VIVIR LA VERDAD: LAS VIRTUDES CARDINALES Y EL HOMBRE MODERNO

por

RAFAEL GAMBRA CIUDAD.

No le basta al hombre para vivir una vida digna de su destino y naturaleza con conocer la verdad. Ha de servirla en su actuación, y este obrar presidido por la verdad y dirigido a dar testimonio de ella sólo se realiza a través de la virtud y de la vida virtuosa.

Las nociones de *virtud* y de vida virtuosa nos suenan hoy como conceptos un tanto "antiguos" o "pasados de moda"; diríamos, incluso, como desacreditados y ridiculizados. Las escuelas actuales de moral nos proponen a ésta, bien como la realización de un sistema de ideas o valores objetivos (o trascendentales, en casos) —cognoscibles siempre—, o bien como una "moral de situación". En la Antigüedad, en cambio, la moral se concebía y enseñaba como la adquisición de un conjunto de virtudes: el ideal ético del hombre *bello y bueno* (el hombre virtuosamente equilibrado o completo. ανθρωπος καλος-καιγαaθός) dominó durante el mundo antiguo y se prolonga —cristianizado— hasta la misma educación de nuestros padres, centrada siempre en inculcar en el niño el hábito virtuoso y en mantener en la sociedad "las sanas y antiguas costumbres".

Se ha dicho que el hombre de hoy aspira a dominarlo todo —el universo y sus fuerzas—, excepto, precisamente, a sí mismo. Típico ejemplo de este juicio es la actitud de hoy sobre el problema de la natalidad: biólogos y moralistas aportan de consuno soluciones que la fustren o repriman, siempre sobre la base de que no supongan un imperativo para el hombre de contención o moderación.

En el polo opuesto, los antiguos estoicos —quizá con igual exceso— suponían que el hombre no puede alterar con su acción la férrea fatalidad del destino y que sólo le cabe alcanzar un grado de autonomía y felicidad mediante el logro de la *virtud*, que le

Fundación Speiro

haga imperturbable ante cualquier fortuna exterior y le libre de sus propias pasiones.

La virtud es, según la definición clásica, un hábito del bien. Para Santo Tomás la virtud es una disposición estable al bien obrar, de la que el sujeto propio es una facultad de un ser inteligente. Las facultades son principios y cauces de conocimiento o de acción, pero, por su carácter potencial, se encaminan a su acto, que es su perfección. Hay potencias, como son las naturales, que se encaminan por sí mismas a su acto (como la vista a ver o el oído a oír) y por esto se llaman en sí virtudes o virtualidades; pero las potencias racionales (o movidas por la voluntad racional) que son propias del hombre no están determinadas a una sola operación, sino indeterminadas respecto a varias. Y por ello requieren que se les sobreañada un principio inmediato de acción como son los *hábitos,* a los que pertenecen las virtudes.

Por el hábito, fruto de la reiteración de actos conscientes, el acto se realiza con mayor perfección, rapidez y facilidad; con menos consciencia, en cambio. Las virtudes añaden estas mismas cualidades a la práctica del bien —como el vicio las añade a la del mal— y se especifican según las distintas potencias del alma a las que se adhieren.

Según Platón, este Cosmos o mundo ordenado que vivimos (por diferencia con el Caos) se halla regido por tres principios ordenadores: *Logos, Nomos* y *Taxis* (Razón, Ley y Orden), que constituyen la interna armonía del mundo y su reflejo en el alma. La Razón engendra en el alma la Verdad; la Ley, el Bien y la moralidad de los actos; y el Orden, la Belleza. El Bien se cumple mediante la *Virtud,* a la que los griegos llamaron αρετή (fuerza o vigor) y también αριστόν (algo puro y excelente). Platón caracteriza a la virtud como un estado de tensión armónico entre las partes del alma cuya manifestación es la *mesotés* (moderación) o hábito del término medio. Así, por ejemplo, la fortaleza es un término medio entre la temeridad y la cobardía; la liberalidad lo es entre la tacañería y la prodigalidad; el amor propio, un término medio entre la vanidad y el desprecio de sí mismo; la modestia, entre el excesivo pudor y el impudor.

