisa mayor o universal, dictada por la *sindéresis* o por la sabiduría, y aceptada naturalmente por la voluntad, contiene el fin universal o los fines particulares en universal: se debe hacer el bien y evitar el mal; se debe vivir de manera templada, fuerte, justa. La premisa menor o particular es propuesta por la prudencia y las virtudes morales, [que] contiene los fines concretos y particulares en su concreción y particularidad propias: este o el otro modo de conducirme aquí y ahora, según estas circunstancias, es obrar con templanza, fortaleza o justicia”<sup>50</sup>.

Amerita analizar con detalle esta última cita: (i) la premisa mayor está dictada por la *sindéresis*, a saber, haz el bien y evita el mal; (ii) es aceptada por la voluntad, pues esta última apetece siempre el bien, por lo cual se inclina a efectuarlo; (iii) la *sindéresis* explicita o el fin universal o los fines particulares en universal, lo cual quiere decir que pone de manifiesto o (a) la tendencia hacia la *beatitudo* o (b) los medios que, en este caso particular, tienen razón de fin; (iv) la prudencia propone (o aconseja, en el espíritu del tomismo) la manera concreta y específica en que se actualizaría la segunda premisa mayor, a saber, vivir de acuerdo con las virtudes morales, que en este caso tienen razón de fin. Empero, queda vacío el (v), que consiste en efectuar la acción, esto es, el acto externo, por lo cual se dice que la conclusión del silogismo práctico es una acción, con lo cual nuevamente la voluntad

---

<sup>49</sup> Cf. Berti, Enrico, *Las razones de Aristóteles*, p. 154. Esto es lo que, según Berti, dejó de ver Kant en relación a la prudencia. Ha sido, sin embargo, Aubenque quien se ha dedicado con mayor dedicación al tema.

<sup>50</sup> Beuchot, Mauricio, *Phrónesis, hermenéutica y analogía*, p. 36.

entra a cuento, pues el consejo de la prudencia puede ser apetecido intelectualmente.

La φρόνησις no está al margen de la lógica. Lo que al nivel de la razón teórica es la lógica, Beuchot estima que es la prudencia al nivel de la razón práctica<sup>51</sup>. Pero nos parece que más cercana está la ética de la retórica, más en su sentido aristotélico que nietzscheano, pues en este último puede separarse de la lógica, mientras que en el estagirita no es posible concebir la retórica (la “buena retórica”, que intenta presentar claramente un argumento) sin la lógica. Sólo así, nos parece, puede comprenderse correctamente que Beuchot escriba, a propósito de Gadamer, que la φρόνησις, en su momento deliberativo, haga uso de la retórica, pues no se alcanza la demostración cabal o completa debido a la materia sobre la cual se argumenta, sino sólo lo verosímil, propio del conocimiento singular, contingente y movetizo<sup>52</sup>. Se trata de algo que Aristóteles muy bien había visto ya en la *Ética Nicomaquea*, y que ahora ha sido recuperado en la hermenéutica, merced a Beuchot.

## 6. Conclusiones

¿Qué tiene que aportar una ética de la virtud? A partir de lo precedente, pueden sugerirse las siguientes directrices. En primer lugar, y desde una perspectiva general, cabe subrayar la enorme versatilidad que la ética clásica de la virtud posee. En efecto, ha dado muestras a lo largo de la historia de que es una teoría que se encuentra en el debate contemporáneo. No es otra la idea de fondo la que sin duda está detrás de las variopintas tesis de Dewey, Hartmann, Berti, Camps y Beuchot. Esta filosofía moral puede ser considerada un verdadero “sistema abierto”, en términos de Popper y Berti. Es un sistema filosófico que, a lo largo de la historia de la filosofía, ha sorteado distintos caminos, enriqueciéndose y prestando conceptos que se han vuelto clave para otras corrientes filosóficas, como sucede, por ejemplo, con la hermenéutica, especialmente la de Gadamer.

En segundo lugar, puede decirse que la prudencia es intermedia entre lo teórico y lo práctico, y que tiene un distintivo muy particular: su habilidad para

---

<sup>51</sup> Cf. *Ibíd.*, pp. 101-102.

