

VIRTUD Y ACCIÓN.

Un encuentro entre Santo Tomás y Annah Harendt

La reflexión a la que nos convoca la XLIV Semana Tomista, a saber “*La ética de la virtud en el mundo de hoy*”, nos conduce a meditar sobre los supuestos de la virtud, no sólo dentro de la ética del Doctor Angélico, sino también sobre la problemática de la misma en tiempos en que la identidad del sujeto es “algo pluriforme o que el significado es, sin lugar a dudas, social (...) un producto cultural o que la ética es, por supuesto, narrativa”¹.

A partir de ello, si la identidad se presenta como algo metafísicamente dado, se comprende – desde esta perspectiva – que el “hombre sólo puede ser cabal cuando su visión de la realidad no se deja enturbiar por el sí o el no de la voluntad (...) sino cuando su decidir y obrar dependen de lo real”², mientras que si la identidad se realiza por efecto de la construcción, el hombre – ya como supuesto del concepto de aquella, ya como su lógica consecuencia – quedará instituido e implicado como “acción, como un actuar, que en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, un comenzar que revela una única cualidad, a saber, la de ser distinto”³.

Estas dos posiciones acerca de la identidad de lo humano, a la vez que supone una ética diversa, comporta – en la primera de las formulaciones – una metafísica de la esencia, y por consiguiente una finalidad de la ética, no sólo perfectiva del individuo concreto, sino a la vez fundada en la universalidad de la *quiditas*. La identidad como aquello dado, no sólo antecede a la acción, sino que además no encuentra en ésta su preeminencia metafísica, mientras que la identidad constituible, no sólo atiende a la imposibilidad de una metafísica de la verdad como sustancia, sino que a la vez condicionará la presencia del espacio de la libertad como “discurso”⁴, tanto como la emersión del espacio público, no como marco de lo justo, sino como horizonte de la única realización posible para el hombre, a saber ser “inter-est”⁵.

La virtud como proyección del bien al mundo

Nuestro interés es presentar dos posiciones acerca del hombre y las ética sucedáneas de la consideración de ser sobre las que se conforman. Mientras que para Santo Tomás de

¹. VALDECANTOS, Antonio, *El sujeto construido*, en CRUZ, Manuel (comp.), “Tiempo de subjetividad”, Paidós, Barcelona, 1996, p. 200.

². PIEPER, Josef, “Antología”, Editorial Herder, Barcelona, 1981, p. 21.

³. Cfr. ARENDT, Hannah, “La condición humana”, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2005, pp. 200-201.

⁴. *Ibidem*, p. 200.

⁵. *Ibidem*, p. 206.

Aquino los actos propiamente humanos son “aquellos de los que el hombre es dueño (...) mediante la razón y la voluntad”⁶, esto es, aquellos actos por lo que el hombre es en acto; para Hannah Arendt, la posición ética del sujeto, efectuada por la posibilidad del juicio, sólo emerge en la medida en que irrumpe la condición humana en tanto acción, es decir cuando en la naturaleza se efectúa la aparición del “comienzo (...) de algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya existido antes”⁷.

Que el hombre, para el Doctor Angélico, sea totalmente determinado por el principio formal, al menos en cuanto que por hombre se expresa una tal naturaleza, comporta a su vez una determinación decisiva en cuanto a la bondad de la acción, es decir que la misma, y por consiguiente su fin, radican en el bien metafísico que la forma comporta, a la luz de la cual se establece la relación de bondad del fin. De esto se deduce que el fin de la naturaleza racional, a la vez que expresa toda la apertura potencial de la que es posible, atestigua su “estar determinado a algo cierto (*ad aliquid certum*)”. Cabe considerar en este punto todo lo que la composición de acto y potencia presume en cuanto a la naturaleza de la ética tomista, pues a la vez que el fin contiene todo lo determinado de una tal fijeza y todo lo determinante para con una potencia, esta última, mientras que atiende a una no posesión completa del bien, a la vez inhiere su apertura, su radical y decisiva direccionalidad.

