Seminario de Ética de las Virtudes

**Examen Final**

Fernando García Alcalá

*1.- Explique y comente qué relación puede establecerse entre la razón práctica y el esclarecimiento de los contextos de la acción en la formación del juicio práctico en Aristóteles. Precise – a la luz de estas reflexiones – el rol de la phrónesis en la coordinación de las virtudes éticas y en la orientación de las emociones.*

Aristóteles manifiesta una gran agudeza cuando retrata los contextos de las reflexiones morales. Es consciente de lo complejo y anudado que pueden llegar a ser ciertos escenarios éticos, por lo cual habrá de designar un ámbito para el uso de cierta facultad, que pueda atender a los asuntos de la vida y especialmente para la vida buena.

Tenemos que considerar por separado nuestro entendimiento, razón o mente, por cuanto hay un aspecto que contempla principios elementales que podrían ser universales o generales, mientras que otro aspecto se ocupa de discernir en lo práctico, la validez o sentido de nuestros fines, así como del sopeso de los medios para acometerle. Podemos tener en mente a lo primero como la razón teórica o contemplativa, y a la segunda, como a la razón práctica o moral.

En la *Ética a Nicómaco* (2006), Aristóteles nos indica que toda criatura racional tiende a un fin, y aunque muchos se plantean el fin último de modo distinto, se puede acordar que la meta última del desarrollo humano es la eudaimonía, como algo que se busca por sí misma, entendida como plenitud, bien-estar, o en algún sentido, florecer o felicidad. Hay una relación fundamental entre la plena felicidad lograda y el desarrollo, cultivo y observancia perseverante de la virtud.

La idea de virtud supone un gran interés pan-helénico desde Homero, y define la excelencia humana, sea que tengamos como horizonte un panorama de virtudes competitivas o cooperativas. Las virtudes son variadas y representan la calidad lograda de ciertas características que viabilizan la vida buena de los individuos. No puede haber verdadera eudaimonia sin la presencia de la virtud.

De acuerdo a Aristóteles, las virtudes pueden ser intelectuales o morales. Para la ética es fundamental que las virtudes morales sean comprendidas como adquiridas mediante el hábito y la repetición de la práctica. Estas virtudes prácticas entran en juego en la deliberación de los asuntos vitales, que pueden ser muy simples, o bien, de una naturaleza casi trágica, pero en todo caso quedan gobernadas por la virtud intelectual de la prudencia, para poder convertir las ideas de justicia, valentía, templanza, moderación, imperturbabilidad, autonomía y sabiduría, no en meros conceptos, sino en prácticas habituales, ejercitadas muchas veces en contra de nuestra inclinación natural.

Es fundamental, en la ética aristotélica, mantenerse equilibrado por la orientación de un justo medio relativo, de modo que en ningún caso se incurra en una desmesura, que sería entendida como una afrenta al orden y justicia cósmica, de suerte que la voluntad debe encontrar en su autogobierno, la facultad de conocerse a un mismo, de modo que pueda sopesarse y no incurrir ni en el exceso, ni en el defecto, sino que es fundamental tener un balance prudente y consciente tanto de su propia naturaleza, como del entorno y contexto práctico.

Cabe señalar que este justo medio no es uno de carácter matemático, lógico, ni contemplativo, sino que se refiere a uno más elusivo de delimitar, ya que se encuentra materialmente encarnado en los escenarios prácticos, para los cuales muchas veces existe un carácter de inconmensurabilidad, ante lo cual debemos priorizar, con buenos criterios, una especie de jerarquía de los bienes y virtudes, para vivir una vida articulada con una narrativa coherente, y que no deje de integrar hasta los pasajes más oscuros, de fragilidad y de vulnerabilidad existencial que también forman parte de la vida. (Cfr. Ch. Taylor)

El buscar, desarrollar y conseguir virtudes es lo máximo a lo que puede nuestra voluntad aspirar, por cuanto el resto es ámbito de las moiras, y el destino que entretejen, se entiende en la mentalidad griega, como uno que se desarrolla a espaldas de la voluntad humana, de manera que hace falta considerar que la plena felicidad está compuesta de muchos elementos, como el bienestar de la familia o amigos, y la incertidumbre de la fortuna, pero por eso, Aristóteles, señala que una persona virtuosa y sabia, se ocupa de la virtud, como de lo único que queda en sus manos, y que le ayuda a sobreponerse hasta de los más duros contratiempos. No hay verdadero mérito humano en tener una alegría superficial basada únicamente en la fortuna, la fama, las riquezas, o diversos factores que no contemplan el esfuerzo por desarrollar las verdaderas virtudes humanas, ni quedan valoradas por el criterio de aquello que se valora por la cosa misma, en lugar de una utilidad derivada. Es más loable una persona virtuosa y desafortunada que lo inverso, ya que existe una relación intrínseca entre la virtud y la eudaimonía. Lejos de un asunto azaroso, la virtud supone por sí misma un acercamiento a la vida plena.

