

Reseña del concepto ontológico clásico de virtud

Jorge Enrique Ibáñez Najar^{1[1]}

Resumen

De acuerdo con la presentación de los más importantes exponentes del pensamiento clásico, desde Sócrates hasta Santo Tomás, todo el valor de la virtud reside en la acción. A su vez, de la reseña del concepto ontológico clásico de virtud, encontramos que todas dependen de cuatro, que son las principales o cardinales, a saber: La Sabiduría, la Justicia, la Fortaleza y la Templanza. El estudio demuestra cómo hay que volver al pensamiento clásico para encontrar de nuevo el sendero de la virtud.

Abstract:

In agreement with the presentation of the most important philosophers of the classic thought, from Sócrates to Saint Tomas, all the value of the virtue resides in the action. Besides, studying ontological classic concept of virtue, we found that all these resume in the four cardinal virtues, that is to say: wisdom, justice, strength and temperance: The study shows that it's necessary to return to classic thought to recover the footpath of virtue.

Palabras claves:

Virtud. Sabiduría. Justicia. Fortaleza. Templanza

SUMARIO: 1. Introducción. – 2. El pensamiento Socrático. – 3. Platón y el pensamiento de la Academia. – 4. Aristóteles y el Liceo. – 5. Los estoicos. – 6. El Epicureísmo. – 7. El Escepticismo. – 8. Los eclécticos. – 9. El cristianismo. - 9.1. La Patrística. - 9.2. La Escolástica. Bibliografía.

1. Introducción. Como lo enseña el profesor Jiménez Laube, el arte, la técnica, es el conjunto de reglas estructuradas que orientan la obra al fin que persigue, o lo que es lo mismo, un sistema de reglas extraídas de la experiencia -pero luego pensadas lógicamente- que nos enseñan la forma de hacer algo para que el resultado sea el buscado y no el que la naturaleza, la suerte o el azar imponga, por lo que, señala, el conocimiento del arte nos otorga el poder de repetir a voluntad los procesos, escapando de la naturaleza y del azar^{2[2]}.

Son tipos de arte el poético, el práctico y el teórico -creador de teorías (doctrinas)-.

^{1[1]} Profesor investigador de la Universidad colombiana Sergio Arboleda y alumno del Doctorado en Cuestiones Actuales del Derecho Español e Internacional de la Universidad Alfonso X El Sabio.

^{2[2]} Cf. JIMENEZ LEUBE, Jorge. *El Derecho como arte de la justicia*. s.p. Notas y exposición del Curso en el Doctorado sobre "Cuestiones actuales del Derecho Español e Internacional". Universidad Alfonso X El Sabio. Madrid, España - Bogotá, Colombia, 2004.

Conforme se verá a continuación, de acuerdo con el pensamiento clásico, desde Sócrates, pasando luego por la Academia de Platón, por Aristóteles, los Estoicos, los Epicúreos, los Escépticos y los Eclécticos, cuyo mejor exponente fue Marco Tulio Cicerón, y extendiendo el pensamiento clásico hasta Santo Tomás, quien lo retomó-, todo el valor de la virtud reside en la acción.

En efecto, para Sócrates, sea que la virtud se pueda enseñar o no, que se sepa cuál es su contenido y si es única o no, el hombre no sufrirá ningún daño si realmente es un hombre como es debido, un practicante de la virtud. Para Platón, el bien supremo del hombre es el desarrollo auténtico de su personalidad como ser racional y moral; el recto cultivo de su alma, el bienestar general y armonioso de su vida y la felicidad deben alcanzarse mediante la práctica de la virtud. Para Aristóteles, no interesa saber qué es la virtud, lo cual dice, no tiene ninguna utilidad; lo que importa es llegar a ser virtuosos, para lo cual es preciso considerar, en lo que atañe a las acciones, la manera de practicarlas, pues los actos son los señores y la causa de que sean tales o cuales los hábitos. A juicio de Cicerón, el ciudadano adquiere el sentido de la dignidad personal obrando siempre con decoro, que es el reflejo de la virtud, fundamento de nuestros deberes. Finalmente, la moral de Santo Tomás tiene un eje: el hábito moral y por ello la finalidad de la acción humana es lograr formar en el hombre hábitos buenos (virtudes), desterrando los malos (vicios), de lo cual concluye que la virtud humana es esencialmente un hábito operativo.

De ahí que Cicerón señalara que “apartarse de las ocupaciones públicas por entregarse a estos estudios sería contra el cumplimiento del deber, ya que el oficio de la virtud radica todo en la acción”^{3[3]}. De esta manera se entiende por qué la valoración ética es valoración de acciones y no de intenciones o de personas.

Porque la acción para ser virtuosa debe ser realizada en concordancia con los deberes propios de la virtud, Jiménez Laube^{4[4]} divide la virtud, atendiendo al resultado posible de la acción en honesta /deshonesta, útil/ inútil.

| Virtudes de las Virtudes | Virtud | Deberes propios de la virtud | Vicios | |
|---------------------------------|---------------|--|---------------|------------|
| Honestidad | Prudencia | Fidelidad: Culto, piedad, gratitud, vindicación, respeto | Insidia | Daño moral |
| Magnificencia | Justicia | Veracidad: sinceridad, lealtad, palabra, equidad. | Maldad y Dolo | Error |
| Equidad | | Legalidad: Respeto y cumplimiento de las leyes | Astucia | Engaño |
| Libertad | | | Crueldad | Ofensa |
| Tranquilidad | Fortaleza | | Dureza | Injuria |
| Seguridad | | | | Repulsa |
| Necesidad | Templanza | | | Rechazo |
| Decoro | | | | |
| Amor | | | | |

^{3[3]} CICERON, Marco Tulio. *Sobre los Deberes*. Colección Clásicos del Pensamiento, 64. Ed. Tecnos. Madrid, España, 1989

^{4[4]} JIMENEZ L., Ob.cit.

Ahora, del estudio clásico de la virtud, encontramos que todas dependen de cuatro, que son las principales o cardinales, a saber: Sabiduría, Justicia, Fortaleza y Templanza, y a cuyo incumplimiento se deberían todas las maldades y torpezas. A *fortiori*, el cumplimiento de cada una de estas cuatro virtudes, impide la comisión de acciones dañinas, ya que las virtudes nos presentan un conjunto de deberes (*officiis*) sacados de la experiencia de torpes acciones anteriores. Con el cumplimiento de estos deberes se evita la comisión de las faltas y con ellas se evita la aparición de los daños.

Este es un estudio descriptivo del pensamiento clásico acerca de la virtud, a manera de estado de arte, y no un estudio analítico del mismo y mucho menos un ensayo crítico. Además, sólo comprende los más importantes exponentes del pensamiento clásico, lo que no significa que sobre la virtud no se pueda hacer un estudio histórico desde la mitología y la tragedia griega hasta los filósofos presocráticos. Los sofistas tenían una concepción ética y de acuerdo con ello su propia percepción acerca de las virtudes, la cual se aprecia en los diálogos socráticos. Sus exponentes son Gorgias, Calicles, Menón, Protágoras, Hipias y Pródicos. Tampoco es un estudio comparativo del pensamiento clásico con el pensamiento moderno, contemporáneo o postmoderno.

2. El pensamiento Socrático. Toda la filosofía griega tiene su raíz en Sócrates (399), quien formuló la teoría del arte (mayéutica), consistente en hacer dar a la luz la verdad. Sócrates consideró al hombre desde la interioridad (conócete a ti mismo, por tu interioridad a la luz).

Como lo señala Copleston, Sócrates estaba convencido que para el recto gobierno de la vida es esencial tener un conocimiento claro de la verdad y quería promover el nacimiento de ideas verdaderas, en la clara forma de la definición, no con fines especulativos, sino con un fin práctico, y por ello su preocupación por la ética^{5[5]}.

Su pensamiento acerca de la virtud está contenido en los diálogos platónicos menores: En *Gorgias o de la Retórica*, en el que define la virtud en general; en *Menón o de la Virtud*, en el que tiene como tema concreto de análisis la virtud, con el objeto de establecer si puede ser enseñada o no; y, en *Protágoras o los Sofistas*, en el que de manera general afirma que el hombre debe ser sabio y prudente.

Según lo señala Aristóteles, Sócrates era de la opinión que todas las virtudes consisten en entender (Eth. Nic. 13). Entonces, virtud es saber y saber es virtud.

Aunque el tema tratado con *Gorgias* es la definición de la retórica, Sócrates filosofa sobre lo justo y lo injusto, sobre la felicidad y la desgracia, sobre la moderación y la intemperancia.

Cometer una injusticia, dice, es el mayor de todos los males, pero si fuese forzoso cometer o sufrir una injusticia, preferiría sufrirla a cometerla. La felicidad depende de la observancia de lo justo. Así, todo hombre virtuoso y toda mujer virtuosa son felices por ser justos y, por el contrario, los injustos y malvados son desgraciados. El autor de una injusticia, el hombre injusto, dice, es por entero desgraciado.

^{5[5]} COPLESTON, Frederick. Historia de la Filosofía. 1: Grecia y Roma. Editorial Ariel S., Barcelona, 1999, Pág., 119.

La injusticia, la intemperancia y las restantes maldades del alma, son el mayor mal que existe. El castigo judicial libra del desenfreno a la injusticia y los que castigan rectamente, siguen, al hacerlo, ciertas normas de justicia. Por ello, dice, la función judicial es un arte, y de los más bellos, pues produce el mayor placer o la mayor utilidad o ambas cosas a la vez. El castigo justamente impuesto enmienda a los hombres, los hace más justos y es una medicina de la maldad.