Cuando queremos lograr el más alto rendimiento de un caballo de carreras procuramos ejercitarle en un entrenamiento medio que vigorice sus músculos y los mantenga en armonía funcional: ni agotamiento ni molicie, ni comida o descanso excesivos, ni abstinencia o fatiga que lo depauperen. Así también la virtud es en el alma un estado de tensión en sus facultades y de armonía entre ellas La virtud hace al hombre fuerte moralmente y bueno:

Fundación Speiro

por ella realiza el bien con naturalidad, con perfección, sin lucha, con esa serenidad y belleza que caracteriza al orden de la naturaleza y lo acercan a la sencillez en el bien que (en el cristianismo) distingue a la santidad. Al igual que la actividad normal del hombre es imposible sin el hábito, la vida moral es imposible sin la virtud. Sin el hábito nuestra vida sería un perpetuo comenzar de nuevo y un eterno aprendizaje para los más simples movimientos; de aquí que se haya llamado al hábito "una segunda naturaleza". Esperar la práctica del bien al margen de la virtud de sólo consideraciones intelectuales o por "vivencias situacionales" es como esperar destreza y realizaciones de quien carezca de hábitos. De aquí que la pedagogía hasta nuestro ayer inmediato se confiase sobre todo a la práctica de virtudes y recurriese constantemente a la consideración apologética de vidas ejemplares, de santos, etc.

Las virtudes se especifican —hemos dicho— según la relación de la voluntad con las distintas potencias del alma ejecutoras. La división más antigua y clásica de las virtudes naturales procede de Platón, de quien pasó, a través de San Agustín, al catecismo cristiano. Compara Platón al alma del hombre con un carro griego (el "carro alado" del Fedro) tripulado por un auriga que representa a la razón y tirado por dos corceles, uno blanco, que representa el ánimo o apetito noble, y otro negro, que simboliza la pasión o apetito inferior. Razón, ánimo y apetito son para Platón las tres potencias fundamentales del alma, y a ellas corresponden tres virtudes que, con otra global del alma, forman las cuatro virtudes cardinales, llamadas así porque son como los quicios *(cardo:* quicio) sobre los que giran las demás virtudes. Son: la *prudencia,* la *justicia,* la *fortaleza* y la *templanza.* Prudencia es la virtud que rige a la razón o entendimiento; fortaleza, la que gobierna al ánimo (o apetito irascible); templanza, la que ordena el apetito concupiscible. La justicia es, en el sentido platónico, una armonía de las partes del alma, virtud del alma por excelencia.

La prudencia puede definirse como "*recta ratio agibilium*": recta ordenación de las cosas agibles. (Se llama *agible* a todo lo que puede ser hecho por el hombre en el mundo espiritual —las leyes, los propósitos, los planes de acción, son agibles—. Se opone a *factible,* que es lo que puede ser hecho por el hombre en el mundo corpóreo —una estatua, un puente son factibles—; esta actividad se rige por las artes). La prudencia es así la virtud que ordena el entendimiento en su orientación práctica, iluminadora de la acción, habituándole a juzgar serena y desapasionadamente,

Fundación Speiro

de forma tal que aclare a la voluntad los motivos del caso que ha de decidir. Por esto la prudencia es una virtud esencialmente circunstancial: no es una sabiduría desinteresada ni sobre principios generales, sino de casos concretos, aplicada y práctica. A veces se confunde la noción de prudencia con la de cautela y lentitud en el decidir y en el actuar, y la de imprudencia con la de precipitación. Siendo la prudencia la virtud del entendimiento en cuanto ilumina a la voluntad, es normal que su ejercicio se acompañe de la necesaria pausa reflexiva, pero puede también pecar de imprudente el que, por excesiva cautela, deja pasar la ocasión propicia para decidir y actuar. Pueden distinguirse tres clases de prudencia, según que se ordene al gobierno de la propia vida personal (prudencia *monástica;* de *monos,* uno —uno mismo—), de la vida familiar (prudencia *económica;* de *oikia,* la casa), o de la vida pública (prudencia *política;* de *polis,* la ciudad o el Estado).