El núcleo de la deliberación consiste en el discernimiento de los elementos, relaciones y escenarios en donde se plantean cuestiones morales. Para poder desenvolvernos libremente en un balance de fines y medios, o bien, en el sopeso de alternativas de elecciones, en ambos y otros casos, hace falta que tengamos un conocimiento claro y bien cuidado de lo que está en juego, sea un dilema entre bienes, o entre males, o sea que tengamos que deliberar sin un mapa completo de los eventos que analizamos, para todo caso, en lo moral, hace falta una claridad y guía que sólo la prudencia puede garantizar.

La prudencia es una virtud intelectual que Aristóteles entiende como la sabiduría práctica que gobierna el sentido al que se coordinan otras virtudes. El buen juicio y deliberación involucran la capacidad adecuada para establecer el valor de lo correcto en la neblina de situaciones específicas, de modo que la virtud nos inclina hacia el correcto curso de acciones que se alejen de extremos desmesurados por exceso o deficiencia, sino que se mantengan en la orientación de un justo medio, es decir, un término medio que respete y contemple la justicia del orden natural, y para orientarse en un sentido común y comunitario, hace falta utilizar la prudencia.

Por ello, y debido a la naturaleza de su ejecución, la prudencia requiere de experiencia, conocimiento y desarrollo íntimo de las virtudes. Esto involucra el sopeso adecuado de las circunstancias particulares, tales como la naturaleza de los agentes, o bien, de las posibles consecuencias de los eventos prácticos. La prudencia nos conduce a lo largo de los procesos de deliberación, de modo que nuestras decisiones se construyan en virtud de nuestras consideraciones, bien reflexionadas, acerca de la vida buena y el bienestar de otros.

Sin la prudencia, podríamos fácilmente juzgar equivocadamente el sentido de alguna situación, o bien, podríamos aplicar una decisión equivocada, de manera que en lo práctico nos alejásemos de la plena felicidad compartida. Por ello, virtud y prudencia, son fundamentales en el camino a la eudaimonia.

Esclarecer los contextos de acción requiere de la atención de la voluntad, para juzgar con la mayor prudencia posible, de acuerdo a nuestras representaciones de la virtud y de la buena vida, por lo que, para un desenvolvimiento adecuado en lo práctico, hace falta que las virtudes éticas estén coordinadas y dirigidas por el gobierno de la virtud intelectual de la prudencia. Esto podrá ser muy importante para la deliberación racional, pero especialmente, posee un papel importante cuando los contextos se definen por motivaciones emocionales o pasionales, por cuanto el hábito de las virtudes, en esos casos, podrán encauzar mejor los arrebatos o explosiones de la voluntad pasional, gobernadas en ese caso por los sentimientos. Ahí donde no se puede apelar a la racionalidad, y sean las caóticas sensaciones las que muevan el diálogo, puede ser que sea un exceso exigirle algo a la razón misma, pero ciertamente podemos apelar a la prudencia, con el fin de encontrar un mecanismo civilizado para resolver los problemas diversos en situaciones, en donde, por ejemplo, se plantean conflictos en escenarios cuyas partes no empatan ni comparten perspectivas, marcos, o creencias, de forma que convierten el ejercicio de la deliberación en una actividad más compleja de lo que nos gustaría.

Para Hume, de acuerdo a su teoría de los sentimientos morales, suele ser el caso que el principio de movimiento moral se ubique más en las pasiones, que en las razones. La prudencia aristotélica podría ser de gran pertinencia, en estos casos, por cuanto, efectivamente, hay contextos en los que la razón pueda parecer un lujo. Podríamos consignar la dimensión de la importancia de la prudencia, en la teoría moral aristotélica, cuando advertimos que es una virtud que puede orientarnos tanto en los contextos de deliberación racional, como en los enfrentamientos prácticos donde gobiernan las pasiones.

