

ÉTICA DEL GOCE Y LA EDUCACIÓN EN LA NEO-MODERNIDAD

A PROPÓSITO DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Carlos Arturo Londoño Ramos

Profesor Escuela de Filosofía y Humanidades UPTC

Resumen: La sociedad contemporánea ha venido cambiando profundamente los valores personales, éstos se han tornado múltiples e individuales. Las personas eligen sus propias formas de vida y la población abandona antiguos valores sustentados en el dolor y la renuncia. Nos encontramos en una sociedad que gira alrededor del valor del placer, del hedonismo; sin embargo, el sistema socioeconómico exige también altas dosis de disciplina y trabajo. Ante estas disyuntivas, consideramos que la ética de la felicidad sustentada por Aristóteles en la justicia, el bienestar y la moderación, puede brindar pautas para la ética civil que comienza a abandonar muchas tradiciones moralistas.

Palabras clave: ética, moral.

Contemporary society has changed personal values profoundly; these have become multiple and individual. People choose their own ways of life and the population abandons traditional values based on renunciation and pain. We find ourselves in a society that revolves around the value of pleasure, of hedonism; nonetheless, the socioeconomic system demands high doses of discipline and work. Faced with these options, we consider that Aristotle's ethic of happiness, based on justice, well-being and moderation, can offer some guidelines for strengthening a civil ethics that begins to abandon many moralist traditions.

INTRODUCCIÓN

El mundo de hoy –sobre todo después de la segunda Guerra Mundial– está experimentando unos cambios profundos en la concepción moral. Pues, si bien principios universales como

el respeto a la vida y la honradez ante los bienes se consideran principios elementales de justicia en todos los pueblos democráticos, los valores personales han sufrido profundos cambios; ejemplo de ello son los valores del placer, de la riqueza y de la diversión que han pasado a ser algo así como los valores supremos de la

Ponencia en el Tercer Encuentro de Profesores de Filosofía, Universidad Industrial de Santander, 1999

sociedad contemporánea. Los medios de comunicación —especialmente la TV— siempre están reiterando las condiciones ideales de vida en el capitalismo, en el que el aprecio al dolor, a la pobreza y al ascetismo ya no tienen cabida, tal como fueron los valores tradicionales de las grandes religiones universales.

Como manifestación de los cambios que se han producido en las concepciones de moral, los filósofos de la Teoría Crítica, especialmente Marcuse y Horkheimer, mostraron las incidencias del consumismo y la razón instrumental que todo lo reduce a cuestiones de éxito. En otro enfoque, con una mayor perspectiva sobre lo cotidiano, los autores posmodernistas han puesto de manifiesto las tendencias de los nuevos modos de vivir: la preponderancia del placer —el hedonismo—, el final de las grandes utopías y el privilegio del presente sobre el pasado y el futuro; el escepticismo sobre la finalidad y el sentido de la historia; el ocultamiento de la muerte; la crisis de los fundamentos últimos pues no hay seguridades absolutas; el descreimiento religioso y la tendencia a adoptar una religión a la carta; la decadencia de los valores homogéneos y perennes y una creciente ética individualista.

La concepción ética individualista —incluso egoísta— está centrada en la persona a diferencia de la ética humanista referida a los otros. La ética individualista ha sido rechazada por la cultura cristiana dominante a lo largo de toda su historia. Sin embargo, el capitalismo está cimentado sobre una concepción ética individualista en la que se presupone que —a la manera de la “mano invisible” de Adam Smith que regula los mercados por el equilibrio de la demanda y la oferta— el interés personal de cada uno revierte en el bienestar de la colectividad. Esta ética individualista no es incompatible con el Estado de Derecho que garantiza la igualdad y la

justicia legal con pretensiones de universalidad, más bien la presupone, pues el individuo sólo puede regirse por sus preferencias en la medida en que el Estado garantiza sus derechos: libertad de conciencia, libre desarrollo de la personalidad, libre expresión, etc.

Algunos filósofos posmodernos, como Vattimo, sostienen que esta ética pluralista e individualista, así como la huida de los fundamentos últimos, significa el fin de la modernidad. Esta tesis es dudosa: existe un gran consenso sobre la legitimidad del Estado de Derecho, de la democracia (por débil que sea) y sobre la preponderancia del conocimiento científico a lo largo de toda la modernidad (a pesar del surgimiento de nuevos juegos del lenguaje: informáticos, técnicos, audiovisuales, etc.). El Derecho, la ciencia moderna y la filosofía ilustrada como características esenciales de la modernidad no han caducado. Nos encontramos, más bien, frente a una nueva etapa de la modernidad: una neomodernidad más consciente de su historicidad, de sus relatividades, más pluralista, más “respetuosa” de la diversidad y menos segura de las bondades automáticas del progreso.

Ante esta nueva situación no se puede proponer, como a menudo se oye decir en nuestro medio, que es necesario echar marcha atrás y recuperar valores perdidos. Antes bien: en una sociedad con una cultura cada vez más parecida al paganismo, que se cimienta en el hedonismo, es decir, que considera que el placer es el bien, sería bueno revisar cómo se veía la ética en la época de la antigua Grecia, y en especial, la mayor sistematización de la ética de la moderación alcanzada en los planteamientos aristotélicos. Aristóteles propone una ética con tres frentes: el primero, referido a las relaciones entre los seres humanos, regido por la justicia; el segundo, una ética de bienestar y, el tercero,

referido al yo, a la persona, bajo el criterio de la moderación o como práctica de sí mismo. Esta diferencia podría aclarar muchas de las polémicas contemporáneas sobre la ética en la modernidad.

La ética de la moderación, dirigida fundamentalmente a la persona —no a los otros—, resulta relevante para la cultura del capitalismo tardío dado que éste ha fomentado una ética del individuo. Esta perspectiva favorece un proceso de personalización en el cual cada cual puede ser un poco más “sí mismo” y menos dependiente de las grandes ideologías e identificaciones mistificadas; de igual manera, facilita una mayor valoración del goce que ofrece la vida. Pero ¿por qué recurrir a una ética de la felicidad con base en la moderación como la propone la filosofía aristotélica para una sociedad neocapitalista donde el placer es uno de los grandes valores? Como lo han observado los mismos filósofos hedonistas como Epicuro, el placer debe ser jerarquizado, manejado y “dosificado”¹. En este sentido no existe una diferencia radical entre los planteamientos de las éticas hedonistas que postulan el bien en el placer y las éticas eudemonistas que sitúan el bien en la felicidad regida por la moderación: parte constitutiva de la misma es el placer y la satisfacción ante la vida.