Si el hombre, por virtud de su composición, no agota toda la actualidad del ser, por la misma razón del otorgamiento existencial inhabita en sí una admirable estructura metafísica, pues mientras que por el ser es irreversiblemente real y por la forma una naturaleza *toda dada*, por la potencialidad hacia el fin, esto es por la orientación de su acción hacia la bondad de una causa final, puede decirse no totalmente realizado dentro de una realización ya naturalmente completa.

De esto mismo se comprende por qué, para Santo Tomás, la bondad de la virtud no es “el bien común que se dice convertible para con el ser”⁸ sino el bien de la razón suponiendo – en el hombre mismo – a la vez que la presencia irrevocable del bien del ser, otro bien, que en tanto dicho de las acciones según razón, muestra la apertura de las potencias hacia un fin trascendente pero conforme a ellas.

Esta “perfección de la potencia”⁹, que se dice razón de virtud, a la vez que expresa una cualidad buena de la acción, enuncia el horizonte de un fin que contiene “aquello último (*ad*

⁶. S.Th. I-II, q.1 a.1 – Respondeo.

⁷. ARENDT, Hannah, “La condición humana”, op.cit., p. 201.

⁸. S.Th. I-II, q.55 a.4 – Ad secundum.

⁹. S.Th. I-II, q.55 a.3 – Respondeo.

ultimum)¹⁰ real y posible para una potencia, esto es la novedad de la presencia de un fin, que en su misma razón de *ser último*, afirma su misma propiedad de bien. De lo dicho queda claro que la acción humana, para Santo Tomás, declara, junto a una no realización completa del bien dentro de la textura de lo temporal, la definitiva presencia de éste en cuanto al ser y cuanto a la natural ordenación del obrar en orden a un fin, de donde

“debe concluirse que el mal está ausente del universo considerado en sí mismo, es decir que el mal no es nada sustancial o positivo ni tampoco una cualidad intrínseca de las cosas, sino que corresponde a un carácter proyectado erróneamente sobre ellas por los juicios humanos¹¹”.

A partir de ello resulta admirable hasta dónde el realismo del Doctor Angélico es capaz de arrojar luz, no sólo sobre las propiedades que la naturaleza humana supone, sino también sobre una cierta opacidad del mundo en tanto atravesado indefectiblemente por el mal. Desde esta profunda intuición metafísica sostenida entre el bien del ser y de la naturaleza y de la defeción del mal, la cuestión de la virtud prorrumpe en toda su necesidad.

Dado que la “virtud hace que la operación sea ordenada¹²” se colige que ésta es principio real de ordenamiento de la disposición natural del alma respecto a las cosas exteriores, y por consiguiente, reverbero de una conveniencia interior del alma, que al modo de belleza, proyecta una cierta salud sobre el mundo desde la acción y por ella misma.

La virtud, habida cuenta que el hombre transita el mundo deseando un fin último desde la posesión de bienes inferiores, patentiza, a la vez que la posibilidad del orden correcto de las potencias, la accesibilidad misma del fin, y por ende, no sólo su realismo metafísico, sino también su realismo ético. El hombre, bajo la consideración del Doctor Angélico, no se presenta como proyecto hacia el mundo, esto es como una configuración que abraza la separación existencial de las cosas desde posibles sentidos hermenéuticos, sino como una sustancia, que desde su fijeza, sale hacia la exterioridad de las cosas “cognoscendo et amando¹³”, y por lo tanto causando una nueva presencia del bien sobre los hechos múltiples que proyecta todo el bien que irrumpe en el ser y en la esencia.

Si el “sujeto propio de la virtud es la razón¹⁴”, al punto que aquella no puede existir en las facultades irracionales sino sólo en cuanto participan de ésta, se comprende que el hábito operativo bueno, a la vez que perfecciona a la sustancia en cuanto al obrar en orden al fin, causa una cierta perfección en el mundo, en el punto en que el hombre logra la posesión del

¹⁰. S.Th. I-II, q.55 a.3 – Respondeo.

¹¹. LABROUSSE, Elisabeth, “El mal”, Editorial Raigal, Buenos Aires, 1956, p. 36.

¹². S.Th. I-II, q.55 a.2 – Ad primum.

¹³. S.Th. I-II, q.1 a.8 – Respondeo.