*3.- Explique y comente qué argumentos llevan a Iris Murdoch a sostener que el “amor al Bien” es condición para el ejercicio de una vida mejor para las personas. Precise el concepto de virtud y su implicancia en la adquisición y el ejercicio de actividades ordinarias.*

Para Iris Murdoch, el papel del bien ejerce una soberanía sobre otros conceptos en las prácticas humanas. Sin embargo, definir lo bueno con precisión y univocidad puede ser elusivo y por ello, nos invita, al inicio del tercer capítulo de *La soberanía del bien* a pensar en la relevancia de plantearnos cosas por analogía o figuración, y así, refiere: “*The development of conscousness in human beings is inseparably connected with the use of metaphor*.” (1985, p. 77) por lo que podremos acercarnos a la idea del bien mediante metáforas para permitir considerar sus relaciones con el amor al mismo, así como en la orientación y ejercicio de una vida buena que cultiva la virtud en los actos particulares y ordinarios.

El uso de la metáfora se vuelve clave, por cuanto Murdoch señala: *“It seems to me impossible to discuss certain kinds of concepts without resort to metaphor, since the concepts are themselves deeply metaphorical and cannot be analyzed into non-metaphorical components without a loss of substance”.* (1985, p. 77) Los modernos, especialmente algunos conductistas y analíticos o lógicos incurren en esta reducción, que según Murdoch, busca neutralizar a la moral, sin embargo, ella refiere que: “*This too seems to me be to be misguided. Moral philosophy cannot avoid taking sides.”* (1985, p.78) Para Murdoch, la reflexión moral apunta hacia el bien que se representa en la búsqueda de una vida buena, y es inevitable que para ello se adscriba a cierto criterio de lo bueno y a partir de eso, se plantee la pregunta por el buen vivir. Esto se refleja en la inclinación por la belleza, y se aprecia en la contemplación del papel del arte bello, pero sobre todo produce la idea de una objetividad del bien, que cala bajo muchos niveles.

La pregunta por el bien es una fundamental para la ética, por cuanto orienta el sentido de un buen vivir. Murdoch señala que: *“Moral philosophy is the examination of the most important of all human activities, and I think that two things are required of it. (…) Should be realistic. (…) Secondly, (…) it should commend a worthy ideal. Ethics should not be merely an analysis of ordinary mediocre conduct, it should be a hypothesis about good conduct and about how this can be achieved.”* (1985, p.78) Para Murdoch, debemos poder responder, desde cualquier propuesta ética, el asunto acerca de cómo vivir mejor, para lo cual es fundamental el plantearnos cómo podemos mejorarnos a nosotros mismos. Para explicar este tipo de postura y sentido de la moral, es necesario apelar a las metáforas.

Murdoch sostiene dos ideas que parecen derivarse del lenguaje y lógica del proyecto moderno, ella refiere que nuestros actos humanos tienden al egoísmo y a la competitividad, mientras que, al mismo tiempo, rechaza la idea de una finalidad intrínseca en lo humano; ni en lo que se refiere a esa supuesta característica natural egoísta, ni a cualquier otra justificación metafísica. Esto se refleja en este pasaje, en donde ella refiere que: *“Human beings are naturally selfish and that human life has no external point or telos”* (1985. p.78). Lo primero se muestra patente, (a pesar de ejemplos aislados de manifestaciones de desinterés o cooperatividad), ya que, en nuestra era han surgido prácticas que para algunos, surgen del fracaso de ese mismo proyecto moderno, del cual, para McIntyre, aparece como resultado el emotivismo, y que para Taylor se entiende como enmarcado en una cultura caracterizada por un individualismo extremo, que termina siendo un malestar heredado del exceso de racionalidad instrumental y olvido, justamente, de la teleología.

Todo esto apunta a que Murdoch reclame que incluso nuestro amor propio parece estar enturbiado por estos factores de una era del vacío (como la entiende Lipovetsky), y que le hacen confundir real amor con narcisismo, o bien, la eudaimonía con la mera alegría pasajera; y estos falsos ídolos que desvirtúan la naturaleza pura misma del amor, por cuanto le confundimos mediante el ego y una mentalidad que tiene tendencia a cerrarse, en lugar de abrirse en cooperación con otros, termina por desencaminar nuestra apreciación prudente del bien.

