

# Repensando las virtudes desde la hermenéutica analógica crítica

*Rethinking the virtues from the critical analogical hermeneutics*

**Miguel Ángel Polo Santillán**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

Contacto: mpolos1@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0003-1301-4930>

## Resumen

El artículo es una reflexión sobre las posibilidades de la ética pensada desde la hermenéutica analógica, con sentido crítico. Para ello, revisamos los presupuestos de la hermenéutica analógica propuestos por Mauricio Beuchot. A partir de ahí estudiamos los componentes de una teoría de las virtudes, como la prudencia. Luego problematizamos con tres temas clásicos: la naturaleza humana, la perfección y la distinción entre virtudes públicas y privadas. Finalmente, pensamos las virtudes desde el proceso de globalización.

**Palabras clave:** Hermenéutica analógica, ética, virtudes, prudencia, naturaleza humana.

## Abstract

The article is a reflection about the possibilities of the ethics thought from the analogical hermeneutics, with critical sense. For this, we review the assumptions of analogical hermeneutics proposed by Mauricio Beuchot. From there we study the components of one theory of virtues, such as prudence. Then we discuss three classic topics: human nature, perfection and the distinction between public and private virtues. Finally, we think the virtues from the process of globalization.

**Keywords:** Analogical hermeneutics, ethics, virtues, prudence, human nature.

Recibido: 16.04.17

Aceptado: 03.06.17

## Introducción

Las virtudes han vuelto a la escena social y, curiosamente, este regreso se expresa a través de los extremos. Por un lado, se banaliza por discursos sobre la excelencia (observados por Giusti, 2015); en el otro extremo están los fundamentalistas de las virtudes, en sus luchas contra los infieles, los pecadores, los idólatras. Por

eso, las virtudes necesitan volver al camino medio, antiguamente seguido por Buda, Confucio y Aristóteles. ¿Cómo seguir ese camino medio en nuestros días? Eso ya es un reto teórico y práctico, para lo cual la hermenéutica analógica nos puede ser muy útil.

La hermenéutica analógica (en adelante HA) es una filosofía surgida en el contexto latinoamericano, que pretende dar cuenta de los debates filosóficos y teóricos a partir de un principio, como es la analogía, entendida como proporción o prudencia. En tal sentido, asumiremos la HA como un método que puede permitir que se abran distintos caminos. La HA, por sus mismos presupuestos, puede construir o concretizarse en distintas formas de ética, aunque identificándose todas ellas por un núcleo mínimo de presupuestos. Por ese mismo despliegue de distintos caminos éticos que puede permitir la HA, esta tiene que ser crítica, para evitar las posibilidades no deseables, los extremos perjudiciales.

En este artículo buscamos primero hacer explícita la ética mínima que surgiría desde la HA, reflexionar sobre conceptos asociados con las virtudes como prudencia, naturaleza humana, perfección y, finalmente, pensar las posibilidades de reactualizar las virtudes, especialmente considerando si son posibles virtudes universales.

Finalmente, la HA en marcos interculturales no puede depender solo de una ética como la aristotélica, sino que debe estar abierta a otras tradiciones que han pensado también las virtudes, tales como el budismo y el confucianismo. Ello se hace necesario por la apuesta intercultural que en nuestros días es imprescindible.

### **Hermenéutica analógica y ética**

¿Cuáles son las claves de la HA para la ética? ¿Cómo podemos distinguir la ética analógica de otras propuestas éticas? Lo primero es esclarecer el término “hermenéutica analógica”: por hermenéutica se asume que nuestro acercamiento a la realidad es a través de la interpretación, sin que ello anule la misma idea de realidad. No se trata pues de interpretaciones arbitrarias, subjetivistas o culturalistas, que desconocen la realidad como su soporte, sino que la asumen como un reto que nos provoca pensar, interpretar. Y analógica será por su significado de proporción

o proporcionalidad, que desde la antigüedad griega será la “esencia de la virtud” (Beuchot, 2004, p. 72). En palabras de Mauricio Beuchot:

La analogía se encuentra intermedia entre la univocidad, que es una medida excesivamente estricta y rigurosa, y la equivocidad, que es la ausencia de medida y la pasión desbocada; en medio de ellas está la analogía, que es equilibrio solamente proporcional, pero equilibrio al fin; no un equilibrio rígido como el de la univocidad, ni el desequilibrio de la equivocidad, sino una vida equilibrada también con equilibrio, esto es, con medida abierta y digna a la vez. (2004, p. 72)

Se trata pues de una hermenéutica que reconoce los univocismos y equivocismos, analiza sus virtudes y deficiencias, al igual que busca una mejor interpretación desde la proporcionalidad. Tiene semejanza con la dialéctica hegeliana, es decir, que la analogía será una “superación” porque recoge lo mejor de ambas posiciones extremas, ya que algo de verdad hay en ellas, pero la diferencia estriba en que no siempre se genera solo una interpretación analógica, sino que pueden darse varias desde cada univocismo y equivocismo. Pongamos como ejemplo el liberalismo y el comunitarismo, que pueden representar el univocismo y el equivocismo. Un liberalismo univocista solo piensa en mínimos morales y legales, en normas universales de convivencia, pero no atiende a las diferencias, sean culturales o religiosas. Un comunitarismo equivocista solo atiende a las diferencias culturales, religiosas, étnicas, como relevantes en las identidades de las personas, pero no presta atención a mínimos de convivencia humana, sean morales o legales. Sin embargo, las posiciones “duras” se han debilitado, porque cada versión atendió las críticas de su oponente. Tenemos a Charles Taylor, a quien se suele colocar dentro de los “comunitaristas” por su idea de “horizontes ineludibles” desde los cual los individuos van haciendo sus vidas, pero también acepta que los individuos libremente puedan reinterpretar esos horizontes, no sometiéndose al destino de las circunstancias.