Una sociedad como la del capitalismo tardío, si bien deja cada vez mayor margen para el desenvolvimiento individual, implica también altas dosis de disciplina en el estudio y el trabajo, que si bien puede (o debería) ser placentero, de todos modos implica dedicación, renuncia y esfuerzo. La sociedad, al mismo tiempo que progresa por una desestructuración de la vida pri-

vada, en el sentido de que elimina las reglas rígidas por la apertura a diversas formas de vida (creencias, opiniones, gustos, tendencias, etc.), exige, simultáneamente, una reglamentación y orientación fuerte sobre el funcionamiento del sistema sustentado en el derecho (la ley), las ciencias (el conocimiento) y la competitividad (la economía). De alguna manera la sociedad tiene que hacer compatibles estos dos órdenes: el de la cotidianidad de las personas y el del sistema. Para que el individuo pueda gozar de la vida y rendir en el trabajo debe aprender a gobernarse a sí mismo, al tiempo que vive sus pasiones: una especie de síntesis entre la ética de Nietzsche y la de su “enemigo” Sócrates.

No nos proponemos efectuar un examen exegético y erudito de la ética aristotélica; pretendemos, más bien, utilizar algunas de sus reflexiones con vistas a mostrar la necesidad de una ética de la moderación en la cultura contemporánea. Una ética que busca el justo medio y evita los extremos es requerida por nuestras sociedades debido a que, de una parte, provenimos del siglo XX que se caracterizó por ser una historia de extremismos totalitarios que no dejó sino ríos de sangre, y de otra, por el crecimiento reciente de una forma de vivir con fuertes tendencias hedonistas (¿un anarcocapitalismo?).

1. LA MORAL CONTEMPORÁNEA

El mundo de hoy —si consideramos como tal aquel que se ha venido formando después de la segunda guerra mundial— cada vez se aleja más del moralismo de la época victoriana. Por época victoriana se entiende aquella formación cultural de fines del siglo XIX y principios del XX en el que la reina Victoria de Inglaterra manejaba el mayor imperio del mundo. Este término,

¹ Cfr. EPICURO, *Ética*. Barcelona, Barral editores, 1974.

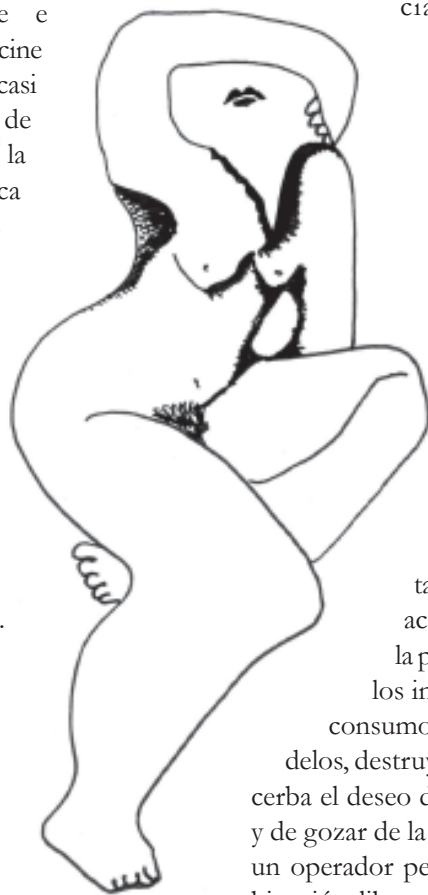
por lo general, se ha convertido en la denominación para designar una cultura moralista en la cual todo placer era considerado pecado o, al menos, sospechoso de serlo.

La época victoriana es también aquella de las faldas largas y los vestidos de baño hasta los tobillos y en la que la desnudez se consideraba impensable e irrerepresentable. De hecho el cine y la fotografía no mostraban casi nunca ni el menor indicio de desnudez ni de referencia a la relación sexual. En esta época también en Estados Unidos se pretendió prohibir el consumo de alcohol.

En nuestra época sucede casi todo lo contrario. A partir de la década de 1960 aparece la revolución sexual, que gracias a los anticonceptivos —y ahora con el viagra— favorecen la relaciones más tempranas y libres. Esta revolución actualmente es apenas frenada por el miedo al SIDA y quizá vuelva a renacer con la difusión de la vacuna. El conocimiento y la vida de la sexualidad se ha desmistificado debido a los estudios por parte de los sexólogos que han mostrado con estadísticas el amplio uso de comportamientos que se creían extraños (parafilias) y, debido también a la difusión de la teoría del psicoanálisis que mostró la sexualidad infantil hasta el punto en que cambió toda la mentalidad sobre la infancia. Hoy la existencia de la sexualidad infantil ha llegado

a ser popular. En la sociedad actual el erotismo está presente en todas las formas de la vida cotidiana: aparece en prácticamente todas las películas y en la publicidad, sin contar con la gran difusión de la pornografía y la ampliación de la tolerancia sobre preferencias sexuales. Vi-

vimos en una sociedad con tendencias narcisistas, voyeristas y exhibicionistas.



Si bien, como han observado algunos sociólogos, el capitalismo tardío tiende a homogeneizar los comportamientos que tienen que ver con el funcionamiento del sistema socioeconómico, como se observa en las regulaciones y en los estándares de la vida burguesa, el filósofo

Lipovetsky observa que “... se olvida con demasiada frecuencia la cara complementaria e inversa del fenómeno: la acentuación de las singularidades; la personalización sin precedente de los individuos. La oferta abismal de consumo multiplica las referencias y modelos, destruye las fórmulas imperativas, exacerba el deseo de ser íntegramente uno mismo y de gozar de la vida, transforma a cada uno en un operador permanente de selección y combinación libre, es un vector de diferenciación de los seres. Diversificación extrema de las conductas y los gustos, amplificada aún más por la “revolución sexual”, por la disolución de los

² LIPOVETSKY, Gilles. *Modernismo y posmodernismo*. En: VIVIESCAS, F y GIRALDO F. *Colombia, el despertar de la modernidad*. Bogotá, Foro Nacional por Colombia, 1991, pp. 162-163.

comportamientos socio-antropológicos de sexo y edad. La era del consumo tiende a reducir las diferencias instituidas desde siempre entre los sexos y las generaciones y ello, en provecho de una hiperdiferenciación de los comportamientos individuales, hoy liberados de los papeles y convenciones rígidas²².