Pero la felicidad no consiste en librarse del mal, sino en no haberlo tenido nunca. El hombre más feliz, por tanto, es aquel que no tiene maldad en su alma, lo cual es, el más grande de los males. Y el segundo en cuanto a felicidad es sin duda el que se libera de la maldad. La vida más desventurada es la del que persevera en la injusticia y no se libera de ella. En fin, el mayor mal es la injusticia y ser injusto.

La retórica^[6] sólo sirve para hacer la defensa de una injusticia cometida, por lo cual no puede sernos útil en modo alguno, excepto que nos sirvamos de ella para alcanzar la liberación de la injusticia.

Sócrates señala que cada persona debe ejercer sobre sí misma dominio, o lo que es lo mismo, dominarse a sí mismo, esto es, ser moderado y tener poder sobre sí mismo; dominar, en fin, las pasiones y deseos que se dan en nosotros.

Al buen orden y a las buenas proporciones del alma corresponden las denominaciones de normas de justicia y ley, ya que su resultado son los hombres justos y moderados. Ahí está, la justicia y la moderación, con lo que se rechaza la injusticia y la intemperancia, y se afina la virtud y se aleja el vicio.

La buena calidad de cada cosa, sea herramienta, cuerpo, alma o cualquier animal, no se da en ella por azar, sino en virtud de un orden de medida, de un arte, en fin, que ha sido conferido a cada una. Es pues, el orden lo que regula y concierta esa cualidad o virtud de cada cosa. Un orden que es innato en cada cosa, que le es propio, hace que sea buena una de todas las existentes y por tanto, el alma que posee el orden que le es propio será mejor que aquella en que reina el desorden. Si el alma moderada es buena, la que se halla en una situación contraria es mala. Es la que llamamos insensata e intemperante.

El hombre moderado hará lo que es conveniente, pues no sería moderado si hiciere lo que no es conveniente. Y al hacer lo que es conveniente en lo que concierne a los hombres, obrará con justicia, y al llevar a cabo lo conveniente con respecto a los dioses, se comportará piadosamente. Y el que obra con justicia y con piedad forzosamente ha de ser justo y piadoso y también será necesariamente valiente, pues no es propio de un hombre moderado el perseguir ni el rehuir lo que se debe, sino el rehuir y perseguir a hombres, cosas, placeres o dolores que deba evitar o buscar, y mantenerse firme donde es preciso.

^[6] Para Sócrates, la retórica es una adquisición experimental o rutinaria, de un modo de producir cierto encanto y placer, y por lo mismo constituye una práctica, que no merece el nombre de arte, pero que, eso sí, precisa de un espíritu avisado y valiente y dotado por naturaleza de don de gentes. Es, el retrato de una parte de la política, la que considera fea, puesto que para Sócrates es feo todo lo malo.

La consecuencia necesaria será que el hombre moderado, al ser justo, valiente y piadoso, será cumplidamente bueno y el hombre bueno obrará bien y decorosamente en todo lo que haga, por lo que será dichoso y afortunado, mientras que, por el contrario, el malvado, el que obre mal, será desdichado. Ese hombre, es lo contrario del moderado, es decir, el intemperante.

Estos son los principios que señala Sócrates, respeto de los cuales afirma que son verdaderos y si realmente lo son, se desprende lógicamente que el que quiera ser feliz, habrá de buscar y ejercitar la moderación, y por el contrario, huir de la intemperancia con la mayor rapidez posible y procurar sobre todas las cosas no necesitar en absoluto el castigo.

Tal debe ser, dice Sócrates, el objetivo que debemos tener ante nuestros ojos durante toda la vida: obrar de modo que la justicia y la moderación asistan al que quiere ser feliz, sin dejar que los deseos estén faltos de freno y sin vivir la vida de un bandido para tratar de satisfacerlos, mal inacabable. En efecto, el hombre así no puede inspirar afecto ni a otro hombre ni a un dios; es un ser sin aptitudes para la sociabilidad, y el hombre que no es idóneo para la vida en común no puede contar con la amistad. Dicen los sabios que la sociabilidad, la amistad, el buen orden, la prudencia y la justicia mantienen unidos cielo y tierra, dioses y hombres y por eso llaman “cosmos” (orden) a todo ese conjunto, y no desorden ni intemperancia.

Es necesario guardarse más de cometer injusticia que de ser víctima de ella. Todo hombre debe extremar sus cuidados, no en lo referente a parecer bueno, sino a serlo, tanto en lo privado como en lo público, pero si alguien llega a ser malo en algo, debe ser castigado, y ahí está el bien que sigue en importancia al que trae aparejado el ser justo, o sea en volver a serlo y en dar la satisfacción debida mediante el castigo. Hay que huir de toda adulación, sea con respecto a uno mismo, sea con respecto a los demás, y tanto si estos son pocos como si son muchos.

Para Sócrates, el hombre no sufrirá ningún daño si realmente es un hombre como es debido, un practicante de la virtud. El mejor modo de vivir es el que consiste en pasar la vida practicando la justicia y la restante virtud hasta el último momento^{7[7]}.

Por su parte, en el diálogo con *Menón*, que tiene como tema concreto de análisis la virtud con el objeto de establecer si puede ser enseñada o no, Sócrates considera que si alguien preguntara si la virtud se adquiere mediante la enseñanza o mediante el ejercicio, cualquier persona respondería que no solamente no sabría si se enseña, sino que afirmaría no tener la menor idea de lo que ella pudiera ser, situación en la cual dice hallarse, por lo que considera que en esta materia comparte la desgracia de sus conciudadanos y se reprocha así mismo “el no saber absolutamente nada acerca de la virtud” y sin saber qué es, se pregunta, “cómo me iba a ser posible conocer sus cualidades y características?”

^{7[7]} Cf. PLATON. *Gorgias o de la Retórica*. En Obras Completas. Traducción del griego, preámbulo y notas de Francisco García Yague. Colección grandes culturas. Aguilar S.A. ediciones. Madrid, España, 1972, páginas 356 - 412.

Sócrates no solo afirma ignorar qué es la virtud, sino que también manifiesta que nunca cree haber encontrado nadie que lo supiera. Empero, afirma que el hombre y la mujer, para ser virtuosos, necesitan las dos las mismas cosas, la justicia y la prudencia.

En su diálogo con Menón acepta que buscando una virtud única, no llegamos a dar con ella, sino que encontramos varias virtudes: la justicia, el valor, la templanza, la prudencia, pero en cuanto a esta virtud única que una entre sí a todas las demás, afirma que no llegamos a dar con ella. En la cuestión de la virtud, Sócrates dice desconocer por completo lo que es o pueda ser ella.

Pero luego señala, los hombres somos buenos gracias a la virtud, y gracias a ella, también somos útiles, por lo que, la virtud es útil. Sócrates señala que de manera general, todas las empresas y todos los actos de firmeza del alma, cuando están dirigidos por la razón, llevan a la felicidad, y si son dirigidos por la necedad, llevan al resultado contrario. Y si la virtud es una disposición del alma que tiene como carácter necesario el ser útil, no puede ser más que razón, puesto que todas las demás no son por sí mismas ni útiles ni perjudiciales, sino que son una u otra cosa, según que vayan acompañadas por la razón o por la insensatez. Según este razonamiento, puesto que la virtud es útil, no puede ser más que una especie de razón.

Igualmente señala que, de una manera general, se puede decir que, en el hombre, todo depende del alma y que el alma misma depende de la razón, sin la cual no puede ser buena.

Según estos principios, lo útil es lo razonable y si la virtud es útil, entonces la virtud es, pues, la razón, sea en un todo, sea en parte, por lo que si ello es así, la virtud no puede ser un don de la Naturaleza. Para Sócrates la ciencia no es la única cosa que puede dar lugar a hombres virtuosos y por ello mismo útiles a la ciudad, sino que la opinión verdadera produce el mismo efecto, la cual tampoco es un don de la Naturaleza. Si la ciencia y la opinión verdadera no son un don de la naturaleza, no es la naturaleza la que hace virtuosas a las personas.

Sócrates reconoce que no hay maestros de virtud, por lo cual concluye que no es una ciencia y no puede ser enseñada, pero no obstante ello, reconoce que es buena y que lo que es útil y bueno es lo que nos guía correctamente. Pero también, reconoce que tanto la opinión verdadera como la ciencia son capaces de guiarnos bien, y con ellas el hombre se dirige bien, por lo que respecto de todo lo que implica la dirección humana, no hay más que dos guías que llevan al bien: la opinión verdadera y la ciencia. Pero la virtud, al no poder ser enseñada, deja de ser una ciencia, por lo que de los dos principios directores, útiles y buenos, tenemos que uno desaparece, y la ciencia, como guía, queda eliminada de la virtud. Ahora, dejada, de lado la ciencia, nos queda la opinión verdadera, gracias a la cual los políticos gobiernan con éxito las ciudades.

En consecuencia, concluye Sócrates, la virtud no es ni un don de la naturaleza ni la consecuencia de una enseñanza, sino que en aquellos que la poseen, parece ser, el resultado de un favor divino, sin intervención de la inteligencia. Que hay de ello exactamente? Se pregunta Sócrates y responde: No lo sabremos con certeza más que si antes de investigar de

qué manera se produce la virtud en el hombre comenzamos por investigar qué es la virtud considerada en sí misma^{8[8]}.

En el *Protágoras, o los Sofistas*, considera conveniente explicar de dónde le viene la convicción de que la virtud no puede enseñarse y de que el hombre es incapaz de procurar el conocimiento de ella a otro hombre.

