

RESEÑA HISTÓRICA GACETA DE PEDAGOGÍA

Las virtudes morales en Platón y en Cicerón¹

Juan David García Bacca

Presentado por:
Pedro Manuel Corros Bacca
pedrocorros@hotmail.com

Universidad Pedagógica Experimental Libertador
Instituto Pedagógico de Caracas

Presentación²

“Virtutis enim laus omnis in actione consistit”

Conditio sine qua non en el tema de la formación de la conciencia moral y por ende de la Ética, lo constituye la cuestión de las virtudes. El desarrollo de la conciencia moral busca profundizar en cómo el desarrollo del conocimiento en el sujeto determina la inquietud sobre el sentido de la propia existencia (ut sit sensus) y de cómo junto con las normas de la sociedad y los preceptos, constituyen puntos de referencia para integrar el cuadro de valores con el que opera la conciencia; aunque de ningún modo son la conciencia misma. La búsqueda del sentido de la existencia es característica esencial del hombre.

En esta trayectoria de la indagación humana, toda forma de cooperación será oportuna en la práctica de esa meta tan anhelada. El hombre es comunicador, siempre ha narrado o le ha interesado lo que le rodea. Hoy diversos agentes sociales (educadores entre otros) deben servir para auxiliar en vez de impedir el despertar de la conciencia personal, la búsqueda del sentido de la existencia

¹Artículo publicado por primera vez en mayo de 1963 en el N°11 de la Gaceta de Pedagogía.

²Elaborado para el N° 38 Año 2019 de la Gaceta de Pedagogía.

humana, del valor de la dignidad humana y sus derechos inalienables. En síntesis, del sentido de la fraternidad en un mundo de individualismos.

El término virtud deriva del vocablo latino *vir* (varón) el cual a su vez viene de *vis* (fuerza) De esta manera la virtud, en un sentido originario, sería la fuerza propia del hombre. Y desde esta significación física, el término fue adquiriendo una significación analógica más espiritual y finalmente moral. La virtud es “un hábito operativo bueno”. Es una habilidad permanente que inclina, de un modo fuerte e invariable a una potencia para actuar conforme a la recta razón. Por eso constituye una cierta perfección o complemento de la potencia. “El nombre de virtud denota una cierta perfección de la potencia. Ahora bien, la perfección de cada ser se considera principalmente por orden a su fin. Pero el fin de la potencia es el acto. Por consiguiente, se dice que una potencia es perfecta cuando está determinada a su acto”.

La virtud es una disposición (actitud) para desenvolverse en conformidad con el ideal del bien. El proceso del desarrollo de la conciencia moral pasa de conocer los valores a convertirlos en deberes y finalmente en virtudes y carácter (*ethos*), entendido este no en el sentido psicologista de “modo de ser,” sino en el moral de “modo de proceder; actuar o comportarse en el ámbito de la vida política-comunitaria (*polis*) De este modo, los deberes son los valores presentándose a la conciencia en forma imperativa.

El mundo griego daba gran importancia a la virtud, la cual veía como la excelencia o la plenitud (*pleroma*) que puede alcanzar una realidad, y de modo especial el hombre. El término utilizado que puede traducirse de diversas maneras es *areté*. Con esta palabra, que trasciende todo lo que hoy se conoce como virtud, se alude a la perfección y totalidad de las potencias constitutivas de una naturaleza.

Platón plantea que el ser humano dispone de tres potencias: el intelecto, la voluntad y la emoción. Para cada una de éstas existe una virtud: la sabiduría ($\Sigma\omicron\phi\iota\alpha$: sofía), la valentía (andreía: $\alpha\nu\delta\rho\epsilon\iota\alpha$) y el autocontrol (autognosis: $\alpha\upsilon\tau\omicron\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$) La sabiduría permite identificar las acciones correctas, saber cuándo realizarlas y

cómo. El valor permite tomar estas acciones a pesar de las amenazas y defender los ideales propios. El autocontrol permite interactuar con las demás personas y ante las situaciones más adversas cuando se está realizando lo que se debe hacer para lograr los fines propios. A estas tres virtudes se añade una cuarta, la justicia (*δικαιοσύνη, dikaiosýnē*) que permite convivir en derecho, responsablemente y con seguridad (*ασφάλεια asfáleia, securitas*)