En síntesis, la hermenéutica analógica procura darnos una comprensión más matizada de nuestras respuestas a los problemas teóricos y prácticos, sin procurar con ello una tercera interpretación o solución que excluya a las anteriores. Y es

posible que las interpretaciones analógicas tiendan a ser más tolerantes que si se tratase de posiciones marcadamente univocistas, pero sin caer en la inconmensurabilidad de los equivocistas (véase Beuchot, 2015, cap. II; también 2013).

Entonces, ¿cómo entender la ética analógica? Por lo anterior, la primera indicación es la de evitar los extremos del univocismo y del equivocismo, cuyas implicancias no son solo éticas sino para todo tipo de discurso. Su aplicación en ética apunta a ver los límites de los dilemas teóricos en los que a veces se ha querido poner a la ética, como si estas posiciones solo debieran optar entre éticas formales y materiales, éticas de fines o medios, éticas sustantivas o procedimentales, felicidad o deber, bien o justicia, etc. Una de las virtudes de la HA es mostrarnos que existen caminos medios, pero como el mismo Estagirita lo señaló, estos dependerán del sujeto que delibere dentro de sus contextos específicos. Por lo que difícil será encontrar una receta para hallar un camino medio, sino que habrá varios cursos de acción medios. Y es que el papel de las circunstancias no es menor en la ética, sino todo lo contrario, es relevante. Y lo es también para la reflexión ética, que tiende a irse a los extremos, quizá para hacer relevante algunas ideas centrales.

La otra indicación práctica es que la ética analógica tiende a la vida equilibrada, ni equilibrio rígido ni desequilibrio:

Será la vida según la proporción, que es lo que los griegos consideraban como la existencia virtuosa, la vida en la virtud. Sin embargo, también se insistirá en el deber, en la carga de obligación que recibe la adquisición y cultivo de ciertas virtudes. Esto es algo muy antiguo y nuevo al mismo tiempo. Es tratar de conjuntar y concordar a Aristóteles y a Kant. Proyecto que se ha tenido varias veces en la historia reciente, pero que esperamos que aquí encuentre una nueva aplicación. (Beuchot, 2004, p. 72)

La vida equilibrada es la vida virtuosa, nunca dada desde el principio. Aunque podríamos añadir que esa vida equilibrada en nuestros días presupone ciertos principios morales, como la dignidad humana, sin los cuales la virtud podría convertirse en una cualidad superficial. Aristóteles y Kant no son sino dos caras de

la misma moneda, el proyecto de realización personal de la mano con el deseo de convivencia fraterna.

En su *Tratado* (2015), Beuchot presenta cuatro características de la ética hermenéutica: la primera es que es una ética abierta, “no unívoca, sino analógica, dispuesta a acoger las experiencias del hombre y darle una guía en medio de ellas” (p. 132). Aunque teniendo en cuenta las experiencias particulares, no renuncia a la universalidad, toda vez que también es una ética con prescripciones. Por eso, la segunda característica sería que es una prescripción que tiene como finalidad el “bien de todos, al menos con la intención” (p. 133). Y por eso es una ética atenta al otro:

En efecto, la hermenéutica analógica nos abre al otro, nos proyecta hacia el prójimo, Poniendo, como pone, tanto relieve en la intencionalidad del individuo [...] la ética hermenéutica acepta que el hombre alcanza mayor plenitud mientras más se halle intencionalizado o proyectado hacia el otro, incluso en función del otro, del prójimo. (2015, p. 133)

Una tercera característica de la ética analógica que se manifiesta como vida virtuosa es la inclusión del diálogo. Se trata pues del ejercicio de la deliberación a través de argumentos razonables, donde también juegan su parte la dimensión emocional. “Hay que recordar que *phrónesis* y retórica están conectadas, pues la deliberación, que es tan propia de la *phrónesis*, tiene una estructura retórica, de argumentación por los pros y los contras” (pp. 133-134). Finalmente, la última característica se refiere a que es una ética relacionada con la metafísica, pues sino sería una ética vacía. Ello significa que en la ética analógica, el Ser y el Bien resultan relacionados, volviendo a la “intercambiabilidad del Ser y del Bien como elementos trascendentales, es decir el *ens et bonum convertuntur* [el Ser y el Bien son convertibles] (p. 134). Se trata de un camino de doble sentido, pues el Ser sustenta al Bien y el Bien orienta al Ser, de esa manera la metafísica y la ética vuelven a encontrarse.

En síntesis, siguiendo a Beuchot, la ética hermenéutico-analógica es la búsqueda de un equilibrio en la acción humana, lograda a través de la proporción.

Y este proceso involucra tanto racionalidad como pasiones, prudencia como hábitos, fines y circunstancias, equilibrio que se manifiesta en la vida y conductas virtuosas. Y llamaremos “ética hermenéutico-analógica crítica” a la capacidad que tiene la razón humana de mirarse a sí misma, sin convertirse ella misma en simple mecanismo de evaluación de situaciones. Ese sentido kantiano de la razón crítica no puede ser dejado de lado, menos aún para la hermenéutica analógica, porque la razón ha mostrado también en la historia un lado oscuro e inhumano.

#### Las virtudes aristotélicas

Y como la ética analógica de Beuchot hace referencia a las virtudes aristotélicas, démosle una mirada a las mismas. Las virtudes aristotélicas dependen de su concepción metafísico-naturalista, por lo que son estos mismos presupuestos los que debieran ser tenidos en cuenta a la hora de reactualizar su ética de las virtudes. Por lo menos para preguntarnos, ¿debieran seguir siendo los fundamentos de las virtudes en nuestra época?