A su juicio, cuando se trata de construcciones que hay que emprender, se llama a consulta a los arquitectos; si se trata de navíos, a los armadores y así en todas las demás cosas que se considera se pueden enseñar y aprender; y si cualquiera otra persona que no esté considerada como técnica en la materia se mezcla en ello para dar su opinión, por muy rico, bello o noble que uno pueda ser, no por ello se le hace más caso, antes al contrario, es objeto de burlas y abucheos hasta que, al fin, nuestro consejero o bien se marcha por su propio pié o es arrancado por la tribuna y echado por los arqueros, a una orden de los prítaros. Esta es la forma en que la gente se conduce cuando la materia en discusión les parece exige un aprendizaje. Si, en cambio, se trata de los intereses generales de la ciudad, vemos que se levantan indistintamente para tomar la palabra arquitectos, herreros, curtidores, comerciantes y marinos, ricos y pobres, nobles y gentes del vulgo, y nadie les echa en cara, como en el caso anterior, que se presentan allí sin estudios previos, sin nunca haber tenido maestros, a dar algún consejo: prueba evidente de que nadie considera que esta sea materia de enseñanza. Y no es tan solo en los asuntos públicos donde ocurre esto: también en la vida privada, los ciudadanos más sabios y mejores son incapaces de transmitir a otros la virtud que ellos mismos poseen, para lo cual cita el caso de Pericles, a la vista de cuyo ejemplo, Sócrates llega a la convicción de que la virtud no puede enseñarse.

Y, a continuación se pregunta: ¿es la virtud un todo único, del cual serían partes la justicia, la prudencia y la santidad, o bien estas virtudes no son más que distintos nombres de un único todo?

Mientras que Protágoras señaló que la virtud es una y que las otras virtudes son partes de ella, Sócrates se pregunta si los individuos, tiene cada uno como suya una u otra de estas partes de la virtud o bien el que posee de ellas las tiene todas a la vez? ¿La Sabiduría y el valor, también son partes de la virtud? Y la sabiduría es la primera de todas? ¿Cada una de las virtudes es cosa distinta de las otras? Se debe ello a que cada una tiene sus propiedades particulares, igual que las distintas partes del rostro? Difieren las partes de la virtud unas de otras en sí mismas y en sus propiedades, por lo que ninguna otra parte de la virtud se parece a la ciencia, a la justicia, al valor, a la sabiduría o a la santidad? Lo que llamamos saber, sabiduría, valor, justicia y santidad, son cinco nombres distintos que se aplican a una sola y misma cosa, o cada uno de estos nombres comprende una realidad distinta, a un objeto con sus propias características, y tal que ninguno de ellos puede identificarse con otro?

Sócrates que niega desde el comienzo que la virtud se pueda enseñar, reconoce que a lo largo del diálogo Protágoras ha puesto todos los esfuerzos en contradecirse demostrando

^{8[8]} Cf. PLATON. *Menón o de la Virtud*. En Obras Completas. Traducción del griego, preámbulo y notas de Francisco de P. Samaranich. Colección grandes culturas. Aguilar S.A. ediciones. Madrid, España, 1972, páginas 438-460.

que todo es ciencia: la justicia, la templanza, el valor, lo cual es el medio más seguro de demostrar que la virtud se puede enseñar, pues es evidente que si la virtud fuera algo distinto de una ciencia, no se podría enseñar, mientras que si, en su totalidad, es una ciencia, sería absurdo que no pudiera ser objeto de una enseñanza.

Empero, ante esta extraordinaria confusión, afirma sentir el más vivo deseo de llegar a ver claramente en ello y luego de haber discutido todas las cuestiones, poder llegar al fin a la naturaleza de la virtud y examinar nuevamente si se puede enseñar o no, para lo cual manifiesta entregarse a estas investigaciones inspirándose, para toda su conducta en la vida, en su previsión^{9[9]}.

Finalmente, en la Apología señala que él iba donde pudiese beneficiar más a alguien, tratando de persuadir a cada uno que debe mirar por sí y buscar la virtud y la sabiduría, antes que andar procurando sus intereses particulares, pues el saber y la virtud se identifican, pues el sabio, el que conoce lo recto, actuará también con rectitud^{10[10]}.

Así se plasma entonces el pensamiento socrático.

No obstante lo anterior, autores como Jaeger Werner señalan que del Gorgias, Menón y Protágoras, se infiere que para Sócrates la virtud se relaciona con el saber, con el conocimiento, con el conocimiento del bien que está en la base de todas y cada una de las llamadas virtudes humanas, que no es una operación de inteligencia, sino la expresión consciente de un interior del hombre^{11[11]}.

A su juicio, el centro de la ética socrática es el concepto de *areté*, virtud, esto es, la disposición última y radical del hombre, aquello para lo cual ha nacido propiamente, y esta virtud es ciencia. El hombre malo lo es por ignorancia; el que no sigue el bien es porque no lo conoce, por eso la virtud, dice, se puede enseñar (ética intelectualista) y lo necesario es que cada cual conozca su *areté*. Este es, señala, el sentido del imperativo socrático: concóctete a ti mismo. Por eso es un imperativo moral, para que el hombre tome posesión de sí mismo, sea dueño de sí, por el saber.

3. Platón y el pensamiento de la Academia. Después de Sócrates viene Platón (Atenas: 427-347 a.d.c), fundador de la Academia^{12[12]}.

La ética de Platón está enfocada al logro del supremo bien del hombre, en la posesión del cual consiste la felicidad verdadera. El bien supremo del hombre es el desarrollo auténtico de su personalidad como ser racional y moral, el recto cultivo de su alma, el bienestar general y armonioso de su vida y la felicidad debe alcanzarse mediante la práctica de la virtud.

^{9[9]} Cf. PLATON. *Protágoras o los Sofistas*. En Obras Completas. Traducción del griego, preámbulo y notas de Francisco de P. Samaranch. Colección grandes culturas. Aguilar S.A. ediciones. Madrid, España, 1972.

^{10[10]} PLATON. *Defensa de Sócrates*. En Obras Completas. Traducción del griego, preámbulo y notas de Francisco García Yague. Colección grandes culturas. Aguilar S.A. ediciones. Madrid, España, 1972, Pág. 213.

^{11[11]} JAEGER Werner, *Paideia: Las ideas de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica, México, 2002, Pág. 445

^{12[12]} Que perdura hasta el año 529, cuando fue clausurada por orden de Justiniano.

Al decir de Copleston^{13[13]}, Platón aceptó la identificación socrática de la virtud con el conocimiento. Por ello su pensamiento obviamente también está contenido en sus diálogos menores *Protágoras*, *Gorgias* y *Menón*, pero de manera especial en *La República o la Justicia*, en la cual se contienen las ideas platónicas esenciales. El justo de la República poseerá a la vez la ciencia y el amor del bien absoluto, que es inseparable de lo bello y lo útil o provechoso.

En *La República, o la Justicia*, Platón señala que si la ciudad está bien fundada como es debido, no hay duda de que será completamente buena y es claro entonces que dominará en ella la prudencia, el valor, la templanza y la justicia. Bien claro está que la primera de ellas es la prudencia, porque la discreción reina en ella. Y esto mismo, la discreción o el buen consejo, es claro que resulta ser una ciencia; con ella, y no con la ignorancia puede decidirse lo que es justo.

La ciudad fundada conforme a reglas naturales podrá ser toda ella prudente por la parte de gente que menos abunda en ella, que no es otra que la que preside y gobierna. Es este, al parecer, el linaje más reducido y al cual corresponde la participación en esta ciencia, que es, entre todas, la única que debe ser llamada con el nombre de prudencia (L IV, vi).

La ciudad es valerosa atendiendo a esa parte de ella en la que se mantiene a todo evento la opinión de las cosas temibles, que han de ser siempre las mismas y en consonancia con la prescripción educativa del legislador. El valor es una especie de conservación. Y al hablar de conservación a todo evento, significa que el valor es garantía de esa conservación (L IV, vii).

La templanza es como un cierto orden y continencia de los placeres y de los deseos, según la expresión de los que dicen, que se trata del dominio de sí mismos.

La justicia no consiste en otra cosa que en hacer en la ciudad cada uno lo suyo, o lo que es lo mismo, en hacer las cosas que le corresponden, virtud que rivaliza con la prudencia, la templanza y el valor. .

Lo que se muestra para la ciudad, Platón lo traslada al hombre, respecto del cual, pone de manifiesto que en el alma de cada uno de los hombres se encuentran los mismos principios, y en el mismo número, que en la ciudad. Ergo, considera y analiza las cuatro virtudes principales o cardinales, a saber: La sabiduría que es la virtud de la parte racional del alma; el coraje o la fortaleza de ánimo, que es la virtud de la parte irascible o vehemente; la templanza, consistente en la unión de las partes vehemente y apetitiva bajo el gobierno de la razón; y, la justicia, que es una virtud general, que consiste en que cada parte del alma cumpla su propia tarea con la debida armonía. De esta manera Platón hace ver que sólo el filósofo posee el verdadero conocimiento del bien del hombre^{14[14]}.

^{13[13]} Ob. Cit, páginas 226-227

^{14[14]} Cf. PLATÓN. *La República, o de la Justicia*. Introducción, versión y nota de Antonio Gómez Robledo. Universidad Nacional Autónoma de México. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. México, 2000.

Téngase presente, como acertadamente lo menciona el profesor Recasens Siches^{15[15]}, que Platón compara el Estado con el ser humano, y considera que aquel tiene la misma estructura y el mismo funcionamiento que éste. Hay en el ser humano y hay en la ciudad un elemento llamado a dirigir: la razón o inteligencia en aquél, los magistrados en ésta. Este elemento, lo mismo en el individuo que en el Estado, debe comportarse según la virtud de la sabiduría o prudencia. Hay también, lo mismo en el hombre que en el Estado, otro elemento llamado a ejecutar, la voluntad y las fuerzas armadas, respectivamente; elemento que debe regirse por la virtud de la fortaleza o valentía, cumpliendo estricta y eficazmente los mandatos del factor dirigente. Y hay, por fin, otro elemento destinado a la satisfacción de las necesidades materiales, el cual está representado en el individuo por los apetitos, y en el Estado por los artesanos, por la multitud; y ese elemento debe acomodarse a la virtud de la templanza, la cual consiste en obedecer los dictados de la razón o los mandatos de los magistrados, respectivamente. La justicia estriba en que cada facultad del individuo y cada estamento del Estado cumpla con su virtud correspondiente, sin salirse de su propia función, sin entrometerse en las de los demás.