La época victoriana, a nivel de las costumbres, aparecía como una cruzada de la moral cristiana contra todas las tentaciones de la carne, contra todo erotismo y egoísmo. Sin embargo, este ascetismo, es decir, esta renuncia a todo lo mundano no se quedaba en el terreno de la sexualidad sino que se extendía a la diversión, al ocio y a la opulencia en la riqueza. Especialmente en las naciones protestantes se predicaban la dedicación al trabajo, el ahorro, la disciplina y la consagración a la familia como las más grandes virtudes (aunque en nuestro medio católico subdesarrollado ni el trabajo ni el ahorro fueron propiamente virtudes, sí lo era el pertenecer a alguna familia prestante).

En el mundo de hoy no solo encontramos una sociedad erotizada sino también una cultura en la que se pregona la necesidad de la riqueza como condición para ser «alguien» en la vida y poder ser considerado como respetable. La riqueza ya no está ligada a la virtud del ahorro sino a la manifestación de prestigio en las mansiones, los carros, hasta en las chaquetas y los tenis de marca que exhiben los jóvenes. Dentro del prestigio de la riqueza también cuentan los lujos, las diversiones y los viajes.

El hombre de la actualidad no quiere saber del dolor ni de la muerte. El dolor se mitiga o se ahoga y la muerte se maquilla. El dolor ya no representa una purificación del alma como pensaban nuestros abuelos, y la muerte, la alejamos de la vida hogareña: morimos en hospitales, se nos vela en empresas, nos entierran en bellos

jardines pagados a módicas cuotas. El dudoso consuelo del más allá es sólo eso: al mismo tiempo que a toda creencia la ronda cierto grado de escepticismo, aumenta el número de los que ni siquiera desean un más allá.

Desde Max Weber, algunos autores han observado la emergencia de un neopaganismo caracterizado por la multiplicidad de valores, de modo análogo a como la cultura grecorromana le rendía culto a los dioses que favorecían el poder, los viajes, la artesanía, la sabiduría, el erotismo, el amor, etc. Como ya lo había entrevistado Nietzsche, en el capitalismo tardío encontramos una multiplicidad de valoraciones que han roto con el “monoteísmo” de la exclusividad de los valores espirituales. Se abre así un espíritu de tolerancia dispuesto a considerar lo nuevo y a agregar nuevos y múltiples valores. Muestras de este neopaganismo lo encontramos en el culto al cuerpo y a la salud; en el debilitamiento del dualismo del cuerpo y el alma tal como se manifiesta en los estudios neurosicológicos, el cultivo del cuerpo, el uso psiquiátrico de medicamentos y terapias corporales. La moral deja de concebirse como un código ahistórico impuesto desde “arriba” para pasar a ser una ética civil conformada por criterios sobre las relaciones de convivencia y de realización personal que tiene en cuenta las condiciones y las consecuencias. Este neopaganismo no es una reedición de la cultura grecorromana pues, de todos modos, se vive la herencia del cristianismo y su secularización a través de la legislación de los estados modernos, especialmente en lo que atañe a la igualdad, la justicia y la asistencia social. En cuanto a las vivencias personales, en el capitalismo se trata sólo de saber cuáles son los límites entre la represión necesaria y la represión excedente, dice Marcuse en *Eros y civilización*.

El paganismo antiguo carecía de la ilusión de la

redención en la perspectiva de un paraíso futuro y de una historia considerada como progreso hacia “La Ciudad de Dios” como dice San Agustín. La idea de redención de origen cristiano inició su proceso de secularización, es decir, abrió el camino para hacerse mundana, para construir el paraíso en la tierra. La modernidad nace con el socialismo utópico del Renacimiento (Moro, Campanella, Bacon) pero sólo se concretó como una vía política en el siglo XIX. Los herederos de la ilustración del siglo XIX, creadores de diversas corrientes de filosofía, ven el futuro como una promesa del progreso redentor.

La esperanza de la redención mundana adquiere múltiples expresiones: Kant lanza la historia hacia “El reino de Dios en la tierra” y “La Paz perpetua”, en la búsqueda de la absoluta coincidencia de los imperativos universales del deber de la razón práctica y la felicidad individual; Hegel plantea que la madurez de la humanidad sería la plenitud de los ideales de la razón: la verdad, la justicia y la belleza; el positivismo de Comte cree en el provenir de la ciencia y de los científicos como la solución de todos los misterios, la satisfacción de las necesidades humanas y el gobierno racional; el marxismo luchaba por un futuro de plenitud en la igualdad, el hombre total y la autogestión de la comunidad. En estas filosofías el futuro era esperanzador y exigía esfuerzo y sacrificio.

El siglo XX representa el intento más radical de llevar a cabo la sociedad ideal en los paraísos – comunista, capitalista y nacionalista– sin importar el costo social (utopías derivadas de la secularización del cristianismo pero sin “caridad”, dice Fernando Savater). Pero con el derrumbe

de las macro-utopías y de las grandes ideologías políticas y con el crecimiento del escepticismo sobre las religiones institucionales, el hombre del siglo XXI inicia su visión de la vida y de la historia anclado en el presente. El futuro ya no es prometedor de ilusiones: más bien aparece como una amenaza de superpoblación, de destrucción ecológica, de polarización norte-sur, en cuanto a la distribución de riqueza y poder, y de masificación. En la sociedad actual el pasado y el futuro pierden relevancia y la preocupación central es el presente.