¿Cuáles son esos marcos metafísicos y naturalistas? Pues, señalemos por lo pronto tres:

1) La idea de que el ser individual, la sustancia, necesite cuatro causas para existir. Así, los fines de la existencia humana son naturales. Y, claro está, el sabio científico es el que determina cuáles son esos fines que corresponde a cada ser.

2) La separación de la realidad en una sobrelunar, donde está la eternidad, y la otra sublunar, donde la existencia es finita y contingente. Aristóteles, sin poder superar a Platón en el dualismo, distingue dos órdenes de realidades y saberes: el mundo celestial y el mundo sublunar, las verdades eternas y las verdades contingentes, las cuales no fueron pensadas como simples metáforas del pensamiento o la imaginación.

3) La idea de que el ser humano es un ser racional, por lo que toda felicidad debe involucrar el *logos*, la razón. Esta nos diferencia de todos los demás seres, pues nos permite comprender el ser y la acción humana. Las pasiones deben estar guiadas por la razón, como el padre guía a sus hijos.

Estos presupuestos trajeron como consecuencia un concepto peculiar de felicidad (*eudaimonia*), como fruto del ejercicio de la razón humana, la mejor

capacidad humana, que nos vuelve sabios (otro nombre del filósofo o científico). Ello es lo que se denomina “felicidad teórica”; al parecer también pensó en una felicidad ética, pero sometida a la inestabilidad de la contingencia. Y la felicidad se convierte en un ideal aristocrático, pues no todos los seres humanos están en condición de realizarlo, solo los filósofos.

Este es el primer aspecto que debemos tener en cuenta a la hora de pensar la ética aristotélica, que nos viene con todo este “paquete metafísico”, si lo queremos seguir aceptando como un todo para nuestros días. Aunque también es posible pensarlos desde las ciencias y el pensamiento actual, enriqueciendo quizá la ética de las virtudes. Por mi parte, no asumiré que la ética aristotélica dependa plenamente de sus postulados metafísicos, por lo que pueden ser repensados en nuevos contextos como el actual. Teniendo en cuenta esto, veamos la idea de “virtud” (*areté*) aristotélica. Su definición más lograda de virtud es la siguiente:

Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con la entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo. (Aristóteles, 2000, p. 171)

La *areté*, esa excelencia humana, necesita ser cultivada a través de los hábitos que generen un “modo de ser”, una disposición a actuar éticamente generada voluntariamente, porque la hemos seleccionado. No hay pues virtudes éticas naturales, sino queridas y pensadas; ahí es donde interviene la razón al buscar el término medio en cada acción, teniendo como modelo “el hombre prudente”. Así, obrar con prudencia es darse cuenta de los extremos y buscar el término medio. Dicho de otro modo, no podemos buscar el término medio si no sabemos antes cuáles son los extremos no deseables e irracionales. Y tampoco debemos esperar encontrar un solo curso medio de acción, pues su búsqueda es “relativa a nosotros”, es decir, dependerá de las circunstancias de cada sujeto que delibera.

Aristóteles reconoce que no es tarea fácil ser virtuoso, pues es trabajoso hallar el término medio (2000, p. 177), pues el sujeto debe preguntarse por las circunstancias en las que ha de elegir. Sin embargo, ofrece unas pautas o reglas prácticas para movernos en el medio (p. 178): (a) “apartarse de lo más opuesto” y luego de evaluar cuál es el peor, “debemos tomar el mal menor”; (b) conociendo hacia lo que somos más inclinados, “debemos tirar de nosotros mismos en sentido contrario”; c) hay que tener cuidado con lo que estimados agradable o placentero, pues “no lo juzgamos con imparcialidad”. A esto podemos agregar que debemos preguntarnos por las circunstancias: cómo, con quiénes, por qué motivos, por cuánto tiempo, etc. Y nos ofrece una reflexión digna de ser repensada:

Sin embargo, no es censurado el que se desvíe del bien un poco, tanto por exceso como por defecto, pero sí lo es el que se desvíe mucho, pues no pasa desapercibido. Ahora, no es fácil determinar mediante la razón los límites y en qué medida sea censurable, porque no lo es para ningún objeto sensible. Tales cosas son individuales y el criterio reside en la percepción. Así pues, está claro que el modo de ser intermedio es en todas las cosas laudable, pero debemos inclinarnos unas veces hacia el exceso y otras hacia el defecto, ya que así alcanzaremos más fácilmente el término medio y el bien. (p. 179)

Pongamos un ejemplo, si tengo el hábito de ser un comprador compulsivo, que todos los días compro cosas no solo necesarias sino también innecesarias, tengo deudas por dichas compras, hasta me produce placer el comprar a pesar de las consecuencias, todo ello es estar en un extremo. Por lo que Aristóteles pide ir hacia el otro extremo, ir hacia el sentido contrario, para buscar el equilibrio. ¿Hasta qué punto? El criterio nos lo dará la percepción, es decir, qué consecuencias está produciendo el ir en sentido contrario. Todo ello en el tiempo, puesto que los hábitos no son fáciles de cambiar. ¿Significará esto que es posible transformar los hábitos negativos como la drogadicción o el alcoholismo? Dada las indicaciones de Aristóteles tendríamos que ser optimistas, pero dicho logro solo se podría realizar por esfuerzo, cambio de fines, fuerte motivación y un grupo humano que sostenga dicha transformación. Porque si un sujeto se halla en el vicio, ¿quién podrá



ofrecerle el criterio de percepción? Obviamente no puede ser él mismo, pues ya quisiera el sujeto seguir en el vicio. Tendría que ser en la percepción de los otros, que vayan sosteniendo una vida deseable y digna de ser vivida. Pero cuando una sociedad se vuelve individualista, los sujetos que están en los extremos ya no tienen los criterios para darse cuenta de que lo que hacen es destructivo o autodestructivo. Por eso, se hace indispensable el nivel comunitario de la vida humana, dentro del cual vamos aprendiendo a vivir bien. Y una vez más, analógicamente, ni individualismo ni colectivismo, sino un reconocimiento de la naturaleza social e individual de la vida humana.

