

PLATÓN, ARISTÓTELES Y TOMÁS DE AQUINO SOBRE LA CURABILIDAD DEL MALO

JOSÉ A. RIVERA

La malicia de Nikolai Vsevolodovich era ... una malicia fría, tranquila y, si cabe decirlo, *racional*, y por ello mismo la más repelente y terrible que puede imaginarse.

(Dostoievski, *Los demonios*)

En el capítulo 13 del primer Libro de la *Ética nicomaquea* Aristóteles distingue dos partes del alma, una racional y otra irracional. La parte irracional se divide, a su vez, en dos partes. Una parte llamada vegetativa o nutritiva tiene que ver con la nutrición y el crecimiento, no es influida por la razón y es común a todas las especies vivientes. Esta facultad no guarda relación directa con la conducta pues opera hasta en el sueño e incluye, por ejemplo, los procesos involuntarios de la respiración, la digestión y la circulación. La otra parte del elemento irracional del alma es, sin embargo, saturada por la razón. Llamada apetitiva o desiderativa esta facultad participa de un principio racional al que obedece como a un padre, por lo que puede ser persuadida mediante exhortaciones y consejos. Ésta es la parte del alma que nos capacita para experimentar pasiones concupiscibles e irascibles. Todos tenemos estas pasiones por naturaleza y la calidad moral de nuestra acción consiste en la forma en que nos hemos habituado a tener esas pasiones, por ejemplo, si nos airamos con vehemencia, remisamente o en la justa medida. No es por tener pasiones que se nos alaba o censura, sino por los hábitos (*habitus, hexis*) adquiridos mediante la repetición de actos en que tenemos esas pasiones. Si bien se trata aquí de una división rudimentaria de las partes del alma, Aristóteles alega que la misma es suficiente para el propósito de la ética como estudio de la conducta humana. En efecto, la división

del alma entre (a) parte racional, (b) parte irracional modificable por la razón y (c) parte irracional no modificable por la razón, basta para dar cuenta de los principales tipos de agentes. Estos surgen precisamente de las distintas relaciones posibles entre la razón (a) y la pasión (b).

En la *Ética nicomaquea* Aristóteles distingue ocho tipos de caracteres. Todos ellos se definen en términos de los hábitos adquiridos de experimentar placeres o dolores, en particular los placeres llamados necesarios (e.g., biológicos) de la comida y el sexo que implican los sentidos del tacto y el gusto. El *continente* experimenta conflicto entre pasión y razón. Su inclinación tiende hacia el desorden mientras que la razón apunta al orden, pero al final la razón vence y establece control. El continente sufre deseos desordenados, pero sigue la razón. Este es el caso, por ejemplo, de la persona que propende a comer en exceso, que sabe que necesita y quiere ponerse a dieta, y, con esfuerzo, lo logra. Una persona *incontinente*, por otro lado, come en exceso, sabe que necesita y quiere ponerse a dieta, pero no lo logra. Tan pronto ve un plato bien aderezado sucumbe a la tentación de comer. En este agente hay también conflicto entre pasión (deseo excesivo de comer) y razón (la justa medida), pero esta vez triunfa la pasión. El incontinente no juzga que debe hacer lo que, sin embargo, hace por debilidad. Así que piensa una cosa y hace otra. La débil voluntad del incontinente cede al deseo y, por ejemplo, come más de la justa medida prescrita por la razón¹.

Cuando las pasiones en cuestión no tienen que ver con los placeres táctiles de la comida, la bebida o el sexo, sino con la manera de resistir molestias y arrostrar peligros, Aristóteles distingue el que ejerce control llamándolo *constante* y el que no se controla llamándolo *inconstante*. Pensemos, por ejemplo, en dos estudiantes en vísperas de un examen. Ambos saben que tienen que estudiar y quieren sacar buena nota, pero esa noche hay un concierto de salsa que ejerce poderosa atracción sobre ellos. El constante, sin embargo, se controla. Deja a un lado el placer que promete el concierto y se enfrenta a la tediosa y difícil tarea de