El futuro ya no representa el paraíso terrenal. Las religiones que prometen otro paraíso en el “más allá” no tienen la credibilidad de antaño: la actitud religiosa de grandes poblaciones es una especie de agnosticismo indiferente que piensa que no hay seguridad sobre los mitos religiosos pero que tampoco importa mucho: vivamos la vida. Este proceso de secularización en el que la religión y los valores supremos han dejado de ser el centro de la vida social ha sido denominado por diversas escuelas como desmitologización, el mundo desencantado (Weber), el ocaso de los ídolos (Nietzsche), la desdivinización (Heidegger). En esta situación se produce una vuelta hacia el individualismo. La ética humanista de la solidaridad se reduce, en el mejor de los casos, a una exigencia de los Estados que deben preocuparse por el bienestar, mientras que el individuo se preocupa por “mis necesidades”, por la defensa de “mi libertad”, por la gratificación de “mi sexualidad”⁴. La nueva moral individual se acerca a la visión que muestra Nietzsche en un aforismo: “Yo quiero esto y lo otro”, “yo querría que esto o

³ SAVATER, Fernando. *El pesimismo ilustrado*. En: VATTIMO G. y Otros. *En torno a la posmodernidad*. Bogotá, Antropos-Presencia, 1994.

⁴ COLOM, A. y MÈLICH, J. C. *Después de la modernidad*. Nuevas filosofías de la educación. Barcelona, Paidós, 1994. p 42.

⁵ NIETZSCHE, F. *La voluntad de dominio*. Buenos Aires, Aguilar, 1967, p. 351

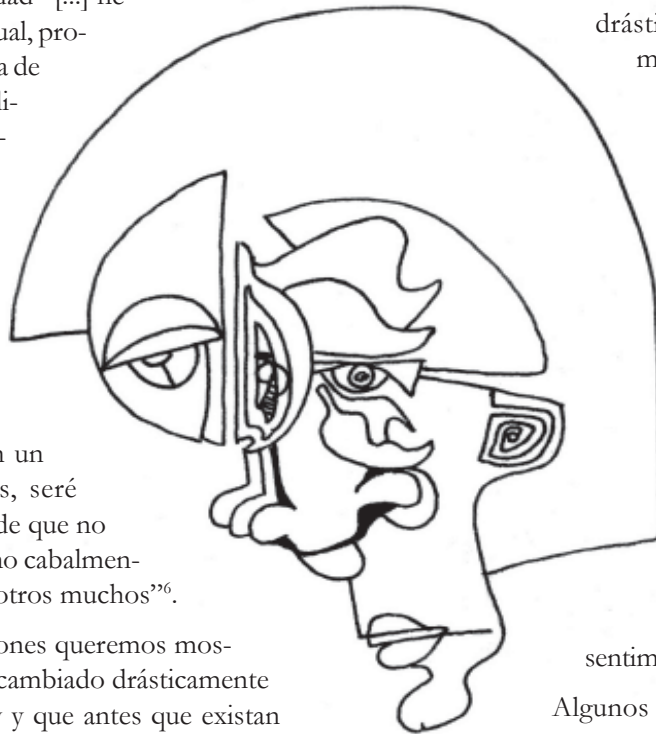
aquello fuera así”, “yo sé que esto y aquello es así”; estos son los grados de la fuerza: el hombre de voluntad, el hombre de “deseo”, el hombre de la “fe”⁵.

Ante esta diversidad de valoraciones, Vattimo considera que “El efecto emancipante de la liberación de las racionalidades locales no es, sin embargo, solamente garantizar a cada uno una posibilidad más completa de reconocimiento y de “autenticidad”; como si la emancipación consistiera en manifestar finalmente lo que cada uno es “de verdad” [...] negro, mujer, homosexual, protestante, etc. La causa de la liberación de las diferencias y de los “dialectos” consiste más bien en el compendioso efecto de desarraigo que acompaña el primer efecto de identificación. Si, en fin de cuentas, hablo mi dialecto en un mundo de dialectos, seré también consciente de que no es la única lengua, sino cabalmente un dialecto entre otros muchos”⁶.

Con estas observaciones queremos mostrar que la moral ha cambiado drásticamente en el mundo de hoy y que antes que existan signos de volver de nuevo al mundo ascético de la época victoriana, la cultura contemporánea se cimenta cada vez más en el individualismo y el hedonismo: se encuentra en un proceso que se va pareciendo más a una cultura pagana

que a la moral cristiana. El cristianismo que se vive se va pareciendo más a un consuelo y a unas costumbres rituales lánguidas que a un compromiso con sus principios. Con excepción de algunos pequeños grupos y sectas, prácticamente para nadie sigue siendo un valor la pobreza, la abstinencia, la humildad, la «entrega» y la concepción de la vida signada por el sufrimiento. El dolor, por supuesto sigue existiendo tanto en lo moral como en lo físico, pero de todos modos la medicina y la asistencia social han disminuido drásticamente el sufrimiento humano y éste ha perdido su sentido de redención. El dolor se aguanta porque «toca», pero no vemos en él un valor de purificación, antes bien produce grandes sentimientos de frustración y de resentimiento.

Algunos filósofos afirman que en un mundo pluralista en cuanto a ciertos valores —y cada vez más homogéneo en costumbres sociales derivadas del capitalismo mundial— la filosofía no tiene por qué preocuparse del problema de los valores personales, o referidos a la persona misma. Basta con los principios éticos que regulan las relaciones entre las personas: los deberes de justicia. Sin embargo, la tradición filo-



⁶ VATTIMO, G y Otros. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, Antropos, 1994.

sófica siempre ha considerado la necesidad de estudiar los valores en general como una de las formas de la validez del saber y, en cuanto tal, es posible argumentar la posibilidad de sustentar la superioridad de unos valores en función del mayor ser del hombre. La filosofía no tiene por qué volverse propiamente edificante —perspectiva que Hegel rechazaba en forma enérgica— es decir, la filosofía no tiene por qué convertirse en un sermón, no obstante, su interés está centrado en la búsqueda y el examen de criterios del saber por oposición a todas las formas de tradición o de condicionamiento social que se aceptan sin evaluación racional crítica.

De esta manera, ante la emergencia de nuevos valores más terrenales, el criterio de moderación como pauta para evaluar los valores personales y como centro de debate de la argumentación ética, es uno de los más pertinentes para el mundo actual. En cuestiones del comportamiento personal, en relación a sí mismo, no nos enfrentamos a acciones o actitudes que podrían calificarse de buenas o malas, como serían el consumo de estimulantes, la dedicación al ocio, al placer, a la diversión, al disfrute de la riqueza, al reconocimiento que genera el poder, etc. En gran parte el problema no es de bien o mal, sino de uso, es decir, de medida, prudencia y sensatez.