### **¿Cómo se despliegan las virtudes? Virtudes y prudencia**

Las virtudes en el lenguaje aristotélico son excelencias (*areté*), frutos de una conducta racional en el tiempo. No son pues disposiciones innatas, sino resultados de la acción deliberada, que se logran en y con el tiempo. Pero, ¿hay una única excelencia como humanos o solo hay diferentes excelencias dependiendo de las actividades que desarrollemos? Asumiré que el Estagirita tuvo en mente ambas formas de entender las excelencias: hay una excelencia como ser humano, esa es la felicidad del hombre sabio. También están las excelencias de las virtudes éticas, que dependen de las diferentes actividades que realicemos.

Aristóteles (libro VI de la *Ética nicomáquea*) divide las virtudes dianoéticas y las virtudes éticas, división que ya prepara la separación entre dos tipos de felicidad. En dicho escenario nos preguntamos: ¿qué podría haber pasado si no hubiese dividido las virtudes humanas? Más aún, si no hubiese considerado que hay múltiples virtudes según el asunto a tratar. ¿Se hubiese adelantado a los estoicos pero en un sentido distinto? Y, ¿cuál es el mejor esquema a tener en cuenta, pensar que hay varias virtudes o solo una?

Dos órdenes de realidades, interrelacionadas, permiten la realización de la excelencia humana: las acciones y la razón. Por un lado, las acciones, que implican el ejercicio de la libertad, van generando hábitos, disposiciones que el Estagirita no las asume como simples condicionamientos de la conducta, sino como disposiciones adquiridas deliberadamente, siendo dirigidas por la razón. Una razón crítica, pero también guía de la acción misma y orientadora de las pasiones.

La razón aristotélica dependía de la materia que trataba, es decir, del objeto de estudio. Por eso mismo no podía haber una sola forma de actuar racionalmente para todas las situaciones.

En el caso de la formación ética de las nuevas generaciones, eso implicaría que se debería formar en actuar racionalmente, en pensar en lo que están haciendo. Pensar y actuar constituye la dinámica de las virtudes. Ni acción habitual solamente ni razón impositiva sin considerar las circunstancias. Pero ese pensar es más un estar atento a la realidad que un ejercicio aplicativo o deductivo de pensamientos (teorías o ideologías). Es una razón analógica.

Así, si bien podemos encontrar una filosofía de la acción en Aristóteles, no debemos olvidar que la acción está dirigida y cualificada moralmente por la razón. Por lo que debemos preguntarnos, ¿cómo procede la razón en el campo de la acción? Aquí, destacar términos interrelacionados como sabiduría práctica (*phrónesis*), deliberación (*bouleusis*) y libre elección (*proairesis*).

La *phónesis* es sabiduría práctica, es decir, la capacidad humana de evaluar las situaciones, donde debe distinguir en extremos no deseables y buscar el mejor curso medio de acción. Ya hemos indicado los criterios que ofrece Aristóteles para hallar el término medio. Y la forma como indaga la *phónesis* se denomina deliberación, definida como acto voluntario en vista a la elección. La dinámica de la razón es a través de la palabra, palabra que indaga para tomar una decisión, para elegir un curso medio de acción. Todo eso involucra la deliberación. El hombre prudente delibera antes de actuar, lo cual implica investigar, preguntar, indagar, conversar, dialogar, todos actos de la palabra racional o de la razón práctica.

Esta acción pensada y dialogada es lo que conforma la acción, pues se elige para actuar, no para intercambiar ideas o informaciones ni por distracción. Aristóteles considera que este tipo de acciones va formando ciudadanos racionales, capaces de dialogar y encontrar soluciones a los problemas de la vida humana. Después de todo, la formación del carácter ético a través de la *phrónesis* reúne tanto acciones, pensamiento, palabra y disposiciones adquiridas. Y, obviamente, encuentro con el otro, con sus intereses y perspectivas distintas.

Sin embargo, ¿cuál es el papel de las pasiones en la conformación del carác-

ter ético? Aristóteles sigue un modelo patriarcal, es decir, las pasiones son como hijos que deben ser dirigidas por la razón, el padre (2000, p.159). Las pasiones, el placer y el dolor tienen que ser orientadas por la razón, al punto de que sin su participación no se podría formar el carácter. Razón, fines, pasiones, circunstancias que se plasman en la acción y que conforman el carácter de una persona.

Sin embargo, Adela Cortina (2015) ha señalado que la formación ética del carácter depende de una diversidad de elementos y no solo de las virtudes. Anota:

Estas tradiciones, la de las virtudes, el diálogo y la felicidad, se han prolongado hasta nuestros días, cobrando más fuerzas en unos períodos u otros, reformulándose para responder a las nuevas exigencias de los tiempos nuevos, y se trata de naipes indispensables para jugar el juego de la ética. Pero a lo largo de la historia se han ido ganando otras, como los sentimientos, del que hablaron los autores escoceses; la libertad entendida como autonomía, como la capacidad de darse leyes a sí mismo, que incluyó Kant en el juego, o el mundo de los valores, que tanto éxito viene teniendo en los últimos tiempos. (p. 33)