¹⁴. S.Th. I-II, q.55 a.4 – Ad tertium.

fin último, el cual se muestra, no sólo desde el orden de la intención, sino también desde el de la ejecución.

Considerada la imposibilidad de las causas infinitas, puesto que el mismo infinito es imposible en acto, se comprende por qué razón para Santo Tomás de Aquino, la intención y la ejecución del fin no pueden darse irreversiblemente separados. Así como el principio de la intención es el fin último, que en cuanto tal “mueve al apetito”¹⁵ (*movens appetitum*) como deseo atractivo, así también, desde el orden de la ejecución, el apetito es puesto en movimiento, que desde la atracción que el fin último realiza en las potencias, ordena debidamente las acciones. Así pues el acto humano perfeccionado por la virtud, ni barrunta a un puro deseo conclusivo en hastío, ni a la ejecución de meras acciones, que separadas de la disposición al fin último, conformarían la propiedad de lo humano como construcción inmanente.

La virtud, de acuerdo a la posición del Aquinate, a la vez que expresa un cierto padecer el bien, también enuncia la eficacia causada por lo que el bien dice de realidad. El hombre virtuoso une, junto al orden inmanente, la fuerza transfiguradora del bien, que diciéndose en grado eminente del ser, hace florecer en existencia todo aquello que es alcanzado por su natural eficacia.

Así pues el dinamismo propio de la virtud, no sólo expresa un hombre “herido por el demonio, sino también un hombre herido por Dios, que lo hiere de amor. Por una parte lleva en sí la herencia del pecado original (...) y por otra parte, está creado para un fin sobrenatural: para ver a Dios, como Dios se ve”¹⁶.

Acción y condición en Hannah Arendt

La reflexión arendtiana acerca del hombre y de la ética se inscribe dentro del supuesto que la condición humana, es decir la “revelación del quien se realiza mediante el discurso (...) y la acción”¹⁷. La consideración de que lo humano sólo emerge como condición de manifestación comporta, en primer lugar, que no hay antecedente metafísico de la verdad como sustancia, y, en segundo lugar, que acción y discurso necesitan “para su plena aparición la brillantez de la gloria, sólo posible en la esfera política”¹⁸.

¹⁵. S.Th. I-II, q.1 a.4 – Respondeo.

¹⁶. MARITAIN, Jacques, “Humanismo Integral”, Editorial Palabra, Madrid, 1999, p. 35.

¹⁷. ARENDT, Hannah, “La condición humana”, op.cit., p. 207.

¹⁸. *Ibidem*, p. 204.

De esto se infiere, no sólo que el hombre, en tanto alguien, se realiza en la relación discursiva, sino que además la dimensión ética sólo se efectúa en el punto en que la “acción (...) establece y preserva los cuerpos políticos creando la condición para el recuerdo, esto es, para la historia”¹⁹.

Por consiguiente, si el hombre aparece dentro del horizonte como “condición”, y el objeto de ésta sólo es realizable dentro del plexo de lo político, se infiere que la acción, a diferencia de la labor y del trabajo, importa, junto al *inter homines esse*, el espacio de la pluralidad, tanto como aparición de la libertad, que es fundamento de la acción humana, como lugar de la narratividad de la acción misma.

Pero que el hombre aparezca como *condición* exige pensar acerca de las relaciones éticas del mundo, que junto a la aparición antropológica, a la vez supondrán la preservación de la memoria. De esta manera la acción exige un entramado de posibilidades éticas, en cuya ausencia el mal, lejos de ser razón defectiva, se revelará como banalidad, esto es como suspensión del juicio racional, o según las palabras de Hannah Arendt un “*inter homines esse desinere*”²⁰.

Bajo estos respectos es claro que el mismo supuesto que el hombre se revela como acción, es decir, como aparición de una libertad inenarrable que condiciona la metafísica del mundo a la metafísica como ética, conlleva comprender que la pregunta sobre quiénes somos no refiere al “intento de definir la naturaleza humana”²¹ sino al establecimiento de los marcos éticos del poder “en donde la palabra y el acto no se han separado”²².