4. Aristóteles. Luego aparece Aristóteles (Estagira 384 – Eubea 322), quien estuvo por muchos años en la Academia, pero a la muerte de Platón fundó el Liceo y con él, la que se llamó escuela peripatética. La exposición fundamental de la moral de Aristóteles es la *Ética* a Nicómaco, editada probablemente por su hijo. También hay una exposición sencilla en la *Retórica*.

Desde Aristóteles, la *Ética* es la parte de la filosofía que mira el valor de la conducta humana: no al “hacer”, sino al obrar, al bien y al mal, en suma, sin ulterior calificación.

“Virtud” (*areté*), quiere decir, para un griego, no sólo una perfección moral propiamente dicha, sino toda excelencia o perfección general, que de algún modo es valiosa, y contribuye, por ende, a plasmar un tipo mejor de humanidad. Cualidades éticas y estéticas, físicas y espirituales, andan así en consorcio más o menos indiscriminado^{16[16]}.

En el Capítulo IX del Libro I de la *Retórica*, Aristóteles se acerca a la ética y habla de la excelencia, de la maldad, de lo noble y de lo vergonzoso, pues estos son, dice, los objetivos del que alaba y del que reprueba.

Es noble, lo que, a más de ser preferible por sí mismo, puede ser digno de elogio, o lo que, a más de ser bueno, pueda resultar placentero, en tanto que bueno. Y si realmente esto es lo noble, es forzoso que la excelencia sea noble, pues a más de ser buena, es digna de elogio. Y la excelencia es, según parece, la capacidad de generar bienes y de conservarlos, y una capacidad creadora de múltiples y grandes beneficios, de toda clase y referidos a todo.

Son componentes de la excelencia la justicia, la valentía, la moderación, la magnificencia, la magnanimidad, la liberalidad, la afabilidad, la sensatez, la sabiduría. Es forzoso que las

^{15[15]} RECASENS SICHES, Luis. *Tratado General de Filosofía del Derecho*. Editorial Porrúa S.A. México, 1985, Pág. 427

^{16[16]} Cf. GOMEZ ROBLEDOS, Antonio. *Introducción a la Ética Nicomaquea de Aristóteles*. Ed. Porrúa S.A., 10 ED., México, 1982, Pág. xvii.

mayores excelencias sean las más beneficiosas para los demás, si es que la excelencia es una capacidad creadora de beneficios. Por ello es a los justos y a los valientes a los que más se honra, porque es beneficiosa para los demás la excelencia de estos últimos en la guerra, y la de los primeros, también en la paz. Y también la liberalidad, porque quienes son liberales desprecian lo que más ansían otros, las riquezas, y no disputan por ellas.

En cuanto a la justicia, es la excelencia por la que cada uno tiene lo suyo y de acuerdo con la norma, y la injusticia, cuando se tiene lo ajeno y contra la norma. Quienes practican la valentía llevan a cabo acciones nobles en medio del peligro, como ordena la norma y dispuestos a servirla. Cobardía es lo contrario. Liberalidad es la excelencia de beneficiar con dinero. Mezquindad es lo contrario. Magnanimidad es la excelencia de hacer grandes beneficios, y magnificencia, la excelencia de llevar a cabo acciones grandes y con cuantiosos gastos; la mezquindad y la tacañería son sus contrarios. La sensatez es la excelencia de la inteligencia de acuerdo con la cual se pueden tomar decisiones correctas acerca de los bienes y males antes mencionados en relación con la felicidad^{17[17]}.

En la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles señala que en la búsqueda del bien humano y la humana felicidad, la virtud que se debe considerar es la virtud humana, por la cual se debe entender no la del cuerpo, sino la del alma, y por felicidad una actividad del alma.

En el alma, dice Aristóteles, hay una parte irracional y otra dotada de un principio racional. En la parte irracional hay a su vez una parte –común a todo ser viviente- que guarda relación con el principio de la nutrición y del crecimiento - la parte vegetativa-. Hay también otra parte de naturaleza irracional en el alma, la cual sin embargo, participa de algún modo de la razón: la concupiscible y en general la desiderativa, que participa de la razón en cierta medida, en cuanto la obedece y se somete a su imperio. Es la parte irracional que se deja persuadir de algún modo por la racional, por lo cual hay que decir de esta parte que también posee la razón. Doble a su vez es la parte racional: Una la que posee la razón propiamente y en sí misma; y, otra, la que escucha la voz de aquella.

Atendiendo a esta diferencia, Aristóteles divide la Virtud en dos clases: Las virtudes dianoéticas o intelectuales, como la sabiduría, la comprensión y la prudencia; y, las virtudes éticas o más estrictamente morales, como la liberalidad y la templanza. A las disposiciones dignas de alabanza, dice, las llamamos virtudes (L I, xiii).

La virtud intelectual debe su nacimiento y desarrollo sobre todo al magisterio y por eso ha menester de experiencia y de tiempo. La virtud moral es fruto de la costumbre, de la cual ha tomado su nombre por una ligera inflexión del vocablo. De lo anterior resulta claramente que ninguna de las virtudes morales germina en nosotros naturalmente. Por lo tanto, dice, las virtudes no nacen en nosotros por naturaleza ni contrariamente a la naturaleza, sino que siendo nosotros naturalmente capaces de recibirlas, las perfeccionamos en nosotros por la costumbre.

^{17[17]} ARISTOTELES. *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé. Clásicos de Grecia y Roma. 2ª reimpresión. Alianza Editorial, 2000, páginas 94-96.

Todo lo que nos da la naturaleza lo recibimos primero como potencialidades, que luego nosotros traducimos en actos, lo cual se manifiesta en los sentidos.

Las virtudes las adquirimos ejercitándonos primero en ellas, como pasa también en las artes y oficios. Todo lo que hemos de hacer después de haberlo aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Así como llegamos a ser arquitectos, construyendo, de igual manera nos hacemos justos, practicando actos de justicia, y temperantes haciendo actos de templanza, y valientes ejercitando actos de valentía.

Por la conducta que observamos en las convenciones que tienen lugar entre los hombres, seremos justos e injustos; y por la manera como nos comportemos en los peligros, según que nos habituemos a tener miedo u osadía, seremos valientes o cobardes. Lo mismo tiene lugar en las pasiones, sean del género concupiscible o irascible, que unos serán templados y apacibles y otros desenfrenados y violentos, porque unos se conducen de un modo con respecto a esas pasiones, y otros de otro. En una palabra, de los actos semejantes nacen los hábitos. Es preciso, por tanto, realizar determinados actos, ya que los hábitos se conformarán a su diferente condición.

Para Aristóteles, no interesa saber qué es la virtud, lo cual dice, no tiene ninguna utilidad. Lo que importa es llegar a ser virtuosos, para lo cual es preciso considerar, en lo que atañe a las acciones, la manera de practicarlas, pues los actos son los señores y la causa de que sean tales o cuales los hábitos.

Para Aristóteles, es un principio comúnmente admitido, y que hemos de dar por supuesto, el de que debemos obrar conforme a la recta razón.

Por regla general, dice Aristóteles, los actos humanos son de tal naturaleza que se malogran tanto por defecto como por exceso. Así pasa con la templanza, la valentía y las demás virtudes. El que de todo huye y todo teme y nada soporta, acaba por ser un cobarde, y el que por otro lado nada teme en absoluto, antes marcha al encuentro de todo, hácese temerario. La templanza y la valentía, por tanto, se malogran igualmente por el exceso y el defecto, y se conservan por la medida.

Signo forzoso de los hábitos es el placer o la pena que acompañan a los actos. Temperante, el que se abstiene de los placeres corpóreos y en ello se complace, y disoluto el que se irrita por su privación. Valiente, es el que con alegría, o al menos no con tristeza, arrostra los peligros, y cobarde el que lo hace con tristeza. Desenfrenado, el gozador de todos los placeres y que de ninguno se abstiene. Insensible, el que huye de todos los goces, como la gente rústica.

La virtud moral, por tanto, está en relación con los placeres y los dolores. Para obtener placer cometemos actos ruines, y por evitar penas nos apartamos de las bellas acciones. Toda disposición del alma mantiene una relación natural con todo aquello que puede naturalmente tornarla mejor o peor. Y es así como los hombres se vuelven perversos por los placeres o los dolores, por perseguir o evitar unos u otros, bien sea los que no se debe, o cuando no se debe, o como no se debe, o por otra desviación cualquiera de lo que la razón determina en las circunstancias. De ahí que algunos definan las virtudes como estados de

impasibilidad y de quietud. Definición errónea. Quede sentado, dice Aristóteles, que es propio de la virtud poner en obra los goces o sufrimientos moralmente más valiosos y propio del vicio hacer lo contrario.

| | |
|-------------------------------------|-----------------|
| Tres cosas hay en cuanto a nuestras | |
| Preferencias: | Aversiones: |
| Lo bueno | Lo malo |
| Lo útil, y | Lo nocivo, y |
| Lo placentero | Lo desagradable |
| <hr/> | <hr/> |
| Hombre bueno | Hombre malo |

La virtud, dice Aristóteles, es hábito, pero no basta eso, sino que es preciso decir cuál. La virtud del hombre es aquel hábito por el cual el hombre se hace bueno y gracias al cual realizará bien la obra que le es propia. Una acción es perfecta, cuando se ajusta a la medida conveniente, al justo medio (L. II.)