Por otro lado, para Murdoch, la humanidad misma carece de un fin único y articulado, y esto nos deja expuestos a la idea de finitud por cuanto nos podemos definir como “*mortal creatures subject to necessity and chance*” (p.79) y esto en el sentido de que “*Our destiny can be examined but it cannot be justified or totally explained*.” (p.79) En esta línea, sostiene Murdoch que “*there is, in my view, no God in the traditional sense of that term*” (p. 79) y en este sentido existencialista y pragmático “*We are simply here*” (p.79) Que el bien prevalezca por encima de otros conceptos, por encima de nuestras limitadas representaciones de Dios, es muy elocuente, en la propuesta de Murdoch, y se aproxima a una mística de lo sagrado como antropológicamente más valioso que lo divino mismo, por cuanto constituye nuestro único limitado acceso a la idea misma del infinito cartesiano. (Cfr. R. Fernández Hart S.J.)

La concepción de una vida como cerrada analíticamente, contenida en sí misma de modo mecánico y sin propósito puede parecer fruto de la angustia de nuestra época (cfr. p. 79), pero Murdoch lo plantea como “*the natural product of the advance of science*.” (p. 79)

La condición humana, desde su egoísmo, hasta su falta de finalidad, pasa por esa sensación de pérdida de sentido que parece acompañar a la idea de muerte de Dios, anunciada por Nietzsche, pero sembrada por Kant. Las bases modernas de nuestra condición arrastran los problemas de la instrumentalización de la racionalidad, y se asocian a diversos problemas que se pueden reflejar, de algún modo, mediante la irrupción de las revoluciones de las colonias, la revolución francesa, y la cultura industrial. Todas ellas poniendo la razón contra sí misma, o bien, una razón contra otra, y haciéndonos olvidar en el proceso, de la magnitud de una finalidad coherente, de modo que se avance en lo técnico respecto de los medios, pero nos olvidemos de los fines que nos relacionan interdependientemente, mediante un proyecto común, es decir, que nos retraiga de una aspiración final en virtud de lo bueno y la vida buena.

Esto conlleva a Murdoch a retratar a Kant como un pensador que ha puesto los límites al uso de la razón, y, por lo tanto, ha dejado la fe en un ámbito ajeno a la experiencia, a la vez que ha empoderado las facultades de la libertad y entendimiento humanos. Este tipo de sujeto racional, para Murdoch, termina por representar un reemplazo de Dios por la razón. Por esto refiere que “*It is not such a very long step from Kant to Nietzsche, and from Nietzsche to existentialism and the anglo-saxon ethical doctrines*” (p. 80)

Este desarrollo moderno que tiene sus raíces antes, pero que se ilustra en Kant, se fundamenta en dar a la voluntad humana el carácter de creador de valores y sentidos. Por ello, refiere Murdoch: “*Values which were previously in some sense inscribed in the heavens and guaranteed by God collapse into the human will. There is no transcendent reality*. *The idea of good remains indefinable and empty so that human choice may fill it. The sovereign moral concept is freedom*.” (p.80) Esta libertad individual parece deshacer un horizonte en que nos guiamos por fines compartidos y que nos articulan interdependientemente, y por ello quizás podemos considera el sentido del deber kantiano como uno que deviene en la angustia de los existencialistas.

Murdcoch rescata el papel de las religiones ordinarias, por cuanto, en este contexto, nos plantean la reflexión e introspección, en miras de un bien. Esto se podría intuir teniendo en cuenta lo referido por Platón respecto a la belleza. Señala Murdoch que: “*Beauty is the convenient and traditional name of something which art and nature share, and which gives a fairly clear sense to the idea of quality of experience and change of consciousness.* (p. 84) además de: “*Plato pointed out, beauty is the only spiritual thing which we love by instinct.*” (p.85) Y en este sentido, se puede comprender su propuesta cuando refiere que nos deshacemos de los estragos del “luciferianismo kantiano” cuando consideramos: “*give attention to nature in order to clear our minds of selfish care*.” (p.84) Esto nos coloca en la línea de la mística, como aquella experiencia de lo sagrado o divino, que es parcialmente accesible a lo humano, a diferencia de una naturaleza divina trascendente y que sobrepasa nuestra medida. Esta dirección queda marcada por la salida de uno mismo hacia lo otro. Lo bello nos enmarca en lo que instintivamente se nos representa como lo bueno. Por esto: “*to use platonic language, (good art) inspires love in the highest part of the soul*” (p.84) De este modo se afirma al arte como fuente de buena “energía”, más escasa que la natural, y como producto específicamente humano.