¹ Este fenómeno de la incontinencia (*akrasia*) no era reconocido por Sócrates, a quien le parecía inaceptable (e.g., en el *Protágoras*) que la razón pudiera ser empujada de aquí para allá por las pasiones. Pensaba, paradójicamente, que conocer el bien es obrar el bien. Aristóteles, al solucionar este problema, reivindica a Sócrates pues aclara que no es la razón científica y universal la que sale derrotada por la pasión en la incontinencia, sino que la premisa particular del silogismo práctico no se sabe, o se sabe como en estado durmiente (potencial y no activado) o que hay dos silogismos prácticos encontrados y la razón escoge al que contiene un incentivo adicional de placer (*Ética nicomaquea*, VI.3).

estudiar. El inconstante, al contrario, se va al concierto; y no tanto porque disfruta de la salsa, cuanto porque no quiere aplicarse a la ardua tarea de estudiar.

Muchos sistemas de ética no reconocen más que estos dos tipos de agentes. En la ética de Kant, por ejemplo, tenemos una lucha perenne entre la razón y los instintos naturales. En esta lucha emergen dos caracteres principales: el que logra someter sus inclinaciones naturales a los imperativos racionales del deber y el que no lo logra. El primero representa la buena voluntad y la virtud, el segundo ejemplifica el vicio. En marcado contraste con la ética kantiana, Aristóteles distingue claramente entre virtud y continencia así como entre vicio e incontinencia. Sostiene que el agente *virtuoso* no experimenta conflicto entre pasión y razón. Sus pasiones están en armonía y “hablan con la misma voz que la razón” (*Ética nicomaquea*, 1102b28). En esta persona la razón penetra las pasiones de tal forma que, por ejemplo, sólo *quiere* comer lo justo y *no desea* comer en exceso. El temperante es “de tal constitución que no recibe placer de lo que es contrario a la razón” (1152a1), al contrario, le causa pena. Esta persona no necesita controlarse pues sus pasiones están en orden. Puede darse el lujo de ser espontánea y hacer lo que quiera, porque sus apetitos no la traicionarán. El continente y el temperante se parecen en que ninguno obra en contra de la razón, pero el primero tiene malos deseos y los controla, mientras que el segundo no tiene malos deseos. Su carácter está dispuesto a obrar lo correcto en el momento correcto, pues es atraído o repelido por lo que debería atraerlo o repelerlo. En la ética kantiana, sin embargo, este fenómeno no se reconoce; todos los agentes sin excepción están llamados a controlar sus pasiones que, invariablemente, se desvían del deber.

Aunque Aristóteles admite que no hay muchos virtuosos —pues la virtud es “rara, loable y bella” (*Ética nicomaquea*, 1109a29)— reconoce, sin embargo, la importancia de este fenómeno, ya que el agente virtuoso representa el caso óptimo de ser humano. El caso óptimo es el que define la excelencia. El virtuoso es quien establece la norma y determina el “término medio” cualitativo y relativo en que consiste el bien y la felicidad humana en determinada situación. La persona virtuosa es el dativo armonioso a quien se manifiestan las realidades morales porque se inclina a obrar de la mejor forma posible en cada circunstancia. Por eso es la persona verdaderamente confiable, pues puede siempre

preverse que dará el mejor "uso humano" posible a todos sus recursos, talentos y habilidades².

Más raros aún que el carácter virtuoso son el carácter *divino* y el carácter *brutal*. La virtud del divino florece como regalo de la naturaleza aun dentro de un ambiente negativo. Se trata de una virtud espontánea y heroica que, como Jean Valjean en *Los miserables*, triunfa sobre todos los obstáculos. En el caso de la brutalidad se tienen placeres y hábitos antinaturales (e.g., el canibalismo) porque sencillamente no hay principio racional operante. Esto puede deberse a distintas causas como corrupción, enfermedad o demencia. Si el divino es sobrehumano, el brutal, por ausencia de razón, es infrahumano.

El opuesto del agente virtuoso no es, como podría decir Kant, el incontinente (cuyo opuesto es el continente) sino el *vicioso*. Según Aristóteles el vicioso tampoco experimenta conflicto entre pasión y razón. Mas no porque la pasión esté en armonía con la razón, como en el caso del virtuoso, sino porque, al contrario, la razón está a favor del desorden. El principio racional de esta persona está corrupto y llama bien al mal y mal al bien³. Por eso no sólo practica el desenfreno, sino que aprueba su vida licenciosa y la elige deliberadamente pensando que hace lo que se espera de un hombre (Platón, *La república*, 560d-561). El vicioso no se abstiene de ningún placer y se apena cuando carece de los placeres que persigue. Feliz en su desenfreno, busca placeres superfluos excesivos o aun los necesarios en exceso, por libre elección y por sí mismos y no por otro resultado.

