

APORÍAS DE LA VIRTUD DE LA FORTALEZA

JAVIER ARANGUREN

1. INTRODUCCIÓN¹

En la propuesta ética que hacen tanto Aristóteles como Santo Tomás se establece una tensión entre *ser* y *deber ser* que obliga a entenderse el comportamiento humano como *tarea*, *camino* o *viaje*, y que convierte a la noción de *fin* en un elemento determinante, haciendo fundamental también la noción de *medio* (*lo que es para el fin*). La ética clásica es radicalmente inconformista con el *ahora* de la *condición humana*: consiste en mejorar, en cumplir con un proyecto. Se declara insatisfecha con la situación actual de la persona humana y mira bien hacia el pasado (Platón, nostalgia) o hacia el futuro (Aristóteles y Santo Tomás, anhelo). Esta *tensión hacia el fin* se desdibuja en las propuestas de la modernidad, que cambian el proyecto por una aceptación resignada de la *triste condición humana* (Maquiavelo), exigiendo al sujeto que se acomode a la pobre *realidad* de su situación. Si desaparece el fin, la tensión hacia él también lo hace y se esfuman los motivos por los que luchar para mejorar un determinado *estado de cosas*. El conformista se detiene: quien piense que nada puede cambiar no se embarca en la aventura. Por ese motivo la noción de *fin* es el principio de la ética clásica y la *razón de ser* de la virtud de la fortaleza.

Se entiende que desde el planteamiento clásico no se identifique la *normalidad* con lo que *debe ser*. El criterio de la mayoría no resulta determinante.

1. Para un tratamiento más extenso de este tema véase *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2000, 364 pp. En él se encontrará abundancia de referencias bibliográficas que, por razones de economía de espacio, se evitan a lo largo de este texto.

Ni siquiera es decisivo: lo que hace la mayoría no tiene por qué coincidir con el ideal de excelencia. Y si la mayoría renuncia a éste, no por eso el ideal se rebaja. Desde el punto de vista de la normalidad, de lo que ocurre con frecuencia, parece que hacer el bien ni está al alcance de todos, ni resulta fácil, ni es popular. Por eso en la *Política* afirma Aristóteles que «la mayoría de los hombres son necios»: la propuesta de la ética clásica es aristocrática, no en el sentido de estar dirigida a un pequeño grupo de seres humanos que son buenos por condiciones de estirpe, sino que señala a aquellos hombres con la suficiente independencia respecto de las modas, las circunstancias o «lo conveniente» como para preferir la verdad y el bien aunque no coincidan con lo que marca el dictado de la mayoría.

El hombre virtuoso a primera vista se presenta con cierto carácter anti-social, y su comportamiento con frecuencia resultará raro, pero también laudable y hermoso. La virtud aparece como una cierta superación del tiempo por un doble motivo: a) facilita al sujeto la ejecución de determinadas acciones, ahorrándole así el encuentro repetitivo y continuado con la novedad; b) permite que el virtuoso mantenga una independencia —caracterizada por cierta *actitud irónica*— al negarse a *exagerar lo necesario*. Siguiendo al Estagirita, Tomás de Aquino se muestra conforme con este principio.

En el planteamiento aristotélico se plantea el problema de cómo encajar la figura del magnánimo (hombre radicalmente independiente) con la idea de *polis* y con la definición del ser humano como *animal político*: parece que la adquisición de virtud —en la medida en que permite esa autarquía irónica— planta cara al carácter social del hombre, como si aquellas capacidades que, en teoría, habrían de servir para lograr la optimización de lo humano —a fuerza de trascender los lazos temporales— acabaran por desarbolar la sociabilidad característica del «animal que tiene palabra». Pero de ese modo el magnánimo se convertiría en una suerte de *dios*, ajeno a las inquietudes cotidianas del resto de los hombres. La magnanimidad aristotélica podría con facilidad generar la indiferencia estoica. El apoyo incondicionado a la primacía de la contemplación, tal y como se encuentra en los textos de *Ética a Nicómaco* X, 6-8, parece que podría conducir a la misma conclusión. Martha Nussbaum así lo piensa, y lo critica por inconsecuente.

2. ¿PRODUCCIÓN O PRAXIS?

¿Qué ocurriría si la vida ética perteneciera exclusivamente a las acciones temporales, *kinéticas*? Si la existencia humana en su realidad biográfica se in-

terpreta de un modo narrativo, como una historia que hay que desarrollar, como una sucesión de retos dirigidos a la consecución de un fin que da sentido al camino emprendido, es necesario entenderla desde el enfrentamiento a obstáculos que —con frecuencia— se presentan como insalvables. La *virtud de la fortaleza* sería la *capacidad de resistir en el bien*. Ese *bien* al que se hace referencia no es la situación presente de quien se encuentra ante el obstáculo, sino que habla del *fin* que constituye la acción, fin que debe parecer proporcionado y merecedor del esfuerzo y del riesgo que el intento de su consecución exige. En la fortaleza lo presente es un mal; pero, al mismo tiempo, la *presencia* del fin invita a superarlo, a no detenerse o rendirse ante él.