Las artes que transmiten lo bello reflejan la virtud humana y así: “*These arts, especially literature and painting, show us the peculiar sense in which the concept of virtue is tied on the human condition. They show us the absolute pointlessness of virtue while exhibiting its supreme importance; the enjoyment of art is training in the love of virtue*.” (p. 86) De este modo, el arte bueno refleja lo abyecto e incluso lo volátil que puede ser la objetividad. Sin embargo, posee cierta objetividad en sí misma, por cuanto “*It is a kind of goodness by proxy. (…) The realism of a great artist, is not a photographic realism, it is essentially both pity and justice*.” (p.87) En este sentido el arte bello se muestra como verdadero, y en cuanto refleja en profundidad una instancia de la condición humana de manera que la virtud del arte bello nos irradia cierto sentido de lo bueno, que se mantiene suspendido en la nada, en el sentido en que no tiene una significación absoluta, sino que es “sin finalidad” o carece de sentido intrínseco, y sin embargo, transmite a la carga de valores humanos cierto sentido del autoconocimiento de la naturaleza humana y su fragilidad. El buen arte saca al individuo de sí mismo y le ofrece un enriquecimiento de sus límites de la sensibilidad.

Por todo ello “*Art (…) is the most educational of all human activities and a place in which the nature of morality can be seen.*” (p.88) Un ejemplo paralelo y muy preciso para esa descripción se refleja en las tragedias, cuya sabiduría apunta precisamente al aprendizaje a través de la purificación del juicio y el sufrimiento. Desde que lo moral se expone en el arte, luego puede ser un buen lugar para encontrar el reflejo del bien. Aunque sea una representación, contiene en su núcleo el mismo sentido de lo humano en su naturaleza, por cuanto: “*Art pierces the veil and gives sense to the notion of a reality which lies beyond appearance; it exhibits virtue in its true guise in the context of death and chance*.” (p. 88) Existe una facultad objetiva en cuanto a la belleza del arte, por cuanto apunta a cierta verdad que trasciende la contingencia y la finitud. En este sentido, la idea de una buena vida, puede encontrarse plasmada en el arte bello, (o en el sublime). El arte, y en general, las técnicas o artes humanas desarrollan cierta excelencia que nos aproximan a los conceptos de justicia, veracidad y humildad. (Cfr. p.89) Por ello, el arte no es ajeno a la persecución de lo bueno.

Hablar de lo bueno es elusivo, por cuanto existen muchos reemplazos o “dobles” que se hacen pasar por ello. Para retomar la importancia humana de la metáfora, Platón, como Murdoch lo recuerda, utiliza la rica metáfora del sol, para hablar del bien. (Cfr. 92) Lo bueno, se articula de modo que se vuelve impersonal, es decir, que renuncia a una reducción individualista y aislada, sino que su virtud ofrece luz, calidez y claridad de modo indistinto y automático, y por ello, para pensar el bien, debemos considerar la idea del no-mismo, o de la negación del yo. Murdoch escribe: “*Goodness is connected with the attempt to see the un-self, to see and respond to the real world in the light of a virtuous consciousness*.” (p. 93)

El bien, de este modo, unifica y gobierna otros conceptos, ya que moralmente les inclina y se postula como una finalidad tácita constante. Murdoch contrasta: “*Equally we recognize the real existence of evil: cynism, cruelty, indifference to suffering.*” (p. 98) Aunque el bien es indefinible, se le ha asociado con la libertad, la razón, la felicidad, el coraje y la historia, pero Murdoch lo asocia, como comúnmente se hace, con el amor. (Cfr. p. 102) Toda virtud conlleva al cultivo de lo bueno en su carácter de excelencia. Por todas estas razones, Murdoch sostiene que el amor al bien supone una condición necesaria para la búsqueda y realización de una vida buena.

**Referencias bibliográficas**

**Aristóteles.** (2006) *Ética a Nicómaco.* Mestas Ed. Madrid.

**Murdoch, I.** (2001) *La soberanía del bien.* Caparrós Ed.

**Murdoch, I** (1985). *The sovereignty of good*. London, Ark Paperbacks.