Aristóteles se refiere a la fortaleza y a la templanza, como las virtudes de las partes irracionales del alma. Luego a las virtudes morales en particular y a la justicia, entendida como la virtud perfecta, porque es el ejercicio de la virtud perfecta y finalmente a las virtudes intelectuales como la sabiduría, la comprensión y la prudencia^{18[18]}.

Como lo señalan Denis Huisman y André Vergez, la virtud es como una línea divisoria sobre la cual el arte ético nos mantiene entre dos vertientes opuestas de vicios^{19[19]}.

Anthony Kenny, citado por Alasdair Macintyre, señala que las posturas maduras de Aristóteles se hallan expuestas en la *Ética a Eudemo* y no como han creído casi todos los estudiosos en la *Ética a Nicómaco*. Empero, como lo señala Macintyre, por ahora seguimos la tradición en la interpretación aristotélica de la virtud conforme a la *Ética Nicomaquea*^{20[20]}.

5. Los estoicos.- Después de Aristóteles aparece la Escuela Estoica – Estoicismo – *Stoa* – que comprende cinco siglos, que se divide en:

Estoicismo antiguo, con Zenón de Citium (336-264 d.C), el fundador de la doctrina, y que abrió la Escuela del Pórtico, llamada Escuela Estoica –*stoa* que quiere decir pórtico en griego; Cleantes de Asos (321-223) y Crisipo (280-210).

Estoicismo Medio, con Panecio de Rodas (180-112) y Posidonio de Apamea (135-51), amigo de Pompeyo y profesor de Cicerón, quienes introdujeron la filosofía estoica en Roma.

^{18[18]} Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. Versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo. Octava edición. Editorial Porrúa, S.A., México, 1979.

^{19[19]} HUISMAN Denis y VERGEZ André. *Historia de los Filósofos ilustrada por los textos*. Traducción de Carmen García Trevijano. Ed. Tecnos. Madrid, España. 2000.

^{20[20]} MACINTYRE, Alasdair. *Tras la Virtud*. Traducción castellana de Amelia Valcárcel. 1ª edición en Biblioteca de Bolsillo. Ed. Crítica, Barcelona, 2001, páginas 186-187.

El Nuevo Estoicismo o estoicismo tardío de la época imperial romana, con Lucio Anneo Séneca (4 a. C. -65 d.c.), Epicteto (50-130) quien resumió la filosofía estoica en la famosa fórmula “soporta y abstente”; y, Marco Aurelio (121- 180).

Para los estoicos, el fin de la vida, la felicidad, consiste en la virtud, esto es, en la vida natural o en el vivir conforme a la naturaleza. Si el universo es regido por la Ley natural, vive de acuerdo con la naturaleza.

Para los estoicos las virtudes cardinales son la prudencia o el discernimiento moral, la fortaleza, el dominio de sí o la templanza, y la justicia, las cuales o se dan todas juntas o faltan todas, o lo que es lo mismo, quien posee una de ellas las posee todas. Las virtudes están indisolublemente ligadas unas con otras, como expresiones que son de uno solo y mismo carácter, de tal suerte que la presencia de una virtud implica la presencia de todas ellas.

6. El Epicureismo. - Más adelante aparece el Epicureismo, cuyo exponente más importante fue Epicuro (341 a.C - 270): El placer es el fin de la vida. En el placer está la felicidad. El placer es la ausencia de dolor y se halla en la serenidad del alma, en el placer intelectual, en los placeres de la mente.

La virtud es condición indispensable para lograr la tranquilidad del ánimo. Virtudes como la sencillez, la moderación, la templanza y la alegría conducen al placer y a la felicidad. Quien no viva conforme a la prudencia, la honradez y la justicia, no podrá vivir feliz. La más importante de las virtudes es la prudencia. El comienzo y el mayor bien de todas estas cosas es la prudencia y por eso es la prudencia algo de más valor que la filosofía misma, en cuanto que todas las demás virtudes derivan de ella, pues ella nos enseña que o es posible vivir placenteramente como no se viva también con prudencia, honradez y justicia, y que no se puede vivir prudente, honorable y justamente sin que resulte una vida agradable, porque las virtudes son hermanas de la vida grata y ésta es inseparable de aquéllas.

7. El Escepticismo.- Entre los estoicos y los epicúreos, aparece el Escepticismo (la desconfianza de la verdad, la desaprobación del saber) cuyos máximos exponentes son Pirrón de Elis (365-275 a.C), su fundador. Sus frases famosas eran: nada está claro, nada es preferible. Timón de Fliunte (320-230 a.C), Arcesilao (315-240 a.C), Carnéades de Cirene (215-126), Enesidemo (s.I) y Sexto Empírico (s.II).

8. Los eclécticos.- Aparecen luego los Eclécticos, como otro fenómeno de la decadencia filosófica, los cuales utilizan el pensamiento filosófico como materia de erudición y moralización pero alejado del problema filosófico mismo. Aquí debemos distinguir entre el eclecticismo romano y el eclecticismo alejandrino.

Del eclecticismo romano su exponente más destacado es Marco Tulio Cicerón (106-43), orador, escritor y hombre de estado, autor *De República*, en que deja establecido la

constitución, el régimen y la mejor forma de gobierno; *De Legibus*, sobre las normas con las cuales los ciudadanos se sienten iguales ante el derecho y *De Officiis*, que trata de formar a los ciudadanos en la conciencia de lo recto y del cumplimiento del deber en una forma consciente y racional. A su juicio, el ciudadano adquiere el sentido de la dignidad personal obrando siempre con decoro, que es el reflejo de la virtud, fundamento de nuestros deberes.

De Officiis es un conjunto de reglas o de normas de la más elevada moralidad, inspiradas en su sentido profundo de la humanidad, a través del cual se presenta un tipo de ciudadano forjado en las más selectas facultades humanas. Como Código de moralidad es lo más perfecto que nos hayan legado los tiempos antiguos^{21[21]}.

Cicerón no fue un filósofo original aunque escribió de filosofía, pero él mismo afirmó que sus escritos “no disienten mucho de los peripatéticos, puesto que ellos y nosotros queremos ser socráticos y platónicos” (Off. I, 2). Ante todo fue un orador y por eso se atribuyó la facultad de hablar con propiedad, con claridad y con elegancia, logro en el que reconoce haber consumido las horas de su vida.

La fuente de inspiración en *De Officiis* fueron los estoicos, especialmente Panesio, quien a juicio de Cicerón, fue “quien escribió con más diligencia que nadie en torno de los deberes y a quien yo sigo como guía principal en mi trabajo, corrigiéndole algún punto”. También, pero en menor medida, siguió a Posidonio, aunque este tocó muy superficialmente el tema de los deberes.

Para Cicerón toda honestidad dimana de cuatro fuentes a saber: La primera es el conocimiento (sabiduría), la segunda el sentimiento de la comunidad humana (justicia), la tercera la magnanimidad (fortaleza) y la cuarta la inclinación hacia la moderación (templanza). Ellas son las virtudes^{22[22]}.

Por lo tanto, todo lo que es honesto surge de una de estas cuatro virtudes, que son las virtudes cardinales: “o bien consiste en el diligente y exacto conocimiento de la verdad; o en la defensa de la sociedad humana dando a cada uno lo suyo y observando la fidelidad de los contratos; o en la grandeza y vigor de un alma excelsa e invita; o en el orden y medida en cuando se hace y se dice. En esto precisamente consiste la moderación y la templanza. Aunque esta cuatro virtudes están unidas de forma que una no puede existir sin la otra, sin embargo de cada una surge determinada especie de deberes; por ejemplo, de la primera que he presentado, en la que ponemos la sabiduría y la prudencia, procede la investigación y el hallazgo de la verdad, que es el cometido propio de esta virtud. Porque cuanto con más claridad penetra uno en la verdad de las cosas y más aguda y rápidamente puede no solamente ver, sino también explicar sus íntimas razones, es tenido justamente por el más prudente y el más sabio. Esta virtud tiene la verdad como el objeto de su consideración y de su actividad. El objeto de las tres virtudes restantes, en cambio, es proveer y conservar todo lo concerniente a la práctica de la vida, de forma que se conserve la sociedad y la

^{21[21]} GUILLÉN CABAÑERO, José. Estudio preliminar *Sobre los Deberes* de Marco Tulio Cicerón. Ed. Tecnos, Colección Clásicos del Pensamiento, 64, página xxv.

^{22[22]} CICERON, Marco Tulio. *Sobre los deberes*. Estudio preliminar, traducción y notas de José Guillen Cabañero. Colección Clásicos del Pensamiento, 64. Ed. Tecnos. Madrid, España, 1989

unión de los hombres; la excelencia y la grandeza del alma, ya para que resplandezca en el incremento de la autoridad, ya en la provisión de las cosas útiles para sí y para los suyos, pero sobre todo en el menosprecio de todo ello. El orden igualmente, la constancia, la moderación y las otras virtudes semejantes son de tal naturaleza que por ellas se exige una acción externa, no sólo la actividad de la mente. Observando cierta moderación y cierto orden en la conducta de la vida, conservaremos la honestidad y el decoro” (Off. I, 15,16 y 17).

De las cuatro, la primera, que consiste en el conocimiento de la verdad, es la más propia del hombre. Todos nos vemos arrastrados y conducidos hacia el deseo del conocimiento y de la ciencia, creemos que es hermoso el sobresalir en ello; el fallar, el errar, el no saber y el engañarse nos parecen una desgracia y una vergüenza (Off. I, 18).