Para ilustrar el tipo de agente vicioso, consideremos los personajes de Calicles y Trasímaco en los diálogos platónicos *Gorgias* y *La república*,

² Yves R. Simon, *The Definition of Moral Virtue* (New York: Fordham University Press, 1986), p. 84.

³ *Tachando de imbecilidad a la vergüenza, la expulsan ignominiosamente, destierran la templanza, después de haberla ultrajado dándole nombre de cobardía, y exterminan a la moderación y a la frugalidad, que tratan de rusticidad y de bajeza ... Después de haber vaciado y purgado de ellas el alma del desventurado joven a quien asedian, y como si la iniciasen en los grandes misterios, introducen en ella, ricamente engalanados, con corona a la cabeza, a la insolencia, a la anarquía, al libertinaje y a la desvergüenza, de que hacen mil elogios, disfrazando su fealdad con los nombres más hermosos, encubriendo con el de cortesía la insolencia, la anarquía con el de libertad, el libertinaje con el de magnificencia, la desvergüenza con el arrojito (Platón, *La república* VIII).*

respectivamente⁴. Calicles, político y hombre de acción, oye hablar a Sócrates sobre la justicia y la equidad que, según éste, debe existir entre los hombres, y le parece que está oyendo un cuento de hadas:

... la verdad de las cosas, Sócrates, la verdad pura, que es lo que tú profesas seguir, es ésta. La molicie, la intemperancia y el libertinaje, cuando cuentan con el respaldo suficiente, son la virtud y la felicidad, y todo lo demás son los adornos y lemas artificiales de la humanidad, sandeces de las que no hay que hacer el menor caso (*Gorgias* 492c).

Para vivir bien hay que dejar que los apetitos crezcan al máximo y no reprimirlos, y, con valor e inteligencia, satisfacerlos a plenitud y llenar cada apetito con lo que desea (*Gorgias* 491e-492a).

Calicles cree que las leyes y las convenciones de la sociedad no son más que palabrerías inventadas por los hombres débiles —quienes, según él, forman la mayor parte de la humanidad— con el fin de contener a los fuertes, no sea que éstos den rienda suelta a sus instintos y fuerza naturales y se los “coman vivos”, por así decir:

... la naturaleza misma nos enseña que es justo que el mejor tenga ventaja sobre el peor y el más capaz sobre el menos capaz. Y tanto entre los animales como en estados y razas de la humanidad se ve que esto es así, que la justicia está reconocida como la soberanía y la ventaja del fuerte sobre el más débil. Vamos a ver: ¿con qué derecho invadió Jerjes a Grecia o su padre a los escitas? Y así hay infinidad de ejemplos que se pudieran citar. Yo creo que estos hombres actúan según la verdadera naturaleza de la justicia, y, por cierto, según la

⁴ Sabemos que Sócrates considera a Calicles y Trasímaco hombres malos por las alusiones indirectas que les hace, por ejemplo, en la disgresión del *Teeteto* en que se compara al justo (o filósofo) con el injusto (o sofista). Por ejemplo: Sócrates tiene en mente un señalamiento de Calicles (*Gorgias* 485c-486c) cuando explica por qué lucen ridículos los filósofos al comparecer ante los tribunales (*Teeteto* 172c); su refutación de la tesis de que el injusto está más capacitado para resistir “las tormentas de la vida pública” (*Teeteto* 176d) responde a los planteamientos de Calicles sobre la indefensibilidad del filósofo (*Gorgias* 486b-d); y la descripción de cómo se agota el “flujo de elocuencia” de los sofistas ante los argumentos de la filosofía (*Teeteto* 177b) ciertamente aplica a Calicles en el *Gorgias*.