2. LA FELICIDAD: JUSTICIA, BIEN-ESTAR Y MODERACIÓN

Para Aristóteles, la finalidad de la acción humana es la felicidad, pues ésta se considera como el sumo bien. En filosofía esta escuela se ha denominado eudemonismo o ética de la felicidad. Esta concepción ha sido atacada y defendida desde múltiples puntos de vista. Quizá el mayor ataque contra la ética de la felici-

dad proviene de Kant, que considera que este criterio ético es muy endeble pues cambia de pueblo a pueblo, de individuo a individuo y en diversas épocas; en consecuencia, no puede ser convertido en norma universal. Kant pretende una ética basada en el principio según el cual toda acción debe ser evaluada a la luz de su posibilidad de ser universal. Él no pretende desechar el eudemonismo sino someterlo a la ética universal. Sin embargo, como lo ha observado especialmente el psicoanálisis, el sometimiento a normas universales planas, es decir, sin los matices y sin el pluralismo necesario, conduce muchas veces a la enfermedad del individuo⁷. No hay muchas dudas sobre la necesidad de ciertas normas universales en la justicia y los derechos humanos, pero esta no es razón para establecer una primacía puritana de las normas universales en contra de las diferencias del individuo y de las sociedades.

Si bien es cierto que, como observa Kant, no existe una concepción única de la felicidad, sin embargo, lo que se propone Aristóteles no es ofrecer una concepción acabada de la misma sino algo así como los criterios mínimos para que la felicidad pueda existir y éstos están dados en tres ámbitos: una ética interpersonal de la justicia; una ética social de bienestar, o utilitarista —como la denominamos actualmente— y una ética personal de la moderación que busca evitar tanto los excesos como las deficiencias y pregona el justo medio.

Aristóteles considera que la búsqueda de la felicidad es una condición general de todos los seres humanos, al mismo tiempo que es una exigencia para los gobernantes que deben buscar la felicidad del pueblo. El que aspira a gober-

⁷ Cfr. LACAN, Jacques. *El seminario de Jacques Lacan*. Libro 7. La ética del psicoanálisis. Barcelona, Paidós, 1990.

nar primero debe dar muestras de saber gobernarse a sí mismo. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles afirma que «Se cree que el hombre auténtica-mente apto para dirigir la ciudad consagra más que cualquier otro sus esfuerzos a hacer reinar la virtud. Él desea, en efecto, hacer de los hombres buenos ciudadanos, dóciles a las leyes»⁸.

La felicidad es la finalidad de la vida, es decir, que toda otra finalidad le está subordinada o se dirige a fomentarla. La felicidad se basta a sí misma, no exige otro fin fuera de ella y es por ella que consideramos la vida como deseable y en este sentido, es un bien en sí y todos los otros bienes —riqueza, salud, amistad, poder— son relativos o supeditados a su conquista.

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles se interesa por mostrar que la felicidad no sólo conlleva una disciplina sino que también implica necesariamente el placer «Pues experimentar el placer es algo que interesa al alma y el agrado es en cada uno relativo a sus inclinaciones»⁹. De igual modo que el fútbol agrada al que es aficionado a este juego, la justicia agrada al que ama la justicia y la virtud es agradable al que ama la virtud. La vida virtuosa no necesita del placer como algo añadido, son las mismas acciones virtuosas las que son agradables. Nadie es bueno si no experimenta la satisfacción o la alegría de las buenas acciones. Nadie sería generoso si no siente el agrado de ser generoso. La virtud griega desconoce la virtud desinteresada que el puritanismo quiso proponer. No obstante el placer al que se refiere la ética aristotélica no es inmediato y egoísta sino el que se deriva de la satisfacción en el ejercicio de la virtud. Así, la felicidad se considera como el bien más pre-

cioso, el más bello y el más agradable; incluso la felicidad es la que nos hace más semejantes a los dioses pues la divinidad se representaba como eternamente feliz.

La ética de la justicia se refiere a las relaciones interpersonales del yo con los otros. Según Aristóteles la justicia distributiva que se refiere a la repartición de los bienes está basada en la igualdad o equidad. Consiste en darle a cada cual lo que le corresponde, es decir, en cierta proporcionalidad en los contratos, en el adecuado pago por el trabajo y en la correcta distribución de los bienes. En este sentido el que comete injusticia se atribuye más de lo que se le debe y el que sufre la injusticia recibe menos de lo que debería tener: «El hombre injusto parece ser aquel que obra contra la ley, como también aquel que quiere poseer lo que no se le debe o más de lo que se le debe, e incluso a expensas de otro... También, y por esto mismo, llamamos con una sola palabra, lo justo, a todo aquello que es capaz de crear o de salvaguardar, en su totalidad o en parte, la felicidad de la comunidad política»¹⁰.

Mientras que, en general, todavía conservamos la concepción aristotélica sobre la justicia distributiva, la concepción de la justicia correctiva —o retributiva referida a las sanciones— ha variado mucho más. Para Aristóteles, la aplicación de las penas se basa en que el juez trata de remediar la injusticia cometida por medio de la pena, reduciendo con ella la ventaja obtenida. Actualmente —al menos desde el punto de vista teórico— se considera que la pena debe ser reformadora y así posibilitar la comprensión y reparación (en lo posible) de los daños sufridos por la sociedad.

Aristóteles observa que para la felicidad no basta

⁸ ARISTÓTELES. *Ética nicomaquea*. Libro 1, cap. 13. En: *Obras Completas*, Madrid: Aguilar, 1973.

⁹ Ibid. Libro 1, Cap. 9.

¹⁰ Ibid. Libro 5, Cap. 1.

la virtud; se requieren condiciones sociales de bienestar que la permitan, tales como el poseer bienes y dinero, el tener una familia, buena salud, amigos, cierta belleza y prosperidad en general. En el mundo contemporáneo existe una preocupación por estas condiciones tanto o más que en la antigua Grecia, aunque quizá haya cambiado el peso y el punto de vista de uno u otro factor. De todos modos, observamos cómo la población en general se afana por tener bienes. La carencia de éstos, es decir, la pobreza, se considera uno de los grandes males sociales que tratan de ser remediados por el desarrollo económico y la intervención del Estado. Otro tanto podremos decir de la salud y del bienestar del cuerpo, por lo que se afanan tanto los individuos como la asistencia social, pues en el mundo contemporáneo se considera que el cuidado del cuerpo —en buen estado, saludable y bello— es esencial para la salud física y mental.