No obstante, podríamos preguntarnos si las virtudes, entendidas especialmente al modo aristotélico, no abarcaban todos estos elementos. Creo que sí, aunque no tan explícitamente. Las virtudes o excelencias de las acciones y de la vida humana no se pueden comprender sin el diálogo, la felicidad, los sentimientos, la libertad y los valores; aunque hay que reconocer que cada elemento ha sido enriquecido a través de las distintas tradiciones. Por ejemplo, los sentimientos, tema latente en las pasiones aristotélicas, encuentra mejor desarrollo en la filosofía moderna, tanto en Hume como en Spinoza. En nuestros días se puede hablar con propiedad sobre los sentimientos morales, donde la psicología ha realizado importantes aportes. Y nada hace pensar que no puedan estar integradas estas reflexiones en una teoría contemporánea de las virtudes. ¿Cómo se podría lograr la excelencia o la vida virtuosa sin incluir esos elementos? Imposible. Pero de ahí mismo surgen algunas preguntas: ¿no hace esta diversidad de elementos de la formación del carácter una tarea difícil sino imposible? ¿Cuál de todos ellos son indispensables para las virtudes? ¿O podemos empezar por cualquiera, en

tanto que ya involucra a los demás? Al parecer, desde la HA se puede empezar desde el ejercicio de la *phrónesis*, que involucra diálogo, libertad, sentimientos, circunstancias, felicidad y valores. La sabiduría práctica o prudencia sería el eje articulador de los demás elementos de la vida ética.

### **¿Dependen las virtudes de la naturaleza humana?**

Aristóteles hace depender las virtudes de su antropología enraizada en la cosmología metafísica y naturalista. Beuchot, a su vez, también considera necesario que la ética arraigue en la naturaleza humana, para evitar la arbitrariedad de las visiones equivocistas. ¿Cómo evaluamos esta relación? ¿Debe la ética depender de una visión de la naturaleza humana? Pues creo que no, por lo menos no de una visión de naturaleza humana. Las ciencias naturales, las ciencias sociales, las culturas, las religiones y las filosofías muchas veces pretenden decirnos cómo es el ser humano. ¿Cuál debemos aceptar para sostener que el ser humano es así o así? ¿Cuál de todas las visiones es la verdadera naturaleza humana? Ello es relevante, toda vez que desde esa naturaleza humana se deriva lo que debe hacer el ser humano.

Hoy somos más conscientes de que los seres humanos —a través de las culturas (incluida la ciencia), a partir de una base natural e histórica—, nos creamos y recreamos, hacemos ideales, modelos y valores que subyacen a las prácticas personales y sociales. Estas construcciones de nosotros mismos pueden ser puestas en duda, criticadas, evaluadas, especialmente cuando no permiten que el ser humano pueda vivir y realizarse. Tener estos horizontes es inevitable, pero someterlos a crítica también es posible, por lo que transformarlos es siempre una posibilidad. Sabiendo eso, entonces podemos pensar qué antropología necesitamos para las virtudes de hoy.

No considero que la filosofía deba trazar en nuestros días una antropología fuerte, sino estar atenta a las distintas visiones de lo humano ya existentes, criticarlas, evaluarlas, sopesar su valor para nuestra época. Y desde ahí ver qué virtudes o vicios están generando. Y ante tanta variedad en el diseño de lo humano, solo podemos preguntarnos: ¿cómo debiera ser una visión de lo humano desde un marco moral? Por lo menos, una visión de la naturaleza humana debiera tener estos presupuestos:

1) Cualquiera que sea el proyecto de vida que poseamos, y las concepciones de la naturaleza humana que tengan nuestras concepciones de la vida buena, el punto de partida es la vida misma. Si no hay vida, no hay virtudes éticas ni ideal posible de felicidad. La vida es el punto de partida ontológico y ético para cualquier proyecto humano, por lo que su defensa ya es ética.

2) Conscientes del límite de la dignidad humana. Una visión del ser humano que se sustente en la exclusión, la denigración de otros grupos humanos, debiera ser mirada con sospecha. Las visiones de lo humano no son simples ideas o concepciones que afirman la verdad sobre el ser humano, independiente de sus consecuencias. A toda visión del ser humano habría que preguntarle: ¿y esto a dónde nos dirige?, ¿son deseables las consecuencias que implica?

3) Abierta a otras visiones de lo humano, debido a su conciencia de la multiplicidad de dichas visiones. Por lo tanto, dispuesta a seguir enriqueciendo la comprensión de la naturaleza humana. Pero también con una conciencia crítica frente a proyectos que atentan contra la existencia misma de la vida, sea de individuos o colectividades.

Estos tres requisitos morales se basan en el reconocimiento fáctico de la multiplicidad de visiones de la naturaleza humana y en la necesidad de que estas no se conviertan en impedimentos a la propia vida humana. Intuitivamente, la humanidad sabe lo que no quiere para su propia existencia: violencia, guerra, explotación, dominio, injusticias, corrupción política, codicia, etc. Por lo que un ideal de vida humana que fomenta estos aspectos negativos debería ser criticado.

La ciencia participa en la configuración de nuestra “naturaleza humana”, pero a pesar de su poder, no es la única que lo hace, también lo hacen las creencias religiosas, los mitos, las filosofías. La comprensión de la complejidad de nuestra existencia no puede depender de una sola visión, por lo que se trataría de articular diferentes versiones teniendo en cuenta los tres criterios señalados.