Desde la percepción del fin la vida moral adquiere dinamismo y se convierte en exigencia ante la aparición de los obstáculos. Y es que tan sólo cuenta con razones para luchar contra los problemas graves quien sea consciente de la grandeza del fin que le aguarda. Sin la presencia de un fin proporcionado la exigencia moral se desfonda, y se hace perfectamente lícito sustituir la lucha por la contemporización con las circunstancias. Negar el fin (del mismo modo que negar el mal) significa quitarle el peso ontológico a la vida buena, convertida en un esfuerzo banal. Si no hay meta no hay camino, ni carrera. Quien niega el fin acaba deteniendo la acción, o bien sustituirá la *prudencia* por *astucia*, la *fortaleza* por *fuerza* o *violencia* y reducirá la *vida buena* a lograr algo tan caduco como el *éxito*.

La ética clásica es consciente de que el viaje que se realiza cuando se vive no resulta en absoluto sencillo: es comprensible el desaliento característico de la visión antropológica de buena parte de la Modernidad. La fortuna (la propia y la de aquellos que son cercanos al agente moral), la consecución de la virtud perfecta (a pesar de las limitaciones propias de la *akrasia*, *debilidad de la voluntad* que parece trascender las capacidades del sujeto), o la presencia habitual de la muerte, aparecen como obstáculos que superan la capacidad de control del sujeto. Parece como si una *existencia despierta* estuviera exigiendo al hombre el reconocimiento del dolor que le acompaña. La intención de la *vida buena* adopta así cierto carácter quimérico. El mundo griego llegó a adivinar esta paradoja de fondo, y por esos motivos centró la acción dramática en la *tragedia*. El planteamiento aristotélico resulta llamativamente cercano a este modelo.

Para la visión griega de la existencia la vida moral es tensión a un fin que en último extremo se presenta como un *límite*, como algo exterior a la acción y a las posibilidades del sujeto. Los que son llamados felices no se dan cuenta de que su seguridad se alza sobre el vacío. Cualquier posesión de *vida buena* dentro de la existencia en el tiempo es contingente. Y «ser en el tiempo» es el único modo de existencia del que el hombre tiene experiencia. Vivir es encon-

trarse en camino, y por lo tanto siempre supone una realización imperfecta de ese ideal de serenidad y perfección que propone la contemplación y la magnanimidad aristotélicas. ¿De qué servirá tal ideal cuando ya no se viva? Y si la meta sólo se encuentra fuera de la vida, ¿para qué vivir?, ¿para qué el esfuerzo?, ¿qué sentido tendría ser fuerte frente al mal? El fin se presenta de ese modo como límite. Mas esta lectura del problema de la acción es exclusivamente *transitiva*. Por el contrario, vivir es un tipo de *praxis*, al igual que conocer o la amistad perfecta. La vida buena debe, por tanto, estar más bien en el lado de las acciones *inmanentes*, de la *praxis teleia*, que en el de las producciones. ¿Aristóteles se da cuenta de esto? Sus textos sobre el ideal contemplativo así parecen indicarlo.

El problema del fin, desde una teoría excesivamente centrada en la existencia temporal, desde un planteamiento que no logre superar la concepción *kinética* (como proceso) de la acción, parece irresoluble. El Estagirita deja ver claramente el problema en su *Retórica*. En esa obra describe cómo la existencia de los jóvenes acaba llevando a la plenitud de la madurez, pero en esta etapa no caben más que dos opciones: morir en el momento de la plenitud (y así dejar de ser), o degenerar en la vejez (y así acabar corrompiendo la virtud y la amistad). Ambas opciones implican derrotas radicales. Además, si se afirma que la existencia humana es la de «animal político», el problema resulta irresoluble, pues la vida de intercambio de palabras y obras en la *polis* remite a la temporalidad: la contemplación aristotélica saca al hombre de las coordenadas del tiempo y del diálogo. De ese modo contemplar significaría la supresión de lo humano. Si la contemplación fuera el fin de la vida buena, entonces habría que afirmar que la ética es también el fin (entendido como *término*) de lo humano, y que todo el aristotelismo se asienta sobre una contradicción irresoluble.

3. EL PROBLEMA DE LA VOLUNTAD Y LA APORÍA ARISTOTÉLICA

Cerrar al sujeto en un proceso de carácter temporal suscita otro problema: si la vida moral se entiende como *acción productiva*, ¿consistirá la vida buena en una búsqueda sin término? Encontrar significaría el fin de la búsqueda y por eso, el término de esa historia en que consiste vivir. La noción aristotélica de *órexis*, es decir, su entendimiento de la voluntad como deseo, parece apuntar en esta dirección: todo deseo implica una carencia, una imperfección. Conseguir lo deseado significa el término del deseo, y con él, el de la voluntad: la perfección es *intelectiva*; para Aristóteles la voluntad es una facultad propia del *status viatoris*. Mas si lograr lo buscado es dejar de buscar, es detenerse, enton-

ces esa búsqueda no puede merecer la pena, ya que el encuentro se paga con la pérdida de lo que hay de vital en el agente moral: «la vida está en el movimiento».

¿Para qué vivir virtudes, si su recompensa es perderlas?; mas ¿cómo no vivirlas, si es por medio de ellas como el hombre se pone en condiciones de salvar su anhelo nativo de felicidad? Buena parte del problema aristotélico de la *eudaimonía* estriba en la consideración exclusivamente *orética* (y, por lo tanto, siempre *potencial*) de su análisis de la voluntad. Si esa facultad no se encuentra en el objeto que se contempla (Dios), ¿qué motivos habría para incluirla en la vida buena? Mas, en ese caso, y siendo el hombre un *buscador*, y por lo tanto un ser al que le pertenece la *órexis* de manera esencial, ¿no resultará que no tendrá cabida el hombre en ese modo superior de vida? Que el intelecto sea *lo divino que hay en el hombre*, ¿asegura que el hombre mismo participe de esa intelección?