Los estoicos sostenían que la virtud consistía en actuar siempre de acuerdo con la naturaleza, que para el caso del ser humano, concebido como ser racional, se identifica con actuar siempre de acuerdo con la razón (*λόγος: logos*) evitando en todo momento dejarse llevar por los afectos o pasiones, esto es, todo lo irracional que hay en nosotros, que no puede controlarse y por tanto debe evitarse. Los estoicos consideraban que la virtud, como facultad activa, era el bien supremo (*Summum Bonum*)

En su escrito, García Bacca con base en la obra de Marco Tulio Cicerón *De Officiis* ("lo que se debe hacer": *facere*) expone sistemáticamente el papel de la virtud tal como debe exhibirse por parte de un buen ciudadano (romano en este caso, y por extensión occidental) *De Officiis* es una obra filosófica que trata de los deberes a los cuales cada hombre debe atenerse en cuanto miembro del Estado. Fue compuesto en los últimos meses del año 44 a. C, en menos de cuatro semanas en Roma, Pozzuoli y Arpino; fue la última obra del egregio jurisconsulto y retórico latino. Escrita a la manera de *La República* de Platón orientada al mundo de la Roma Clásica e imperial.

Cicerón está profundamente influenciado por la filosofía griega y en particular por el estoicismo medio, inaugurado en Roma por Panecio de Rodas, quien había integrado el pensamiento estoico de los orígenes con la recuperación de Sócrates y de Platón en un horizonte más ecléctico y mundano. Las virtudes del estoicismo en Cicerón son definidas en las cuatro partes de la honestidad (*honestas*) que son: la justicia (*Iustitia*), la sabiduría (*Sapientia*), la fortaleza (*Fortitudo*) y la templanza (*Temperantia*) Hállanse aquí implícitas las virtudes cardinales las cuales son cuatro,

y que ya habían sido enunciadas por Platón en el contexto de la tradición filosófica clásica y que ejercieron gran influencia sobre el pensamiento posterior del cristianismo. Sobre ellas gira toda la moral humana, y son principios de otras virtudes derivadas o en ellas contenidas.

La virtud del conocimiento está puesta en segundo plano respecto a la acción (moral práctica), en la cual se manifiesta en cambio plenamente la virtud. Esta postura viene dictada por la situación en la que Cicerón se encuentra escribiendo, en la cual observa el progresivo abandono de la política por las clases medias que, en su opinión, son responsables de velar por la república (res, publica: cosa pública, El Estado).

La justicia es virtud fundamental. Su interrupción puede ocurrir de forma activa, por codicia, por el dinero o el ansia de poder, pero también por omisión, es decir, descuidando el propio deber hacia la sociedad. El proyecto político de Cicerón se fundamenta en la armonía entre los boni, es decir la clase media, que debe ser capaz de sacrificar el propio interés inmediato; incluso su propia gloria en nombre del país. A ellos por lo tanto no les debe faltar la templanza, pero deben cumplir con lo que es conveniente, es decir con el decoro (decus): "quod decet, honestum est et, quod honestum est, decet" (De officiis I, 27) Lo útil no puede coincidir con lo honesto y debe siempre subordinarse a ello. Lo útil que persigue en cambio intereses particulares es fruto de malicia.

De Officiis fue definido como un esfuerzo por precisar los ideales de la moral pública. Su autor en muchos pasajes se muestra crítico hacia el dictador apenas salido de escena, Julio César, y hacia su supremacía. Cicerón replantea las concepciones filosóficas helenísticas para ofrecerlas como punto de referencia para una clase dirigente romana que sepa contrarrestar la caída de la república. La obra está ilustrada con numerosos ejemplos obtenidos de la vida diaria, de la mitología, de la literatura y de la historia griega y romana; y su estilo algo descuidado obedece a la prisa con la cual fue escrito, pese a lo cual Michael Grant afirma que "el mismo

Cicerón parece haber considerado este tratado como su testamento espiritual y su obra maestra."