### **¿Requieren las virtudes del ideal de perfección humana?**

Desde la filosofía y la religión se ha pensado en una posible perfección humana, aunque no siempre como desarrollo pleno de todas las capacidades. Por ejemplo,

Aristóteles entiende la felicidad más bien como la máxima expresión de la razón, por eso el sabio es el hombre feliz, porque la felicidad tiene que ver con el desarrollo de los que nos diferencia como humanos, la razón (*logos*). Los demás aspectos nos igualan a otras realidades inferiores. Mientras en el cristianismo, específicamente en San Agustín, la felicidad está en ver el rostro de Dios. Los demás aspectos serán mortales, efímeros, no sagrados. Será la modernidad, desde su visión secular, que entenderá la felicidad o perfección humana como el desarrollo de todas las capacidades humanas, no de una parte de ellas. Los proyectos modernos éticos y políticos, al carecer de una cosmovisión que los sustente, apostaron por una propuesta humanista, es decir, el desarrollo de todas las capacidades humanas. Y ahora la posmodernidad echa por tierra todo afán de perfección humana, por considerarla una tarea imposible en la existencia finita, un ideal que en lugar de realizarse produce solo frustración. No hay en esta perspectiva un modelo único de perfección y el ideal mismo de perfección carece de sentido. Se optará por el desgaste de las facultades humanas, agotar nuestras potencialidades antes que la muerte termine con todas nuestras potencialidades. Por eso es que el exceso y la vida disipada se hacen la norma posmoderna.

Entonces, ¿requiere o no las prácticas de las virtudes un ideal de perfección humana? Afirmo que las virtudes, al estar ligadas a la *phrónesis*, pueden adaptarse a distintas antropologías o concepciones del ser humano, sea que afirmen o no un ideal de perfección humana. Las virtudes están ligadas a las concepciones del ser humano, lo cual no implica que haya *una* concepción del ser humano que todos deban realizar a través de las virtudes. Si una persona quiere asumir que la existencia debe llegar a una perfección, entendida de una manera determinada, porque inspira a ser mejor cada día, esa es una apuesta ética respetable. Lo preocupante estaría en pensar y actuar para que todos sigan ese mismo ideal de perfección humana, porque puede convertir al sujeto en un intolerante y dogmático. John S. Mill (1997, p. 131) ponía la imagen del árbol para hablar del ser humano, que requiere de condiciones propicias para que se desarrolle (espacio, aire, agua, tierra). Un árbol que con sus ramas se abre al espacio, pero que también hunde sus raíces en la tierra. Y cada árbol será diferente, por más que pertenezca a una misma

familia. Muchas veces la idea de perfección humana presupone solo un modelo ideal, lo cual no hace justicia a la pluralidad que nos marca. Por lo que más que pensar en un ideal de ser humano perfecto, deberíamos considerar los medios y las condiciones que necesita un ser humano para poder vivir, es decir, desarrollar sus talentos. El cuidado del ser humano es el cuidado de las condiciones para que cada ser humano vaya desplegando sus potencialidades.

### **¿Virtudes personales o virtudes públicas?**

Las virtudes se plantean mal bajo esta disyuntiva, pues tienen ambos componentes: toda virtud es personal porque tiene un elemento desiderativo, voluntario y racional, pues no es dado por naturaleza. El individuo tiene que trabajar las cualidades y disposiciones que desea tener para ser una buena persona. Uno asume su vida, aun sabiendo que existen muchos factores que la condicionan. Pero también es una virtud pública, pues ninguna virtud se practica mirándose al espejo, es decir, de modo solitario. Toda práctica de la virtud es un ejercicio responsable de la libertad con otro, a través de la palabra, la mente, las acciones y las decisiones. La virtud que se refiere a la imagen de uno mismo, la magnanimidad, que podría pensarse como la virtud muy personal, al final también depende del otro, pues dependerá del reconocimiento del otro.

Ser una buena persona, que es el logro de las virtudes, se muestra en relación con otros. Por eso, Aristóteles consideró a la justicia una “virtud completa”, pues tenía que ver con el otro (2000, p. 241). Ello abrió la puerta a que los estoicos consideren posteriormente que no hay muchas virtudes sino una, y esta es la sabiduría. Pero la sabiduría estoica ya no dependerá de las circunstancias ni de los otros, sino del conocimiento de la voluntad divina, de la unidad racional y divina del todo.

La distinción fuerte entre virtudes personales y públicas es problemática, porque tiende a desvalorizar una de ellas. Además, se basa en una antropología cuestionable, ya que divide al ser humano en dos partes, una individual y la otra social. Y como la ideología del sistema actual es el liberalismo, entonces se sobrevaloran al individuo y sus virtudes, desvalorizándose las virtudes públicas. Las virtudes tienen ambas caras: somos a la vez individuos y seres sociales. Virtudes

personales sin considerar nuestra dimensión social tendría como resultados ser “perfectos” o “superiores” que desdennan a los demás. Virtudes públicas que desvalorizan lo personal pueden derivar en imposiciones de reglas y costumbres colectivas. Pongamos por caso la tolerancia, ¿virtud pública?, ¿virtud personal?, pues afecta a ambas dimensiones de nuestro ser, por lo que así debiera ser trabajada. La tolerancia como valor ideal y norma de conducta será insuficiente si el sujeto no ha interiorizado la tolerancia como virtud personal, como ejercicio racional, volitivo y afectivo, si no ha aprendido a mirar al otro con su diferencia.

### **¿Qué virtudes necesitamos en el mundo globalizado?**

La globalización es una marca de nuestros tiempos, por lo que debiéramos pensar las virtudes en este nuevo contexto. ¿Permite la globalización la formación de nuevas virtudes? ¿O es solo un proceso mediático y económico sin virtudes? ¿O solo se globalizan los vicios, como la codicia? ¿Son las virtudes clásicas suficientes para hacer frente a los vicios de la globalización? ¿Y cuáles son esas virtudes que pueden generarse desde la globalización?