Entre las otras tres especies de lo honesto es de uso más general la que mantiene unida la sociedad de los hombres como en una comunidad de vida, la cual tiene dos partes: la justicia, que es la más espléndida de todas las virtudes por la cual se constituyen los hombres de bien, y a ella aparece unida la beneficencia, que puede llamarse también bondad y generosidad. La primera obligación que impone la justicia es no causar daño a nadie, si no es injustamente provocado; la segunda, ordena usar de los bienes comunes como comunes y de los privados como propios (Off. I, 20). El fundamento de la justicia es la fidelidad, es decir, la sinceridad de las promesas y de los convenios y su pura observancia (Off. I, 23).

De las cuatro virtudes, la fortaleza parece la más espléndida, que procede de un alma grande y elevada, y que se sitúa por encima de las cosas humanas, que se manifiesta en los peligros y en los trabajos y que se apoya en la justicia. Es la virtud que lucha por equidad.

Para Cicerón el alma verdaderamente fuerte y grande se reconoce por dos cualidades: la primera reside en el desprecio de las cosas externas, cuando se tiene la convicción de que no es conveniente que el hombre admire, desee, ni vaya detrás de nada que no sea honesto y decoroso, ni ceda ante ningún hombre, ni ante las pasiones, ni ante la fortuna. La segunda consiste en que, cuando te encuentres en la disposición de espíritu que he dicho antes, emprendas obras que sean ciertamente grandes y útiles, pero también difíciles y llenas de trabajos y de peligros tanto para la vida como para muchas cosas que a ella se refieren. De estos dos requisitos de la fortaleza, la nobleza y la dignidad, diré más, toda la utilidad se encuentra en la segunda; pero en la primera tenemos la fuente y el estímulo de la verdadera grandeza, porque en él está lo que hace excelentes a los hombres y menospreciadores de las cosas externas.

La última parte de la honestidad, en la que se observa el comedimiento, y cierto ornato de la vida, es la templanza y la moderación, así como la calma de todas las perturbaciones del ánimo y la justa medida de todas las cosas. Es el decoro. De en qué se distinga honesto y decoroso es más fácil hacerse una idea que dar una explicación exacta, porque todo lo decoroso aparece así cuando le ha precedido la honestidad. Hay que pensar y hablar con prudencia, y hacer las cosas con consideración y ver en todas las cosas qué hay de verdad y atenerse a ello; por el contrario, el equivocarse y permanecer en el error, fallar y dejarse engañar es tan poco decoroso como el delirar o haber perdido la cabeza. Todas las cosas

que se hacen con justicia son decorosas, y las que se hacen con injusticia, como las cosas torpes, son indecorosas. Y dígase lo mismo de la fortaleza. Una acción viril y magnánima parece diga de un varón.

El decoro es de dos clases: uno general, que se encuentra en todas las virtudes, y otro especial, subordinado a éste, que aparece en cada una de las virtudes. El primero suele definirse: *decoro* es todo lo que se halla conforme con la excelencia del hombre precisamente en aquello que su naturaleza lo distingue de los demás animales. El decoro especial es –según lo definen– lo que es tan conforme con la naturaleza que en él aparece la moderación y la templanza unidas a los modales de una educación perfecta.

En la comunicación con los hombres es necesario, por consiguiente, usar cierto respeto no sólo para con los mejores, sino para con todos los demás. Porque no preocuparse de lo que los demás piensan de nosotros no sólo es indicio de arrogancia, sino también de despreocupación. Hay diferencia en las obligadas relaciones con los demás entre la justicia y la consideración. Deber de la justicia es no hacer daño a los hombres; de la consideración, no causarles molestias. En eso se manifiesta especialmente la naturaleza del decoro.

La más excelsa de las virtudes es la sabiduría, que los griegos llaman *sofía*. Por prudencia, entendemos lo que debe hacerse y evitarse.

Del eclecticismo alejandrino, su representante más importante es Filón.

9. El Cristianismo. Este se puede dividir en:

9.1 La Patrística: La especulación de los Padres de la Iglesia, en los primeros Siglos del Cristianismo: San Juan y San Pablo. El más importante de los padres de la iglesia latina es San Agustín (Tagaste-Numidia-Africa 354 – Hipona 430). Es el último hombre antiguo. Su primera visión de la filosofía viene de Cicerón. A partir de él comienza la gran etapa medieval de Europa.

San Agustín considera que la virtud es el buen uso del libre albedrío (Libro II *De libero arbitrio*).

La virtud es el orden del amor (*De moribus Eccles*). La ordenación que se llama virtud consiste en gozar de lo que se ha de gozar y en usar de lo que se ha de usar (*Octoginta triun quiestionum*).

9.2 La Escolástica: Filosofía y teología medievales. La gran síntesis doctrinal de la Edad Media, en que se resume el contenido general de la Escolástica: Las Summae. De Santo Tomás.

La escolástica es teología más que filosofía, pero en el fondo subyace un pensamiento filosófico.

La escolástica trata problemas filosóficos que surgen con ocasión de cuestiones religiosas y teológicas.

Son filósofos medievales Escoto Eriúgena, San Anselmo (1033-1109), que es el fundador de la escolástica y San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino (1225-1274), con los cuales comienza el proceso de asimilación del pensamiento aristotélico. Santo Tomás realiza la adaptación de la filosofía griega de Aristóteles al pensamiento cristiano de la escolástica.

Santo Tomás de Aquino estudia las virtudes en la parte moral de la Suma Teológica (Cuestiones 55 a 67) para lo cual puede decirse que a nivel filosófico su principal fuente de inspiración es la Ética a Nicómaco de Aristóteles y a nivel teológico su principal fuente es San Agustín, San Gregorio Magno y San Ambrosio.

Empero, como lo señala Rafael Larrañeta Olleta O.P. en la introducción a la I - II de la Suma Teológica la teologización de la ética aristotélica, que encuentra su culmen en la Suma “recibió críticas severas por ambas vertientes: por parte de los creyentes se le acusó de herejía; y, por parte de los filósofos se le recriminó por pervertir la pureza filosófica de Aristóteles”.

La moral de Santo Tomás –como las de Aristóteles- tiene un eje: el hábito moral. La finalidad de la acción humana es lograr formar en el hombre hábitos buenos (virtudes), desterrando los malos (vicios). Por ello, la cuestión 55 concluye con la definición de virtud como *hábito operativo bueno*. La virtud es moral constitutivamente buena.

Acerca de las virtudes Santo Tomás considera necesario estudiar cinco cosas: 1. La esencia de la virtud. 2. El sujeto de la misma. 3. La división de las virtudes. 4. La causa de la virtud. 5. Las propiedades de la virtud.

Para Santo Tomás las virtudes humanas son hábitos que no pertenecen a las facultades que son comunes al cuerpo sino a las que son exclusivamente propias del alma, esto es, las racionales, que son exclusivas del hombre. Por ello concluye que la virtud humana no importa orden al ser, sino más bien a la operación y, por tanto, la virtud humana es esencialmente un hábito operativo, que al mismo tiempo es un hábito bueno y operativo del bien.

El género de la virtud es el ser hábito y su diferencia específica es el de ser buena, por lo que la virtud es entonces un buen hábito de la mente por la que se vive rectamente.

La virtud no tiene materia de la que se forme, pero tiene materia sobre la que versa (objeto) y materia en la que se da, esto es, el sujeto.

El fin de la virtud, por tratarse de un hábito operativo es la misma operación. La virtud es un hábito que dispone siempre para el bien.

La virtud humana tiene por sujeto la potencia del alma (C. 55 a. 1) y una misma virtud puede pertenecer a distintas potencias, de manera que resida en una principalmente y se extienda a las otras a modo de difusión o a modo de disposición, en cuanto que una potencia es movida por otra o en cuanto que una potencia recibe algo de otra (C.56 a. 2).

Ahora, si la virtud es un hábito por el cual se obra bien, significa que un hábito puede ordenarse a un acto bueno de dos modos: Uno, en cuanto que por tal hábito adquiere el hombre la facultad de obrar bien, como por el hábito de la gramática adquiere el hombre la facultad de hablar correctamente, si bien la gramática no hace que el hombre hable siempre correctamente, ya que el gramático puede proferir barbarismos o solecismos. Y lo mismo ha de decirse de las demás ciencias o artes. De otro modo, un hábito puede ordenarse a un acto bueno, no sólo en cuanto que confiere la facultad de obrar, sino también en cuanto que hace que uno use correctamente de ella, como la justicia, que hace que el hombre no sólo tenga la voluntad pronta para las obras justas, sino también que obre justamente. Y puesto que lo bueno, lo mismo que ente, no se dice absolutamente algo en cuanto que está en potencia, sino en cuanto que está en acto, de ahí que por estos hábitos se diga absolutamente que el hombre obra el bien y que es bueno, por ejemplo que es justo o moderado; y lo mismo vale para los demás hábitos que les sean semejantes. Y como *la virtud es la que hace bueno al que la tiene y que su obrar sea bueno*, a tales hábitos se les da absolutamente el nombre de virtudes, porque hacen que su obrar sea bueno en acto, y hacen que sea absolutamente bueno el que los tiene. En cambio, los hábitos primeramente señalados no se llaman absolutamente virtudes, porque no confieren el bien obrar, sino que dan facultad para ello; ni hacen absolutamente bueno al que los tiene, pues no se dice que un hombre sea bueno por ser simplemente esciente o artífice, pues ello no le confiere más que ser bueno parcialmente, por ejemplo, buen gramático o buen artesano. Esta es la razón de por qué la mayoría de las veces la ciencia y el arte se contradividen a la virtud, y que a veces, ello no obstante, se llamen virtudes, como se ve en el Libro VI *Ethic* (C.56 a.3).