Podría quizás buscarse una vía de salida diciendo que el ser humano será feliz solamente cuando ya no sea hombre (es decir, descargadole del peso que lleva consigo la imperfección del deseo y de su sociabilidad, marcada siempre por un deje de dependencia de los otros). Pero en ese caso habría que volver a afirmar que el deseo de felicidad sería la confirmación del absurdo de la existencia, ya que sólo dejando de ser hombre podría decirse que se ha conseguido el fin natural de todo hombre: ser feliz.

Un ser que no puede llevar a cabo su operación propia está incompleto. Si la felicidad no es posible con el cuerpo, ¿tendría razón Platón al identificar al hombre con su alma? En ese caso, o bien el Aristóteles de *Acerca del alma* se equivoca crasamente (aunque sus demostraciones contra el dualismo no parecen revocables), o bien la *Ética a Nicómaco* se reduciría a levantar un testimonio del callejón sin salida al que lleva la combinación del uso de la razón con el deseo natural de felicidad. Felicidad, contemplación, sociedad y diálogo parecen irreconciliables entre sí. El hombre se encuentra sin razones para ser fuerte: si el fin no está claro, ¿por qué exponerse a lo difícil en el *viaje*? ¿No será el deseo de excelencia un modo educado de soñar con lo imposible?

Si se diera la imposibilidad de conseguir la felicidad que se anhela habría que afirmar que el hombre —precisamente aquel ser que es más cercano al mismo hombre— es un animal inútil y superfluo, pues no es capaz conseguir aquello para lo que está en el mundo (bien porque no exista, bien porque sea inalcanzable). En ese caso, tampoco cabría estar seguro de las cosas que el animal racional podría conocer: no parece cabal fiarse de un ser tan falible. Algunas veces (Platón, *Las leyes*) se ha comparado lo humano con marionetas en manos de

dioses, quedando en pie la duda de si esos dioses se burlan de los hombres. *Las bacantes* es la historia de una venganza divina contra ellos. Es fácil que, a las personas que tienen esa imagen antropológica, se les acabe ocurriendo que la mera existencia también sea parte de tal juego vengativo.

4. LA RAZÓN DE LA TRAGEDIA: LO DIONISIACO

Si la situación en la que se desenvuelve la existencia humana es la de ese equilibrio entre fin buscado y la imposibilidad de lograrlo, la razón de lo trágico se presenta de forma desnuda. No tiene sentido ser fuerte (ni vivir virtud alguna) si no se puede afirmar una coherencia del *cosmos* que proporcione seguridad y sentido a las acciones esforzadas. El enfrentamiento entre Calicles y Sócrates es un paradigma en este punto.

Un intento de dotar de significado a la acción virtuosa podría encontrarse en la exaltación del ideal de nobleza, tan propio de la *paideia*. Sin embargo, la pregunta seguiría entonces en pie: ¿es esa educación en un *ideal guerrero* o *caballeresco* algo más que la concreción de los prototipos culturales y circunstanciales de una determinada época ya pasada? Es decir, al defender lo noble, ¿sostiene Aristóteles una posición conveniente, pero sin razón ontológica que la sustente? ¿no sería más *honrado* romper con esas cadenas impuestas por la *corrección política*, y defender una vida llena de fuerza y de violencia, dionisiaca, que siga el camino que marca, de manera imparable, la naturaleza? Nietzsche aceptaría esta propuesta, llevándola a una realización radical.

En ese tipo de vida no serían necesarias las virtudes. La desmesura, el desorden, son la negación de la administración de las facultades (intelecto, voluntad, apetitos) desde el criterio de la *recta ratio*. No es posible la ética sin metafísica: sin un acceso adecuado al plano ontológico, los planteamientos éticos quedan a merced de las modas o conveniencias, de aquellos principios que *los fuertes* de cada momento histórico (dictadores o mayorías democráticas) impongan como guías de la acción. En ese mundo los débiles sólo tienen motivos para el temor.

5. OBJETIVIDAD, BENEVOLENCIA: LA PROPUESTA TOMISTA

Defender la existencia de bienes objetivos conlleva afirmar una *actitud benevolente ante lo real*. No confundir papeles es la primera consecuencia de la actitud prudente de quien respeta un orden. El hombre no debe querer ser

Dios, sino querer lo que Dios quiere que quiera. Ser fiel a la memoria del ser (Pieper), es parte imprescindible del *resistir en el bien* en que consiste la virtud de la fortaleza. Existe gran cercanía entre ambas virtudes (prudencia y fortaleza), pudiendo proponerse un orden de las virtudes cardinales en el cual la fortaleza ocupara el segundo lugar. Aparece una nueva paradoja: el hombre debe, desde su subjetividad, afirmar la objetividad, y para ello necesita reforzarse como sujeto, ser fiel a sí mismo, a su carácter abierto.

El planteamiento tomista comparte con el aristotélico la primacía del fin en lo práctico, la importancia de la virtud y la necesidad de encontrar una racionalidad que dé razón del esfuerzo que supone pasar del *ser* al *deber ser*. Al igual que la aristotélica, la ética tomista es una ética narrativa, de proyectos. La primacía del fin resulta fundamental. Desde ella, y de un modo más acentuado que en Aristóteles se abre la puerta a una consideración *dual* de lo propiamente humano.