<sup>52</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 94.

encontrar los medios adecuados está sazónada o es inseparable de la dimensión humana de la moralidad. La prudencia no está al margen, pues, de la moral; la implica necesariamente. De ahí que la prudencia, rectamente entendida, es una llave de paso que va de lo universal a lo particular, aunque ella no es ciencia, sino sabiduría práctica. Es la aplicación en la deliberación que conduce a la elección recta moralmente, la cual, a su vez, es fuente inmediata de la praxis. Por ello muchos han visto a la prudencia como una virtud que se debe recuperar y rehabilitar de nueva cuenta.

Lo anterior conduce a cuestionar si en verdad está superado el discurso sobre la virtud; en otras palabras, ¿están agotados los términos de la ética clásica de la virtud? Nos parece que el lenguaje de la moral sigue sirviéndose de ellos, especialmente en su conceptualización aristotélica. Aristóteles es quien los ha acuñado de tal manera que se los atribuimos a él, pero en realidad los ha recibido, reelaborado y organizado de una tradición enormemente fructífera como lo es la griega. Y el mundo occidental no puede librarse del cuño greco-romano; la prueba de esto está a la orden del día. Tanto en el lenguaje moral cotidiano, esto es, el que se utiliza en los discursos no-filosóficos, como en el discurso ético, el lenguaje que sistematiza Aristóteles sigue estando presente. Esto significa, nos parece, que los términos que provienen de la ética clásica de la virtud son adecuados a la realidad que significan, de tal suerte que no es posible prescindir de ellos.

### **Bibliografía**

Aristóteles, *Metafísica* (versión de Giovanni Reale), Bompiani, Milán, 2000, 824pp.

Aristóteles, *Nikomachische Ethik VI* (edición de H.G. Gadamer), Klostermann, Frankfurt, 1998, 70pp.

Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles* (traducción de Lucía Ana Bello), Las cuarenta, Buenos Aires, 2010, 304pp.

Berti, Enrico, *Filosofia pratica*, Guida, Napoli, 2004, 116pp.

Berti, Enrico, *Las razones de Aristóteles* (traducción de Horacio Gianneschi y Maximiliano Monteverdi), Oinos y Universidad Autónoma de Nuevo León, Buenos Aires, 2008, 183pp.

Berti, Enrico, “La ricezione delle virtù dianoetiche nell’ermeneutica contemporanea”, en: el mismo, *Nuovi studi aristotelici*, t. IV/2, Morcelliana, Brescia, 2010, pp. 403-417.

Beuchot, Mauricio, *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, UNAM, México, 2007, 116pp.

Beuchot, Mauricio, *Ética*, Torres Asociados, México, 2004, 174pp.

Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM/Ítaca, México, 2005 (3a. ed.), 204pp.

Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y búsqueda de la comprensión*, Universidad Autónoma de Chihuahua, Chihuahua, 2010, 137pp.

Buganza, Jacob, *Un imperativo ético hermenéutico-analógico*, Universidad Santo Tomás, Santafé de Bogotá, 2012, 209pp.

Buganza, Jacob “La rehabilitación de Aristóteles en la ética contemporánea”, en: *Iustitia*, No. 23, (2011).

Camps, Victoria, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1996 (3a. ed.), 204pp.

Dewey, John, *Teoría de la vida moral* (traducción de Rafael Castillo), Herre-ro Hermanos, México, 1965, 213pp.

Eurípides, *Tragedias* (traducción de A. Medina y J. A. López), t. I, Gredos, Madrid, 2000, pp. 61-123.

Guariglia, Osvaldo, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Eudeba, Buenos Aires, 1997.

Hartmann, Nicolai, *Introducción a la filosofía* (traducción de José Gaos), UNAM, México, 1961, 215pp.

Jonas, Hans, *La religión gnóstica* (traducción de Menchu Gutiérrez), Siruela, Madrid, 2000 (2a. ed.), 415pp.

O’Reilly, Kevin, “Transcending Gadamer: Towards a Participatory Hermeneutics”, en: *The Review of Metaphysics*, 65, (2012), pp. 841-860.

Pappas, Gregory Fernando, *John Dewey's Ethics*, Indiana University Press, Bloomington, 2008, 341pp.

San Martín, José, “El bien común como idea política”, en: *Foro interno*, No. 6, (2006), pp. 125-153.

Vigo, Alejandro, “Entrevista a Enrico Berti”, en: *Anuario filosófico*, XLII/3, (2009), pp. 513-524.