La importancia de la familia y de los amigos en el mundo actual está puesta de presente en el miedo a la soledad y —a pesar del gran número de divorcios— las personas vuelven a buscar nuevas formas de compañía. Sobre la relación entre el bienestar y la felicidad, dice Aristóteles: «Es, en efecto, imposible o al menos difícil, obrar el bien si se carece de recursos, pues muchos actos exigen como medios de realización, los amigos, el dinero, un cierto poder po-

lítico; y si se carece de estos medios, la felicidad de la existencia sufre una alteración»¹¹.

En la ética griega, la amistad es considerada uno de los mayores bienes y también una de las mejores maneras de ejercitar la virtud: «La amistad es una virtud o, por lo menos, va acompañada de virtud. Además es absolutamente indispensable para la vida: sin amigos, nadie querría vivir, aun viéndose saciado de todos los demás bienes»¹². En la modernidad burguesa, la filosofía no volvió a hablar sobre la amistad —aparece como asunto de los psicólogos— y ni siquiera las éticas utilitaristas que se ocupan de la necesidad de bienes se preocupan del problema. Esta desvalorización de la amistad se debe en parte a la sustitución que efectuó el cristianismo en cuanto centró la vida en la familia y pasó a considerar al prójimo como objeto de «caridad» y no de intercambio afectivo. El desconocimiento de la amistad también se debe

al capitalismo, que pone el mayor valor en los bienes materiales y convierte a los otros en medios —asociados o clientes—; por esta razón, piensan algunos sociólogos, uno de los más grandes problemas que enfrentará el siglo XXI será el de la soledad en medio de las masas.

Si la felicidad depende en gran parte del bienestar ¿no destruye la adversidad la misma felicidad? Los infortunios de la vida —la muerte, la enfermedad, las crisis económicas— causan penalidades. Pero la *sere-*



¹¹ Ibid. Libro 1, Cap. 8.

¹² Ibid. Libro 8, Cap. 1.

nidad ante los infortunios es la virtud ante las crisis del bienestar: «La adversidad, por su parte, restringe y destruye la felicidad, pues nos causa penalidades y entorpece muchas actividades. Sin embargo, aún en este caso la virtud resplandece cuando el sabio y prudente soporta con la frente serena los infortunios graves, no por insensibilidad sino por generosidad y grandeza de alma»¹³.

Las condiciones sociales para la felicidad, es uno de los temas que ha retomado la filosofía utilitarista contemporánea, contra la cual batalló la Iglesia Católica en el siglo XIX y principio del XX, por cuanto se suponía que esta ética pretendía cambiar los bienes del cielo alcanzados con el sufrimiento por los bienes de la tierra. Hoy, incluso, la Iglesia clama por un mayor bienestar social y, en este sentido, por la felicidad utilitarista. Socialmente ya nadie pretende que la ética sea simplemente asunto de cumplir unos mandamientos —aunque ésta es una idea popular—; la población considera como condiciones ineludibles de la felicidad el estado de bienestar.

La virtud en la moderación, la justicia y el bienestar son los diferentes aspectos que van a contribuir a la felicidad de los ciudadanos; por esta razón Aristóteles se niega a establecer una separación radical entre ética y política, pues la finalidad de estas dos disciplinas es la misma: el

bien común en busca de la felicidad; por ello mismo, la felicidad es un concepto que resulta bien complejo: implica una sociedad en la que se respete la justicia, en la que se luche por el bienestar y en la que el individuo se gobierne a sí mismo.



3. MODERACIÓN Y DOMINIO DE SÍ MISMO

El concepto de virtud (*areté*) se encuentra en el centro de la concepción griega de la ética; por el contrario, la cultura cristiana ha modificado de tal manera la noción de virtud que prácticamente a nivel ideológico, ésta ha quedado reducida a la moral religiosa. El cristianismo considera como virtudes teologales la fe, la

esperanza y la caridad; estas virtudes son completamente extrañas en la mentalidad griega, pues sus dioses no exigían fe (los mitos eran expuestos por poetas); la esperanza en el más allá era más bien la añoranza de la vida (la vida de ultratumba no era el cielo sino una especie de limbo) y la idea de la caridad por amor a Dios no existía, aunque se valoraba la bondad y la concordia.

El concepto de virtud, más que estar ligado a una moral y a una teología —como lo ha sido en el cristianismo—, era un criterio de desarrollo y

¹³ Ibid. Libro 1, Cap. 10.

autoformación humana ligado a la estética y a la política: pretendía forjar una vida bella y un buen ciudadano. El concepto de virtud griega, sin embargo, permanece en algunas expresiones lingüísticas en castellano, como cuando decimos que «x artista es un virtuoso» con lo cual queremos expresar que sabe hacer bien su arte, que lo ejerce con armonía, con agrado y belleza. Pues bien, el griego buscaba hacer de su vida una vida virtuosa, una obra de arte, para lo cual se requiere la educación, como dice Aristóteles: «En cuanto a las virtudes, las adquirimos desde el comienzo por medio del ejercicio, como ocurre igualmente en las diferentes artes y en los diversos oficios... Por ejemplo, construyendo se hace un arquitecto y tocando cítara se viene a ser citarista»¹⁴.

El criterio fundamental de la virtud es el autocontrol, o el dominio de sí para llevar una vida moderada. En la filosofía aristotélica, con respecto al comportamiento para sí mismo, no existen propiamente cosas buenas y malas; todo depende del autodomínio o del uso que se haga de los diversos aspectos de la vida. Sin el dominio de sí, la vida se descontrola y cae en excesos o padece deficiencias. Ni el placer, ni el ocio, ni la agresión, ni la tenencia de riquezas y poder se consideran malos o sospechosos de pecado; todo depende de nuestra capacidad de autodomínio y de ella proviene en gran parte la felicidad.

El criterio del autodomínio no es el ascetismo o la renuncia como lo es para el cristianismo; se trata más bien de mantenerse en el justo medio, en lo moderado o en lo sobrio en todos los aspectos de la vida: en el manejo de las riquezas, en la valentía, en la realización del trabajo, en el

uso de los placeres e incluso en la indignación. «Es imposible a la vez ser prudente e incapaz de dominarse... además la prudencia se manifiesta no solamente en el saber, sino también en la capacidad de obrar. Ahora bien: carecer de dominio de sí mismo es no ser apto para la acción»¹⁵.