La dualidad aparece en términos como *temporalidad y superación del tiempo; acción y contemplación; ser y deber ser; proyecto y posesión; buscar y tener; libertad y naturaleza*. Dar cuenta de las características propias de la acción humana implica, en primer lugar, tomar conciencia de las peculiaridades del hombre dentro de la jerarquía de las especies. En este punto Santo Tomás sigue de cerca al Filósofo, y a la tradición neoplatónica: existe un orden en el mundo, y la posición del ser humano dentro de él es especial. El hombre (ser *dual*) se encuentra «a caballo entre el tiempo y la eternidad». Historicidad y espíritu, bestia y ángel, pero ninguna de las dos en estado puro. El hombre —al situarse como *horizonte y confín* entre las sustancias espirituales y las materiales— existe para la perfección del universo. *Riqueza y pobreza*, términos que describen de modo radical la realidad de lo humano. Igualmente, origen de todos sus problemas.

Lo que en Aristóteles no acaba de afirmarse con perfecta claridad (siempre cabe una lectura desde Averroes), en el Aquinate es un convencimiento filosófico de primer orden: el hombre es un *microcosmos*. Dicho estatuto resulta determinante tanto para su estudio ontológico, como para el esclarecimiento del proyecto histórico en que consiste su vida (ética).

La paradoja de la dualidad se hace presente: hablar de moral exige hablar de libertad. Pero eso no implica que el ser humano sea pura indeterminación, ausencia de naturaleza. En tal caso el fin desaparecería del horizonte, y cualquier elección de una meta sería meramente convencional y siempre arbitraria. Todo ideal podría ser reducido a voluntarismo, ignorancia o actitud fanática: si la indeterminación fuera plena no tendría sentido ningún compromiso con la

realidad: entre ella y el hombre existiría un salto irreparable. En tal caso tampoco se podría hablar de razones para ser fuerte, ni habría nada que buscar: el compromiso con la realidad resulta fundamental para defender la conveniencia de la existencia de proyectos que merecen ser respetados por sí mismos.

Es preciso acertar en la descripción del estatuto del fin, trama sobre la que se teje la vida buena. Ese fin sólo puede entenderse desde una experiencia benevolente de la realidad. Existen virtudes morales únicamente cuando determinadas acciones se dirigen hacia el fin que es conveniente, proporcionado, para el sujeto: la virtud se ordena al bien; si este no es el adecuado, si es meramente aparente, la acción se convierte en simulacro de virtud. Sacrificar la vida por una mentira (un piloto suicida contra las Torres Gemelas, un esforzado miembro de las SS que muere por «la causa») no es un acto de virtud, sino de idiotez, maldad o ceguera.

6. NATURALEZA Y LIBERTAD: LA DIGNIDAD Y EL COMPORTAMIENTO RESPECTO DE ELLA

La virtud implica proporción, armonía, belleza. «El mártir no lo hace la pena, sino la causa» (San Agustín). La vida práctica sin presencia activa del fin no sabe dónde va. En el acierto de la elección racional del fin se pone en juego el sentido mismo de la existencia de cada hombre. En cuanto que tal elección encuentra su origen en una conjunción entre la inclinación natural al bien (*voluntas ut natura*) y la concreción de ese bien por la razón (*voluntas ut ratio*), se puede afirmar que el hombre —desde el punto de vista ontológico— combina la presencia de una inclinación natural anterior a sus elecciones —la persona no es pura indeterminación, detenta una naturaleza— con la real dependencia respecto de sí mismo. Aparece así otra característica humana que produce perplejidad: un ser máximamente necesitado de ayuda (a causa de la apertura irrestricta de su inclinación natural, que no sabe de ningún bien concreto) es, al mismo tiempo, responsable de sí.

El hecho de ser una síntesis de la totalidad del universo permite referir al ser humano el término *dignidad*. Tal dignidad (que le dota —desde un punto de vista ontológico— de un carácter *sagrado*) no es transitiva: el hombre *es* digno, no tiene que recorrer ningún camino para serlo. El *deber ser* no tiene que inventar al *ser*. Esto proporciona una pista acerca de ese ser: si la dignidad no es algo que se adquiere, sino que pertenece al hombre por ser quien es, entonces el carácter digno pertenece propiamente más a un ámbito de atemporalidad (*praxis*) que de tiempo. La tarea temporal del ser humano consiste en compor-

tarse según lo que es: el hombre debe responder al mandato —o a la indicación— «sé quien eres».

Esta tarea, dada la debilidad que implica el carácter corpóreo y pasional de lo humano, no es sencilla. Cada sujeto libre tiene la responsabilidad de asumir su dignidad y comportarse (o no) de un modo adecuado respecto de ella. La dualidad aparece de nuevo: por un lado *ya* es digno; por otro *todavía* está por hacer. Si tiene sentido el esfuerzo por comportarse de modo excelente es porque tal tipo de conducta le pertenece, pero no está automáticamente asegurada. Aquí estriba la razón de ser fuerte: encontrarse en condiciones de comportarse de una manera benevolente respecto de la propia realidad, respetarse a uno mismo.