La justicia, entendida en su acepción amplia, es la práctica habitual del bien; en este sentido la entendía Platón, para quien era como el compendio o conjunto armónico de las virtudes. Como virtud especial (en un sentido más bien aristotélico) se entiende por justicia el hábito de dar a cada uno lo que es suyo, lo que le pertenece. Lo que a cada persona pertenece es su derecho, su *jus* (de aquí justicia) Santo Tomás la definía como: *constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi:* una voluntad constante, habitual, de dar a cada uno aquello que —por ley natural o positiva— le corresponde; esto es, de respetar su derecho y no perjudicarle en el mismo. En realidad, se trata de la manifestación de la íntima justicia o armonía interna del alma, en el sentido que vimos en Platón. El hombre armónico en su alma es justo, da a cada uno lo suyo; esto es, practica la justicia.

La justicia es la base en que se apoyan las relaciones humanas y sobre las que se edifica el orden social. No puede pervivir pacíficamente una sociedad que no se asiente en una más o menos justa correlación entre los derechos y deberes de sus miembros, y en una justa distribución de los bienes y de las cargas comunes. Por ello hizo Platón de la justicia la virtud propia o característica de la ciudad *(polis)* o Estado. La justicia se divide en *general* y *particular.* La primera inclina a dar o respetar *lo suyo* a la comunidad, y obliga especialmente al que ejerce autoridad, que se debe a la cosa común. Cuando se refiere al derecho de otras personas se llama particular, y puede ser conmutativa, que inclina a dar al prójimo su estricto derecho según un principio de igualdad aritmética entre lo que se da y se recibe; y *distri-*

Fundación Speiro

butiva, que inclina al que ejerce una función de gobierno a repartir los bienes o cargas comunes entre los miembros de la comunidad, no según partes iguales (aritméticamente), sino según la proporción de los méritos, servicios o talentos (por así decir, según una igualdad de proporciones o igualdad geométrica).

La fortaleza es la virtud propia del ánimo o apetito irascible, aquel que tiene por objeto el bien (lo deseable) en cuanto arduo y difícil de alcanzar. La fortaleza impulsa rectamente a la voluntad cuando se siente amenazada de decaer por temor al esfuerzo o a los peligros y dificultades que ha de vencer. La preserva igualmente de caer en la audacia temeraria.

La templanza, en fin, es la virtud que rige el apetito concupiscible; esto es, que frena o modera —sin anularlas— las pasiones concupiscibles. Carece de esta virtud, cuyo efecto es la moderación, el que no sabe sujetar sus deseos sensibles. Partes de la templanza o virtudes subordinadas son: la abstinencia (relativa a los placeres de la comida), la sobriedad (a los de la bebida), y la castidad (que regula el apetito sexual).

La teoría platónica de las virtudes tuvo una proyección en la política de gran trascendencia histórica. Por modo tal que, aun siendo Platón el filósofo más metafísico y especulativo —toda su obra es un nostálgico tender hacia un mundo ideal y trascendente—, el centro de atención de su pensamiento se centra sin embargo en la Política y la Pedagogía *(Paideia)*. Toda *polis* —Ciudad o Cultura— es para Platón, no sólo un orden que permite la vida de hombres y grupos, sino un sistema de educación y de costumbres que habilita a las nuevas generaciones para prolongar y perfeccionar esa vida en común. Si el fin del hombre es para Platón la purificación del alma y su ascensión al mundo inteligible, estos fines no pueden conseguirse sino mediante la *virtud,* y la virtud no se adquiere ni conserva más que en un medio adecuado. Así como la mala tierra perjudica a la planta, y lo hace en mayor grado cuanto más rica y fructífera es (las malas hierbas no se resienten de la maldad del terreno y crecen en él), así también la virtud del hombre se resiente en el ambiente corrompido, y en mayor grado en las almas vigorosas que en las vulgares *(corruptio optimi pessima)*.