Por otra parte, la analogía entre el príncipe y un pastor que “exprime” a su rebaño utilizada con ironía por Sócrates en *Teeteto* 174d-e, fue planteada por Trasímaco en *La república* 343b-c; y el comentario de Sócrates en *Teeteto* 177b sobre los objetores a la filosofía que “salen corriendo” cuando va a interrogárseles refiere a Trasímaco en *La república* 344d-345a.

propia ley de la naturaleza, bien que quizá no se consulta para nada la ley que nosotros mismos forjamos (*Gorgias* 483c–e).

Esta es la teoría inmemorial del “might is right” en su expresión clásica, teoría de gran aceptación aún en nuestros días⁵. Según Calicles, el hombre feliz es aquél que logra romper con las fastidiosas y pueriles imposiciones de la mayoría débil, haciendo cuanto le venga en gana sin rendir cuentas a nadie:

... y pisoteando nuestra papelería, nuestros conjuros y encantamientos y todas nuestras convenciones artificiales, se alza por encima de todos como amo, aquél de quien nosotros hicimos un esclavo, y entonces será cuando brille la justicia tal cual es según la naturaleza (*Gorgias* 484a).

⁵ Nietzsche habla de la voluntad de poder:

Siempre que he visto un ser vivo he encontrado voluntad de poder: hasta en la voluntad del siervo encontré la voluntad de ser señor. Al más débil le induce su voluntad a servir al más fuerte, porque esa voluntad quiere dominar a lo que es más débil aún: se trata de un goce del que no quiere privarse ... el más pequeño se doblega ante el que es mayor que él, para dominar y disfrutar de poder sobre el que es más pequeño todavía ... (*Zarathustra*, 2^{da} Parte).

Cabe señalar que “doblegarse” ante un poder mayor no sólo es indigno, sino que en términos teológicos constituye idolatría (e.g., “no tendrás otros dioses”). He aquí otro pasaje en que Nietzsche ataca a los cristianos acusándolos de “débiles” que conspiran contra los “fuertes”:

Esas gentes mal constituidas: ¡qué noble elocuencia brota de sus labios! ¡Cuánta azucarada, viscosa, humilde entrega flota en sus ojos! ¡Qué quieren propiamente? *Representar* al menos la justicia, el amor, la sabiduría, la superioridad —¡tal es la ambición de esos “ínfimos”, de esos enfermos! ¡Y qué hábiles los vuelve esa ambición! Admiramos sobre todo la habilidad de falsificadores de moneda con que aquí se imita el cuño de la virtud, incluso el tintineo, el áureo sonido de la virtud. Ahora han arrendado la virtud en exclusiva para ellos, esos débiles y enfermos incurables, no hay duda: “sólo nosotros somos los buenos, los justos, dicen sólo nosotros somos los *homines bonae voluntatis* [hombres de buena voluntad]”. Andan dando vueltas en medio de nosotros cual reproches vivientes, cual advertencias dirigidas a nosotros —como si la buena constitución, la fortaleza, el orgullo, el sentimiento de poder fueran en sí ya cosas viciosas: cosas que haya que expiar alguna vez, expiar amargamente: ¡oh, cómo ellos mismos están en el fondo dispuestos a *bacer* expiar, cómo están ansiosos de ser *verdugos*! Entre ellos hay a montones los vengativos disfrazados de jueces, que constantemente llevan en su boca la palabra “justicia” como una baba venenosa, que tienen siempre los labios fruncidos y están siempre dispuestos a escupir a todo aquello que no tenga una mirada descontenta y que avance con buen ánimo por su camino (*La genealogía de la moral*, III. 12).

Para un análisis de los sofistas como precursores de Nietzsche y de Foucault véase a Carlos Rojas, *Foucault y el pensamiento contemporáneo* (Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995), 185–197.

En cierto sentido, Calicles no es inmoral ni amoral. Al contrario, su convicción ética es que los fuertes *deben* tener el poder político y social; esto es lo indicado y lo *correcto*, ya que la naturaleza así lo prescribe — el pez grande se come al pequeño. Es ley de la naturaleza que los fuertes dominen a los débiles.