El objetivo de la virtud es un prudente término medio y el justo medio es lo que no connota ni superabundancia ni escasez o defecto. Lo que se propone la virtud es la conservación del equilibrio en el manejo de las pasiones que son las que conllevan placer y dolor. Sobre el justo medio, dice Aristóteles: «El exceso y el defecto son signos del vicio, mientras el término medio caracteriza la virtud», por esta razón, sigue diciendo, «la meta que se propone la virtud puede ser un prudente término medio. Hablo de la virtud moral que es la que tiene relación con las pasiones y las acciones humanas, que son las que connotan exceso, defecto y justo medio»¹⁶.

La virtud es la perfección de una cualidad y para ello se requiere disciplina; ésta es conquistada a partir del proceso de educación que implica conocimiento y hábito. Sin embargo, tan profundo ha sido el cambio en el concepto de virtud griega que propiamente no tenemos palabras para designar adecuadamente lo que significa virtud. Incluso la enumeración que hace Aristóteles de las virtudes no tiene prácticamente uso entre nosotros. Las palabras con las cuales traducimos algunas virtudes griegas son de uso exclusivo de los intelectuales. Por ejemplo, con el término de magnanimidad se designa la grandeza de acuerdo con los méritos; la magnificencia significa la capacidad de realizar grandes

¹⁴ Ibid. Libro 2, Cap. 1.

¹⁵ Ibid. Libro 7, Cap. 10.

¹⁶ Ibid. Libro 2, Cap. 6.

¹⁷ Cfr. ARISTÓTELES. *Gran Ética*. En: *Obras Completas*, Madrid: Aguilar, 1973.

obras; la liberalidad, el buen uso de las riquezas, y la templanza, la moderación en los placeres. Sin embargo, estos términos ya no existen en el lenguaje popular, y además, algunos corresponden a una clase social aristocrática. Otras virtudes griegas siguen reconociéndose como valores recomendables para todos los ciudadanos, como la prudencia, el coraje y la generosidad¹⁷.

Si hacemos un esfuerzo para actualizar la tabla de virtudes aristotélicas y si buscamos términos de uso más cotidiano en nuestro medio, quizá podamos darnos cuenta de la relevancia de una ética de la moderación para el mundo de hoy, especialmente para la educación que debe formar en la *sobriedad*, en el *pacifismo*, en la *prudencia*, en la *generosidad*, en la *valentía*, en la *autoestima*, en la *amabilidad* y en la *laboriosidad*.

La ética de la moderación no está en contra de los placeres; por el contrario, radica en el dominio de sí mismo con la finalidad de conseguir un mayor disfrute de la vida, evitando el deterioro al que conducen los extremismos. De otra parte, posibilita la mayor realización del ser humano y favorece las mejores relaciones con los otros. Inspirados en la ética aristotélica podemos intentar una tabla incompleta y flexible de las virtudes en las que podemos insistir en función de la educación. Porque antes que incrementar el número de prohibiciones podemos fomentar criterios de moderación:

-La moderación en los placeres es la *sobriedad*. El exceso conduce al desenfreno y la deficiencia al ascetismo —que Aristóteles denomina insensibilidad—. Tales son los casos de los extremos en la bebida y la comida que comprometen la salud.

-La moderación en la ira lleva al hombre a ser *apacible* y la no violencia conduce al *pacifismo*. El exceso en la ira es la irascibilidad y su carencia el

servilismo. Los extremos en la ira conducen a ser precipitado en las decisiones y favorecen la violencia.

-El correcto uso de las riquezas tiene su justo medio en la *prudencia* y la *generosidad*. El exceso se encuentra en la austeridad (avaricia) y en la extravagancia y su defecto en el prodigalidad (despilfarro). Vivimos en una sociedad que todo lo valora a través del dinero; la carencia de dinero representa por lo tanto una desvalorización de la persona; por esta misma razón, es necesario insistir en el valor del correcto uso del dinero, en la prudencia en el manejo económico —para lo cual se requieren conocimientos en esta ciencia— la buena inversión, el ahorro y el adecuado pago de impuestos que es la forma moderna de la solidaridad.

-El *coraje* o la *valentía* es el término medio cuyo extremo por demasía conduce a la temeridad y su ausencia a la cobardía; sin embargo, al parecer, en nuestro medio la valentía parece ser una virtud de los militares; no se advierte que dominar el miedo y enfrentar los peligros y los daños, y no ser pusilánimes, es indispensable en la mayoría de las situaciones de la vida.

-La moderación en la imagen de sí mismo es la *autoestima* cuyos opuestos son por exceso la jactancia y por carencia el autodesprecio. La autoestima se forma fundamentalmente en la infancia y la adolescencia; en estas condiciones es muy importante evitar comportamientos que lesionen la autoestima de los niños y los jóvenes (con expresiones como “usted es un inútil”) que puedan inducir un complejo de inferioridad, así como evitar el elogiar modelos extremos de soberbia. En Aristóteles esta virtud aparece como magnanimidad o el ser acreedor de grandes méritos; sin embargo, es evidente la connotación aristocrática de tal virtud, que es necesario democratizar como autoestima pues de ella de-

pende en gran parte la posibilidad de alcanzar méritos.