La Ciudad humana, en consecuencia, debe ser como un reflejo o proyección del alma del hombre, en la armonía de sus facultades y en sus virtudes. Las tres clases sociales de que toda Ciudad debe constar (pueblo, guerreros o defensores y sabios o directores) representan a las tres facultades del alma y deben ser presididas por sus virtudes cardinales. Responden también a las

Fundación Speiro

tres necesidades fundamentales de la Ciudad: su *sostenimiento* físico o economía, de la que se encarga el pueblo, cuya virtud específica debe ser la templanza o sobriedad; la de *defensa,* encomendada a los guerreros, cuya virtud será el valor o fortaleza; y la de *ser dirigida* en la rectitud y en el fervor, que es cometido de los sabios o directores, presididos por la prudencia o rectitud de juicio. La armonía de estas clases con sus correspondientes virtudes constituye la justicia de la Ciudad. Pero esta justicia no es para Platón la igualdad aritmética de la Ciudad moderna (igualdad de deberes y derechos ante la ley por parte de todos los ciudadanos), sino la llamada igualdad geométrica o simétrica, que es una justa proporción de deberes y derechos entre las diversas clases, de forma que a mayores derechos correspondan mayores deberes, y viceversa. Así el pueblo, encargado del trabajo físico, tiene los menores derechos pero también los menores deberes; el hombre del pueblo no ha de someterse a un largo aprendizaje y podrá vivir para sí y contraer matrimonio muy pronto; los guerreros, por su parte, contarán con mayores derechos —están exentos del trabajo físico—, pero han de someterse al ejercicio de las armas y tendrán el deber del heroísmo y de entregar su vida por la comunidad en caso necesario; los sabios, en fin, disfrutarán de los mayores derechos —exceptuados del trabajo físico y del servicio de las armas—, pero soportarán también los deberes más pesados: no podrán tener vida privada, ni bienes propios, ni contraerán matrimonio, porque se deben por entero a la comunidad.

La Ciudad platónica, proyección de las facultades y de las virtudes humanas, no es una construcción utópica o ideal, como se ha interpretado a menudo. Según Platón toda Ciudad humana cuenta —más o menos perfecta o armónicamente, reconocidas o no— con esas tres clases sociales. Y el esquema platónico de la Ciudad pasó, de hecho, a la Edad Media, en cuya sociedad pueden reconocerse. Así los tres brazos de las Cortes o Estados Generales que representaban a la Ciudad (res-pública) ante el rey como representante de Dios (o poder en alguna manera santificado) en la sociedad civil eran: el estado llano (o pueblo), el nobiliario (aristocracia militar en su origen), y el eclesiástico, que constituía la clase directora, depositaria y mantenedora de la verdad y el bien en la Civitas cristiana.

Observemos, en fin, lo que sucede a la Ciudad cuando las clases sociales decaen en su virtud propia, cuando se corrompen y dejan de cumplir su cometido. En ello nos aparecerá también la jerarquía natural que guardan, la dignidad diversa de su fun-

Fundación Speiro

ción. Cuando el pueblo deja de ser sobrio y trabajador puede producirse en la Ciudad la escasez, el hambre incluso.Es éste un gran mal, pero mayor es el que sobreviene cuando los guerreros o guardianes decaen en su imperativo de honor, disciplina y valor: la inseguridad, el temor ante el desorden interior o la amenaza de invasión exterior. Una Ciudad puede vivir en la penuria, pero difícilmente en la incertidumbre o el miedo. Sin embargo, cabe aún un mal superior para la comunidad, y es el engendrado por la decadencia en su virtud o la abdicación en su cometido de los sabios o directores: cuando esto sucede los hombres dejan de sentirse en la firmeza y el fervor, desconocen los límites del bien y del mal, de la verdad y el error, dudan del norte de su existencia, y sus vidas caen lentamente en la corrupción y la incoherencia.

Cuando en nuestros días aquellos que representan a los "sabios" en la ciudad cristiana colocan tan a menudo la verdad y el bien de que son depositarios y guardianes a merced de diálogos "ecumenistas" o de adaptaciones a los tiempos y las circunstancias, pensamos si no será aquel y más grande mal el reservado a la civilización de esta segunda mitad del siglo XX con esto que se ha llamado "la traición de los clérigos".

Fundación Speiro