En *La república* (348c-349a) Sócrates queda atónito ante la franqueza con que Trasímaco llama vicio a la justicia y virtud a la injusticia, tras haber postulado que la justicia es “el interés del más fuerte”:

Probablemente darás el nombre de virtud a la justicia, y el de vicio a la injusticia. —¡Precisamente! ¿Pues por ventura no pretendo yo que la injusticia es útil, y que la justicia no lo es? —¿Cómo dices, entonces? — Todo lo contrario. —¿Cómo! ¿Es un vicio la justicia? —Nada de eso, sino una tontería generosa. —¿Entonces es perversidad la injusticia? —No, sino cordura. —Según eso, ¿son buenos y sensatos, a juicio tuyo, los hombres injustos? —Sí, aquéllos que lo son en sumo grado, y que son bastante poderosos para adueñarse de ciudades y de imperios. Tal vez imagines que quiero hablarte de los cortabolsas. No es que ese oficio no tenga también sus ventajas, en cuanto es ejercido impunemente; pero esas ventajas no son nada comparadas con las de aquéllos a que acabo de referirme. —Perfectamente calo tu pensamiento; mas lo que me sorprende es que des a la injusticia los nombres de virtud y cordura, y a la justicia los nombres contrarios. —Eso es, con todo, lo que pretendo. —Duro es de aceptar, y ya no sé cómo habré de arreglármelas para refutarte. Si dijeras simplemente, como otros, que la injusticia, aunque útil, es cosa vergonzosa y mala en sí, cabría responderte lo que por lo común se responde a eso. Pero toda vez que te alargas hasta calificarla de virtud y de cordura, no hay duda que no vacilarás en atribuirle la fuerza, la belleza, y todos los demás títulos que comúnmente se atribuyen a la justicia. —Adivinas con justeza.

Calicles y Trasímaco representan el tipo de agente que Platón y Aristóteles llaman indistintamente injusto, desenfrenado, intemperante, licencioso, disoluto, libertino, indisciplinado o malo. Aristóteles se esfuerza por diferenciarlo del incontinente, que se le parece porque el incontinente “no es injusto, pero comete injusticias” (*Ética nicomaquea* 1151a10). El vicioso obra por elección, escoge el exceso pensando que hace bien y “juzgando que debe perseguirse siempre el placer inmediato” (*Ética nicomaquea* 1146b23); el incontinente no obra por elección, sino en contra de su elección y reflexión y por debilidad o flaqueza. El vicioso es de una maldad permanente, ya que su principio racional está corrupto; en tanto que la maldad del incontinente es

temporera, dura sólo mientras lo envuelve la pasión, pero su principio racional está sano y en general juzga rectamente. El vicioso puede por tanto agredir a alguien sintiendo poco coraje, porque lo hace adrede; pero el incontinente actúa bajo el influjo de la pasión, que lo domina como esas personas que se emborrachan con facilidad. Aristóteles compara la incontinencia con la epilepsia (maldad temporera), y el vicio con la tisis o hidropesía (maldad permanente y, por ende, peor) [1150b33–35]. También compara los respectivos agentes con dos ciudades: el incontinente es como una ciudad que tiene leyes excelentes, pero no las pone en vigor; el vicioso es como una ciudad que tiene leyes y las pone en vigor, pero son leyes perversas (1152a20–25). El vicioso es inconsciente de sí, no se da cuenta de que obra mal; mientras que el incontinente es consciente de su flaqueza. Puesto que el vicioso no es consciente de su maldad, no se arrepiente de su conducta, no cree que haya nada de qué arrepentirse, mientras que el incontinente se pasa la vida arrepintiéndose. Ahora bien, Aristóteles sostiene que puesto que el incontinente se arrepiente de sus fallas, es curable en principio, puede siempre corregirse mediante la persuasión y la disciplina. Pero el vicioso, puesto que no se arrepiente, es incurable en principio (1150b29–34). Sobre este punto abunda Tomás de Aquino en su *Comentario a la Ética nicomaquea*:

El intemperante no se arrepiente porque peca deliberadamente y se mantiene en los placeres corporales los cuales ha elegido como un fin. En cambio, el incontinente se arrepiente fácilmente, una vez que cesa la pasión que lo ha vencido. Por tanto, es evidente que el intemperante es incurable tanto como el incontinente es curable (VIII.1423).

.....
Y ya que uno se atiene a lo que se busca a propósito, es necesario que el intemperante no se arrepienta de los placeres que busca; así pues, no puede curar su vicio, puesto que nada se cura sino por el descontento en que uno se encuentra, puesto que la virtud y el vicio radican en la voluntad (VII.1409).