Muy actual y oportuna resulta la lectura no sólo del ensayo de Juan David García Bacca, sino que debe estimularnos a releer estos textos clásicos que nos revelan como herederos y depositarios de los más altos valores de la grecolatinidad y que en nuestra actual circunstancia política, constituyen fuente de orientación tanto para políticos profesionales como para el ciudadano promedio para el cual, en definitiva, fueron elaborados.

Juan David García Bacca (Pamplona, 26 de junio de 1901 - Quito, Ecuador, 5 de agosto de 1992) fue un filósofo español nacionalizado venezolano. En Caracas tuvo una fructífera carrera filosófica al ser fundador de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela (UCV) en 1946 -que fue la primera escuela de la Facultad de Filosofía y Letras, hoy Facultad de Humanidades y Educación- permaneciendo activo en ella hasta 1971. Juan David García Bacca ejerció la docencia en el Instituto Pedagógico de Caracas (1947-1962) adscrito al Departamento de Pedagogía como profesor de la desaparecida Especialidad de Filosofía y Ciencias de la Educación.

En el mismo Pedagógico de Caracas en el año académico 1953-1954 impartió un curso sobre Filosofía de la Ciencia, completado por otro dictado en 1956-1957, en donde el filósofo expone las ideas centrales de lo que más tarde se compilaría en los dos volúmenes sobre Teoría y Metateoría de la Ciencia (Teoría y metateoría de la ciencia. Curso sistemático. Vol. I: Teoría de la ciencia. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1977. Teoría y metateoría de la ciencia. Vol. II. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1984) Contribuyó con mucha de su producción filosófica al acervo de la Gaceta de Pedagogía que en esta ocasión le rinde tributo mediante la reedición de un artículo de vibrante contemporaneidad.

Agradezco al Comité Editorial de la Gaceta la deferencia que han tenido para conmigo al emplazarme a evocar, en su más pura esencia, a un autor al cual me vinculan entrañables afinidades y cuya memoria, ejemplo docente, tesón

investigativo, amor por la sabiduría y por la cultura debe ser, como tantos otros de nuestros prohombres ipecistas, objeto no de culto; sino de estudio continuo y permanente para actualizar el credo que dio sentido a sus existencias.

REFERENCIAS

Cárdenas, L. (2006). En diálogo con los griegos. Bogotá: Sociedad de San Pablo.

Utchenko, S.L. (2005). Cicerón y su tiempo. Madrid: Ediciones Akal.

Las virtudes morales en Platón y en Cicerón

Juan David García Bacca

I

En la obra *De Officiis*, Cicerón se plantea el problema moral tal como lo concebía y sentía un romano clásico. Siempre un poco en contraposición como un griego clásico lo concebía aún y lo sentía realmente. Recuérdese que Cicerón está cronológicamente bien cerca de clásicos como Platón y Aristóteles. No estará, pues, fuera de lugar en el que señalemos brevemente las diferencias que separaban el planteamiento del problema de la moral en la filosofía griega y en la romana, para así poder percibir los matices de alma que en este punto se nos se revelan y notar, a la vez, con qué concepción moral nos sentimos más vinculados, condición fundamental para que lo moral llegue a incitarnos a ser morales, es decir; a hacer de las *teorías* morales el único experimento, decisivo y propio en la conducta de cada uno, dándoles ser real moral, realidad en las *virtudes*.

Para Platón, en la *República*, las virtudes dignas de ser practicadas por el varón se distribuyen en tres grupos: 1.- Virtudes noéticas, -propias de la inteligencia: la sabiduría, la sensatez. 2.- Virtudes del grupo valentía o virilidad: fortaleza en el sentido clásico. 3.- Virtudes del orden de la templanza: frugalidad, continencia...