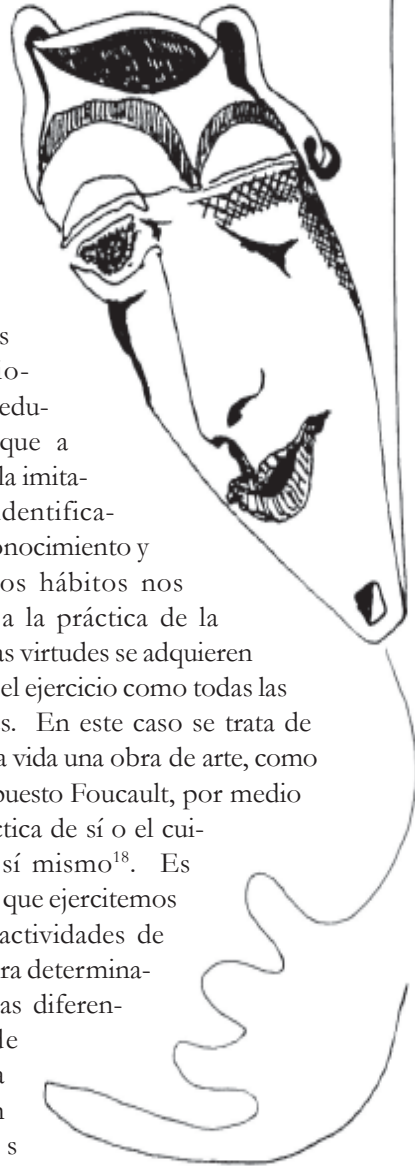
-El justo medio de la *amabilidad* tiene su extremo en la bufonería que radica en el que trata de agradar por medio de sacarle chiste a todo, o bien, por la adulación en la medida en que se trata de agradar para sacar provecho; el defecto o la carencia de amabilidad se encuentra en el desprecio y la displicencia.

-La *laboriosidad* es también entre los griegos una virtud. Aristóteles, desde una visión aristocrática, la denomina magnificencia, y es la realización de grandes obras. En la modernidad la disciplina en el trabajo es una necesidad y una condición ineludible de la realización personal, especialmente cuando se quiere lo que se hace —lo que en países en vías de industrialización, por lo general, es difícil porque la gente trabaja en lo que le toca. En la laboriosidad el extremo por deficiencia es la pereza y, por exceso, podría ser el sometimiento de la vida al trabajo de tal manera que impida disfrutar de los diversos aspectos de la realización personal.

En el mundo actual, como en la Grecia antigua, las virtudes o valores de la personalidad son ineludibles para la mayor realización de la existencia y la buena convivencia de los ciudadanos. No obstante podríamos preguntarnos ¿por qué estas virtudes y no otras? Realmente no hay respuesta suficiente. Aristóteles y los filósofos que de una u otra forma lo han seguido en la propuesta de valores personales, nunca han podido establecer un orden necesario. La lista de virtudes es simplemente inductiva y susceptible de modificación. En nuestro caso hemos retomado las virtudes éticas personales propuestas por Aristóteles desde una perspectiva contemporánea considerando que son muy significati-

vas para la educación, especialmente, de los valores que la familia inculca a los niños y a los jóvenes.

Las virtudes deben ser cultivadas, si bien la naturaleza nos da algunas disposiciones, es la educación la que a través de la imitación, la identificación, el conocimiento y los buenos hábitos nos conduce a la práctica de la virtud. Las virtudes se adquieren mediante el ejercicio como todas las otras artes. En este caso se trata de hacer de la vida una obra de arte, como lo ha propuesto Foucault, por medio de la práctica de sí o el cuidado de sí mismo¹⁸. Es necesario que ejercitemos nuestras actividades de una manera determinada pues las diferencias de conducta producen hábitos distintos. La manera como se ha sido educado desde la ni-



¹⁸ Cfr. FOUCAULT, Michael. *Historia de la sexualidad. La Inquietud de sí*. Madrid: Siglo XXI, 1987.

ñez tiene una importancia decisiva.

La sociedad moderna ha separado las virtudes éticas de las virtudes intelectuales o, dicho de otra manera, se piensa que una cosa son los principios o criterios normativos y otra completamente distinta es el conocimiento (considerado como contenido, capacidad y habilidad, no como virtud). Pero los griegos ponían de presente su unidad: las virtudes éticas «no funcionan» sin una educación en la *sabiduría* y la *deliberación*.

Para la ética se requiere la *sabiduría* que examina las diversas virtudes, su fundamento o su razón de ser, pues una vida filosófica no acepta mandatos simplemente por imposición o por tradición sino que examina y busca criterios para todo saber. La sabiduría implica *prudencia*, pues exige pensar antes de actuar, evaluar las condiciones futuras y elegir de acuerdo con las consecuencias y evitar los extremismos.

Todas las virtudes exigen la educación en la *deliberación*, es decir, en la capacidad de razonar con sensatez ante las acciones. La educación en la moderación requiere tanto de la formación de hábitos como la práctica de la discusión imparcial, del examen de los «pros» y «contras», de las bases y las consecuencias de nuestras acciones¹⁹.

Para los griegos la ética y el conocimiento siempre van unidos, así como el saber y la práctica del mismo. La ética es tanto un saber inteligente como un saber práctico. En la cultura helénica

«conocer» en asuntos ético-políticos es también un «hacer». El mero saber sin el hacer sería considerado un pseudo-saber. Por esta razón tanto Sócrates, como Platón y Aristóteles consideran que de alguna manera los comportamientos anti-éticos son producto de la ignorancia.

En la neomodernidad, en la que las formas de vida y las valoraciones se tornan pluralistas y en la que domina cierta atmósfera de hedonismo, la filosofía no se puede quedar muda ante la desorientación ética de los individuos. La lucha contra el hedonismo y a favor del ascetismo, que ha sido uno de los puntos de batalla de la educación tradicional, ya no tiene mucho impacto en la juventud; al menos en la práctica, ha perdido sentido. De lo que se trata es de “aprender a vivir” en un mundo pluralista al mismo tiempo que a través del autocontrol y la moderación evitamos el deterioro vital y nos mantenemos atentos al estudio y al trabajo. Si los paraísos se han vuelto inalcanzables, renunciemos a ellos: esta es una señal de madurez. Más bien aprendamos a trabajar, a estudiar, a amar la tierra y a gozar moderadamente de las pasiones.

Esta tesis, sin embargo, deja muchas puertas abiertas: ¿Qué podríamos pensar de los excesos creadores, como los de algunos profetas, artistas y descubridores? ¿Cuáles son los límites de la moderación? Lo que para algunos es moderado para otros puede ser excesivo, como lo muestra el hecho de que la doctrina Católica ya había intentado “colonizar” para el cristianismo las virtudes aristotélicas: prudencia, fortaleza y templanza, bajo una mirada ascética y sin la libre deliberación. Para estos problemas sobre los “límites” tampoco hay solución absoluta. En definitiva, lo que se busca es vivir la vida como arte.

¹⁹ Cfr. AUBENQUE, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica, 1999.