Si bien la globalización está marcada por el dominio del capitalismo financiero, la mundialización de las comunicaciones y la internacionalización de las instituciones políticas, se va constituyendo en un espacio humano unificado, donde el extraño ahora es un prójimo. Debido a la posibilidad de información en “tiempo real”, podemos conocer los problemas que se viven en diferentes partes del mundo, y se organizan redes y acciones para ayudar a quienes sufren. De ese modo, el humanitarismo tiene un nuevo rostro en la globalización, moviliza a individuos, grupos y organizaciones para ayudar a personas que están lejos y sufren por causas naturales o sociales. Pero el humanitarismo sufre del mismo problema que el asistencialismo, atiende el problema inmediato sin resolver las causas de su aparición. Y personalmente hace sentir al sujeto con buena conciencia, por haber colaborado para mitigar el sufrimiento de otros. Calmar nuestra mala conciencia con pequeños actos caritativos hace que el sujeto globalizado no se ahogue con el mar de informaciones negativas, mientras seguimos con nuestros mismos estilos de vida. Por eso considero que es una virtud defectuosa.

Otra de las virtudes que ha surgido en la globalización es la indignación, es



decir, sentirse indignado por la codicia desmedida, las guerras y el genocidio a civiles. Grandes marchas y la generación de nuevos movimientos sociales, que utilizan las redes sociales, hacen que los sujetos expresen su indignación por aquello que golpea nuestra conciencia moral. La indignación como sentimiento moral que impele a actuar, quizá desde fuentes religiosas o políticas o morales. Una vez más, ciertas expresiones de la realidad social hieren nuestra conciencia moral, por lo que nos indignamos. Pero como virtud necesita de otras virtudes para sostenerse con sentido, quizá la empatía, la solidaridad, la amistad, entre otras virtudes. De lo contrario, solo se queda en rabia que puede tomar un curso negativo.

El humanitarismo y la indignación pueden ser dos virtudes que surgen como reacción a la globalización. Sin embargo, esta globalización promueve virtudes necesarias para sostener el sistema mismo, como la eficiencia, la competitividad, la innovación, la calidad, entre otras. Y sus formadores son los centros universitarios. ¿Es posible cultivar las virtudes clásicas como la templanza, la fortaleza, la justicia y la prudencia en este sistema-mundo? Este sistema nunca es plenamente cerrado, por lo que en sus grietas pueden cultivarse virtudes, por lo general divergentes, contestatarias, alternativas.

Beuchot (2004, p. 107) tiende a afirmar las virtudes clásicas, griegas, que el pensamiento cristiano afirmó posteriormente, agregando otras, como es sabido, las virtudes teológicas. Es inevitable que surjan preguntas al respecto: si las virtudes griegas dependen de una concepción del ser humano, ¿quiere decir que afirmar esas virtudes hoy significa que debemos seguir entendiendo de la misma manera al ser humano? La visión platónica tendía a hablar de tres principales partes del alma: una racional, otra irascible y otra concupiscible. De modo semejante, Aristóteles hablará de la parte racional, sensitiva y vegetativa. Según Platón, a ellos debía corresponder las virtudes de la prudencia, la fortaleza y la templanza. Y a la armonía de las tres se denomina justicia. ¿Es esta visión compatible con la imagen del ser humano actual? ¿Es esta imagen clásica universalizable? Recordemos que para el confucianismo hay cinco virtudes (humanidad, justicia, ritos, sabiduría y honestidad), cuya meta era el “hombre perfecto”. Y si no es universalizable, ¿sobre qué concepción antropológica debemos pensar las virtudes?

Desde la modernidad occidental, el hombre se ha convertido en “objeto” de estudio, sin dependencia de una cosmovisión que le diera sentido. De ese modo, se han generado fragmentos especializados de lo humano, por ejemplo, hoy podemos hablar de antropología física, cultural y filosófica. Y a pesar suyo, la antropología filosófica no ha podido dar cuenta de una imagen global de nuestro ser. ¿Será que el punto de partida, es decir, el convertir al ser humano en “objeto” de estudio, es el mismo problema? Hemos pasado de entender al ser humano desde una cosmovisión a estudiarlo “tal como es”, pero fragmentándolo hasta el punto de que no sabemos ahora juntar todas las partes del estudio. ¿Desde qué bases antropológicas tendremos que sustentar las virtudes de hoy? ¿Desde la neurociencia o la biología o la etología o la sociología o la economía? Y si somos todas esas realidades, ¿cómo hacer una ciencia compleja de lo humano? En ese punto creo que estamos, y uno de esos intentos es realizado por Edgar Morin (2003), desde su teoría de la complejidad. Morin nos habla de la “trinidad humana” del individuo-sociedad-especie, realidades inseparables y complejas pero sin desconocer el misterio que encierra nuestra existencia. “No sólo nos quedan muchas tinieblas en la comprensión de lo humano, sino que el misterio se espesa a medida que avanzamos en el conocimiento” (p. 324). Y más adelante afirma: “El misterio de lo humano va unido al misterio de la vida y al misterio del cosmos, puesto que llevamos en nosotros la vida y el cosmos” (p. 325).

Entonces, ¿a qué antropología debemos recurrir para hablar de las virtudes en la época actual? Lo primero que debemos entender es que los mapas del territorio humano son solo eso: mapas, imágenes, figuras que están para orientar al ser humano en su viaje, pero no son el mismo ser humano. Así sea una visión compleja de lo humano, sigue siendo un esquema de lo que somos. Por lo que las propuestas de virtudes para nuestro mundo globalizado también deben ser esquemas que nos puedan ayudar a lidiar entre los extremos de la codicia del consumo y el cinismo ante la destrucción. ¿Y cuáles debieran ser esas virtudes?