Empero estos tres grupos forman unidad por dos vínculos, entre otros que aquí no me interesa:

a.- Por el tipo de alma en que se asientan, porque en el contemplativo el centro valoral y moral se halla en las virtudes intelectuales, quedando las demás subordinadas a ellas; unidad de centramiento en Sabiduría; y en el de alma valerosa y esforzada, el centro de todas las virtudes se encuentra en la valentía, y las demás hacen de acompañamiento de tal virtud; y por fin, en el de alma industriosa el centro de las virtudes se asienta en la templanza, moderación, continencia, haciendo las demás virtudes de superestructura y secundario adorno de la tónica mural que la da la virtud de la templanza.

b.- Por un vínculo, no de orden anímico, como el anterior, sino valoral o moral, a saber: la virtud de la justicia, entendida, según la definición de Platón - (Rep. 343 A)- “hacer cada uno su quehacer y no ser un métome en todo”.

Con los términos modernos: orden, jerarquía, estabilidad. O con los de Bergson en su “Les deux sources de la Morale et de la Religion”; sociedad de tipo estático. Y tan estático e inflexible es este tipo de moral en Platón que coinciden el orden de las virtudes con los tipos de alma, con los tipos de clases sociales y con las vocaciones específicas de los pueblos, de manera que la moral queda afirmada en estructura individual, social, nacional.

Empero en Cicerón, altavoz del tipo anímico, social y nacional romano clásico, la estructura del alma deja de tener conexión con los órdenes de virtuales y con los estratos sociales, no digamos con las clases de vocaciones fingidas por Platón para cada pueblo, como destino ético irreformable.

Los órdenes de virtudes son en Cicerón -De Officiis, lib. I cap.5,-: 1.- Grupo de virtudes centradas en la verdad: sabiduría, prudencia, indagación e invención de la verdad...; 2.- Grupos de virtudes sociales, centrado en la justicia conmutativa y distributiva; 3.- Grupo de virtudes centradas en grandeza y fortaleza; propias de

un ánimo invicto y excelso; 4.- Virtudes del grupo orden y moderación (ordo et modus), cual modestia, templanza...

De manera que la justicia deja de ser, como lo era en Platón, virtud ordenadora general del coro de las virtudes, y sus oficios o deberes específicos ya no se resumirá en este terriblemente estabilizador que consiste en hacer cada uno su faena, apenar con su quehacer y no meterse en el de los demás, aunque sea teóricamente superior al que a uno le cayó, en virtud de su alma natural, del estado social a que se halló perteneciendo o a la clase de pueblo que le vio nacer.

La justicia pasa a ser en Cicerón una virtud como otra cualquiera, dentro del coro general de las virtudes, que lo dirigirán en adelante dos virtudes originalísimas: *honestas* y *decus*, la honestidad y el decoro, el bien parecer, en el mejor sentido de esta frase. Con esta preeminencia del honesto y de lo decoroso se consigue, ante todo, quitar a la justicia aquel papel terrible de ordenador a inflexible y extática de alma, clases sociales y pueblos. Por eso Cicerón puede repetir aquel primer axioma de la auténtica democracia o respeto del hombre hacia el hombre por serlo: "*Homo sum, et nihil humanum a me alienum puto*", "Hombre soy, y nada humano me es ajeno", cosa que no podía decir Platón, pues cada clase de hombre tiene cosas humanas que le son propias; y otras humanas, ajenas y extrañas a su deber moral, qué es, de vez, anímico, social y nacional.

Ahora bien: lo honesto y lo decoroso, directores o codirectores del coro de las virtudes en el romano clásico, no sólo permiten una moral democrática, universal, en el mejor sentido de estos términos, sino una manera original de traer a este mundo el reino de Dios; hacer de él un imperio moral, sin emplear los métodos platónicos y en general los métodos coercitivos, societarios imperialista, totalitarios diríamos ahora, propios de una filosofía moral, estilo platónico, en que cada uno nace predestinado, según su tipo de alma, clase social y nación, para una moral especial, inflexible y perpetua.