La existencia de una dignidad permite entender el *porqué* de la actitud del magnánimo: la distancia respecto a la preocupación por lo cotidiano encuentra su razón de ser en que el virtuoso descubre que la totalidad de su existencia no se halla sumergida en el tiempo, sino que debe establecer una cierta distancia incluso respecto de sí mismo. Y la autarquía del magnánimo aristotélico se resuelve porque en la perspectiva cristiana el Absoluto que se contempla (Dios) es relacional. El dato teológico es relevante para la comprensión tomista de lo humano: Dios es Personas (Trinidad), y cabe establecer una *relación familiar* con Él. Si el hombre puede pasar a formar parte de esa relación divina, el magnánimo ya no será un hombre autosuficiente, sino máximamente dialogante: saciado en la relación.

Dado el carácter abierto del que dotan al hombre la inteligencia y la voluntad, puede considerarse su situación desde dos puntos de vista: a) *problemático*, pues en su condición de *providentia sui* (Santo Tomás) él mismo puede ser causa de su fracaso; b) *ventajoso*, pues el esfuerzo por mantenerse fiel en la memoria del ser (en la benevolencia hacia sí) redundará en la posibilidad del *mérito*. Si el ser humano puede causar su fracaso existencial, entonces tiene que ser también en parte *causa* de su cumplimiento (aunque, como se aprecia por la nueva doctrina acerca de la magnanimidad, *ser causa* no implica en absoluto una afirmación autárquica del individuo: el hombre es causa de su cumplimiento en la medida en que es capaz de disponer de sí —por medio de virtudes como la fortaleza— a recibir la ayuda que precisa para cumplirse).

De nuevo el ámbito de esta respuesta es teológico, pero responde a una inquietud última de la persona humana: ¿por qué hacer el bien? Porque de otro modo la existencia resulta un fracaso. ¿Por qué ser fuerte? Por respeto hacia uno mismo, hacia el ser que se ha encontrado siendo y que debe administrar. De ese modo ni la ética ni las virtudes son un adorno de la existencia, sino que en ellas

se cumple la posibilidad última de realización del ideal humano. En torno a sus goznes (*cardines*) gira la puerta que conduce a la excelencia. En la posesión de las virtudes se cifra la vida buena, la felicidad.

Estas reflexiones conducen a una consideración ulterior, de carácter metodológico: la antropología tomista no se puede limitar al problema *anima forma corporis*, o al estudio de las facultades del sujeto. El ser del hombre no es —sin más— el que se estudia en la «antropología metafísica». Si es cierto que el hombre se mueve entre la posibilidad del fracaso y el éxito, un estudio de lo humano que no se refiera a esta cuestión será necesariamente parcial. De ese modo, y como han sostenido algunos pensadores contemporáneos (von Wright, MacIntyre), el estudio de las virtudes es completamente perentorio. De hecho, la práctica totalidad del estudio de lo humano en la *Summa* se plantea desde este punto de vista (toda la *IIª pars*). La necesidad de una superación del *intelectualismo* (rémora de tantas exposiciones de «los tomistas») anima también a esta tarea. El lugar del hombre en el universo (entre el tiempo y la eternidad) es la condición para entender la necesidad de los hábitos, de las virtudes y —por ende— de la virtud de la fortaleza en la existencia real de la persona. A la vez esta reivindicación de la dimensión ética o práctica del ser humano sólo cobra sentido desde un estudio adecuado de la realidad ontológica (*anima forma corporis*) que el hombre es.

7. LOS DOS ACTOS DE LA VOLUNTAD

En la vida moral el fin es el principio. De algún modo el fin debe estar presente al inicio del desenvolvimiento de la búsqueda en que consiste la existencia. A esa necesidad responde la inclinación natural de la voluntad al bien. Ahí no cabe mejora: *ut natura* el deseo del bien está preestablecido. Ni hábitos ni libertad: la *voluntas ut natura* es un ejemplo más de la dualidad humana, pues pertenece a lo que *ya* es, no está dentro del ámbito de la temporalidad. Aparece otra razón que permite hablar de la posibilidad de un *fracaso* en la existencia. Éste se daría al dirigir todo el esfuerzo del agente hacia la obtención de un bien que no fuera capaz de cumplir la capacidad sin límites de querer que la persona humana posee *ut natura*. Por lo mismo, existen acciones *contra natura* y no puede confundirse *libertad* con *espontaneidad*: la tarea (hacer el bien, amarlo) está inscrita de un modo nativo en el agente. Ésta es la razón de que tampoco lo que se elija *ut ratio* sea indiferente: en el hombre hay una legalidad *ut natura* independiente de su querer. La relación adecuada con ella constituye lo que se suele llamar *vida buena*.

Cuando se afirma que hay un acto de la voluntad que trasciende al tiempo se ponen las condiciones que permiten incluir la voluntad en Dios: en Aristóteles no era posible por el carácter imperfecto —deseante, carencial— de la *boúlesis*. Para la voluntad aristotélica la posesión del fin es externa al querer. En el planteamiento de Santo Tomás se sostiene la posibilidad de un querer que no tenga elemento potencial alguno, que consista en estar en un *finis sine fine* (San Agustín). Teológicamente lo afirma desde el conocimiento revelado de que *Dios es amor* (la noción de *creación* y la de *Trinidad* apoyan esa sentencia). Desde un punto de vista fenomenológico el cansancio que causa lo finito cuando es entendido como *fin final* sirve de muestra palpable de esa apertura irrestricta de la voluntad. La frecuencia con la que se cae en este error (poner el horizonte felicitario en algo finito) ayuda a darse cuenta de que el amor a Dios es fruto de una elección *ut ratio*: el hombre se encuentra en la encrucijada desde los arcanos de su existencia.