Santo Tomás distingue entre las virtudes intelectuales, las virtudes morales y las virtudes teologales.

Respecto de las virtudes intelectuales, Santo Tomás empieza por decir que como los hábitos intelectuales especulativos no perfeccionan ni conciernen en modo alguno a la parte apetitiva, sino tan sólo a la parte intelectual, pueden llamarse, ciertamente, virtudes en cuanto que confieren facultad para una buena operación, que es el conocimiento de la verdad (pues esto es la buena obra del entendimiento); pero no son virtudes en el segundo sentido, como si confiriesen usar bien de la potencia o del hábito. Pues porque uno tenga el hábito de la ciencia especulativa no está inclinado a usar de ella, sino que es capaz de conocer la verdad de aquellas cosas sobre que versa su ciencia, pero el usar de la ciencia adquirida depende de la moción de la voluntad. Y por eso la virtud que perfecciona la voluntad, como la caridad o la justicia, hace también que sea bueno el uso de esos hábitos especulativos (C.57 a.1).

Las virtudes intelectuales especulativas son la sabiduría, la ciencia y el entendimiento (C.57 a. 2).

A su vez, Santo Tomás señala que deben distinguirse las virtudes intelectuales de las virtudes morales, para lo cual dice lo siguiente:

La razón es el primer principio de todas las obras humanas. Los demás principios que concurren a su realización obedecen de algún modo a la razón, aunque de diversa manera. Por eso algunos defendieron la tesis según la cual, todos los principios activos que existen en el hombre obedecen a la razón; si ello fuese verdad, para obrar bien bastaría que la razón fuese perfecta. Y como la virtud es el hábito que nos perfecciona para obrar bien, se seguiría que no existiría más que en la razón, y por lo tanto que no existiría más virtud que la intelectual. Empero, para que el hombre bien se requiere no sólo que esté bien dispuesta la razón por el hábito de la virtud intelectual, sino que también esté bien dispuesta la facultad apetitiva por el hábito de la virtud moral. Por consiguiente, así como se distingue el apetito de la razón, así se distingue también la virtud moral de la virtud intelectual. Por lo que, así como el apetito es principio del acto humano, en cuanto que participa de algún modo de la razón, así el hábito moral es virtud humana en cuanto que se conforma con la razón (C.58 a.2).

En el hombre hay un doble principio de actos humanos a saber: el entendimiento o razón, y el apetito, puesto estos son los dos motores que hay en el hombre. Por consiguiente, es necesario que toda virtud humana perfeccione a uno de estos principios. Si perfecciona, pues, el entendimiento, especulativo o práctico, para el bien obrar del hombre, será una virtud intelectual, y si perfecciona la parte apetitiva, será una virtud moral. Resulta, por tanto, que toda virtud humana o es intelectual o es moral (C.58 a.3). Por ello, hecha esta distinción, es posible afirmar que la virtud moral puede existir, ciertamente, sin algunas de las virtudes intelectuales, como la sabiduría, la ciencia y el arte, pero no puede existir sin el entendimiento y la prudencia. No puede darse virtud moral alguna sin la prudencia, porque la virtud moral es un hábito electivo, es decir, que hace buena la elección, para lo cual se requieren dos cosas: Primera, que exista la debida intención del fin, y esto se debe a la virtud moral que inclina la facultad apetitiva al bien conveniente según la razón, y tal es el fin debido; segunda, que el hombre escoja rectamente los medios conducentes al fin, lo cual no se verifica sino por la razón en el uso correcto del consejo, del juicio y del imperio, cual hacen la prudencia y las virtudes anejas a la misma, según queda dicho. Luego la virtud moral no puede existir sin la prudencia.

En consecuencia, tampoco puede existir la virtud moral sin el entendimiento, pues por el entendimiento se poseen los principios naturalmente conocidos, tanto de orden especulativo como de orden práctico. Por tanto, así como la recta razón en el orden especulativo, en cuanto que argumenta desde los principios naturalmente conocidos, presupone el entendimiento de los principios, así también lo presupone la prudencia, que es la recta razón de lo agible (C.58 a. 4). Las demás virtudes intelectuales pueden existir sin la virtud moral, pero la prudencia no puede existir sin la virtud moral. La razón de ello es porque la prudencia es la recta razón de lo agible, no sólo en general, sino también en los casos particulares, donde se realizan las acciones. La recta razón preexige unos principios de los que procede en su raciocinio. Pero es necesario que la razón sobre los casos particulares proceda no sólo de los principios universales, sino también de los principios particulares. En cuanto a los principios universales de lo agible, el hombre está bien dispuesto por el entendimiento natural de los principios, mediante el cual conoce que nunca se ha de hacer

el mal, o también por alguna ciencia práctica. Pero esto no basta para razonar correctamente sobre lo particular, pues ocurre a veces que este principio universal conocido por el entendimiento o por la ciencia, se corrompe en su aplicación al caso particular por influjo de la pasión, como sucede al concupiscente, a quien, al vencerle la concupiscencia, le parece bueno lo que desea, aunque sea contrario al juicio universal de la razón. Por consiguiente, así como el hombre está bien dispuesto respecto de los principios universales por el entendimiento natural o por el hábito de ciencia, para estar bien dispuesto respecto de los principios particulares de lo agible, que son los fines, necesita ser perfeccionado por algunos hábitos mediante los cuales resulte en cierto modo connatural al hombre juzgar rectamente del fin; y esto lo logra por la virtud moral, pues el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud, puesto que *según es cada uno, así le parece a él el fin*, conforme se dice en el libro III *Ethic*. Por consiguiente, para la recta razón de lo agible, que es la prudencia, se requiere que el hombre posea la virtud moral (C.58 a.5).

Por su parte, para Santo Tomás, las virtudes cardinales o principales, esto es, la templanza, la justicia, la prudencia y la fortaleza, están convenientemente colocadas entre las virtudes morales y ello es así porque cuando hablamos de la virtud, sin más, se entiende que nos referimos a la virtud humana. Ahora, virtud humana, según la razón perfecta de virtud, es aquella que requiere rectitud del apetito, pues tal virtud no sólo confiere facultad de obrar bien, sino que causa también el uso de la buena obra. En cambio, según la razón imperfecta de virtud, se dice también virtud aquella que no requiere rectitud del apetito, porque sólo confiere facultad de obrar bien, sin causar el ejercicio de la buena obra. Si lo perfecto es más principal que lo imperfecto, las virtudes que implican rectitud del apetito son principales. Tales son las virtudes morales, y, entre las intelectuales, la prudencia, que es también de algún modo virtud moral, por razón de la materia. Por consiguiente, las llamadas virtudes principales o cardinales, están convenientemente colocadas entre las virtudes morales (C.61, a. 1).

De uno u otro modo resultan ser cuatro las virtudes cardinales. Efectivamente, el principio formal de la virtud, de la que ahora hablamos, es el bien de la razón. Y este puede considerarse de dos modos. Uno, en cuanto que consiste en la misma consideración de la razón, y así habrá una virtud principal, que se llama *prudencia*. De otro modo, en cuanto que el orden la razón se realiza en alguna otra cosa, bien sean las operaciones, y así resulta la *justicia*; bien sean las pasiones, y así es necesario que existan dos virtudes, porque es necesario poner el orden de la razón en las pasiones, habida cuenta de su repugnancia a la razón, que se manifiesta de dos modos: uno, en cuanto que la pasión impulsa a algo contrario a la razón; y así es necesario que la pasión sea reprimida, de donde le viene el nombre a la *templanza*; de otro modo, en cuanto que la pasión retrae de realizar lo que la razón dicta, como es al temor de los peligros y de los trabajos y así es necesario que el hombre se afiance en lo que dicta la razón para que no retroceda, de donde viene el nombre a la *fortaleza*.

De modo parecido resulta el mismo número atendiendo al sujeto, pues el sujeto de la virtud, de la que hablamos ahora, es cuádruple, a saber: el que es racional por esencia, al que perfecciona la *prudencia*; y el que es racional por participación, que se divide en tres: la voluntad, que es el sujeto de la *justicia*; el apetito concupiscible, que es el sujeto de la *templanza*; y el apetito irascible, que es el sujeto de la *fortaleza* (C.61 a. 2).

Según Santo Tomás, estas cuatro virtudes cardinales se toman según las cuatro razones formales de virtud en el sentido en que hablamos ahora de ella, razones que en algunos actos y pasiones se dan de manera principal, virtudes que se pueden considerar de dos modos, a saber: Uno, en cuanto a las razones formales comunes, y en este sentido se llaman principales, como generales a todas las virtudes, de manera que toda virtud que obre el bien en la consideración de la razón se llame prudencia; y que toda virtud que obre el bien debido y recto se llame justicia; y que toda virtud que cohibe y reprime las pasiones se llame templanza; y que toda virtud que fortalece el alma contra cualquier pasión se llame fortaleza. Y en este sentido hablan muchos de estas virtudes, tanto doctores sagrados^{23[23]} como filósofos^{24[24]}. De este modo, las otras virtudes están contenidas en éstas. Pero también pueden considerarse de otro modo, en cuanto que estas virtudes reciben su denominación de aquello que es principal en cada materia, y así son virtudes especiales, contradivididas de las demás. Se llaman, sin embargo, principales respecto de las otras por la principalidad de la materia. Así se llama prudencia a la que es preceptiva; se llama justicia a la que versa sobre las acciones debidas entre iguales; se llama templanza a la que reprime la concupiscencia de los placeres del tacto; y se llama fortaleza a la que causa firmeza ante los peligros de la muerte (C. 61 a.3).