En efecto; nos da Cicerón dos definiciones, una de lo decoroso y otra de lo honesto, de incalculable valor filosófico para la historia de las ideas morales:

“*Decorum id esse quod consentaneum sit hominis excellentiae in oe in quo natura eius a reliquis animantibus differat*” (libro I; cap. 26); donde que el se funda precisamente en aquello en que todo hombre, por ser tal, excede y se levanta sobre los simples animales: “*honestum, quod etiam si nobilitatum non sit, tamen honestum sit, quodque vere dicimus, etiamsi a nullo laudetur, natura esse laudibile*” (1,4), donde lo honesto queda caracterizado como lo “laudable por naturaleza propia”, aunque nadie lo alabare; y si se quiere saber qué consiste para el romano la alabanza y sobre qué se funda oigamos al mismo Cicerón: “*Virtutis enim laus omnis in actione consistit*”; la laudabilidad de la virtud consiste en la acción, en las obras.

Y con esto la palabra *officium* adquiere su propia significación: *officium* es “lo que se tiene o debe hacer” (*facere*); el debe ser realizado, el “reelles Seinsollen” de la Ética moderna.

Para el romano clásico no significa, pues, *officium* “deber”, sino “deber hacer”. Y el deber hacer debe guiarse por lo honesto y lo decoroso, que, en el fondo, son lo mismo, pues como dice el mismo Cicerón: “*quod decet, honestum est et, quod honestum est, decet*” (I, 27); y esta convertibilidad entre honesto y decoroso trae por consecuencia que el deber hacer adquiera un matiz de humanidad, que no hallamos en la Ética de Platón, centrada en un Bien Absoluto, absolutamente trascendente a la esfera de lo humano, o en el concepto de bien humano, como Aristóteles, regido por la prudencia o moderación, con la faena específica de buscar un término medio entre exceso y defecto, faena semimatemática, y siempre sin el matiz de dignidad humana, condensado en el honor u honestas -honor ante la propiedad conciencia, honor ante la sociedad, sobre todo de los varones buenos, semejantes en costumbres, “*Viriboni moribus similes*” (I. 17) -, y en el decoro o conciencia de la excelencia humana.

Y por este matiz humano, de honestidad y decoro, Cicerón da cabida en su Ética a virtudes que en Platón no tenían lugar reconocido, y en Aristóteles no tenían lugar reconocido, y en Aristóteles no poseían sabor humano, tales como la beneficencia, benignidad, liberalidad; y llega a decir de estas virtudes “*quidem inhil*

est naturae hominis accomodatius” (I. 14); no haber nada más acomodado a la naturaleza del hombre. Y éste es el criterio: acomodación o conveniencia con la naturaleza del hombre, no con la del Bien Absoluto o con el término medio.

Y parecidamente quita Cicerón a la virtud de la valentía sus oficios o deberes sociales, pues ya no será, como en Platón, virtud específica de la clase sociales guerrera y ordenada a fines preeminentemente sociales, sino “desprecio” soberano de las cosas externas; “*omnino fortis animus et magnus duabus rebus maxime cernitur, quarum una in rerum externarum despicientia ponitur*” (I.19) y menosprecio magnánimo de la vida, “*altera res est... ut res geras... vehementer arduas plenasque laboren et periculorum cum vitae tum multarum rerum quae ad vitam pertinent*” (I. 20), que todo ello da un cierto esplendor (*splendor*) y grandeza o grandiosidad a la vida (*amplitudo*).

Así, queda esta virtud elevada a la esfera de lo humano.

II

Fijado el tono o módulo en que se debe sonar y resonar la moral, a saber: tono humano, será cuestión de señalar el modo de afinar y atornillar la lira moral, cuyas cuerdas son las virtudes. Y la estructura general es:

I

Tono Clásico

Humano: honor y decoro

II

Virtudes cardinales:

I 1 Sabiduría, prudencia...

I 2 Justicia, liberalidad...