A la voluntad humana siempre le cabe querer más, incluso en un querer que cumple con el anhelo nativo de plenitud. El amor es una actividad que debe situarse en el orden de la *praxis* y, por eso, su objeto propio es *telos*, no *peras* (límite). La vida ética adquiere de ese modo un carácter dinámico. Decir basta, conformarse, es perderse (San Agustín). Cabe ir a más, caminar siempre, progresar siempre. La visión antropológica que subyace a esta convicción resulta, con creces, optimista. Hablar de necesidad de lucha, de fortaleza, no conlleva una idea oscura de la existencia. Más bien, desde ella se impone una visión siempre esperanzada: si el presente estado de cosas fuera el mejor de los mundos posibles, los motivos para el horror resultarían insuperables, y el poder de Dios decepcionantemente limitado. La fortaleza anuncia que el mal debe ser superado porque hay razones (el anuncio de un bien irrestricto) que implican que la lucha merece siempre la pena.

8. EL DESPLIEGUE DE LAS VIRTUDES

La *voluntad por naturaleza* es tendencia al fin: lo posee anunciándolo y por eso lo exige. Pero el fin determinado que permite hablar de *vida buena* no está asegurado en un ser abierto *ad multa et diversa*. La inclinación natural no basta. Para vivir, el hombre debe saber concretar su apertura trascendental al bien: es necesaria una conexión de la razón con la naturaleza. La *voluntas ut ratio* hace referencia a la voluntad que tiene que concretar el fin en el que pondrá su empeño y los medios que permitan su consecución. La inclinación, el anhelo, no precisan de virtud. La elección, la realización de los medios, sí.

Aparecen las *virtudes cardinales*. *Prudencia*, para elegir (conocer la realidad y a uno mismo); *fortaleza*, para mantener el objetivo (a pesar de posibles cantos de sirenas que puedan distraer o lleven a renunciar a él); *justicia*, para ser benevolente con la realidad y con uno mismo (no conformándose con menos de lo debido a la persona); *templanza*, para controlar las pasiones de la concupiscencia (y dotar así al cuerpo de su lugar en el *ordo rationis*). De este modo —también en lo volitivo— el hombre es una suerte de *microcosmos*, pues teniendo ya un acto de amor como fin, al mismo tiempo se encuentra en camino: la plantilla (inclinación natural al bien) sirve de guía, pero no es la obra de arte. *Ut ratio* se hace necesario adquirir los medios adecuados para dar cumplimiento al objeto de elección. La fortaleza, resistir en el bien, es una virtud del fin, es decir, es un testigo de las exigencias de la propia naturaleza. El *ser* precisa del *deber ser*, pues el crecimiento del ser humano en el amor es potencialmente irrestricto.

En el mundo griego el valiente se enfrenta con la muerte con una actitud que a menudo mezcla fatalismo, matices estoicos y la pasión de la audacia. A pesar de afirmar la realidad de los problemas, en el universo cristiano el contexto cambia: hay una presencia de la realidad más allá de la muerte, y esta realidad se conoce como amable, como efecto de una acción personal (donante y amorosa). En el mundo tomista no hay lugar para el *miedo definitivo* en el momento histórico del hombre porque se sabe de la presencia amorosa del fin (Dios). No se puede hablar de fortaleza sin tener presencia del fin, no es posible ser fuerte sin abrir el alma a metas tan grandes al menos como la apertura natural de la voluntad. La *magnanimidad* engarza naturalmente con el ánimo fuerte. Pero tampoco se puede hablar de fortaleza sin *esperanza*. Eso sería, más que fortaleza, una resignación a fin de cuentas trágica.

El principal cambio que se experimenta en la ética medieval cristiana respecto del mundo trágico griego se da en la sustitución de las coordenadas del mal natural por las del mal moral: el mundo es bueno; el origen del mal y de la muerte no puede encontrarse en Dios, o en el destino ciego, sino en la voluntad libre de la criatura. Así el mal se hace más temible, pues no es mero fruto de una casualidad, sino que con frecuencia es conscientemente querido. En la filosofía tomista el acta que registra las dificultades es considerablemente amplia. El papel protagonista de la libertad, y la capacidad del hombre por decidir no adquirir los medios correctores para que esa libertad actúe en modo acorde con su naturaleza (es decir, las virtudes), dejan un campo amplísimo para la propia responsabilidad y para poder afirmar —en su sentido más profundo— que la vida es una tarea que cada uno debe esforzarse por llevar a cabo. Resulta inquietante que quede abierta una puerta a la malicia. Ése es el misterio de la apuesta por la libertad.

9. LA PRESENCIA DE OBSTÁCULOS

¿Cuáles son estas dificultades? Que la vida vivida no sacia. «En este mundo el deseo carece de sosiego»: nunca se detiene, el pleno gozo no se alcanza, acaba dando paso al cansancio o a nuevas metas. El carácter irrestricto del querer nativo así lo exige: siempre cabe crecer, nada alcanzado (ningún *término*) basta. ¿Cuenta la persona humana con fuerzas proporcionadas para lograr esa felicidad en la que se cifra el sentido de su existencia? Si tal cosa no fuera posible, nos encontraríamos sin *razones para ser fuertes*, ya que o bien la virtud sólo prepararía a lo imposible (que es lo mismo que indicar que no prepara para nada, que no es medio hacia ningún fin), o bien nada de lo que haga el ser humano sería preciso para lograr esa felicidad (y así la vida como lucha es innecesaria y todo debería confiarse a la *sola fe*, a la misericordia de un Dios para el que ni las obras ni la retribución tendrían peso). El elenco de motivos que ofrece Santo Tomás para negar la posibilidad de la felicidad en esta vida tiene el sabor de la derrota, es decir, de la vivencia de lo normal. Por momentos parece no situarse muy lejos de las oscuras perspectivas que se planteaban en la filosofía griega.