De manera que en el contexto aristotélico el agente vicioso está perdido.

Y no sólo en el contexto aristotélico. Aunque Platón habla mucho sobre la capacidad del castigo, la disciplina y la persuasión para rehabilitar a una persona, también propone la tesis de que la virtud no puede aprenderse. En el *Menón*, por ejemplo, habiéndose estipulado que la virtud es una especie de conocimiento, se descarta, por ende, que se obtenga por naturaleza. Pero como, por otro lado, no hay maestros ni

discípulos propiamente hablando de la virtud, se sigue que tampoco ésta se obtiene mediante la enseñanza. Estas dos ideas aparentemente contradictorias, a saber, la efectividad de la disciplina para corregir, por un lado, y la no aptitud de la virtud para enseñarse, por otro, pueden conciliarse si, en términos aristotélicos, admitimos el valor de la disciplina para los casos de *incontinencia* solamente, pero no para los casos de *vicio*, que quedarían al margen de toda rehabilitación posible (la virtud no se enseña). El siguiente texto de *La república* parece apoyar esta interpretación al delimitar la eficacia de los jueces:

Por consiguiente, establecerás en nuestra república una jurisprudencia y una medicina tales cuales acabamos de decir, que se limitarán al cuidado de los que han recibido de la naturaleza un cuerpo sano y un alma hermosa. En cuanto aquellos cuyo cuerpo está mal constituido, se les dejará morir, y se castigará con la muerte aquellos otros cuya alma sea naturalmente mala e incorregible (410a).

El débil (incontinente) es corregible porque en él se preserva el principio racional y la evaluación correcta del fin de la acción, es decir, no cree que debe abandonarse a los placeres. Pero no es posible corregir al injusto ni persuadirlo a que cambie porque está convencido de que el fin de la acción es el placer sin restricción. Ahora bien, la finalidad de la acción, por ser, como causa formal y final, un principio básico no se puede demostrar, como tampoco admiten demostración los axiomas en las matemáticas. El verdadero fin de la acción sólo se manifiesta intuitivamente a un alma provista del *habitus* de la virtud, porque "la virtud ... es la que enseña a sentir rectamente el principio" (1151 a18); "la virtud y el vicio respectivamente preservan y destruyen el primer principio [la razón]" (1151a15). Por eso el vicioso está ciego a las realidades morales⁶:

⁶ En el caso particular del agente vicioso parece verificarse la teoría de Sócrates de que la maldad es ignorancia, en tanto que, a diferencia del incontinente, que conoce el bien pero no lo obra, el vicioso efectivamente *no sabe* en qué consiste el bien. Con relación al vicioso se verifica también la tesis socrática correspondiente de que la virtud es conocimiento, ya que el vicioso, si tan sólo pudiera "ver la luz" del bien, lo obraría, por ejemplo, se tomaría al menos continente o incontinente.

Aristóteles apoya esta hipótesis:

... es verdad que todo hombre perverso ignorará lo que debe hacer y lo que debe evitar; pero precisamente por este error son todos los de esa especie injustos y malos en general. Y es que no puede decirse que obra involuntariamente el que ignora lo que le conviene hacer, porque la ignorancia del fin no es causa de lo involuntario, sino todo lo contrario, de la perversidad (*Ética nicomaquea* 1110b25-30).

Porque los principios de los actos son el fin por el cual se ejecutan los actos; y al que está estragado por el placer o la pena no le parece inmediatamente el principio, ni percibe que por motivo del principio y por causa de él debe preferir y obrar en todas circunstancias. El vicio es, de esta suerte, corruptor del principio (1140b16).

Si tomamos a Platón y Aristóteles como representantes de la filosofía natural, habría que concluir que el injusto no tiene esperanzas en este mundo. No obstante, el siguiente comentario de Tomás de Aquino parece conceder posibilidades naturales de rehabilitación al vicioso:

En cambio, es manifiesto que quien se equivoca en los principios no puede fácilmente ser revocado de su error, porque los principios no se enseñan por el razonamiento. Por esto no puede superarse o arrepentirse sino mediante *un fuerte y prolongado hábito contrario que le quite el hábito que le causaba el error* (VIII.1432) [subrayo yo].