Cabe aclarar que la vida activa, incluso en la trama del sujeto moderno, jamás perdió su “connotación negativa de in-quietud” por cuanto ningún trabajo del hombre puede igualar la belleza que brota de lo aparentemente más humano, que es la contemplación. Ahora bien, si la naturaleza del hombre queda constituida en el espacio público, por cuanto sólo en él la acción se presenta como reconocida, es decir, como narratividad ante otro, la bondad de la acción – que para Santo Tomás de Aquino cifraba en la potencia de la virtud – se sostiene ahora en sí misma, esto es en el marco de su propia irrupción. Irrumpir es la posibilidad dada al ser del hombre.

Atendamos entonces a lo siguiente. Si la condición humana se manifiesta en la acción, y ésta insume necesariamente el espacio público, entonces, la bondad, no sólo no puede

¹⁹. *Ibidem*, p. 22.

²⁰. *Ibidem*, p. 22.

²¹. *Ibidem*, p. 24.

²². *Ibidem*, p. 223.

significar una propiedad metafísica de la existencia individual, sino tampoco la relación para con un fin ni el ordenamiento de la acción al mismo. La bondad, que para una fundamentación metafísica sólo subsiste “cuando no es percibida”²³, es decir cuando es una misma cosa con el ser o con el fin, comporta una cualidad negativa si por ésta se sospecha una separación del espacio político y por consiguiente una primacía de la “vida solitaria”²⁴.

De lo dicho se comprende que la virtud, al menos bajo la significación delineada por el Aquinate y que hemos tratado de presentar, no puede tener lugar bajo una ética que consuma todas las posibilidades del ser metafísico, y por consiguiente, la misma propiedad de la bondad, ya del ser, ya de la acción en orden a un fin, “no sólo es imposible dentro de los confines de la esfera pública, sino que incluso es destructiva”²⁵.

¿Qué es entonces la virtud dentro del horizonte de la acción, que a la vez que configura lo humano, requiere el reconocimiento como aquello diferente ante otra diferencia? ¿Es posible el planteamiento de la virtud dentro de una inmanencia del discurso? Su única posibilidad de presencia, más allá de que por ésta no podrá entenderse el ordenamiento de las potencias en orden a un bien debido, será bajo la condición de ser respeto de la diferencia misma, y por consiguiente el modo en que los discursos se tornan posibles.

Pero cabe acotar que la noción de diferencia “no puede ya significar dejar que el otro sea como soy yo o dejar que el otro sea diferente de mí (...) sino dejar al otro que sea como yo no soy, dejar ser a eso otro como no puedo ser yo”²⁶. Dicho esto se comprende que el reconocimiento de la diferencia no constituye el predicado de bondad de una acción ética, sino su misma condición existencial.

Pero si el hombre se revela como acción, a diferencia del resto de los seres que sólo se realizan como labor o trabajo, y la virtud no tiene lugar más que reconociendo a lo diverso, habida cuenta que la condición humana es *inter homines esse*, se vislumbra un problema de graves consecuencias que arroja una opacidad dramática al horizonte ético del mundo, que Milan Kundera expresa como nueva unidad de la humanidad consistente “en que nadie puede escapar a ninguna parte”²⁷.

“La condición humana – afirma Hannah Arendt – abarca más que las condiciones bajo las que se ha dado la vida del hombre. Los hombres son seres condicionados, ya que todas las

²³. *Ibidem*, p. 80.

²⁴. *Ibidem*, p. 81.

²⁵. *Ibidem*, p. 82.

²⁶. PARDO, José Luis, *El sujeto inevitable*, en CRUZ, Manuel (comp.), “Tiempo de subjetividad”, Paidós, Barcelona, 1996, p. 154.

²⁷. KUNDERA, Milán, “El arte de la novela”, Editorial Tusquets, Barcelona, 1987, p. 21.

cosas que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia”²⁸. Si la acción, que es la condición misma del hombre, “nunca es posible en aislamiento”²⁹ insinúa la conciencia de un mundo de condicionantes puestos por la acción misma, y por consiguiente por el espacio de lo público. El hombre, en tanto irrumpe como discurso, a la vez que abre el espacio de la libertad, por cuya razón el mundo tiene sentido, coloca por la acción misma una cierta fragilidad, no sólo ante las diversas acciones o revelaciones humanas, sino también ante la historia misma como sentido de los todos discursos memorados.