I 3 Valor.

I 4 Moderación, templanza...

III

Coordinación moral:

Bien, Virtud.

Fin.

Deber hacer (*officium*).

Precepto.

Acción.

De manera que el *bien* consiste en la virtud; las *virtudes* deben actuar como causas finales; la *causa final* es la que se debe hacer; *lo que se debe hacer* tiene que presentarse ante nosotros y darle, cuando nos corresponda, forma de preceptos, y los *preceptos* hacen de norma inmediata de las acciones; que toda alabanza de la virtud, ha dicho Cicerón, se cifra y consiste en la acción, “*virtutis enim laus omnis in actione consistit*” (I. 6).

Y a causa de esta conexión entre bien, virtud y acción, el bien y la virtud resultan útiles para la vida; porque, como dice categóricamente Cicerón, no pudiera darse mayor detrimento y calamidad para la vida del hombre que separarse sistemáticamente honesto y útil; “*ut honestatem ab utilitate secernens constitueret esse honestum aliquid quod utile non esset et utile quod non honestum, qua nulla pernicies maior hominum vitae potuit afferri*” (II. 2). Y es que, en resumen, el deber tiene, en el romano, la forma de “deber hacer” (*officium*), y de “deber hacer la vida humana honorable y decorosa”. La ética romana no es pues, una ética formal, ni de valores, sino de bienes humanos y para el hombre, matizada y en el tono tan humano como el de honor y decoro.

Pero no le falta su matiz o tinte de absoluto, pues los preceptos mandan que se realicen las virtudes o bienes, que se los haga pasar, diríamos con terminología moderna, del “deber ser real”, - a la esfera real-; de modo que los valores son especialmente fines, y los fines deben ser realizados por las causas eficientes y en sus acciones; así el valor llegará a ser bien, y no como en la teoría moderna y a la moda en que el valor ni tiene que ni debe llegar a ser bien, pues no le es *esencial* el “deber ser realizado”. Y nada tiene de extraño que en esta moral moderna y a la

moda se haya acrecentado en apariencia el carácter absoluto, -de deber ser ideal-, de los valores y haya bajado escandalosamente la moral real; los bienes de virtud humana, - que no en vano se dice que el deber ser realizado, *das reelle Seinsollen*, no entra la esencia del valor. Lo cual en resumen viene a decir que el valor no es esencialmente bien.

La ética estoica, tal como la asimiló el romano clásico que en Cicerón solemne y majestuosamente hablaba, no era amiga de esos probabilismos, equiprobabilismos, probabillorismos y sistemas parecidos que los politiqueros y negociantes con el “negocio de la salvación” han inventado para uso de los mundanos y para hacerse delicadamente con los bienes de la tierra y decir que con ellos se compran y se les compran los del cielo. Cicerón dice que los moralistas mandan bien cuando prohíben obrar siempre y cuando se dude si lo que se va a hacer es justo o injusto, “*bene praecipunt qui vetant quidquam agere quod dubites aequum sit an iniquum*” (l. 9).

Y lejos de convertir el estado en ídolo, más o menos dorado y decorado de delegaciones divinas y misiones religiosas, dice valientemente: que todos los esfuerzos de un varón magnánimo deben dirigirse hacia la libertad, libertad como meta de las luchas de magnánimo: “*libertatem pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio*” (l. 20).

Todavía, después de tantos y tantos siglos de otras morales librescamente o jurídicamente más perfectas, tenemos mucho que aprender de la moral estoica, qué es moral fundamentalmente humana, de dignidad y decoro; que aún morales sobrenaturales levantadas sobre vil, villano y vilipendiado fundamento humano, se hundan, y resultan castillos en el aire; y tal vez haya que proponerse -una frase de Ortega, invertida intencionadamente-, la “humanización de la moral”.

Un ejemplo de este programa, humilde frente a otras pretenciosidades palabreras e inoperantes, lo tenemos en la obra de Cicerón: “De Officiis”; Moral de decoro y honor humanos.