El teólogo Marciano Vidal titula “¿Es posible actualizar, de forma inteligente e innovadora, la ‘ética de la virtud’?” a uno de los capítulos de su libro *Orientaciones éticas para tiempos inciertos* (2007). Ese es el tipo de problemas

que debemos afrontar al hablar de las virtudes. Luego de hacer un recorrido del término en las tradiciones teológicas y filosóficas, reconoce que la vuelta a las virtudes puede tener un sentido conservador, que olvida la condición humana contemporánea:

Difícilmente se podrá justificar hoy la comprensión antropológica en la que se asienta la teoría tradicional de virtud: la visión dicotómica de “cuerpo” y “alma” (las virtudes radican en el alma); la organización del dinamismo humano mediante las dos “potencias” de inteligencia y voluntad (privilegiando la inteligencia); la comprensión del obrar humano a través del constructo teórico de los “hábitos” de evidente matiz ontológico y con serias dificultades para dar razón de las complejas instancias (conscientes e inconscientes; individuales y colectivas; personales y estructurales; etc.) del comportamiento humano. (p. 168)

Por eso hemos estado señalando que una reivindicación de las virtudes debe hacerse sobre una visión más compleja y contemporánea de lo humano. De lo contrario, solo será tomar una actitud conservadora creyendo que la visión antigua del hombre es el modelo que deberíamos seguir. Especialmente es el dualismo antropológico del que debiéramos tener cuidado, por no corresponder a una visión compleja de lo que somos. Sabiendo ello, ¿qué virtudes debiéramos tener en cuenta para nuestra época? Y responde Vidal:

La nueva jerarquización de las virtudes estará guiada por una comprensión holística de la persona (frente a pasadas comprensiones dualistas), por un talante positivo (frente a tendencias autodestructivas), y por una opción de mirar la realidad “desde el otro” (frente a los egoísmos del poder y del poseer a costa de los demás). A la luz de estos criterios es fácil señalar como actitudes o virtudes básicas: la veracidad, la honradez y el servicio. Una tríada que actualiza... la clásica cuadrige de virtudes morales. (2007, p. 177)

Veracidad, honradez y servicio serían virtudes cardinales, pues en ellas se podrían fundamentar otras virtudes. La rectitud de la palabra, del comportamiento y de las relaciones, es lo que expresan estas virtudes. Y añade Vidal que estas virtudes, desde la perspectiva cristiana, se dan en el horizonte del “orden del amor”

(p. 178) u “orden de la caridad” (p. 365). Además, considera que la “actitud” debiera reemplazar el concepto tradicional de “hábito” y hasta el mismo término de “virtud”:

La actitud moral, al ser la concreción de la opción fundamental, conlleva toda la riqueza de la dimensión ética de la persona. El mundo pático, el mundo cognoscitivo, el mundo volitivo, el nivel ejecutivo de la persona: todo resuena en la actitud moral. Ésta viene a estar integrada por los sentimientos, por los principios o criterios, por las decisiones o tomas de postura y por toda la gama de niveles ejecutivos de la persona. La estructura de la actitud moral repite la rica estructura de la persona.

Utilizando la categoría antropológica de actitud, como alternativa a la categoría de virtud, pueden ser realizadas las exigencias que aquí he formulado a fin de propiciar una actualización inteligente e innovadora de la “ética de la virtud”. (p. 181)

Una nueva teoría de la virtud no puede ser conservadora o antimoderna, es decir, solo una reacción a la condición humana actual y mirando solo al pasado. Tiene que comprender al ser humano de manera más holista, aunque nunca terminemos de realizar una autocomprensión plena. Y, como señala Vidal, debiera ser “una opción de mirar la realidad ‘desde el otro’ (frente a los egoísmos del poder y del poseer a costa de los demás)” (p. 366).

Y así la atención al otro, la mirada y la escucha, se constituyen en virtudes básicas también. Más aún, virtud fundamental en tanto que sin ella no puedo percatarme de la vida, de su dignidad, del comportamiento recto, de la palabra bien dicha y de la posibilidad del servicio al otro. Por eso he insistido (2004, 2009, 2016) que la ética de la atención o el cultivo de una actitud atenta es una virtud que fundamenta a las demás. Ese “darse cuenta” o “no darse cuenta”, reclamado por tantas tradiciones éticas y espirituales, ha estado encubierto de creencias, prejuicios y teorías, pero ahora requerimos quizá cultivar esa mirada y escucha atentas sin más, sin justificaciones ni temores. Es la actitud de abrirnos al mundo, dejarnos “contaminar” o “herir” por él, en lugar de encerrarnos en nuestro mundo mental-virtual. Por ejemplo, darnos cuenta de la “huella ecológica” que estamos

dejando como individuo o como comunidad, sentir que también nosotros estamos colaborando con el desastre medioambiental. Desde esa actitud, preguntarse, ¿qué debo hacer?

Y así, como la actitud atenta involucra al mundo interno y externo, el cultivo de la atención es un camino de autoconocimiento, desde el cual se puede replantear el sentido y el destino de la ética en la humanidad.

## Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (2000). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Madrid, España: Gredos.
- Beuchot, M. (2004). *Ética*. Ciudad de México, México: Torres Asociados.
- Beuchot, M. (2013). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Beuchot, M. (2015). *Tratado de la hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México, D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cortina, A. (2015). *¿Para qué sirve realmente la ética?* Barcelona, España: Paidós.
- Giusti, M. (2015). *Disfraces y extravíos. Sobre el descuido del alma*. Lima, Perú: Fondo de Cultura Económica.
- Mill, J. S. (1997). *Sobre la libertad*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Morin, E. (2003). *El método V. La humanidad de la humanidad*. Madrid, España: Cátedra.
- Polo, M. (2004). *La morada del hombre. Ensayos sobre la vida ética*. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, ISDEN.
- Polo, M. (2009). *Ética y razón práctica*. Lima, Perú: Visual Press Editor.
- Polo, M. (2016). *El silencio del Rey Mono. Autoconocimiento y ética*. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Vidal, M. (2007). *Orientaciones éticas para tiempos inciertos. Entre la Escila del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.