Tales virtudes son tomadas en dos acepciones por los diversos autores. Unos las toman en cuanto significan ciertas condiciones generales del alma humana, que se encuentran en todas las virtudes, de modo que la prudencia no es otra cosa que cierta rectitud de discreción en toda clase de actos y de materias; la justicia, cierta rectitud de alma por la que el hombre obra lo que debe en cualquier materia; la templanza, cierta disposición del alma que modera cualquier pasión u operación, para que no traspasen los límites debidos; la fortaleza, cierta disposición del alma por la que se afianza en lo que es conforme a la razón frente a cualquier ímpetu pasional o al cansancio de las operaciones. Ahora bien, estas cuatro condiciones distinguidas de este modo no importan diversidad de hábitos virtuosos en cuanto a la justicia, la templanza y la fortaleza. En efecto, a cualquier virtud moral, por el hecho de ser hábito, le corresponde cierta firmeza, para no dejarse mover en contrario, lo cual se ha dicho que pertenece a la fortaleza. Por ser virtud, ha de ordenarse al bien, en lo que va implícita la razón de rectitud o débito, que se decía pertenecer a la justicia. Por ser virtud moral que participa de la razón ha de mantener el modo de la razón en todo sin extralimitarse, que se decía pertenecer a la templanza. Tan sólo el tener discreción, que se atribuía a la prudencia, parece distinguirse de las otras tres condiciones, en cuanto que esto pertenece a la misma razón por esencia, mientras que las otras tres condiciones importan cierta participación de la razón, a modo de cierta aplicación a las pasiones u operaciones. Así, pues, según esto, la prudencia sería virtud distinta de las otras tres; mas las otras tres no serían virtudes distintas entre sí, pues es claro que una misma e idéntica virtud es hábito y es virtud y es moral. Otros, en cambio, con más acierto, toman estas cuatro virtudes en su determinación a materias especiales, de modo que cada una de ellas se concreta en una materia en la que es de alabar principalmente aquella condición general que da nombre a la virtud, conforme se ha dicho anteriormente. Y en este aspecto es manifiesto que dichas virtudes son hábitos diversos, distinto según la diversidad de objetos (C.61 a.4).

^{23[23]} S. Ambrosio, S. Agustín y S. Gregorio.

^{24[24]} Séneca.

Santo Tomás señala que la virtud es natural al hombre según cierta incoación. Según la naturaleza específica, en cuanto que en la razón lleva el hombre naturalmente ciertos principios naturalmente conocidos, tanto de orden especulativo como de orden práctico, los cuales son ciertas semillas de las virtudes intelectuales y morales; y en cuanto que en la voluntad se da cierto apetito natural del bien que es según la razón. Y según la naturaleza individual, en cuanto que por la disposición del cuerpo unos están mejor o peor dotados para ciertas virtudes en razón de que ciertas facultades sensitivas son actos de ciertas partes del cuerpo, que, por su disposición, ayudan o impiden a dichas facultades en sus actos, y, consiguientemente, a las facultades racionales, a las que sirven las facultades sensitivas. Así es como un hombre tiene aptitud natural para la ciencia, otro la tiene para la fortaleza, y otro la tiene para la templanza. Y de estos modos, tanto las virtudes intelectuales como las morales, nos son dadas por la naturaleza según cierta incoación de aptitud. Pero no es su consumación, porque la naturaleza está determinada a una sola cosa, mientras que la consumación de estas virtudes no es según un único modo de acción, sino varia, según las diversas materias sobre las que operan las virtudes y según las diversas circunstancias (C.63 a.1).

Entre todas las virtudes morales, la justicia sobresale como la más próxima a la razón, lo cual resulta claro tanto por parte del sujeto como por parte del objeto. Por parte del sujeto, porque reside en la voluntad como en sujeto propio, y la voluntad es el apetito racional, según consta por lo dicho. Por parte del objeto o materia, porque versa sobre las operaciones, mediante las cuales el hombre se ordena no solo en sí mismo, sino también en relación a los demás. De ahí que la justicia sea la más preclara de las virtudes, según se dice en el Libro V *Ethic*. Entre las otras virtudes morales, que moderan las pasiones, el bien de la razón tanto más resplandece en cada una cuanto mayor es la materia del movimiento apetitivo sometido a la razón. Pero entre las cosas que pertenecen al hombre ocupa en primer lugar la vida, de la que dependen todas las demás. De ahí que la fortaleza, que somete a la razón el movimiento apetitivo en las cosas que miran a la muerte y a la vida, ocupe el primer lugar entre las virtudes morales que moderan las pasiones, aunque esté por debajo de la justicia. Después de la fortaleza tiene su lugar la templanza, que somete a la razón el apetito de aquellas cosas que se ordenan inmediatamente a la vida del individuo o de la especie, es decir, las referentes al alimento y al sexo. Así, estas tres virtudes, junto con la prudencia, se tienen por principales también en dignidad (C.66 a.4).

Finalmente, señala Santo Tomás, la magnitud específica de una virtud se mide por su objeto. El objeto de la sabiduría sobresale entre los objetos de todas las virtudes intelectuales, pues se ocupa de la causa suprema, que es Dios, según se dice en el principio de los *Metaphys*. Y como de los efectos se juzga por la causa, y de las causas inferiores, por la causa superior, de ahí que la sabiduría juzgue de todas las demás virtudes intelectuales, y que las ordene a todas, siendo como la ciencia arquitectónica respecto de todas ellas (C.66 a.5).

Bibliografía

ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. Versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo. Octava edición. ISBN: 968-432-358-1. Editorial Porrúa, S.A., México, 1979.

ARISTOTELES. *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé. Clásicos de Grecia y Roma. ISBN: 84-206-3642-8. 2ª reimpresión. Alianza Editorial, 2000.

CICERON, Marco Tulio. *La invención retórica*. Introducción, traducción y notas de Salvador Núñez. Biblioteca Clásica Gredos, 245. ISBN: 84-249-1878-9. Editorial Gredos. Madrid, 1997.

CICERON, Marco Tulio. *Sobre los deberes*. Estudio preliminar, traducción y notas de José Guillen Cabañero. Colección Clásicos del Pensamiento, 64. ISBN: 84-309-1760-8. Ed. Tecnos. Madrid, España, 1989

COPLESTON, Frederick. *Historia de la Filosofía*. 1: Grecia y Roma. ISBN: 84-344-8721-7 (volumen 1). Editorial Ariel S., Barcelona, España, 1999.

FASSÓ, Guido. *Historia de la Filosofía del Derecho*. 1 Antigüedad y Edad Media. ISBN: 84-368-0101-6 (Tomo 1). Ediciones Pirámide. Madrid, España, 1982.

FOOT, Philippa. *Las virtudes y los vicios y otros ensayos de filosofía moral*. Traducción de Claudia Martínez. ISBN: 968-36-3625-X. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas. México, 1994.

HUISMAN Denis y VERGEZ André. *Historia de los Filósofos ilustrada por los textos*. Traducción de Carmen García Trevijano. ISBN: 84-309-3572-X. Ed. Tecnos. Madrid, España. 2000.

JAEGER, Werner. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. Decimosexta reimpresión. ISBN 968-16-0106-8. Fondo de Cultura Económica. México, 2002.

JIMENEZ LEUBE, Jorge. *El Derecho como arte de la Justicia*. s.p. Notas y exposición del Curso en el Doctorado sobre “Cuestiones actuales del Derecho Español e Internacional”. Universidad Alfonso X El Sabio. Madrid, España - Bogotá, Colombia, 2004.

MACINTYRE, Alasdair. *Tras la Virtud*. Traducción castellana de Amelia Valcárcel. ISBN: 84-8432-170-3. 1ª edición en Biblioteca de Bolsillo. Ed. Crítica, Barcelona, 2001.

MARIAS, Julián. *Historia de la Filosofía*. Manuales / Filosofía y Pensamiento. ISBN: 84-206-8183-0. 1ª reimpresión, Alianza Editorial. Madrid, España, 1999.

PLATON. *Gorgias o de la Retórica*. En Obras Completas. Traducción del griego, preámbulo y notas de Francisco García Yague. Colección grandes culturas. Aguilar S.A. ediciones. Madrid, España, 1972.

PLATON. *Menón o de la Virtud*. En Obras Completas. Traducción del griego, preámbulo y notas de Francisco de P. Samaranch. Colección grandes culturas. Aguilar S.A. ediciones. Madrid, España, 1972.

PLATON. *Protágoras o los Sofistas*. En Obras Completas. Traducción del griego, preámbulo y notas de Francisco de P. Samaranch. Colección grandes culturas. Aguilar S.A. ediciones. Madrid, España, 1972.

PLATÓN. *La República, o de la Justicia*. Introducción, versión y nota de Antonio Gómez Robledo. ISBN: 968-36-8298-7 (empastado). Universidad Nacional Autónoma de México. Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana. México, 2000.

RECASENS SICHES, Luis. *Tratado General de Filosofía del Derecho*. ISBN: 968-432-064-7. Editorial Porrúa S.A. México, 1985.

SAN AGUSTIN. *Confesiones*. Prólogo, traducción y notas de Pedro Rodríguez de Santidrián. ISBN: 84-206-0482-8. 4ª reimpresión. Alianza Editorial, Madrid, España, 1998.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología II*. Biblioteca de Autores Cristianos. ISBN: 84-220-1351-7 (tomo II). Madrid, 1989.

SENECA, Lucio Anneo. *Diálogos*. Estudio preliminar, traducción y notas de Carmen Codoñer. Clásicos del Pensamiento 22. ISBN: 84-309-1333-5. 2ª reimpresión, Ed. Tecnos, Madrid, España, 2003.

STORIG, Hans Joachim. *Historia Universal de la Filosofía*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. ISBN: 84-309-2636-4. Ed. Tecnos, Madrid, España, 2000.