De esta forma, la ausencia de la virtud en tanto orientadora de la acción hacia el fin propio de la potencia, exige concebir la existencia de un horizonte fragmentado en la misma medida en que se funda en un sujeto herido por la carencia de toda fijeza metafísica. Este sujeto, que aunque consciente de su narrativa alterada, conforma al mundo como sentido posible de la acción, encuentra en la alteridad su mismo riesgo si el lugar de la pluralidad no se encuentra posibilitado por la objetividad del bien. Dicho de otra manera, en el mismo nacimiento del hombre, en el mismo emerger de cada hombre, aparece el vértigo de lo humano, y por consiguiente la asunción de un nuevo imperativo ético, a saber el asumir “que hay que pensar peligrosamente (...) vale decir un pensamiento que se abra a lo no pensado por medio de la negación de lo ya pensado”³⁰.

¿Qué posibilidades quedan al hombre y al mundo cuando la misma condición humana inaugura el peligro, no sólo en cuanto a su trama discursiva, sino también en cuanto a la precariedad en la que barrunta la unidad de todo lo real? ¿Es posible una relación ética sin la presencia de la virtud, que junto a la conciencia de la realidad del mal, manifiesta las razones reales por las que son posibles la continuidad de la espera?.

La imposibilidad de seguir sosteniendo un fundamento metafísico conduce a Hannah Arendt a la consecuente lógica que la eudaimonía “sólo puede adquirirse al precio de la vida”, es decir, al costo de detener la condición humana de la acción en la quietud de un solo acto. Así como la acción precariza a las mismas posibilidades humanas, así la eudaimonía es sólo la visión estética de la verdad como moral, esto es la pretensión “de un estado permanente de ser que no está sujeto a cambio”³¹, y que encuentra en la misma inmovilidad la realización perfecta de la existencia.

²⁸. ARENDT, Hannah, “La condición humana”, op.cit., p. 23.

²⁹. *Ibidem*, p. 211.

³⁰. AGUILER, Antonio, *El sujeto escindido*, en CRUZ, Manuel (comp.), “Tiempo de subjetividad”, Paidós, Barcelona, 1996, p. 131.

³¹. *Ibidem*, p. 216.

Así como en la ausencia de toda metafísica se inicia el riesgo de lo humano y de todo lo existente, así en la reafirmación de los principios metafísicos, no sólo la ética adquiere toda la luminosidad que brota de la realidad, sino también el hombre se revela en el seno de una luz, que no sólo lo supera, sino también en la que encuentra sus razones últimas.

La acción sin la determinación de la naturaleza convoca la tragedia del totalitarismo de lo posible, mientras que la acción, determinada por la esencia y ordenada por la virtud, abre las reales posibilidades de la relación, no aquella de lo incierto, sino aquella otra que se funda en la inteligibilidad de lo existente.

Estos tiempos son aquellos de la “noche oscura de lo humano que semeja un retiro de una luz y un logos”³², mas también la noche es el momento de la vigilia, en donde todavía es posible esperar – aún en el retroceso del Dios de la teología – la revelación del Dios viviente, que a la vez que “devora por el amor, a la vez quiere ser devorado”³³.

José María Boetto

Bibliografía:

SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Suma Teológica”, Editorial BAC, Madrid, edición bilingüe, 1946. ARENDT, Hannah, “La condición humana”, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2005. CRUZ, Manuel (comp.), “Tiempo de subjetividad”, Paidós, Barcelona, 1996. PIEPER, Josef, “Antología”, Editorial Herder, Barcelona, 1981. LABROUSSE, Elisabeth, “El mal”, Editorial Raigal, Buenos Aires, 1956. MARITAIN, Jacques, “Humanismo Integral”, Editorial Palabra, Madrid, 1999. KUNDERA, Milán, “El arte de la novela”, Editorial Tusquets, Barcelona, 1987. ZAMBRANO, María, “La agonía de Europa”, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1945.

³². ZAMBRANO, María, “La agonía de Europa”, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1945, 159.

³³. Ibidem, p. 159.