En principio se readiestraría al vicioso hasta que su principio rector se ajuste a la norma. Pero ¿es esto posible? O ¿cuánto tiempo tomaría este

Podría alguno decir que todos tienden al bien aparente y que no son señores de su fantasía, sino que como es cada uno, tal es su concepción del fin. A lo que respondemos que si cada uno es responsable en algún modo de su disposición moral, también lo será en cierta medida de su fantasía. Si así no fuese, nadie sería responsable de su mala conducta, sino que por ignorancia del fin obraría el mal, pensando que por tales acciones alcanzaría el mayor bien. En tal caso, la prosecución del fin no sería asunto de libre elección, sino que sería preciso que uno hubiese nacido como con un ojo con el que pudiera juzgar rectamente y escoger el verdadero bien. Aquél, pues, estaría bien dotado por naturaleza que de su natural alcanzó esto perfectamente, por ser esto lo más grande y lo más noble, y tal que de otro no puede recibirse ni aprenderse, sino que será poseído tal como fue dado nativamente, de suerte que una buena y noble constitución natural a este respecto sería la perfecta y verdadera disposición natural (*Ética nicomaquea* 1114a32-1114b13).

Aristóteles concluye que (1) mientras el error relativo a los medios y las circunstancias de la acción es causa de lo involuntario, el error relativo al fin de la acción es causa de la perversidad, y (2) si la percepción correcta o incorrecta del fin fuese establecida por naturaleza, aún así la buena y la mala conducta serían voluntarias en lo que concierne a los *medios* de la acción.

Al sostener que el conocimiento es la virtud y la maldad es ignorancia Sócrates parte de la premisa de que en el fondo todo el mundo ansía ser feliz y nadie quiere ser infeliz. En el Libro V de *Las leyes* dice el Ateniense:

... es bueno saber ante todo que ninguno es injusto voluntariamente, porque nadie gusta de mantener en sí los más grandes males que se conocen en el mundo, y menos cuando afectan a la parte más preciosa de uno mismo. El alma es, como ya hemos dicho, lo más precioso que hay en nosotros, y nadie puede admitir en ella voluntariamente el mayor de los males y pasar toda la vida con tan desdichado huésped, y así el hombre malo y todo el que alimenta en su alma el mal son dignos de compasión ...(731c).

procedimiento? No hay duda de que esa sería la cura en teoría, pero no dice el Aquinate si es factible. A lo sumo se trataría de una posibilidad remota. En todo caso, no hay mucho que podamos hacer por el injusto.

Claro que en el contexto tomista *hay* una salida para el vicioso ya contemplada por Sócrates, a saber, la "dispensación divina" (*Menón* 100ab)⁷. Una auténtica conversión religiosa puede curarlo. Digo conversión "auténtica" porque, como hemos visto, meras disciplinas y observancias externas no bastarían. En el caso cristiano estaríamos hablando de la infusión de la gracia y las virtudes teologales y morales en el "nuevo nacimiento" de la persona. Estas virtudes sobrenaturales que "Dios causa en nosotros sin nosotros" (*Summa theologiae* I-II.63.2) vienen de un contexto externo al agente y extramundano.

Sin duda hay ateos virtuosos, continentales y constantes así como hay cristianos incontinentes, inconstantes y hasta brutales (e.g., casos patológicos). No se pueden confundir los dos planos: el natural y el sobrenatural. Las virtudes sobrenaturales, por ejemplo, pueden coexistir con las flaquezas y malos hábitos adquiridos por el cristiano en su vida natural. Pero un cristiano no puede ser vicioso. Esto se debe a que, según el Aquinate, la caridad es incompatible con el pecado mortal (*Summa theologiae* I-II.65.3)⁸: "El que dice que está en la luz, y aborrece

⁷ Aristóteles parece haber también contemplado esta causalidad divina aunque no insistió sobre ella. Véase, por ejemplo, *Ética nicomaquea* I.9; X.9.