Entre todos, la muerte es el mayor de los obstáculos, siendo lo más opuesto a lo que todo viviente quiere de modo natural. La fortaleza pretende enmarcar estos temores en las coordenadas de la recta razón. El mayor acto de fortaleza lo da el testimonio del mártir, quien entrega la vida por un bien mayor. Perder la vida, en principio, es perderlo todo. Resistir a los temores de muerte, siendo consciente de la fealdad que acompaña a esa situación, es el acto propio de la fortaleza. La fidelidad a la verdad es lo que destaca en la actitud del mártir: la presencia del fin vuelve a ser condición indispensable para llevarla a cabo. De todos modos, en cuanto que quien está dispuesto a sufrir el martirio tiene que ser necesariamente virtuoso, es lógico que sea la persona que más se duela a causa de la pérdida del orden debido, y en esa misma medida su acto resulta todavía más digno de mérito. La virtud de la fortaleza no va acompañada por el deleite. Aparece, de nuevo, una pregunta: ¿quién será capaz de tanto?

Los otros obstáculos parecen menores, pero su frecuencia estadística les otorga una especial importancia en el contexto biográfico: todos los hombres se encuentran de modo habitual abiertos a los peligros de muerte, o a la necesidad de tomar decisiones en las que ponen en juego la dirección de su vida. Unido a eso, el tedio, la duración del esfuerzo, la decepción, la inconstancia, la falta de placer y la tristeza, son problemas que acompañan la decisión del fuerte a lo largo de su existencia cotidiana. A menudo esas circunstancias pueden causar una desazón más fuerte que la amenaza directa (pero inmediata) que sufre el mártir.

Virtudes como la *paciencia* (que ayuda a resistir en la tristeza) o la *perseverancia* (que evita la derrota del sujeto en manos del tedio) son estrictamente necesarias. Perseverar en ausencia de entusiasmo, tener paciencia de que el bien llegará a pesar del desencanto, son actitudes de un sujeto capaz de superar lo aparente, que resiste en el bien a pesar de los obstáculos: memoria del ser y virtud del fin, características del fuerte.

Sin embargo se trata de virtudes que superan las capacidades individuales del hombre: «es imposible perseverar por las propias fuerzas». La apertura hacia el auxilio de la gracia es una necesidad para el hombre. «Su fortaleza es prestada». Se vuelve así al terreno de las paradojas: por sus propias carencias el ser humano entra en el juego de la cooperación de Dios, de la acción de sus dones. El tema, inevitablemente, adquiere de nuevo una connotación teológica: un ser que anhela lo irrestricto no podría conformarse con menos. La apertura relacional de la persona es lo que permite que tal esperanza tenga visos de realizarse.

La fortaleza no es equivalente a la actitud estoica de quien intenta que la maldad del mundo o de sí mismo no influya en su conciencia. El fuerte conoce límites, pero también busca medios para traspasarlos: rico en argucias, la presencia del fin le invita a superarse infinitamente a sí mismo (Pascal). Se es fuerte por fidelidad a la llamada constitutiva de la voluntad. Pero puede parecer un deseo vano, y por lo tanto un absurdo. El hombre en el problema del fin se juega su sentido: luchar por la felicidad, o por mantenerse en el bien, al precio de perder una cota aceptable de bienestar parece no tener especial valor. La vida de las virtudes, si no lleva a la vida buena, se convierte en una actitud incomprensible.

10. LA CUMBRE DEL ESPÍRITU

¿Está al alcance del hombre la felicidad perfecta? Santo Tomás ofrece una posible solución. Por naturaleza se desea algo que resulta imposible para las solas fuerzas del hombre: conseguir la felicidad perfecta; hay que confiar en un orden sobrenatural que permita la consecución de esa meta, es necesario acudir a una ayuda extrínseca. Lo problemático de esta afirmación es que parece sostener que el *fin natural* no tiene mucho de natural, ya que en virtud de su propio poder ningún hombre sería capaz de llegar a él. Esto constituiría un fracaso ontológico. La responsabilidad del agente moral tendría entonces que desaparecer: ¿acaso puede ser moral exigir a todos una constante actitud heroica y sin esperanza? Pero por otro lado, a la persona no le basta conformarse con una meta menos ambiciosa que lo irrestricto: de otro modo no saciaría el an-

helo de la *voluntas ut natura*. Y tampoco se puede defender el pelagianismo: el individuo aislado no es capaz de lograr la felicidad. Entonces, ¿puede defenderse, para evitar problemas, que Dios no sea el fin natural del hombre?, ¿qué haya dos niveles paralelos de fines —natural y sobrenatural—? Las inconsecuencias a las que conducen las teorías de este tipo (de Lubac) hacen caer en la cuenta de que no son el camino adecuado para resolver el problema del sentido de la acción humana ni, por eso, el sentido de la virtud.