⁸ "Y como el pecado es a modo de enfermedad del alma ... lo llamamos mortal por semejanza con la enfermedad mortal del cuerpo, que es irreparable por haber sido destruido alguno de los principios íntimos ... Pues bien, principio de la vida espiritual, cuando se desenvuelve conforme a la virtud, es la dirección del último fin. Una vez que se ha perdido dicha dirección, no se puede recuperar en virtud de principio alguno intrínseco, sino solamente por intervención del poder divino ...; si el error es solamente acerca de los medios, el fin lo repara, de modo semejante a como la verdad de los principios corrige el error, si éste versa sobre las conclusiones únicamente. Por consiguiente, cuando el desorden se refiere al fin último, no puede ser reparado por otro que sea más alto que él, lo mismo que el error acerca de los principios. De ahí proviene el nombre de mortales; son irreparables. En cambio, los pecados que implican desorden en cuanto a medios solamente, conservando la dirección al fin último, son reparables, y por eso se llaman veniales ..." (*Summa theologiae* I-II. 88. 1)

Según esta descripción pecado mortal parece ser el estado de alma del vicioso, pero no del incontinente, en quien se salva el principio y cuyas fallas son, por ende, "veniales".

Mientras Tomás de Aquino, Platón y hasta cierto punto (ver nota 7) Aristóteles dirían que el malo no tiene cura fuera de una intervención divina, el concepto de lo divino varía en cada uno de estos filósofos. En el cristianismo, por ejemplo, lo divino adquiere tal trascendencia del mundo que se habla de un plano sobrenatural

a su hermano, está todavía en tinieblas" (I *Juan* 2:9; 3:14–15). Si no puede haber un cristiano vicioso, tampoco puede haber un vicioso cristiano. Es decir, cuando un vicioso recibe la gracia justificante, deja de ser vicioso. Su mente como principio rector se endereza entonces no ya hacia el bien aparente (e.g., el placer) meramente, sino hacia el bien verdadero. Y no sólo el bien verdadero sobrenatural (Dios), sino el bien verdadero natural, según que la gracia no se opone, sino que perfecciona la naturaleza, así como la ley eterna incluye la ley natural (*Summa theologiae* I–II.93.3).

En el *Gorgias* y otros diálogos el mal del alma está conceptualizado como el peor que existe. De ahí la importancia que atribuye Sócrates a encontrar un experto en la salud del alma. Sócrates confiesa que nunca lo encontró. Alegaba, sin embargo, que de existir una persona capaz de comunicar su virtud a otros, sería en este mundo como "una realidad en medio de sombras" (*Menón* 100a) y como un médico a quien deberíamos respetar y temer más que a todos los demás juntos, pues de no seguir su conducción habríamos de dañar y mutilar "esa parte de nosotros que es mejorada por la buena conducta y destruida por la mala" (*Critón* 47d).

Universidad Interamericana de Puerto Rico

inaccesible a la mera razón. De manera que al considerar los misterios estrictamente sobrenaturales se abandona la filosofía y se entra en teología revelada que descansa sobre la fe.

Surge entonces el problema de la relación entre la filosofía y la teología. Si bien se trata de dos principios inconmensurables, de hecho, precisamente *porque* son inconmensurables, la gracia y la naturaleza no se oponen, sino que pueden operar armoniosamente en un mismo individuo. Por eso no es descabellado intentar una fusión hermenéutica de los dos contextos, el filosófico y el cristiano, utilizando, por ejemplo, un lenguaje como el siguiente: el malo no ama, sino que odia, y sólo el amor puede curarlo mediante un cambio de corazón. Me parece que en esto (por otra parte, casi una perogrullada) estarían de acuerdo nuestros tres filósofos; Platón y Aristóteles mediante sus conceptos de amistad estrechamente vinculados al de justicia, y Tomás de Aquino mediante su concepto de caridad. Aunque la caridad es en rigor virtud sobrenatural, no puede decirse que sea totalmente distinta del amor natural. ¿No tuvo "caridad" Sócrates para con los atenienses, en cuyo favor intervenía aun cuando lo condenaron injustamente (*Defensa de Sócrates* 30d)? Asimismo la fe cristiana es hábito sobrenatural, pero ¿no "creía" Sócrates en los dioses?

Sin duda el estudio de las congruencias entre la fe y la caridad cristianas, por un lado, y la piedad y el amor humanos, por otro, arrojaría luz sobre la relación entre filosofía y teología, naturaleza y gracia y el problema relacionado de la posibilidad de una filosofía cristiana. Pero esto es tema para otra investigación.