Lo grandioso de la meta podría invitar al desaliento si no se cae en la cuenta de un asunto de suma importancia: la apertura del hombre a la realidad (y a los otros) consiste en acceder a ellos *in quantum alia*. La clave de la respuesta tomista está en una recuperación del ideal de «amistad perfecta» propuesto por Aristóteles. Es posible llevar a cabo la amistad perfecta. El libre albedrío predispone a ella: se es amigo de los amigos de una manera desinteresada porque se quiere y porque se les quiere. Esa amistad, además de con otros hombres, cabe plantearla con Dios, «quien sí es capaz de lograr esa felicidad que el hombre no puede conseguir». Y como lo que hacemos por medio de los amigos es como si lo hiciéramos por nosotros mismos, la conversión a Dios desde el olvido de sí (única forma de que esa relación siga el esquema de la «amistad perfecta») puede llevar a la consecución de la meta deseada.

La naturaleza no falla en lo necesario. Tampoco en el caso del hombre, ni en las paradojas de su felicidad. La amistad es el medio, medio que —lógicamente— entra también a formar parte del *fin*: nadie querría una vida sin amigos. Tal doctrina es consecuente con uno de los axiomas cristianos: la preeminencia de la caridad. Al final, la solución está en el amor. El amor de amistad, el hacerse otro con otro conservando la alteridad, se constituye como ejemplo de este ideal. A partir de ahora, la contemplación debe entenderse como un diálogo eterno entre los amigos.

Se podría aducir que el Aquinate no está distinguiendo entre el hombre en cuanto *ser religioso* y *en sí mismo considerado*. Probablemente Santo Tomás daría razón de esta reserva, pero señalaría que tal crítica es errónea: el hombre considerado de un modo *meramente natural* no existe. El hombre real, que es imagen de Dios, es el que interesa: aislar una *natura pura* respecto de la naturaleza religiosa del hombre es una abstracción. El hombre real es tensión a Dios, connaturalidad con Él, tal y como ocurre con los amigos. La religión no es un añadido, sino piedra de toque de lo humano.

Este ideal exige la amistad. Pero la amistad es imposible si no se lleva una vida hondamente virtuosa: los ladrones no son amigos sino por utilidad o por placer. La *pureza de intención*, el abandono del propio interés por el bien del

amigo, la capacidad de donarse al otro, son metas que sólo desde una constante presencia de la prudencia, fortaleza, justicia y templanza se podrán llevar a cabo. Aunque el hombre precise de ayuda, sigue teniendo entre las manos una tarea esforzada: aprender a querer, querer querer, ser virtuoso. Sin una iniciativa recíproca, amante y amado, no hay amistad. El amor unidireccional no basta para poder hablar de amigos: es precisa la correspondencia. La ayuda de Dios resulta necesaria pero, sin lugar a dudas, la cooperación del hombre también.

La razón de ser fuerte es la necesidad de lograr las condiciones necesarias para llevar a cabo una relación de amistad. Por medio de ésta se llegará al conocimiento de quien puede ayudar al hombre a ser feliz. Curiosamente, ese mismo que ayuda coincide con el contenido de esa felicidad. El acercamiento libre del hombre hacia Dios se convierte en la condición de posibilidad de ese logro. La generosidad de Dios otorgando sus dones es la causa de que tal acercamiento se lleve a cabo. Es preciso no olvidar que la persona siempre puede crecer, siempre precisa de los otros, debe centrar su atención en el bien del otro, única forma de que encuentre su propio bien. La fortaleza, que templamos nuestros miedos, que nos proporciona la grandeza del magnánimo, es la condición de posibilidad para que se pueda producir tal tipo de amor.

BIBLIOGRAFÍA

a) *Fuentes*

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, B.A.C., Madrid 1989.

—, *De las virtudes*, ed. de P. SERRANO y A. AMADO, Universidad de los Andes, Santiago de Chile 1997.

—, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, ed. de E. TÉLLEZ MORENO, Eunsa, Pamplona 1997.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, ed. de J. MARÍAS y M. ARAUJO, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1970.

—, *Retórica*, ed. de Q. RACIONERO, Gredos, Madrid.

b) *Otra bibliografía*

ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Eunsa, Pamplona 1985.

ARANGUREN, J., *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2000.

- CASEY, J., *Pagan virtues. An essay in ethics*, Oxford UP 1990.
- FOOT, Ph., *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*, Univ. of California Press, Berkeley 1978.
- GAUTHIER, R. A., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Bibliothèque Thomiste, n.º 28, J. Vrin, Paris 1951.
- GEACH, P., *Las virtudes*, Eunsa, Pamplona 1993.
- GOSLING, J. C. B., *Weakness of will*, Routledge, London 1990.
- LUBAC, H. DE, *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro Ediciones, Madrid 1991.
- MACINTYRE, A., *Tras la Virtud*, Crítica, Barcelona 1987.
- NUSSBAUM, M. C., *La fragilidad del bien*, La balsa de la Medusa, Madrid 1995.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1997.
- POLO, L., *Ética: una visión moderna de los temas clásicos*, Aedos, Madrid 1995.
- SMOES, E., *Le courage chez les grecs, d'Homère à Aristote*, Ousia, Bruxelles 1995.
- SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1989.
- WALTON, D. N., *Courage; A philosophical investigation*, Berkeley, Univ. of California Press, 1986.
- WRIGHT, G. H. VON, *The varieties of goodness*, Thoemmes Press, Bristol 1993.

Javier Aranguren
BILBAO